

Spiritualités et pensées libres

EDITE PAR JEAN-PHILIPPE SCHREIBER

THEOLOGIES DE LA GUERRE



EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

Théologies de la guerre

Jean-Philippe Schreiber

ISBN 978-2-8004-1371-6

© 2006 by Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger 26

1000 Bruxelles (Belgique)

EDITIONS@ulb.be

<http://www.editions-ulb.be>

Imprimé en Belgique

Avant-propos

Jacques Marx, à l'époque vice-président de l'Institut d'étude des religions et de la laïcité (IERL), a entrepris voici quatre ans d'organiser un séminaire international d'anthropologie religieuse en nos murs, et ce afin d'offrir un lieu de réflexion pluridisciplinaire aux chercheurs et auditeurs de l'Institut. Le thème de la sacralisation du pouvoir fut étudié durant deux années et déboucha sur un fort beau volume, publié dans la série *Problèmes d'histoire des religions*, en 2003. Il nous a appartenu de relever le flambeau et de mettre sur pied semblable manifestation, à nouveau étalée sur deux années ; le choix s'est porté sur la théologie de la guerre, un questionnement déjà ancien, ravivé par les soubresauts de l'actualité internationale. Certes, l'IERL avait déjà mis à son programme l'étude des rapports entre religion et violence, et ce depuis le début des années quatre-vingt-dix : le volume qui en résulta, *Le penseur, la violence, la religion (Problèmes d'histoire des religions 7, 1996)* fut le fruit d'un colloque marquant, né de l'enthousiasme de deux chercheurs de l'Institut, Aline Goosens et Baudouin Decharneux, et l'aboutissement de séminaires de recherche menés depuis 1992 sur la violence du pouvoir dans ses rapports avec les religions en Occident. Mais il convenait à nos yeux de poursuivre le propos, tant l'étude critique des grandes religions occidentales nous a paru indissociable de leur rapport intime et souvent paradoxal à la violence, à la guerre et à la paix.

Nous avons choisi de le faire en suivant les traces de Jacques Marx et en dégageant, inspirés notamment par les remarquables études d'Alphonse Dupront en la matière, une dimension anthropologique de la bataille comme expression du sacré et une dimension théologique de la sacralisation de la guerre. Il s'en est suivi un dialogue fécond et constant entre, d'une part, l'analyse de la ritualisation du conflit et, d'autre part, l'analyse de sa sacralisation et de sa limitation – limitation par une codification extrêmement élaborée des causes justes ou injustes de faire la guerre, de ce qu'il est

permis de faire dans la guerre et des dommages que l'on peut causer à l'adversaire injuste. C'est là le cœur de la réflexion que nous avons menée durant deux années ; elle a abouti au présent volume, qui s'inscrit d'une certaine manière dans le courant qui veut réhabiliter la violence de guerre comme objet d'histoire – objet d'histoire religieuse aussi. L'ouvrage témoigne de la vitalité des travaux de recherche du Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité, qui a succédé à l'IERL depuis 2003, pour son secteur recherche. Il manifeste aussi la solidité de nos liens avec des chercheurs étrangers, en particulier français, dont plusieurs, et non des moindres, ont accepté d'y collaborer.

Dix intervenants se sont succédé dans le cadre de ce séminaire : la plupart des interventions ont trait au christianisme, au sein duquel s'est élaborée la conception de la « guerre juste », qui s'est développée dans le droit par la suite. Néanmoins, il nous a paru essentiel d'élargir la perspective, sans épuiser le sujet pour autant : une intervention est consacrée au judaïsme, qui montre bien qu'à défaut d'une théologie de la guerre *stricto sensu*, le judaïsme élabore une réflexion sur la violence et la guerre, en fondant les choix éthiques d'aujourd'hui sur une tradition qui tente de préserver l'humanité au cœur des règles régissant la violence légitime ; une autre à la Rome antique, où les hommes sont obsédés par la présence des dieux, comme s'il n'existait entre eux qu'une frontière symbolique, et où l'on recherche par le rite, voire jusqu'au sacrifice du chef, l'assentiment des dieux pour accompagner la guerre légitime ; une autre enfin à la Chine ancienne du Sunzi, où la guerre est le royaume de la ruse et du mensonge – moralisés puisque appelés à atténuer les effets de la guerre en même temps qu'à augmenter son efficacité –, art des formes et de l'esthétisation du rite, où est omniprésente la dialectique taoïste du visible et de l'invisible, de l'être et du non-être.

De surcroît, bien que la question, vaste s'il en est, n'ait pas été abordée lors de nos travaux, nous avons décidé de faire figurer dans ce volume un article traitant de l'islam. Celui-ci porte sur la construction de la doctrine de la guerre sainte, le *djihâd*, et ce à l'époque médiévale : il ne nous appartenait pas, en effet, dans le cadre de notre réflexion, et afin que celle-ci ne soit pas biaisée ou piégée, de faire la part trop belle à une actualité brutale mais parfois difficile à mettre en perspective. Cependant, le lecteur le constatera, cette contribution comme chacun des articles présentés ici renvoie immanquablement aux évidences contemporaines.

Cet ouvrage suit tout à la fois une logique chronologique et thématique. Il aurait cependant pu s'ouvrir sur la contribution d'Annette Becker, bouleversant la chronologie mais laissant une autre logique, plus structurale, opérer : celle-ci avait inauguré notre cycle de séminaires de manière magistrale, et son article, quoique évoquant la guerre de 1914-18, contient en lui nombre des éléments avancés dans les autres communications. La guerre de 1914, en effet, dans son hallucinante relation entre violence paroxystique et eschatologie de la paix, a produit une culture de la guerre où se décline l'essentiel de nos interrogations. Les trois études qui y puisent leur source, celles d'Annette Becker, de Frédérique Dufour et d'Anne Morelli, illustrent dès lors bien le fait que notre rapport à la violence et à la guerre, malgré les événements terribles qui ont frappé le monde durant près d'un siècle après 1918, demeure fondamentalement marqué par cette extraordinaire et dramatique rupture.

Il nous reste à remercier les intervenants et les participants au séminaire, rendu possible par le soutien constant des ministres présidents successifs à la Communauté française de Belgique, Hervé Hasquin et Marie Arena. C'est Hervé Hasquin également qui a accepté que le présent volume paraisse dans la collection qu'il dirige aux Editions de l'Université de Bruxelles. Nous lui en sommes vivement reconnaissants, ainsi qu'à Michèle Mat, directrice des Editions, qui a comme à l'habitude consenti de nombreux efforts pour que ce volume mérite le titre de livre, et Philippe Pirnay, lecteur attentif de son manuscrit. Enfin, la publication en a été rendue possible par une généreuse intervention de la ministre présidente Marie Arena et par le concours du Pôle Bernheim Paix et Citoyenneté, dont le directeur Eric Remacle a d'emblée répondu notre appel. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Jean-Philippe SCHREIBER
Directeur du CIERL

INTRODUCTION

Théologie de la guerre, théologie dans la guerre

Jean-Philippe SCHREIBER

Chacun d'entre nous a à l'esprit la dualité biblique irréductible : David guerroye, Salomon fait la paix. « Tu as répandu beaucoup de sang, tu as fait de grandes guerres. Tu ne bâtiras pas de maison pour mon nom », est-il dit dans Chroniques (Livre I, 22, 8 ; 28, 3) ; le roi David ne fut dès lors pas autorisé à bâtir le Temple, en raison du sang qu'il avait abondamment versé en tant qu'homme de guerre. Jérusalem, ville de paix, dut ainsi attendre un règne plus paisible que celui de David pour y voir construire un sanctuaire ; cette tâche fut dévolue à un monarque dont le nom même – Salomon, soit *shalom* – évoquait la paix.

La Bible est en permanence traversée par cette dualité entre la guerre et la paix. La guerre y est menée sous l'égide de dieu, *homme de guerre* (Exode, 15, 3) ; elle est faite pour lui, en son nom. Le Deutéronome organise la guerre et énonce les règles qui doivent lui être appliquées ; par son activité guerrière, l'homme entre dans la sphère du sacré et devient sujet à des prohibitions particulières. En même temps, la guerre ne s'accorde pas avec la sainteté et le dieu de la Bible est aussi bien identifié à la paix : David ne put bâtir le sanctuaire, tant il avait versé de sang.

La question de la guerre et de la paix a souvent été traitée, dans quantité d'ouvrages, comme celle des rapports entre violence et religion, ou entre le Bien et le Mal. Toutefois, ce n'est pas sur ces interrogations que nous voulions nous pencher. Partant de la tendance nouvelle des recherches sur la guerre juste, et nous situant à la frontière des recherches sur la bataille comme lieu de questionnement des rites, des symboles et des exacerbations des passions humaines, fortes d'un renouveau dont certains des auteurs du présent volume sont d'éminents représentants, nous avons opéré une double lecture de la relation entre guerre et religion, théologique certes, mais aussi – et peut-être surtout, au final – anthropologique ¹.

Cette double lecture est à ce point présente dans la plupart des contributions que nous n'avons pas dissocié ce volume en deux parties distinctes : sa logique est donc à la fois chronologique, du XVI^e au XX^e siècle chrétiens, d'abord, puis géothématique : du rituel romain de la *devotio* à la morale guerrière de la Chine ancienne, il balaye en contrepoint les conceptions de la violence et de la guerre étrangères au christianisme.

Théologie de la guerre

La théorie de la guerre juste, nous l'avons bien évidemment analysée dans la doctrine chrétienne surtout, des théologiens de la Contre-Réforme évoqués par Monique Weis au théologien pacifiste Luigi Sturzo, qui fait l'objet de la contribution d'Anne Morelli à ce livre. Mais des incursions dans d'autres aires culturelles ont montré des convergences avec certains principes occidentaux. Ainsi, Jean Levi a analysé le *Sun Tze* et ses interrogations sur les conceptions morales de la guerre comme paradigme de la pensée chinoise sur la guerre, dans une civilisation qui n'est pas théologique, mais où il y a une pensée religieuse et une sacralisation du pouvoir – la guerre s'y interprète en termes d'efficacité et d'ordre avant tout, nonobstant le fait que les stratégies politiques du tyran ne peuvent se comprendre sans le lien qu'elles ont avec ses choix mystiques. Jean-Charles Ducène fait écho, quant à lui, à l'élaboration de la guerre juste dans le légalisme islamique, qui ne la conçoit qu'au regard du combat contre l'infidèle.

Cette lecture théologique, nous l'avons donc abordée essentiellement au travers de la doctrine de la guerre dans les religions révélées, depuis sa première codification dans le Deutéronome, amplifiée par la suite dans le Talmud, comme le montre ici Régine Azria : on y puise déjà les arguments de la guerre juste ou injuste, légitime ou illégitime, contestée ou sacralisée. Le Pentateuque admet la guerre, comme sanction d'une transgression, d'une violation de la Justice. La guerre est dès lors le rétablissement d'un équilibre, ou l'ordre succédant au désordre – c'est « la paix de la guerre » de Samuel (Livre II, 11, 7).

La Bible n'est pas pacifiste : le dieu d'Israël est un dieu guerrier (Exode, 15, 3 ou Isaïe, 42, 13) marchant à la tête d'une armée (Psaumes, 68). Les guerres d'Israël sont des guerres de dieu ; les revers ou les succès militaires sont ainsi fonction de la fidélité ou de l'infidélité religieuse d'Israël à ce dieu. La paix est l'exception dans la Bible, dont le « dieu des armées » a tant scandalisé la philosophe Simone Weil.

La tradition rabbinique considère en effet que la guerre est parfois justifiée moralement. Le Talmud recense ainsi trois catégories de guerres légitimes, amplifiant et développant les règles fixées dans le Deutéronome : il est des guerres prescrites par dieu, entreprises pour une cause religieuse, des guerres menées en vue du bien collectif, et des guerres de survie, guerres nécessaires parce qu'elles permettent d'assurer la subsistance, l'existence même d'un ordre social considéré comme plus juste. La tradition juive, même si sa morale pacificatrice n'a pas vraiment de personnalité propre, rapporte qu'il n'est pas possible d'établir la paix sans faire la guerre, que la conséquence difficilement évitable de la guerre est aussi la guerre, mais qu'il existe une guerre – dans l'histoire, dans le concret du monde – qui conduit à la paix et que cette guerre est en quelque sorte une guerre juste.

Si l'idée de paix universelle est au cœur de l'œuvre de nombreux penseurs juifs, on ne peut pourtant dire que le pacifisme constitue un enjeu important dans la pensée juive, ni que cette aspiration trouve ici de nombreuses correspondances avec la pensée chrétienne – où il existe, depuis Luc, une véritable théologie de la non-violence. Le christianisme a cependant dû affronter – alors que dans le judaïsme ces questions furent historiquement dépassées après la fin de la souveraineté politique d'Israël –, l'enjeu très concret de la guerre comme nécessaire instrument d'un Etat chrétien. Saint Augustin s'efforcera ainsi de trouver dans le Nouveau Testament des arguments pour fonder une guerre moralement justifiable, contre ceux qui condamnaient toute guerre et tout service militaire, comme Origène, lequel ne voyait d'issue, pour le chrétien, que dans la prière. Toutefois, ce n'est pas encore une élaboration théorique structurée de ce que l'on appellera plus tard la guerre juste que l'on trouve chez saint Augustin, comme ce sera le cas chez Gratien puis Thomas d'Aquin – saint Thomas introduira la guerre parmi les sujets classiques de la théologie et en fournira, dans sa *Somme théologique*, le cadre conceptuel, c'est-à-dire les conditions, pour l'Eglise, de la légitimité d'une guerre ².

A la veille des Croisades, la tentative d'humanisation de la guerre et de la paix est au centre des préoccupations de l'Eglise : elle recherche l'équilibre et lutte contre l'anarchie du premier âge féodal, où même les ecclésiastiques participaient au combat ³. Néanmoins, l'exaltation radicale qu'est la guerre sainte, et dont la Croisade est la forme occidentale, n'a pas besoin de justice, elle est vérité et ne s'embarrasse pas de Justice ⁴. Le propos de la guerre juste sera dès lors de tenter de discipliner et de moraliser la guerre sainte ⁵.

L'Eglise a admis le principe que la guerre juste peut poursuivre des fins morales : conçue comme acte d'amour envers le prochain, elle prétend empêcher les pécheurs de poursuivre dans la voie du péché. Francisco de Vitoria, dans son *Relectio de Jure Belli*, déclinant les justes causes de guerre, réfutera néanmoins comme d'autres théologiens de son temps la conquête espagnole fondée sur les bienfaits de la conversion car, selon lui, la guerre juste ne peut avoir comme cause la différence de religion ⁶.

La guerre pose en effet des problèmes à l'Eglise : vaincre, c'est tuer, massacrer ; la guerre est donc inhumaine, voire barbare. Il y a une tension entre cette évidence et la légitimation du combat contre la barbarie, l'ennemi auquel l'on a dénié tout ou partie de son statut d'homme – l'infidèle ou l'hérétique. La question étant de savoir comment la religion traite cette tension, comment elle réinstaura, là, de la cohérence, en dissociant guerre sainte et guerre juste.

L'Eglise développe ainsi, tout autant que des apologues de la guerre juste, des doctrines de la guerre, par de copieux traités sur la théologie de la guerre, dont le XVI^e, puis le XVII^e siècle sont friands. Monique Weis en évoque quelques-uns dans sa contribution, qui affirme le rôle essentiel de la Réforme dans les changements de conception de la guerre : conceptions peu éloignées en réalité que celles des réformés ou de l'Eglise catholique d'après le Concile de Trente, ce qui ne fera qu'ajouter en légitimation des guerres de religion, perçues des deux côtés comme des guerres justes – mais qui contiennent aussi en germe les modalités politiques de la pacification.

La perspective théorique de l'Eglise est de tenter d'imposer des limites à la guerre qu'elle est amenée à justifier, d'en amoindrir les maux, anticipant en quelque sorte

la plénitude de la paix d'un monde à venir, mais acceptant la confrontation avec la réalité terrestre du péché des hommes. En pratique, il s'agit de déterminer comment et en vertu de quel droit va être exécutée la sentence de la guerre juste. Car la guerre médiévale puis moderne voit se développer des arguments pour fonder une guerre moralement justifiable, discipliner la guerre. Une casuistique de la guerre se développe, à la périphérie du dogme, qui détermine très concrètement les conditions d'exécution de la sentence de la guerre juste, comme Olivier Chaline le montre à travers l'exemple de la bataille de la Montagne Blanche – évoquée par Paul Claudel dans la troisième journée du *Soulier de Satin* ; la guerre est l'exécution d'un jugement : une fois le coupable désigné, il s'agit d'appliquer la sanction, sur le champ de bataille ⁷.

À l'humanisation de la guerre et aux conditions de légitimité d'une guerre va succéder la sécularisation de la guerre juste à l'époque moderne – théorisée par Hugo Grotius. Depuis la Réforme, l'émergence de l'autonomisation du politique et du droit à l'égard du religieux modifient la fonction de la théologie : un droit de la guerre se développe, qui se détache de la théologie de la guerre juste et répond à la banalisation du conflit, devenu une pratique politique ⁸. *Vitoria* est déjà dépassé par l'accélération de l'histoire.

La Montagne Blanche, ici encore, illustre le fait que le rétablissement de l'ordre légitime violé – la guerre, pour paraphraser Jean Levi, est toujours l'accouchement douloureux d'un ordre émergent du désordre – devient au XVII^e siècle un enjeu avant tout politique ⁹. Il voit la justification et la rationalisation de la guerre, la relative abdication des théologiens et l'abandon du droit de la guerre par l'Église pour le remettre entre les mains des souverains, qui devront être les garants de la pacification. En même temps, il y a une sanctification et une justification des guerres royales des XVII^e et XVIII^e siècles à travers l'union du trône et de l'autel, qui s'incarnera le mieux dans l'Église gallicane et dans la présence historique de la guerre. Le XIX^e siècle ramènera au dieu des armées. La guerre y redevient un instrument de salut et de purification ¹⁰. Joseph de Maistre, entre autres auteurs, se plaira à y voir l'exaltation des valeurs suprêmes du christianisme. L'union intime entre la patrie et la religion, enfin, va se cristalliser dans le sacrifice du sang versé pour dieu et pour le sol, qui sera au cœur de la Première Guerre mondiale.

Théologie dans la guerre

On l'a dit, notre lecture théologique de la guerre s'est doublée d'une autre lecture, de nature anthropologique, qui lui est intimement associée. Ici, nous sommes dans la guerre, la théologie plonge dans la bataille.

L'acte religieux dans la guerre est d'abord une ritualisation de la guerre et de la violence, une ritualisation sacramentaire du combat : comme le montre Baudouin Decharneux dans sa contribution, le rite matérialise l'entrée et la sortie du territoire symbolique où certaines pratiques violentes sont autorisées, il balise la frontière entre le monde des morts et le monde des vivants, mais aussi la transition du citoyen en soldat. Le territoire sacré de la violence guerrière emporte que le soldat devienne sujet à un certain nombre de prohibitions – renversement et accomplissement des valeurs à la fois.

La ritualisation de la guerre n'est pas qu'une caractéristique du polythéisme romain, bien évidemment : les chroniques médiévales nous rapportent que l'assaut est précédé de messes, de prières et, fréquemment, de confessions et de communions ; la victoire est suivie d'actions de grâces, de prières et d'offrandes. Au cœur de la bataille, les étendards et les drapeaux portent des inscriptions religieuses, les saints sont invoqués au combat, les crucifix et les reliques accompagnent les combattants ; un combat qui est aussi le lieu de toutes les superstitions.

C'est dieu s'incarnant dans la violence, temps théophanique où la reconnaissance de la Vérité passe par l'acte de violence, puisé dans le discours religieux et justifié par celui-ci. Au cœur de la guerre, il y a une mutation du combat physique en combat spirituel ; dans cette perspective, la guerre est un acte de piété et de purification : elle est sacralisée. Rappelons, à la suite de Roger Caillois (*L'Homme et le Sacré*), que la guerre inverse les valeurs et lève l'interdit du meurtre : c'est une violence libératrice. Pour Caillois, le meurtre est ainsi un acte religieux dans la guerre. Les soldats deviennent des soldats de dieu, formés en une armée du Christ, qui les accompagne au combat. Faire combattre l'homme aux côtés de dieu, assurer la présence physique du Christ, chef de guerre, aux côtés des combattants, c'est assurer à ceux-ci, dit Alphonse Dupront, une « force d'agressivité surhumaine »¹¹.

Cette force va assurer la victoire sur l'ennemi, et c'est la perception que l'on a de l'ennemi qui sanctionne la sacralité du combat. L'ennemi, c'est l'autre, c'est le barbare, l'incroyant, l'inhumain. Il faut l'éradiquer pour établir la paix éternelle, la *pax romana*, la « paix de Dieu ». Anéantir l'autre est une condition de l'établissement de l'unité du genre humain dans l'unité de la foi. La guerre se clôt par la mort de l'ennemi de dieu, mort de purification, offrande sacrificielle. Aux confins de cet horizon-là, il y a la spiritualité du soldat, jusqu'à l'expérience mystique de la violence, du sacrifice et de la mort. La guerre comme instrument de salut et de purification était au cœur de la spiritualité des Croisés, comme elle le sera chez les soldats de 1914-18.

Les travaux magistraux d'Alphonse Dupront ont ouvert la voie à notre vision anthropologique de la guerre. Cette perspective ajoute à la sacralisation, comme légitimation de la guerre par la religion, sa réglementation, sa normalisation et son institutionnalisation, une dimension nécessaire, qui balise toute approche de la guerre vue à travers ses combattants, jusqu'à la *der des der* si bien étudiée par Annette Becker, qui a su extraordinairement transposer les interrogations d'Alphonse Dupront à la guerre de 1914-18¹². Il s'agit, plus encore que de la ritualisation sacramentaire du combat, de la spiritualité du soldat et de son exaltation de dieu, loin de l'Eglise-Institution.

La guerre est sainte, elle est faite au nom de dieu et pour celui-ci. C'est la voie vers la gloire de dieu, et vers le salut. Ceux qui y meurent sont célébrés comme martyrs de dieu. La guerre est créatrice donc, créatrice pour l'ennemi aussi puisque par la mort il entre, comme le converti, dans le corps chrétien. Cette mystique de la mort et de la pureté fut manifeste, notamment, chez Ernest Psichari : Frédérique Dufour dessine ici les formes de cette divinisation de la guerre, qui offre des âmes pour dieu en amalgamant l'héroïsme militaire et le sacrifice chrétien. La guerre est ainsi une terre de mission, de conversion ; la guerre est fertilisante, créatrice : le culte du sacrifice (Baudouin Decharneux) fabrique des martyrs de dieu.

Les mêmes concepts peuvent toutefois avoir des interprétations contradictoires : le combat spirituel ou le martyr peuvent conduire aussi bien à l'exaltation de la guerre sainte qu'au quiétisme, comme chez Don Sturzo évoqué par Anne Morelli, qui tient qu'il y a deux théories chrétiennes de la guerre, l'une qui s'en accommode en l'entourant de limites morales et juridiques, l'autre qui la considère radicalement incompatible avec la morale chrétienne – l'énergie qui mobilise les hommes pour la guerre et le nationalisme peut ainsi être retournée au profit d'une autre passion, la paix. Face à une théologie belliqueuse, il y a aussi une prédication pacificatrice, dont Barth et Schweitzer, notamment, se sont faits l'écho ; il y a surtout une rhétorique prophétique inversée qui puise aux mêmes sources pour convertir la culture de guerre en culture de paix.

Mais la sécularisation de la guerre juste, si elle marque une transition irréversible en Europe, laisse aussi la place – plusieurs des contributions à ce livre en portent le témoignage – à une fascinante et perturbante irruption du religieux dans la rationalité militaire et politique pour orienter le sens de la bataille, ou de la guerre, par une parole prophétique. Cette parole prophétique, on se gardera de la confronter à l'efficacité de la formule sacerdotale romaine qui, conjuguée à l'immolation du chef, ouvre la possibilité de renverser le sort des armes, mais elle y fait néanmoins songer. Elle nourrit en des moments souvent éphémères de violence radicale, d'une intensité sidérante, l'exaltation au combat, l'émotion de croisade, l'éruption de guerre sainte – la théologie de la guerre peut y être subvertie, subjuguée par une violence qui ne s'embarrasse plus de considérations casuistiques. Elle confine parfois à une mystique de l'héroïsme et du sacrifice (Annette Becker), voire à une mystique des profondeurs, et demeure un champ d'investigation extraordinaire, que nous ne manquerons pas de remettre à l'ordre du jour de nos travaux à l'avenir.

En effet, le réveil des études relatives à la Première Guerre mondiale – non l'histoire de la guerre mais l'histoire des hommes pendant la guerre et la culture, notamment religieuse, qu'elle produit et qui lui survivra à travers sa remémoration – permet de réinterroger ce que le pacifisme né de ce conflit avait fait refluer, à savoir la ferveur violente qui l'a accompagné. Avec la culture de guerre, on est au cœur de l'intimité du sentiment religieux dans une époque de radicalité des passions : miracles, prophéties, superstitions, manifestations sacrales, dévotions collectives ; réveil religieux, terre de mission, mobilisation par la foi et esprit de sacrifice. C'est là un formidable terrain d'analyse des spiritualités comme des pratiques populaires : il manifeste à la fois la dévotion dans le combat et l'eschatologie de la paix qu'il suscite, la perspective de la rédemption qu'offre l'ultime bataille, la guerre nécessaire faite pour définitivement tuer la guerre et clore le cycle de la violence.

Revenons, pour refermer cette introduction, à la morale juive. Sans doute demeure-t-elle imprégnée par les conséquences du choix de Saül, premier roi d'Israël : après l'avoir défait, il a ménagé Agag, roi d'Amaleq, malgré l'anathème jeté sur celui-ci ; il n'a pas osé obéir et il ne l'a pas tué. Cette obsession est au centre de la tradition juive. Aux yeux des sages du judaïsme, Saül a eu tort. Le Talmud écrit à ce propos : « Quiconque manifeste de la pitié envers l'homme cruel – lisons : le mal – finira par être cruel envers les hommes charitables ». Pour Elie Wiesel, Saül a certes eu tort, mais nous l'aimons parce qu'il n'a pas tué, parce qu'il a osé ne pas

obéir, et qu'il a épargné Agag. Personnage tragique, Saül est victime de son pacifisme généreux, de son humanité : c'est le refus de devenir bourreau, et l'inclination à plutôt recevoir la mort que la donner. Ce dilemme a hanté l'histoire juive, et l'histoire de l'humanité.

Notes

¹ O. O'DONOVAN, *The Just War Revisited*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2003 ; O. CHALINE, *La bataille de la Montagne blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Agnès Vienot Editions, 2000.

² Br. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste : genèse et orientation*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

³ G. MINOIS, *L'Eglise et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, Fayard, 1994.

⁴ J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Editions du Seuil, 2002.

⁵ A. DUPRONT, *Du Sacré : croisades et pèlerinages, images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 265 ; voir aussi, du même : *Le mythe de Croisade*, Paris, Gallimard, 1997, en particulier le vol. III.

⁶ M. TORRELLI, P. JOANNON et J.-B. D'ONORIO (éd.), *Religions et guerres. Actes du colloque international, Nice, 13-14 décembre 1990*, Paris, Mame, 1992, p. 19.

⁷ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, Champ Vallon, 1990.

⁸ P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983 ; G. BACOT, *La doctrine de la guerre juste*, Paris, Economica, 1989.

⁹ J. T. JOHNSON, *Ideology, Reason and the Limitation of War : Religious and Secular Concepts, 1200-1740*, Princeton, Princeton University Press, 1975 ; du même : *The Holy War in Western and Islamic Traditions*, University Park (Penns.), Pennsylvania State University Press, 1997.

¹⁰ T. GORRINGE, *God's just Vengeance : Crime, Violence and the Rhetoric of Salvation*, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 1996.

¹¹ A. DUPRONT, *Du Sacré*, op. cit., p. 276.

¹² A. BECKER, *La Guerre et la foi. De la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994.

Entre *guerre sainte* et *guerre juste*

Arguments religieux et légitimation de la guerre pendant la deuxième moitié du XVI^e et au début du XVII^e siècle

Monique WEIS

Les deux concepts de *guerre sainte* et de *guerre juste* reviennent régulièrement sur le devant de la scène lorsqu'il s'agit d'évoquer les violences collectives de notre époque. Pour comprendre ces notions aux échos très actuels, il faut remonter dans le temps, non pas à leurs origines lointaines, mais à un moment-clé de leur histoire.

Le XVI^e siècle est à bien des égards une époque-charnière pour les pays européens. Ceux-ci connaissent alors de profondes mutations religieuses, politiques et économiques, à commencer par les Réformes protestantes et catholique, les progrès de la centralisation étatique et la formation des empires coloniaux. Les assises idéologiques de la société, notamment les systèmes de légitimation du pouvoir, s'en trouvent modifiées. De nouveaux discours sur la guerre et sur sa légitimité émergent dans la foulée ¹.

La première partie de cette étude présente brièvement quelques théories modernes de la *guerre juste*. La deuxième partie, plus longue, s'attardera sur la place que les arguments religieux ont tenue dans les tentatives de justification de la guerre à cette époque. Je pars du principe que les deux volets, le théorique et le pratique, ont évolué en constante interaction, faisant miens les appels de Quentin Skinner à une collaboration plus étroite entre historiens du politique et historiens de la pensée politique :

« En replaçant ces textes classiques dans leur contexte idéologique propre, on pourra peut-être décrire de manière plus réaliste comment se conduisait dans les faits la pensée politique sous ses diverses formes anciennes. (...) Cette approche est à même de fournir un commencement d'histoire des théories politiques qui posséderait un caractère réellement historique. (...) On constate souvent que les politologues attribuent un rôle assez marginal aux idées et principes politiques dans l'explication du comportement politique. Il est tout aussi clair que, tant que les historiens de la pensée politique se borneront à interpréter un canon de textes classiques, il restera difficile

de resserrer les liens entre théorie politique et vie politique. Mais s'ils parviennent à se considérer comme penseurs de l'idéologie, il pourrait être possible d'entrevoir en quoi l'explication du comportement politique dépend de l'étude des idées et principes politiques, et ne saurait valablement être entreprise sans y faire référence »².

Les conceptions modernes de la guerre juste

La notion de *guerre juste* renvoie à un des courants les plus anciens de la réflexion sur la guerre, celui qui considère que certaines guerres sont justifiées et d'autres non³. Cette attitude est à mi-chemin entre le pacifisme, qui affirme qu'aucune guerre n'est justifiée, et le réalisme, pour lequel aucune guerre n'est injuste parce que l'évaluation morale n'y a pas sa place. Elle sous-tend aujourd'hui la politique internationale de la plupart des Etats du monde. Elle nourrit aussi la doctrine de l'Eglise catholique et des autres confessions chrétiennes.

La théorie de la *guerre juste* comporte généralement deux parties. La première partie (*ius ad bellum* ou droit de la guerre) répond aux questions suivantes : quelles sont les bonnes raisons qui justifient le recours aux armes ? Quelles conditions préalables doivent être remplies pour qu'une guerre puisse être jugée juste ? La deuxième partie (*ius in bello* ou droit dans la guerre) traite de la manière de faire la guerre, des règles à respecter pour que la guerre reste juste. Il s'agit notamment de veiller à la proportionnalité entre fins et moyens et à la distinction entre combattants et non-combattants.

Francisco Suárez et Hugo Grotius sont les principaux théoriciens modernes de la *guerre juste*. Tous les deux prennent comme point de départ de leur raisonnement les grandes questions de leur époque : le comportement à adopter face aux Indiens et à leurs traditions propres, d'une part, et les conflits confessionnels qui ont déchiré l'Europe au XVI^e siècle, d'autre part. Ils s'attèlent au début du XVII^e siècle à synthétiser, à objectiver et surtout à laïciser les normes de la guerre. Contrairement aux penseurs médiévaux, ils ne considèrent plus que des raisons religieuses peuvent justifier le recours à la force armée. Sous leur plume, la *guerre juste* prend donc définitivement ses distances par rapport à la *guerre sainte*.

Suárez et Grotius ont pu compter sur le travail de défrichage de prédécesseurs moins illustres. Un des premiers à affirmer que la différence de religion ne peut être une cause de juste guerre est Francisco de Vitoria dans son *De Jure Belli* de 1539⁴. Comme Las Casas et d'autres théologiens espagnols de son époque, il a beaucoup réfléchi aux limites que ne doivent pas dépasser les Européens dans les colonies d'Amérique. Ses idées sur la *guerre juste*, tel le refus de légitimer la conquête espagnole par la conversion des Indiens, trouvent leur origine dans une théorie de la souveraineté qui distingue déjà le temporel du religieux. La suprématie politique revient aux Espagnols, mais les populations indigènes doivent bénéficier d'une certaine autonomie en matière de religion.

Le théologien et juriste espagnol Francisco Suárez est le penseur le plus original de la *seconde scolastique*, un mouvement qui s'épanouit après le concile de Trente⁵. Sa pensée morale s'élabore en constante référence à Thomas d'Aquin, sous la forme de commentaires qui sont bien davantage que de simples tentatives d'explicitation. Son œuvre majeure, *De Legibus*, est éditée en 1612, d'après les cours professés à

l'Université de Coïmbra entre 1601 et 1603. Parmi les apports substantiels de Suárez à la pensée politique moderne, il faut signaler sa conception de la communauté internationale et des règles auxquelles celle-ci doit se conformer ⁶.

Suárez ne partage pas la nostalgie unitaire d'un Vitoria ; pour lui, l'existence de nombreux Etats va de soi. Il récuse le modèle de la *monarchie universelle*, hérité du moyen âge et encore très présent dans les projets politiques de son époque. Or, si les Etats sont des entités souveraines, ils ne se suffisent pas à eux-mêmes. Ils ont, au contraire, besoin l'un de l'autre, pour des raisons d'utilité et de mieux-être.

En partant de ce constat, Suárez pose les bases du nouveau *jus gentium* ou droit des gens, un véritable droit international qui ne régit plus seulement le droit à l'intérieur des nations, mais aussi et surtout le droit entre les nations. Il ne s'agit pas de lois naturelles, c'est-à-dire de préceptes immuables d'origine divine, mais d'un droit positif, humain et changeant. Celui-ci naît de la puissance de juridiction que le genre humain possède sur lui-même. Il s'exprime dans les coutumes que les Etats observent unanimement dans leurs rapports mutuels. En fait notamment partie le droit de se défendre en cas d'agression.

Les développements de Suárez sur le droit de la guerre se trouvent surtout dans son traité *De Bello*, paru à titre posthume en 1621. Comme chez Vitoria, la religion ne figure pas parmi les causes possibles de la *guerre juste*. Suárez préconise lui aussi l'autonomie religieuse pour les peuples païens, en d'autres termes, un certain degré de séparation entre le domaine du politique et celui du religieux.

Le théologien et juriste hollandais Hugo de Groot, dit Grotius, se distingue d'abord par sa polyvalence ; il est à la fois homme de réflexion et homme d'action ⁷. Sa charge de conseiller auprès de Jan van Oldenbarnevelt fait de lui un protagoniste des querelles politico-religieuses. Grotius choisit l'exil en France ; c'est là que paraît en 1625 son ouvrage majeur, *De Jure Belli ac Pacis*, le Droit de la Guerre et de la Paix.

Ce long traité inaugure la division du droit de la guerre en deux grandes parties : Pour quelles raisons faire la guerre ? Qu'est-ce qui est permis dans la guerre ⁸ ? La principale raison de la *guerre juste* selon Grotius est la légitime défense, l'obligation physique et morale de se défendre lorsqu'on est attaqué et aussi de riposter à la violation de certains droits, notamment ceux liés à la propriété. Cette forme de guerre découle donc d'un droit de justice que l'on est obligé d'imposer par la force ; elle est punitive et réparatrice.

Grotius exclut la guerre préventive qui chercherait à neutraliser au préalable d'éventuels ennemis. Quant à la guerre de conquête, elle porte toujours atteinte aux droits d'autrui et elle se cache souvent sous de faux prétextes. La condamnation de l'Empire romain et de tous les prolongements modernes de son projet de domination du monde, à commencer par les ambitions universalistes de la papauté et des Habsbourg, s'inscrit dans cette logique. Grotius range aussi parmi les guerres injustes la résistance armée du peuple contre son souverain pour la simple raison qu'elle viole les droits de la souveraineté. Il récuse donc les positions tyrannicides élaborées au cours du XVI^e siècle.

Au cœur de la théorie de Grotius se trouve la distinction entre le droit naturel et le droit divin positif, inhérent à telle ou telle religion. Parce qu'il relève du droit

naturel, le *jus gentium* de Grotius se veut commun à tous les peuples, valable partout, en temps de guerre comme en temps de paix, indépendamment de la religion et sans privilège de telle ou telle foi. En conséquence, les traités conclus avec des païens ou des hérétiques ont la même valeur que ceux conclus avec des coreligionnaires.

La communauté des nations a pour cadre de référence commun la *religion naturelle* ; celle-ci détermine aussi les limites de la *guerre juste*. Le dénominateur commun des croyants de toute obédience, c'est-à-dire la base de la *religion naturelle*, c'est le respect de Dieu, un être supérieur aux attributs assez vagues. Grotius autorise la répression de l'athéisme considéré comme impiété. Mais il exclut tout motif de guerre fondé sur le seul droit divin positif ; il condamne ainsi les guerres entreprises pour punir des hérétiques ou pour convertir des non-chrétiens :

« Mais ceux-là agissent avec la plus grande iniquité, qui emploient les supplices contre les personnes qui tiennent la loi du Christ pour vraie, mais qui doutent ou errent sur quelques points soit en dehors de la loi, soit paraissant avoir dans la loi un sens ambigu, et non expliqués par les anciens chrétiens de la même manière. (Livre II, chapitre XX, Des peines, paragraphe 50). Et il ne faut pas admettre les prétextes que toutes les nouveautés sont à craindre, surtout les assemblées ; car ni on ne doit craindre les doctrines, quoique nouvelles, si toutefois elles conduisent à tout ce qui est honnête et à l'obéissance due aux supérieurs, ni on ne doit suspecter les assemblées d'hommes de bien, et qui ne cherchent pas à se cacher, à moins d'y être forcés. (...) Ceux qui sévissent contre de telles gens sont eux-mêmes dans le cas de pouvoir être punis justement » (Livre II, chapitre XX, Des peines, paragraphe 49) ⁹.

Cela revient en fait à nier toute autorité politique aux différentes Eglises. Il s'agit d'éviter que les normes du droit divin positif, dont les autorités ecclésiastiques sont les interprètes, ne se superposent au droit naturel qui doit régir les relations entre les nations. Pour que la paix soit maintenue ou rétablie au niveau international, les Eglises doivent renoncer à toute intervention dans les conflits entre Etats. On retrouve ici la nécessité d'une séparation entre politique et religion, véritable clé de voûte des théories modernes de la *guerre juste*.

Ce tour d'horizon des conceptions théoriques de la *guerre juste* au début de l'époque moderne n'est évidemment pas complet. Toutes les grandes théories de la souveraineté, si nombreuses à éclore pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle, mériteraient le détour. Définir la nature du pouvoir et ses limites, c'est aussi répondre, de manière indirecte, aux questions du pourquoi et du comment de la guerre, c'est-à-dire du recours légitime à la violence armée.

Mais il nous faut revenir aux réalités complexes qui ont inspiré ces créations de l'esprit. Comment des décennies marquées par les déchirements confessionnels ont-elles pu aboutir à une conception aussi sécularisée de la guerre ? Et jusqu'à quel point et avec quel décalage les nouvelles idées politiques ont-elles contribué à changer la nature des conflits militaires et des arguments idéologiques mis en avant pour les justifier ?

Les guerres *de religion* : esprit de croisade et émergence de la raison politique

La guerre est un phénomène omniprésent dans l'Europe du XVI^e siècle : aux affrontements militaires entre les grands Etats européens viennent s'ajouter les guerres intermittentes contre le Turc en Méditerranée et en Europe orientale, ainsi que les guerres de conquête et de colonisation dans les territoires extra-européens. Mais il y a aussi les guerres civiles, qui sont soit des affrontements entre deux factions rivales au sein d'un même Etat (France), soit des guerres menées contre une partie de la population en révolte (Pays-Bas).

Dans tous ces types de conflits, la religion peut jouer un rôle déterminant, comme cause réelle et, surtout, comme argument servant à justifier le recours aux armes ¹⁰. Toutes les guerres font en effet l'objet de tentatives de légitimation de la part des différents acteurs en présence. Distinguer les causes réelles d'une guerre et les causes invoquées pour la justifier permet d'ailleurs d'éviter les malentendus sur le pourquoi de la guerre, dans le passé comme aujourd'hui. La place de choix que tiennent les aspects religieux dans les conflits du XVI^e siècle est évidemment une conséquence de la division confessionnelle de l'Europe. En quoi la Réforme a-t-elle changé la manière de concevoir la guerre ?

L'attitude des penseurs protestants à l'égard de la guerre est en nette rupture avec la tradition pacifiste des humanistes. Un des principaux points de divergence entre Erasme et Luther peut se résumer ainsi : alors que le premier s'oppose à toute forme de guerre au nom du message évangélique, le dernier défend la théorie dite *des deux glaives*, c'est-à-dire la coopération, nécessaire et bénéfique, entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel ¹¹.

La position de Luther se raidit au fur et à mesure qu'il se rapproche des princes gagnés à sa cause et qu'il se met à défendre l'autorité politico-religieuse de ceux-ci face aux insurrections populaires. A partir des années 1530, un fossé grandissant sépare ses idées du pacifisme idéaliste adopté par toute une frange de la Réforme radicale, des anabaptistes non violents à d'autres penseurs dissidents. Pour justifier le recours des détenteurs du pouvoir légitime à la force armée, Luther fait appel aux citations bibliques. Le pouvoir de glaive des princes existe grâce à la volonté de Dieu ; il doit donc être au service de celle-ci :

« Avant toutes choses, il nous faut fournir la preuve indiscutable du pouvoir temporel ; le glaive existe par la volonté ordonnatrice de Dieu. Voici les paroles qui en sont le fondement (Paul, *Romains*, XIII, 1) : *Que toute personne soit soumise au pouvoir et aux autorités. Car il n'y a pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu. Tout pouvoir qui existe est institué par Dieu. Celui qui résiste à l'autorité s'oppose à l'autorité que Dieu a établie. Ceux qui s'opposent à l'ordre divin attireront sur eux le jugement* » (*Traité sur l'autorité civile, Von weltlicher Obrigkeit*, 1523) ¹².

La plupart des autres réformateurs, à commencer par Zwingli et Calvin, adoptent des points de vue très proches de ceux de Luther en ce qui concerne la guerre, son bien-fondé et ses dimensions religieuses ¹³. Quant à l'attitude officielle de l'Eglise catholique post-tridentine, elle n'est pas fondamentalement différente. Tous estiment que l'usage de la force se justifie pour lutter contre les hétérodoxes, et donc que la guerre pour motifs religieux est une *guerre juste*. Comment s'étonner que les divisions

religieuses du XVI^e siècle aient abouti à des affrontements confessionnels de grande envergure ?

La part du facteur religieux dans les guerres dites *de religion* fait depuis longtemps l'objet de débats entre historiens ¹⁴. Certes, les éléments confessionnels ont joué un rôle déterminant dans les guerres civiles françaises, qui ont été à bien des égards une suite d'affrontements entre des *guerriers de Dieu*, pour utiliser la formule de Denis Crouzet ¹⁵. Il en est de même pour certains conflits du XVII^e siècle, telles la guerre de Trente ans et la guerre civile anglaise ¹⁶.

Mais les dissensions religieuses n'expliquent pas à elles seules le déclenchement et la poursuite des hostilités. Des facteurs confessionnels, politiques et socio-économiques interagissent dans tous ces conflits, au point de devenir difficiles à dissocier, voire indissociables. Plutôt que de guerres *de religion*, il faudrait d'ailleurs parler, avec Georges Livet, de *guerres idéologiques* ¹⁷.

Qu'est-ce qu'une guerre *de religion* ? Quels sont ses attributs les plus évidents ? Peu d'historiens ont posé ces questions pourtant essentielles de manière systématique. La grande diversité des conflits d'inspiration confessionnelle en Europe y est certainement pour beaucoup.

Le terme allemand de *Religionskrieg* n'apparaît qu'à la fin des années 1540, à l'occasion de la guerre de Smalkalde de Charles Quint contre les princes protestants du Saint Empire. Son équivalent en français n'est utilisé qu'au cours de la première guerre civile en France, c'est-à-dire pendant les années 1560 ¹⁸.

Selon Konrad Repgen, il y a guerre *de religion* lorsqu'au moins un des belligérants se réclame de la religion pour justifier une action militaire ¹⁹. Il faut donc tenir compte de la légitimation des conflits pour confirmer ou infirmer leur appartenance à la catégorie des guerres *de religion*.

Les guerres *de religion* présentent une différence majeure avec la croisade, la forme traditionnelle de la *guerre sainte* : désormais, il ne s'agit plus de conquérir ou de reconquérir des terres au nom de la seule religion, mais de sauvegarder et d'étendre par la force des armes la zone d'influence de telle ou telle confession. Dans les entreprises de propagande que déploient les camps confessionnels rivaux, le recours aux arguments religieux obéit à des règles inédites ; il est beaucoup moins cohérent et moins univoque qu'à l'époque des croisades. La religion n'est souvent qu'un élément parmi d'autres et ses liens avec des raisons d'une autre nature sont parfois très étroits.

Prenons l'exemple de la Révolte des Pays-Bas ²⁰. Dès les premières années, un volet important de l'opposition à Philippe II se réclame clairement d'une cause confessionnelle en exigeant la liberté de culte pour les communautés réformées. Les calvinistes des Pays-Bas n'hésitent d'ailleurs pas à faire appel à l'aide militaire de leurs coreligionnaires en France, en Empire et en Angleterre.

Mais leurs discours reprennent aussi des éléments qui dépassent l'argumentation confessionnelle, entre autres l'urgence de résister par les armes à un roi devenu tyran qui ne se soucie plus du bien-être de ses sujets. Cette idéologie de la révolte légitime rejoint, dans ses formes les plus radicales, les théories *monarchomaques* mises au point par des penseurs huguenots comme Hotman ou Duplessis-Mornay ²¹. Plus tard,

les catholiques intransigeants, ceux de la Ligue en France comme ceux d'Angleterre, se réclameront du même droit à la rébellion contre le souverain indigne ²².

La Révolte des Pays-Bas montre aussi que l'invocation explicite d'arguments religieux n'est pas toujours partagée par les différents belligérants. Philippe II estime évidemment qu'en luttant contre ses sujets hérétiques, il remplit un devoir sacré ²³. Mais il ne s'en vante pas ouvertement : dans ses correspondances avec les princes du Saint Empire, il n'est pas beaucoup question des motivations religieuses de l'insurrection. Le roi d'Espagne et ses gouverneurs généraux utilisent, au contraire, un discours très diplomatique pour légitimer la répression des troubles des Pays-Bas :

« Que sa majesté avoit a son grand regret et desplaisir entendu, ne doubtant aussi sa majesté qu'il serait desia venu en notice lesdits deux Princes Electeurs, quelz des-honnestes practiques conspirations sont menees par aulcuns gens malicieux et pervers, ne cherchant aultre que inquietude et perturbation de la paix, assez temerairement et insolentement et contre tous polices, ordonnances, droictz, honnesteté et equité, ensamble alencontre de leur debvoir, feaulte, serment, reverences et obediencie quilz doibvent et sont tenuz de porter a sa majesté comme a leur vray et naturel prince et supprime magistrat, et ce sans raison ou occasion quelconque, ne tendans a aultre chose que a leur propre advantaige et prouffit, qu'est tant seulement fondé a pilleries, saccagemens et de faire oultrage, offenses et griefz aulx innocens et paisibles subiectz, en donnant par ce ouverture a la rebellion et desobeissance que emporte scandale et punition, dont desia sont ensuivy et meuz grandz troubles et comotions fort prejudicables et passees siavant que, considerant ce que dessus avecq toutes ses circonstances, il estoit a craindre qu'ilz ne se voudroient contenter de tout ce, (...) Quoy considéré avecq plusieurs aultres raisons et eminens meuvemens (lesquels pourroient facilement examiner lesdits seigneurs Electeurs), sa majesté ne scavoit plus longuement dissimuler quant aux susdites insolences et indeues menees. A cause dequoy sa majesté fust necessairement constrainte et occasionnee de penser aux moyens par lesquelz, en cas que l'extremité le requereroit, sa majesté pourroit rencontrer ce feu, toutesfois contre son gré, et vouloir par main forte, ce que (prenans sa majesté Dieu en tesmoignage) ne scauroit advenir sans le tres grand desplaisir, douleur et regret de sadite majesté, la paisibilité de laquelle estoit indubitablement assez cogneue a tous » (Philippe II aux électeurs de Saxe et de Brandebourg, 22 août 1566) ²⁴.

Les actions militaires qui se préparent contre les insurgés sont présentées comme une guerre de légitime défense contre la rébellion. Celle-ci ne peut être que coupable puisqu'elle s'attaque à la souveraineté instituée par Dieu. Cette argumentation est de nature à mettre d'accord tous les détenteurs de pouvoir, au-delà des divergences confessionnelles. Charles Quint avait déjà eu recours à des arguments similaires pour justifier la guerre de Smalkalde de 1545, un conflit que ses adversaires protestants et le pape considéraient, quant à eux, comme une véritable guerre *de religion* ²⁵.

Dans d'autres lettres envoyées à ses correspondants allemands pendant la Révolte des Pays-Bas, la diplomatie espagnole affirme que, selon elle, le recours à des arguments religieux n'est qu'un stratagème diabolique par lequel ses adversaires tentent de se dédouaner de leurs actes ignobles. La religion ne serait qu'un prétexte permettant de masquer les vraies motivations des insurgés, à savoir la recherche de gains personnels et un goût pervers pour les situations de troubles.

Un des paradoxes fondamentaux de la deuxième moitié du XVI^e et du début du XVII^e siècle réside dans le fait que les guerres dites *de religion* sont un moment-clé dans l'histoire de la sécularisation des affaires de la *res publica*. Elles conduisent en effet à l'émergence d'une nouvelle forme de paix, la paix de religion. Certains de ces compromis confessionnels marquent profondément, et parfois pour longtemps, les structures institutionnelles des Etats qui les adoptent et les mentalités des sociétés qu'ils visent à pacifier.

Il en est ainsi de la Paix d'Augsbourg de 1555 pour le Saint Empire et de l'Edit de Nantes de 1598 pour la France. Les deux traités mettent en place des équilibres savants qui sont censés garantir la coexistence pacifique entre confessions rivales. Ils tiennent à l'écart les minorités radicales qui mettent en cause l'ordre social et la hiérarchie des pouvoirs. Au cœur de ces paix de religion, on retrouve le renforcement de l'autorité des princes dans les domaines religieux et ecclésiastique, mais aussi une certaine séparation du politique et du religieux, une *autonomisation de la raison politique* par rapport aux intérêts confessionnels, pour reprendre les termes d'Olivier Christin ²⁶.

Les réponses juridiques à la division religieuse et aux affrontements qui en découlent se doublent de nombreuses réflexions théoriques. Celles-ci s'expriment souvent par le biais de pamphlets et d'autres écrits polémiques, des sources que la philosophie politique a trop longtemps négligées. Il y a notamment les écrits du parti des *Politiques* en France, dont le représentant le plus connu est Michel de l'Hospital ²⁷. Ces catholiques modérés sont partisans d'un règlement politique capable de rétablir et de préserver la paix interne malgré les divisions religieuses.

Dans le Saint Empire, les théories iréniques, qui visent à réconcilier les différentes confessions d'un point de vue théologique et ecclésiastique, cèdent peu à peu la place à des projets plus réalistes, adaptés à la scission désormais irrémédiable des Allemagnes en des camps confessionnels rivaux. Selon Lazarus von Schwendi, conseiller de l'empereur Maximilien II, il ne peut y avoir de paix civile durable sans une paix religieuse équitable, fondée sur l'équilibre des rapports de force confessionnels et placée sous la protection impériale ²⁸. A la fin du XVI^e siècle, le Saint Empire devient aussi, aux côtés des Italies, un des laboratoires de la notion de raison d'Etat, qui inspirera la politique européenne tout au long du XVII^e siècle et bien au-delà ²⁹.

Alors que la guerre de Trente ans, la dernière et la plus grande des guerres *de religion*, est encore à venir, des appels à une paix durable au niveau européen se font aussi déjà entendre. Dès la deuxième moitié du XVI^e siècle, on redéfinit l'idéal de l'unité européenne pour mieux répondre aux nouvelles données de la division religieuse.

Certains idéalistes revendiquent l'idée que la reconnaissance d'un certain degré de liberté de culte et de liberté de conscience un peu partout en Europe permettrait d'éviter de nouveaux conflits confessionnels ³⁰. Mais l'argument fédérateur qui revient dans beaucoup d'écrits de l'époque a une connotation bien plus cynique : les chrétiens doivent surmonter leurs différends et s'associer pour mieux combattre leur ennemi commun qu'est le Turc. Il n'y a rien de mieux pour cimenter la cohésion européenne que de brandir la menace ottomane.

Ces appels à l'union chrétienne contre l'empire des *Infidèles* ne sont pas neufs : Philippe II s'en est constamment servi dans ses correspondances avec les princes allemands pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. La peur du Turc a par ailleurs été un élément de cohésion important dans les Allemagnes de l'après 1555³¹. Quelques décennies plus tard, le *grand dessein* de Sully s'inscrit encore dans la même lignée :

« Afin de faire connoistre qu'il y pouvoit avoir, voire qu'en effet il y eust tousjours eu à l'advenir une bonne et parfaite union, intelligence et loyale correspondance entre tous les potentats de la chrestienté d'Europe, et qu'ils fussent entrez en une ferme resolution de n'avoir jamais querelles, dissensions, differends ny altercations, il avoit semblé necessaire d'establir un tel ordre en leurs affaires communes, qu'ils pussent tousjours entretenir et, en effet, entretinssent des guerres continuelles contre les Infidelles, afin de pouvoir par ce moyen décharger leurs Estats de leurs mauvaises humeurs, par la composition des grandes armées qui seroient necessaires d'estre entretenues par chacun potentat, capables non seulement de conserver, mais d'augmenter l'estenduë de la chrestienté » (*Mémoires des sages et royales æconomies d'Estat, domestiques, politiques et militaires de Henri le Grand, 1638*)³².

Dans le contexte des guerres contre les Ottomans, ennemi commun de tous les chrétiens et menace suprême pour la chrétienté, les réminiscences du thème de la croisade continuent à nourrir le discours idéologique³³. Mais ce genre littéraire très particulier que sont les écrits de combats comporte aussi des slogans qu'il ne faut pas toujours prendre à la lettre et des effets de rhétorique dont il faut relativiser la portée réelle³⁴. Là aussi, les arguments utilisés pour légitimer le recours aux armes évoluent dans le sens d'une certaine sécularisation. Le Turc est de moins en moins stigmatisé comme l'Infidèle par excellence. Au XVII^e siècle, il est plutôt qualifié de barbare sanguinaire, avant de devenir, au XVIII^e siècle, l'incarnation du despote.

Conclusions

Tout au long de la deuxième moitié du XVI^e siècle et jusqu'au début du XVII^e siècle, les notions de *guerre sainte* et de *guerre juste* coexistent dans les discours idéologiques sur la guerre. Les sociétés européennes passent d'abord par une phase de confessionnalisation de leurs priorités. Suite à la Réforme et à la division confessionnelle de l'Europe, les arguments religieux font, pour un certain temps, leur retour dans les discours sur la guerre. L'idéal de la croisade reste très présent dans les mentalités collectives, surtout dans le cadre des affrontements avec l'Empire ottoman.

Mais les guerres causées par la fragmentation religieuse de l'Europe changent aussi en profondeur la manière de voir et de légitimer la guerre. Le dégoût suscité par ces conflits très violents et la nécessité de trouver des solutions de compromis viables conduisent à l'abandon définitif de l'idéal de la *guerre sainte* au profit d'une version sécularisée de la *guerre juste*. Grotius en fera la pierre angulaire de son traité sur le droit de la guerre et de la paix, à la suite d'un Vitoria ou d'un Suárez. La toile de fond devant laquelle émergent les idées nouvelles est celle d'une lente mais indéniable sécularisation du politique, à la fois au niveau des relations internationales et à l'échelle des différents Etats européens.

Selon certains, cette mutation serait propre à la zone d'influence du christianisme³⁵. L'islam n'aurait pas connu un tel glissement de priorités, ce qui expliquerait que dans la tradition musulmane, le *djihad*, la *guerre sainte*, serait toujours considéré comme une *guerre juste*, voire comme la *guerre juste* par excellence. D'autres auteurs, qui ont étudié l'évolution parallèle des notions de *guerre sainte* et de *guerre juste* dans les deux cultures, amènent à nuancer ces propos et à ne pas projeter de manière hâtive les questions du présent sur le passé³⁶.

Notes

¹ Voir les réflexions générales de : J. CORNETTE, *Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle*, Paris, Payot, 2000 (1993), p. 119-149.

² Q. SKINNER, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 (Cambridge University Press, 1978), p. 9-10.

³ Pour une définition générique et contemporaine : Chr. W. MORRIS, « Guerre et Paix », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 2004 (1996), 1, p. 799-808.

⁴ J. A. FERNÁNDEZ SANTAMARIA, *The State, War and Peace. Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 ; G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, Paris, Armand Colin, 1972, p. 202 ; P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 454-472.

⁵ V. AUBIN, « Suárez Francisco, 1548-1617 », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., 2, p. 1876-1880.

⁶ P. MESNARD, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, op. cit., p. 617-660.

⁷ C. LARRÈRE, « Grotius, 1583-1645 », dans M. CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, op. cit., 1, p. 793-798.

⁸ D. JANSSEN, « *Bellum iustum und Völkerrecht im Werk des Hugo Grotius* », dans H. LADEMACHER, S. GROENVELD (éd.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648*, Munster, Waxmann, 1998, p. 132-141 ; P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983.

⁹ H. GROTIUS, *Le Droit de la Guerre et de la Paix* (1625), traduction de P. Pradier-Fodéré (1867), édité par D. Alland et S. Goyard-Fabre, Paris, PUF, 1999, p. 537-539.

¹⁰ K. REPGEN, « *Kriegslegitimationen in Alteuropa. Entwurf einer historischen Typologie* », *Historische Zeitschrift*, 241, 1985, p. 27-49.

¹¹ J.-M. PAUL, « *Humanisme et Réforme. La guerre et la paix chez Luther et Erasme* », dans SOCIÉTÉ ANGEVINE DE PHILOSOPHIE (éd.), *Penser la Guerre. Penser la Paix*, Paris, Editions Pleins Feux, 2001, p. 25-42 ; J.-C. MARGOLIN (éd.), *Guerre et Paix dans la pensée d'Erasmus de Rotterdam*, Paris, Aubier-Montaigne, 1973.

¹² Cité d'après : G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, op. cit., p. 117.

¹³ Voir par exemple l'ouvrage de O. BANGERTER, *La pensée militaire de Zwingli*, Berne, Verlag Peter Lang, 2003.

¹⁴ Voir à titre d'exemple la controverse sur la nature des guerres civiles française du XVI^e siècle dans : M. P. HOLT, « *Putting Religion back into the Religious Wars* » et « *Putting History back into the Religious Wars* », *French Historical Studies*, 19, 1996, p. 524-551 et p. 853-861. Voir aussi : M. WAGNER, « *Kreuzzug oder Klassenkampf ? Zur Sozialgeschichte der französischen Religionskriege im späten 16. Jahrhundert* », *Zeitschrift für historische Forschung*, 25, 1998, p. 85-110.

¹⁵ D. CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, 2 vol. Paris, Champ Vallon, 1990. Voir aussi : D. EL KENZ et Cl. GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe, 16^e et 17^e siècles*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 85-89.

¹⁶ Voir notamment : D. EL KENZ et Cl. GANTET, *Guerres et paix de religion en Europe, 16^e et 17^e siècles*, op. cit., p. 121-132 et p. 140-149. Pour une étude comparative de la France et de l'Angleterre : J. SPROXTON, *Violence and Religion : Attitudes towards Militancy in the French Civil Wars and the English Revolution*, Londres/New York, Routledge, 1994.

¹⁷ G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, op. cit., p. 36-37.

¹⁸ K. REPGEN, « *What is a Religious War ?* », dans E. K. KOURI, T. SCOTT (éd.), *Politics and Society in Reformation Europe. Essays for Sir Geoffrey Elton*, Londres, Macmillan, 1987, p. 318-323.

¹⁹ *Ibid.*, p. 313.

²⁰ Pour les aspects idéologiques : M. VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt 1555-1590*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 ; N. MOUT, « *Van arm vaderland tot eendrachtige republiek : de rol van politieke theorieën in de Nederlandse Opstand* », *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, 101, 1986, p. 345-365.

²¹ Voir de manière générale : R. N. KINGDON, « *Le calvinisme et la théorie de la résistance, 1550-1580* », dans J. H. BURNS (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne*, Paris, PUF, 1997 (1991), p. 175-198 ; M. YARDENI, « *French Calvinist Political Thought, 1534-1715* », dans M. PRESTWICH (éd.), *International Calvinism 1541-1715*, Oxford, Clarendon Press, 1985, p. 315-337.

²² J. H. M. SALMON, « *La théorie catholique de la résistance, l'ultramontanisme et la réponse royaliste, 1580-1620* », dans J. H. BURNS (éd.), *Histoire de la pensée politique moderne*, op. cit., p. 199-229.

²³ Voir à ce sujet : M. WEIS, *Les Pays-Bas espagnols et les Etats du Saint Empire (1559-1579). Priorités et enjeux de la diplomatie en temps de troubles*, Bruxelles, Editions de

l'Université de Bruxelles, 2003 ; M. WEIS, « Les archives de la Secrétairerie d'Etat allemande : une source précieuse pour l'étude du discours officiel sur les troubles des Pays-Bas au XVI^e siècle », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 76, 1998, p. 357-369.

²⁴ Archives générales du Royaume (Bruxelles), Secrétairerie d'Etat allemande, n° 122, fol. 161-162. Publication dans : M. WEIS, *Légitimer la répression des troubles. Les correspondances du pouvoir espagnol avec les princes allemands au début de la Révolte des Pays-Bas (1566-1568)*, Bruxelles, Archives générales du Royaume, 2003, p. 43-44.

²⁵ K. REPGEN, « What is a Religious War ? », dans E. K. KOURI, T. SCOTT (éd.), *Politics and Society in Reformation Europe*, op. cit., p. 320-322.

²⁶ O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

²⁷ Voir notamment : T. WANEGFFELEN (éd.), *De Michel de l'Hospital à l'Edit de Nantes. Politique et Religion face aux Eglises*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise-Pascal, 2002. De manière générale : A. JOUANNA, « Idéologies de la guerre et idéologies de la paix en France dans la seconde moitié du XVI^e siècle », dans M. YARDENI (éd.), *Idéologie et Propagande en France*, Paris, Picard, 1987, p. 87-98.

²⁸ Th. NICKLAS, *Um Macht und Einheit des Reiches. Konzeption und Wirklichkeit der Politik bei Lazarus von Schwendi (1522-1583)*, Husum, Matthiesen, 1995.

²⁹ J. ENGELBRECHT, « Staat, Recht und Konfession. Krieg und Frieden im Rechtsdenken des Reiches », dans H. LADEMACHER, S. GROENVELD (éd.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568-1648*, Munster, Waxmann, 1998, p. 113-128.

³⁰ Voir par exemple : R. HANSEN, « Heinrich Ranzau und das Problem des europäischen Friedens in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts », dans H. DUCHHARDT (éd.), *Zwischenstaatliche Friedenswahrung in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Cologne, Böhlau, 1991, p. 91-110.

³¹ Voir entre autres : W. SCHULZE, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, Munich, Beck, 1978.

³² Cité d'après : G. LIVET, *Guerre et Paix de Machiavel à Hobbes*, op. cit., p. 279.

³³ A. DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, p. 765-977.

³⁴ Voir à ce sujet : G. POUMARÈDE, *Pour en finir avec la Croisade. Mythes et réalités de la lutte contre les Turcs aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, PUF, 2004.

³⁵ Voir par exemple : J. T. JOHNSON, *The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions*, Pennsylvania State University Press, 1997.

³⁶ Voir notamment : J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade : violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, Points Histoire, 2002.

La Montagne Blanche, 1620

La théologie de la guerre à l'épreuve de la bataille

Olivier CHALINE

Envisager la théologie catholique de la guerre à l'époque moderne conduit à envisager aussi bien les leçons données à Salamanque ou ailleurs depuis le XVI^e siècle, que les copieux traités dont les auteurs de l'âge baroque furent si prodigues. Une telle réflexion appuyée sur les Ecritures et sur les Pères de l'Eglise a fourni des catégories : celle du *jus ad bellum* (dans quelle condition une guerre est-elle juste ? comment devient-on à la fois le juge et l'exécuteur de la sentence ?) ; mais aussi celle du *jus in bello* (qu'est-il légitime d'infliger comme dommage à l'adversaire injuste ?). C'est précisément du *jus in bello* que relève la casuistique de la guerre destinée à déterminer ce qu'il est licite de faire dans telle circonstance guerrière. Le souci du concret est au cœur des préoccupations des théologiens qui se sont trouvés, pour certains d'entre eux, être aussi les confesseurs des princes, voire des généraux.

Pourtant, la théologie peut donner forme au vécu de la guerre d'une autre manière encore, qui n'est plus seulement articulée sur le commentaire du cinquième commandement : « Tu ne tueras point ». A la différence de la casuistique, elle fait jouer des éléments qui ne sont plus à la périphérie du dogme. Ce qui est en jeu désormais, ce sont des traits spécifiques de la foi catholique face à l'infidèle ou à l'hérétique. De tels cas – il importe de le souligner – sont cependant exceptionnels. Ils concernent des moments paroxystiques, comme des batailles décisives, et des affrontements qui sont d'une autre portée que des rivalités entre princes catholiques. Les enjeux religieux sont alors explicites contre l'islam ou contre les protestants. La lutte revêt dès lors un caractère radical : on ne peut pas se permettre de perdre et on se bat avec tout ce qu'on est. Parmi ces événements hors du commun se signalent en particulier trois grandes batailles qui ont pesé sur le destin de l'Europe moderne : Lépante, contre les Turcs, en 1571, la Montagne Blanche, contre les protestants, en 1620, Vienne, de nouveau contre les Turcs, en 1683. A chaque fois, des hommes

d'Eglise ont joué un rôle non négligeable : capucins et carmes déchaux, autrement dit des membres d'ordres mendiants.

La Montagne Blanche, le 8 novembre 1620, à proximité de Prague, est sans doute l'exemple le plus saisissant ¹. Un carme déchaux espagnol, le P. Dominique de Jésus-Marie, sans porter d'armes, y influe notablement sur le cours des événements. A cause de sa présence, de la théologie de la guerre, on passe à la mystique et à la théophanie, dans ce qui devient pour une durée aussi brève que décisive, irruption de guerre sainte et flambée de croisade. La bataille semble d'abord conforme aux catégories fournies par la casuistique de la guerre. Mais il se trouve que, bientôt, un religieux et une image changent le sens du combat. Surtout, on assiste, dans la violence maximale, à une véritable surrection de la croisade.

La bataille au prisme de la casuistique

Liée à l'essor de la « seconde scolastique », la casuistique définit le cadre normal de l'exercice légitime de la violence de guerre. Elle consiste à appliquer une loi générale à des cas particuliers ². Elle se déploie à la périphérie du dogme, ainsi que l'avait montré Bruno Neveu, dans un espace qui va du moralement certain au seulement probable, autrement dit jusqu'à l'approuvé rationnellement par des docteurs « graves », dont le jugement est de poids ³. De nombreux traités de casuistique sont dus à des praticiens de la confession et de la direction de conscience, pas nécessairement jésuites puisqu'il est aisé de remarquer le rôle important des dominicains. La guerre occupe une place de choix et la réflexion à son propos se développe parallèlement à celle sur le droit des gens. Chacun en son temps, Vitoria aussi bien que Suárez se sont préoccupés des deux conjointement. Commentant le V^e commandement ou répondant dans l'urgence aux questions des princes et des chefs de guerre, les docteurs ont ainsi cherché à déterminer, dans le cadre théologique préétabli de la guerre juste, ce qui était permis aux soldats catholiques comme mode d'exercice de la violence.

Le cadre général est celui de la guerre juste. Dans la définition donnée par Thomas d'Aquin, dans la *Somme de théologie* (IIa IIae, q. 40), elle requiert trois conditions : l'autorité légitime, la juste cause et l'intention droite. La guerre est tenue pour légitime lorsqu'elle vise à réparer une injustice. Suárez précise même que celle-ci ne peut être réparée d'une autre manière ⁴. La guerre est l'exécution d'un jugement. Le juge désigne le coupable – ici les états de Bohême, l'électeur palatin – puis exécute la sentence – qui prend ici la forme de la bataille.

La question de l'autorité légitime est essentielle dans le conflit qui oppose à partir de mai 1618 les états de Bohême à leur roi Ferdinand de Habsbourg, élu par eux l'année précédente. Le point de vue de Habsbourg est clair : les rebelles de Prague ayant bafoué l'autorité légitime du roi, leur action est une injustice qui se prolonge par une prise d'armes, ce qui légitime la guerre menée contre eux.

Or, en plus de la défenestration de ses représentants, le roi peut ensuite reprocher aux ordres de Bohême un acte hostile encore plus grave : la proclamation de sa déchéance par les états qui, après son élection impériale, décident d'offrir la couronne de Bohême à l'électeur palatin Frédéric. S'il ne fait pas de doute pour les théologiens catholiques que la cause des états est injuste, ceux-ci et leurs partisans n'ont pas non plus ménagé leurs efforts pour convaincre le reste de l'Europe de la légitimité de leur

action. C'est la finalité des deux *Apologies* publiées en 1619⁵. De part et d'autre, il s'agit de prouver la justesse de la cause et la droiture des intentions.

Le P. Becan (1561-1624), dans sa *Theologia moralis*, dont la première édition est de 1617, soit avant le déclenchement de la révolte de Bohême, énumère les justes causes de guerre : l'affront fait au prince, la rébellion des sujets, la protection donnée à des gens malfaisants, l'assistance aux ennemis du prince⁶. La tonalité est bien plus politique que religieuse. Vitoria précisait déjà au siècle précédent qu'étaient de justes causes de guerre, se défendre soi-même et ses biens, récupérer des choses enlevées, punir une violation du droit, assurer la paix et la sécurité⁷. Il importe de rappeler que la guerre menée contre un hérétique n'est pas exempte des mêmes conditions de justice. Le recours à la force est légitime si des sujets passent à l'hérésie ou menacent d'en entraîner d'autres à leur suite ou encore si des hérétiques étrangers répandent leurs opinions. C'est le cas avec le Palatin et son entourage. Mais il faut également remarquer que les casuistes n'utilisent pas le terme de croisade ni celui de guerre sainte, même lorsqu'ils évoquent la guerre contre les infidèles⁸.

Le P. Dominique de Jésus-Marie est persuadé que la cause de l'empereur Ferdinand est bien celle de Dieu, lorsque, sur le champ de bataille, il se met à invectiver l'ennemi, en reprenant l'Évangile du jour, Mathieu 22, 21 : *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo*. L'interprétation va de soi : « Rendez la Bohême à Ferdinand ». Le combat est entendu comme le jugement de Dieu, la bataille, le rétablissement de l'ordre providentiel violé. Cette perspective fonde ultérieurement l'argumentation impériale, lorsqu'il s'agit de châtier les rebelles en privant le royaume de ses privilèges religieux énoncés dans la Lettre de Majesté de Rodolphe II en 1609 et en opérant des confiscations foncières au détriment des nobles engagés dans la rébellion.

La casuistique fournit aussi un cadre souple pour le *jus in bello*, l'exercice de la violence de guerre. « 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 du danger à craindre de leur part »⁹. Est-ce encore possible une fois le péril écarté ? Oui, pour tirer vengeance du tort causé. Mais il importe quand même de prendre en considération l'injustice faite par l'ennemi, afin que le châtement n'outrepasse pas l'injustice. Tuer tous les combattants ennemis capturés n'est permis que contre l'infidèle. La Montagne Blanche a ceci de particulier que le combat s'y achève par une phase de tuerie, les troupes échappant à tout contrôle, y compris de leurs propres officiers. Les casuistes étaient conscients qu'en pareille circonstance, il était bien difficile de tenir les hommes. Qu'il y ait eu, vers deux heures de l'après-midi, le 8 novembre 1620, très peu de prisonniers montre non seulement la violence de l'affrontement, mais aussi que le combat y a été vécu comme un second Lépante, dans l'assimilation sanglante du protestant au Turc.

Après la bataille – qui est censée, autant que possible, épargner les non-combattants – survient dans les jours suivants le sac de Prague. Il n'est dès lors plus question de massacrer tout le monde. C'est la justesse de la guerre qui rend aux yeux des casuistes la prise de butin acceptable. Suárez insiste sur le fait qu'il faille infliger à l'ennemi une satisfaction adaptée au préjudice subi. Il faut bien concéder quelque chose aux soldats et au prince victorieux car ils ont risqué leur vie, mais il est hors

de question que les premiers se servent seuls. Dans ces conditions, le butin est la légitime propriété du conquérant. Il est licite de prendre les biens de l'adversaire pour se venger d'une injustice et compenser les dommages subis ¹⁰.

Enfin, la Montagne Blanche, bataille livrée un dimanche, avec la participation inattendue d'un clerc, rejoint certaines applications particulières de la casuistique. Est-il possible de se battre un dimanche ? Oui, répond Thomas d'Aquin, s'il y a une nécessité ¹¹. Tout dépend de la défense du bien public des fidèles. Le médecin ne guérit-il pas aussi les dimanches et les fêtes ? Du salut corporel, on passe à celui de la République tout entière. Tous les casuistes sont d'accord pour dire que s'il s'agit de se défendre, on peut à bon droit se battre même un dimanche. Les avis sont, en revanche, partagés si on veut prendre l'offensive. Mais si on n'est pas dans le cas de pouvoir attendre, il est licite de se battre sans tarder. Cajetan, Molina, Bañez pensent que l'offensive n'est pas un péché mortel, pourvu qu'on n'oublie pas de dire la messe avant l'assaut. On discute quant à savoir s'il s'agit quand même d'un péché véniel.

Quel peut être le rôle des clercs ? Selon Thomas d'Aquin, la conduite de la guerre qui détourne de la contemplation, de la louange due à Dieu et de la prière due à Dieu, ne convient pas aux clercs. Ceux-ci ne doivent pas tuer, mais ils ne sont pas, pour autant, exclus des armées. Avec l'accord de leurs supérieurs, ils peuvent exhorter, confesser, absoudre. C'est ce que font les jésuites la veille et le matin de la bataille du 8 novembre 1620. Le P. Becan note : « Ils peuvent en général exciter au combat et à la victoire (quand on agit contre les ennemis de l'Eglise) 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 ! » ¹² Il admet cependant qu'ils peuvent, sans dispense pontificale, combattre eux-mêmes à l'occasion pour la défense de leur vie, de leur patrie, pour obtenir une victoire d'une grande importance. A la Montagne Blanche, le carme n'a pas manié les armes, mais il a fortifié les soldats et entretenu leur ardeur au combat. Surtout, en intervenant au conseil de guerre, il a fait pencher une discussion animée et confuse vers la décision de livrer bataille.

Un carme et une image changent le sens du combat

Le 9 juillet 1620 était arrivé au camp de Schärding en Bavière un carme déchaux, Dominique de Jésus-Marie, dont la venue avait été expressément demandée par le duc de Bavière au pape Paul V. Maximilien de Bavière et sa femme attribuaient à son intercession la naissance de neveux assurant l'avenir de la dynastie. Domingo Ruzola (1559-1630), né à Calatayud en Aragon, entra chez les Grands Carmes en 1570 ¹³. Il devint vite célèbre au point de recevoir la visite de Philippe II en 1586. Trois ans plus tard, il rejoignit les déchaux fondés par Jean de la Croix. Mystique lui aussi, il fut envoyé en Italie et élu préposé général de son ordre à la demande du pape. En mai 1620, il quitta cette charge et devint donc disponible pour une toute autre mission : « Donner courage à l'armée catholique pour qu'elle défende bien la cause du Seigneur contre les rebelles hérétiques », selon les termes mêmes employés par le pape. Il devait accessoirement fonder un couvent en Bavière et un autre à Vienne. Il reçut des pouvoirs spirituels en prévision de son voyage : disputer avec les hérétiques de questions dogmatiques hors des controverses publiques, absoudre au for intérieur ceux qui se repentiraient en terre hérétique, prêcher au camp, administrer

le sacrement de pénitence, donner la bénédiction apostolique aux mourants, inciter les soldats catholiques à combattre courageusement pour la foi. Tout cela n'avait rien d'exceptionnel et n'annonçait pas des événements hors normes, même si quelques esprits perspicaces jugeaient que Dominique de Jésus-Marie pourrait bien déborder son rôle d'aumônier militaire extraordinaire. Le cardinal Bellarmin put ainsi écrire à Maximilien de Bavière que ce carme déchaux « puissant en œuvres et en paroles » pourrait bien convertir l'électeur luthérien de Saxe passé désormais aux côtés de l'empereur Ferdinand II par hostilité aux calvinistes qu'il tenait pour responsables des désordres de l'Empire.

Si le P. Dominique prend bientôt un statut exceptionnel qui le distingue des autres ecclésiastiques notamment jésuites de l'entourage de Maximilien, c'est moins parce qu'il est l'envoyé personnel du pape – sans toutefois être un légat – que par la conjonction qu'il réalise en sa personne entre sa mission romaine et les grâces mystiques qui sont à l'origine du recours à lui. Le carme a non seulement une réputation de prophète mais aussi celle d'un puissant intercesseur. C'est à sa prière que le duc de Bavière attribuait la naissance de ses neveux. Il ne se trouve personne de comparable à lui. Ni les capucins à bord des galères de Lépante contre les Turcs, ni les jésuites des *tercios* de Farnèse contre les rebelles protestants des Pays-Bas ne réalisaient semblable conjonction. Dominique de Jésus-Marie n'était pas un professionnel de la *missio castrensis*, l'aumônerie militaire. Sa présence même appelle la croisade et c'est bien au temps de ces expéditions guerrières et religieuses qu'il faut remonter pour trouver des figures comparables, notamment celle du franciscain Jean de Capistran accompagnant les croisés devant Belgrade en 1456. Or, peu à peu, l'imaginaire de la croisade vient nimer la très tardive intervention du rusé Bavarois dans la guerre de Bohême. Dès son arrivée en juillet auprès de l'armée de la Ligue catholique, le carme porte l'image du Christ en croix – un crucifix siennois appartenant à la famille de son *socius*, Pierre de la Mère de Dieu – comme l'assurance de la défaite des forces du mal. Le départ des troupes se fait de manière très solennelle après une messe et l'entrée en Haute-Autriche se fait la croix en tête. Mais c'est un autre épisode qui accroît les similitudes avec la croisade.

Le 11 octobre 1620, nous dit le P. Pierre de la Mère de Dieu qui en fut témoin, le P. Dominique trouva dans les ruines de la petite ville de Strakonice une image montrant l'adoration des bergers. Les yeux de tous les personnages, à l'exception de ceux de l'Enfant-Jésus, avaient été crevés. Un tel acte fut aussitôt interprété par le carme comme une manifestation d'iconoclasme. La découverte de l'image apparut comme un élément de plus dans une dynamique de phénomènes mystiques rapportée par Pierre de la Mère de Dieu et promettant au carme la victoire sur les hérétiques¹⁴. Une vision intellectuelle la veille du 15 août, fête de l'Assomption, liait la Vierge et la victoire. Désormais, une dimension nouvelle était introduite, celle de la vengeance de la Vierge et des saints contre les iconoclastes. Cet épisode inattendu survenait au moment où l'avancée des coalisés catholiques en Bohême semblait infructueuse, prête à se perdre dans les pillages, les mutineries, les tensions entre alliés et les arrière-pensées politiques des uns et des autres. Le découragement devenait clairement perceptible et l'hiver se rapprochait sans aucun avantage militaire.

La découverte d'une image dans un tel contexte ne pouvait manquer de rappeler des épisodes connus. Le premier avait trait à la première croisade, c'était en juin 1098 dans Antioche assiégée, la redécouverte grâce à une vision de la lance ayant percé le côté du Christ sur la croix. Reprenant courage, les croisés firent une sortie victorieuse¹⁵. Plus récent était un épisode similaire survenu pendant la guerre de Flandre en 1585. Bloquée sans espoir de secours dans l'île de Bommel, une troupe espagnole s'y retranchait et un soldat trouva une image de la Vierge dans la terre peu avant la fête de la Conception. Ses camarades et lui la mirent avec leurs étendards et furent sauvés¹⁶. Dans les deux cas, la force du signe, image ou relique, apparaît comme salvatrice. En octobre 1620, elle est de nouveau porteuse d'espoir. L'accent est plus nettement mis sur la violence iconoclaste à cause des destructions opérées, notamment dans la cathédrale de Prague sur l'ordre du roi calviniste peu avant Noël 1619. Cette mise aux normes calvinistes du premier sanctuaire du royaume de Bohême eut un très grand retentissement et contribua à rapprocher, dans l'Empire, catholiques et luthériens dans une même hostilité envers la confession helvétique et ses adeptes. Elle favorisa chez les uns comme les autres l'assimilation des calvinistes aux Turcs, autres ennemis des images religieuses. Pour le carme, toujours d'après le témoignage de Pierre de la Mère de Dieu, l'horreur devant le sacrilège est vécue comme une blessure comparable à celle d'une flèche traversant le cœur. L'analogie est implicite avec le récit thérésien de la transverbération dans lequel la blessure est le moyen de dire une forme d'oraison précédant extases et transports. Ici, elle accompagne l'union pleine, soit le deuxième degré de l'union mystique. Puis survient une lumière, ni vision ni parole, mais certitude s'imposant d'elle-même.

L'épisode de l'« invention » de l'image à Strakonice réalise la synthèse d'éléments traditionnels et nouveaux : la forme de l'événement fait écho à la première croisade, mais sa dynamique est bien celle de la mystique carme du XVI^e siècle. Le bénéficiaire est un homme venu de Rome et l'enjeu est précisément ce qui est ré-affirmé face aux protestants lors du concile de Trente : la légitimité du culte des saints, notamment de la piété mariale, et celle de la vénération des images. Celles-ci se substituent en 1620 au rosaire de Lépante, sans que disparaisse le côté fortement marial. La Montagne Blanche est donc fille de Lépante et de l'iconoclasme, soit des deux fronts sur lesquels doit combattre le catholicisme aux XVI^e et XVII^e siècles. Mais, après l'insulte faite à Marie dans ses images, il ne s'agit plus seulement d'expiation et de réparation comme en France ou aux Pays-Bas au siècle précédent, l'appel à la riposte est clairement formulé. Le prophète annonce la vengeance de l'image mutilée et il prend à témoin toute l'armée en montrant les traces de ce forfait aux soldats. A partir de ce moment, il ne cesse de réclamer la bataille décisive en introduisant un nouvel enjeu fédérateur qui risque de changer la nature des opérations militaires : la défense de la foi avant les intérêts politiques souvent divergents des princes. Le moment du jugement de Dieu apparaît donc comme imminent.

L'image est au cœur du moment capital du 8 novembre 1620, lorsque, à proximité de Prague, le combat décisif semble enfin imminent. C'est alors que, sans y avoir été convié, le carme intervint dans le conseil de guerre et réclama qu'on livre bataille. Les relations des généraux restent muettes sur ce fait, dont grâce aux *Kriegstagebücher* tenus par les jésuites bavarois de l'entourage de Maximilien, il n'est pourtant guère

possible de douter ¹⁷. Sans doute n'était-il pas flatteur pour des professionnels de la guerre de se faire ravir le premier rôle par un religieux ignorant tout de cet art risqué et compliqué. Toutefois, bien plus tard, Maximilien qui fut l'unique survivant de cet épisode lors de l'ouverture de la procédure de béatification à la demande de Ferdinand II, put apporter son témoignage dans ce sens, tout comme Pierre de la Mère de Dieu dans sa biographie du P. Dominique appuyée sur ses souvenirs personnels. La question n'est donc plus si le carme a pris part ou non au conseil de guerre, mais quel rôle lui revient dans la décision qui y fut prise. Selon les témoignages, soit son intervention confirma une résolution déjà adoptée – c'est ce qu'écrivent les jésuites bavares –, soit elle fit advenir une décision jusqu'alors impossible à prendre – c'est ce que rapporte Pierre de la Mère de Dieu. S'il n'est pas possible de trancher entre les deux, trois éléments sont toutefois assurés : la profonde division des chefs des armées catholiques, la venue du carme, le fait qu'il n'avait pas été invité. Selon Pierre de la Mère de Dieu, le P. Dominique promit la victoire si on attaquait sans tarder en donnant comme gages de la victoire les grâces mystiques dont il avait été favorisé, la date de ce dimanche de l'octave de la Toussaint, l'engagement de Dieu lui-même dans le combat. Surtout, il mit sous les yeux des membres du conseil de guerre l'image mutilée rappelant l'horreur de l'insulte qu'il fallait venger et le crucifix assurant le triomphe de la croix sur le mal ¹⁸. Il semble que tout ait basculé lorsque le comte de Buquoy, le général impérial, accepta d'engager le combat. C'était aller, sur la parole du carme, contre toute prudence militaire. Lorsque fut prise la résolution d'attaquer la Montagne Blanche, le P. Dominique avait changé les règles du jeu. Une guerre de religion venait de surgir. En même temps, on était sorti de toutes les voies connues, même de celles déjà explorées contre les réformés en France ou aux Pays-Bas. Désormais, plus rien ne serait inimaginable.

Alphonse Dupront, qui n'avait pas eu connaissance de cet épisode, a pu écrire que « la vérité de la croisade, c'est sa déraison continuée » ¹⁹. Il ne pouvait pourtant mieux résumer ce qui s'est alors produit le 8 novembre 1620 peu avant midi. Le carme subvertit la hiérarchie militaire et politique, il déclare l'expérience des soldats sans valeur et il tient la réalité du terrain pour négligeable, alors même qu'elle est fort défavorable pour les attaquants. Ce faisant, il ouvre comme une brèche dans l'impasse militaire dont les armées catholiques ne parvenaient pas à sortir depuis des semaines de campagne en Bohême. La bataille était redoutée et même impossible, l'ennemi s'y déroband avant le début novembre. Il y avait fort à croire qu'une des deux armées si difficilement rassemblées et entretenues s'effondrerait sans grand combat, à force de marches, d'escarmouches et d'impécuniosité. La volonté de finir n'était pourtant pas absente et le carme en devient le meilleur interprète en faisant irruption de son propre chef lors du conseil de guerre. Là encore, une similitude avec la première croisade mérite d'être soulignée : à Marra, en 1098, la foule des croisés exige des chefs divisés d'aller jusqu'à Jérusalem, Dieu devant lui servir de guide ²⁰. Ce que dit le carme n'est pas différent : Dieu va combattre à la tête de son peuple. La bataille sur le point d'être livrée est d'ores et déjà projetée hors du cadre défini par la casuistique de la guerre. Elle devient croisade.

La surrection de la croisade

Créant l'extraordinaire, Dominique de Jésus-Marie fait advenir une émotion de croisade. Ce qu'on pouvait attendre à la fin des années 1610, quelque part entre la Morée et la Valachie avec la Milice chrétienne du duc de Nevers et du P. Joseph, se produit aux portes de Prague sur les pentes de la Montagne Blanche, non pas contre l'infidèle mais contre l'hérétique. L'élan de croisade surgit en Bohême dans une guerre qui devient brutalement un conflit religieux inexpiable. Les soldats ont eu conscience de ce changement d'atmosphère dans les deux semaines précédentes. Puis le jour de l'engagement décisif, il s'avère que plusieurs éléments forment autant de pierres d'attente pour une très violente émotion de croisade.

Il y a tout d'abord la réunion de tant de peuples dans les forces militaires très cosmopolites qui sont celles des armées des Habsbourg et de la Ligue catholique. L'union momentanée et si inattendue de tous derrière l'empereur semble avoir suspendu la raison d'Etat et les rivalités nationales ou dynastiques. Allemands, Wallons, Italiens (Napolitains et Toscans), Lorrains, Polonais, avec quelques Espagnols, Français et Irlandais forment une sorte d'internationale catholique et guerrière. Parmi tous ces peuples, il en est plus d'un confronté quotidiennement au voisinage des infidèles, pour qui la notion même de croisade a un sens tout particulier. C'est le cas des Napolitains. Mais on trouve aussi dans les rangs des deux armées catholiques du 8 novembre 1620 quelques membres de la Milice chrétienne ainsi que des soldats levés aux Pays-Bas par la Société pour la défense de la foi fondée par un conseiller de Ferdinand II, Arnoldin de Clarenstein. Bien qu'il soit simplement hérétique, l'ennemi est implicitement assimilé au Turc, ce qui est d'autant plus facile qu'il détruit les images et qu'il compte parmi ses troupes des Transylvains dont le prince calviniste, Gabriel Bethlen, est vassal du sultan ottoman. Un deuxième élément allant dans le sens de la croisade est à rechercher sur les étendards des armées catholiques. Celui des Impériaux porte, d'un côté, la Vierge en reine des anges avec *Monstra te esse matrem*, de l'autre, la croix avec l'inscription *Exsurge Domine et judica causam tuam*. Celui des régiments de la Ligue catholique, d'un côté, la Vierge avec un verset du Cantique des Cantiques : *Terribilis ut castrorum acies ordinata*, de l'autre, le monogramme IHS et les deux premières lettres MA. Il faut encore ajouter le cri de guerre choisi par Maximilien de Bavière : *Maria ! ou Sancta Maria !*. Dévot et retors, le duc avait fait adopter pour la bataille qu'il souhaitait si ardemment un cri que tous savaient avoir été celui de Lépante. La Montagne Blanche serait donc contre l'hérétique ce que Lépante avait été contre le Turc. De fait, la bataille du 8 novembre 1620 fut vécue à travers le souvenir de Lépante : sous l'invocation mariale, avec un homme de Dieu appartenant à un ordre nouveau ou réformé, les carmes déchaux, remplaçant ici les capucins de 1571, avec pour enjeu suprême la défense du catholicisme dans l'Empire et en Italie, avec enfin un extrême degré de brutalité. On se battrait comme contre le Turc, sans faire de quartier envers un adversaire tenu pour ennemi de Dieu et rejeté hors de l'humanité.

Ces éléments prédisposaient à une émotion de croisade, mais ils ne suffisaient pas à la susciter. Il fallut la présence d'un homme, Dominique de Jésus-Marie, lui-même saisi et dépassé par ce qu'il vécut à cette occasion. Les attentes des uns et des autres, la volonté d'en finir avec une campagne éprouvante et infructueuse, se trouvèrent

prises en charge par sa propre expérience mystique en forme de crescendo. La nuit du 7 au 8 novembre, pendant la marche des troupes, il a, nous dit son compagnon et futur biographe, la vision intellectuelle des anges rangés en ordre de bataille et semblables à la voie lactée ²¹. Parmi les armées célestes se distingue un flamboyant séraphin, autrement dit un ange de la première hiérarchie. Il voit aussi son ange gardien, signe de son rôle individuel. Quant à la voie lactée, c'est l'image traditionnelle du chemin de Santiago, la route vers le tombeau de l'Apôtre invoqué contre les envahisseurs maures. La guerre et le pèlerinage se superposent, ce qui est la définition même de la croisade. C'est ce vigoureux transport spirituel qui le pousse à intervenir le lendemain en plein conseil de guerre, ce qu'il vit comme l'offrande de soi-même à Dieu pour que le Tout-Puissant utilise sa personne pour sa gloire.

Après le conseil de guerre, le carme s'efface et se met à l'écart pour prier au point d'entrer en extase, le troisième degré de l'union mystique récompensant et confortant la ferveur par une lumière sans paroles ni images ²². Il en est brutalement tiré par le duc de Bavière très inquiet de la tournure défavorable prise par le combat. Le carme monte à cheval et se dirige vers le feu, silhouette hurlante que voient les soldats entrant dans la fournaise et la fumée ²³. Le temps est venu pour lui de l'imitation à la fois d'Elie, le prophète que les carmes tenaient pour leur fondateur, et de son disciple Elisée. Le P. Dominique vit le retour aux origines de son ordre telles qu'on les imaginait au XVII^e siècle. Là encore, son comportement correspond tout à fait à ce qu'Alphonse Dupront mettra en évidence pour la croisade : « Mémoire sacrée, donc retour et promotion de l'événement à la hauteur du sacré ancien ». Elie est celui qui a défié et massacré les prêtres de Baal en montrant leur imposture. Quant à Elisée, il est l'héritier de la force de son maître qu'il voit s'élever dans les cieux sur le char de feu. Il jette son manteau et les eaux de Jourdain se divisent pour le laisser passer. Dominique de Jésus-Marie se place à son tour comme l'héritier d'Elisée.

Ses paroles, à l'exception des invectives en italien, ne sont plus que l'Écriture citée dans la Vulgate : *Ubi sunt misericordiae antiquae tuae Domine ?*, soit le verset 50 du psaume 88 quand le Bavaïrois lui annonce que tout va mal, *Exsurge Domine et judica causam tuam !*, soit le verset 22 du psaume 74 écrit après la dévastation du sanctuaire qu'il est aisé d'assimiler aux méfaits des iconoclastes, enfin l'Évangile de ce vingt-deuxième dimanche du temps ordinaire : *Reddite quae sunt Caesaris Caesari et quae sunt Dei Deo, Mathieu 22, 21*, autrement dit « Rendez la Bohême à Ferdinand ! » Il n'est pas sans intérêt de remarquer que les invectives sont prononcées en italien et non en castillan. Le carme n'est pas seulement possédé par le Verbe divin. Il se tient à côté de troupes qu'il connaît bien et qui le tiennent depuis des jours pour un prophète et un saint : cavaliers toscans et fantassins napolitains à qui il montre l'image mutilée et avant de brandir le crucifix face à l'ennemi. Pour eux qui approchent de la crête derrière laquelle sont déployés leurs adversaires, le religieux est la vivante et tonitruante apparition de la colère de Dieu. Alors que la défaite menaçait, il fait soudain jouer la vénération des images et le culte des saints, provoquant la fureur des soldats. L'intervention du P. Dominique n'est pas le seul élément expliquant le renversement d'un cours des événements jusqu'alors bien incertain. Le prince de Liechtenstein avait aussi fait donner les cosaques, la cavalerie légère polonaise redoutée pour sa violence sans limites, et dont les unités étaient parvenues à se hisser sans coup férir sur un

promontoire élevé qui les mettait à même de fondre sur des unités protestantes en désordre et désormais dépourvues de l'avantage de la pente. L'intervention des lourds cavaliers toscans et la charge sauvage des cosaques accompagnée d'une puissante clameur signifient le franchissement d'un seuil de brutalité. La bataille jusqu'alors livrée en ordre dispersé sur les pentes s'étend sur la hauteur et gagne en intensité. La peur change de camp, passant des attaquants survenus sur la crête aux défenseurs tout à coup pris de panique.

A l'extase mystique qui fut celle du carme en prière avant son intervention parmi les guerriers, succède celle, violente et meurtrière, de ces derniers. Il s'agit aussi d'une sortie de soi, mais cette fois dans la brutalité maximale. Il n'est pas de trop de parler d'une violence de possession, telle qu'on se met à faire ce qu'on n'aurait jamais cru possible : prendre de vive force une montagne, dépasser la peur et mettre en fuite un ennemi bien retranché. Les hommes qui éprouvent ce sentiment sont, après des jours de marche forcée, d'incertitude, de privations et de manque de sommeil, vidés d'eux-mêmes et totalement disponibles pour une violente émotion qui, au moins pour une partie d'entre eux, est celle de la croisade. L'amour pour la Vierge outragée suscite une énergie paroxystique et dévastatrice à la confluence de la pointe mystique de la Réforme catholique et de la dévotion populaire.

Là encore, une comparaison s'impose, entre la Montagne Blanche et la bataille de Belgrade, le 22 juillet 1456, lorsque Jean de Capistran souleva la foule inorganisée des croisés au seul nom de Jésus. Ici, c'est celui de Marie qui provoque le même effet. « C'est le miracle de Belgrade », commente Alphonse Dupront, « dernière élection de gloire des masses dans la croisade : la foi plus forte que toute la stratégie des techniciens ; un simple frère de Saint-François, animateur de la plus totale des victoires de ces troupes qui n'ont plus besoin de chef, puisqu'elles ont le signe, la promesse, la voix »²⁴. La foule des anonymes se retrouve à la Montagne Blanche. On peut même parler, comme à Marra lors de la première croisade, d'une société sans chef. Il y a trop de têtes aspirant au commandement et aucune ne parvient à imposer sa volonté. Après son intervention au conseil de guerre, le carme a ravi le premier rôle aux militaires pour s'effacer avec. La société guerrière qui apparaît en action une fois les troupes parvenues sur la crête de la Montagne Blanche est à la fois égalitaire et meurtrière. Les Napolitains n'écoutent plus leurs officiers qui commandent d'épargner ceux qui se rendent et tuent sans distinction tous ceux qu'ils trouvent sur leur chemin. La subordination militaire a disparu. Il n'y a plus d'autre chef que Dieu seul inspirant le massacre dans sa colère vengeresse.

Ce cœur brûlé de la bataille dont nous ne pouvons que retrouver des indices traduisant l'extrême de la violence des uns et l'intensité de la panique des autres, est le moment par excellence de la terreur portée à son comble. Pour le carme qui n'a d'autres armes que sa voix, son crucifix et son image, le temps d'Elie vainqueur des faux prophètes sur le Mont Carmel est redevenu présent. Dieu est là. Sa présence jette la terreur chez l'ennemi qui tente de dévaler les pentes vers la Vltava dans laquelle il va se noyer. Il n'est pas moins présent pour ces soldats qui assureront plus tard, comme les croisés à Ascalon, qu'une splendeur insoutenable aveuglait l'ennemi et le livrait à la tuerie²⁵. La terreur fut bien reconnue comme telle par les chefs de l'armée vaincue. Le prince d'Anhalt estimait que Dieu avait châtié son armée à cause de l'énormité des

péchés de ses soldats. Il n'est pas exclu que d'autres membres de l'armée des Etats révoltés aient parlé de sorcellerie à propos du mage espagnol, le carme. Ce sont là autant de manières d'énoncer et de tâcher d'expliquer une expérience d'une brutalité aussi inouïe qu'inattendue. La panique caractérise l'ultime phase de la bataille. Toute la montagne est en marche, les uns en fuite, les autres à leurs trousses avec une surhumaine énergie. La tuerie est ici le signe de la théophanie portant les perceptions et les sentiments à la limite de leur intensité. Il s'agit bien d'une « geste massacrante » rétablissant le bon ordre du monde dans l'anéantissement de l'hérétique iconoclaste ²⁶. A la plus grande victoire correspond le plus grand massacre. Il est aussi l'appel au règne de Dieu sur la terre, l'eschatologie qui est au cœur de la guerre sainte ²⁷. Le temps d'une bataille – et guère plus longtemps – la croisade et l'Ancien Testament ont resurgi, mais loin de Jérusalem et pas contre le Turc.

Ce qui s'est passé le 8 novembre 1620 a complètement débordé et même subverti les règles fixées par la théologie de la guerre ordinaire, y compris dans ses applications liées à la casuistique. Se sont rencontrés de manière inattendue une foule et un homme de Dieu, conjoints dans la même colère et la même volonté d'en finir. Ainsi la croisade, avec tout ce qu'elle porte d'eschatologie, et la mystique carmélitaine ont fait irruption sur un champ de bataille, réalité déroutante peu admissible après coup pour les professionnels de la guerre des deux camps, eux aussi dépassés. Une expérience aussi incontrôlable fut à la fois radicale et éphémère. Elle laissa celui qui en fut le catalyseur dans le plus profond embarras, lorsqu'il lui fallut rendre compte aux autorités ecclésiastiques romaines de ce qui s'était passé. La lettre écrite dans les jours suivants par le P. Dominique au cardinal Borghese, surintendant de l'Etat ecclésiastique et neveu de Paul V, traduit bien cette difficulté à dire une expérience brûlante qui l'a dépassé et qu'il ne sait comment justifier ²⁸.

La bataille de la Montagne Blanche sort aussi du cadre habituel de la théologie de la guerre parce que ce qui s'y trouve exprimé est justement l'affirmation d'éléments importants de la dogmatique catholique tridentine. Avec la piété mariale, le culte des saints et la vénération des images, l'apologétique est clairement en action. L'historien de l'art religieux Emile Mâle avait bien senti cela : « Les grands livres de la Contre-Réforme furent des livres de controverse (...), ces livres avaient la puissance des armées, ils avançaient et reculaient avec elles. C'étaient Canisius et Bellarmin qui triomphaient à la Montagne Blanche et entraient à Prague avec les Impériaux » ²⁹. Il me suffira d'ajouter que c'étaient aussi Thérèse de Jésus et Jean de la Croix.

Une telle bataille fut donc exceptionnelle. Ni Lépante, ni Vienne ne peuvent lui être complètement comparées. Il y manque la présence d'un inspiré et la dimension théophanique subvertissant la discipline militaire. En revanche, de telles caractéristiques se retrouvent un peu plus de quatre-vingts ans plus tard, en France, lors de la guerre des Cévennes (1702-1704), quand des prophètes calvinistes, souvent très jeunes et sans formation théologique, mènent à la stupéfaction générale une guerre sainte appuyée sur les Ecritures et l'inspiration divine.

Notes

¹ Sur cet événement, O. CHALINE, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noésis, 2000.

² Voir V. CARRAUD et O. CHALINE, « Casuistes et casuistique à l'époque moderne », dans Monique CANTO-SPERBER (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1997, p. 213-222.

³ B. NEVEU, « Pouvoir et savoir. L'Eglise et la régulation théologique », *Revue catholique internationale Communio*, XX/6, 1995, p. 111-137.

⁴ Fr. SUÁREZ, *Opera omnia*, t. XII, Commentaire de la Ila Ilae, *Tractatus tertius de charitate, disputatio XIII, de bello. Sectio VII : quis sit debitus modus gerendi bellum*, Paris, 1858, p. 752-759.

⁵ La question a été traitée par J. GEBAUER, *Die Publicistik über den böhmischen Aufstand von 1618*, Halle, Niemeyer, 1892.

⁶ M. BECAN, *Opera omnia*, t. I, *Theologia scolastica, Tractatus de fide, spe et charitate, cap. XXV, de bello*, Mayence, 1630-1631, p. 506-519.

⁷ Fr. DE VITORIA, *De bello contra Indos*, Jean Baumel (éd.), Montpellier, La Presse, 1936, p. 350.

⁸ La notion de guerre sainte n'apparaît dans les écrits du temps que sous la plume du protestant converti au catholicisme Gaspar Scioppius, *Classicum belli sacri, sive heldus redivivus hoc est ad Carolum V. Imperatorem Augustum suasoria de Christiani Caesaris erga principes Ecclesiae rebelles officio...*, Pavie, 1619. La guerre sainte est, à ses yeux, le moyen le plus efficace pour rétablir la paix.

⁹ Fr. DE VITORIA, *op. cit.*, p. 350.

¹⁰ Fr. SUÁREZ, *op. cit.*, p. 753.

¹¹ Th. D'AQUIN, *op. cit.*, Ila Ilae, q. 40, a. 4. Voir aussi M. BECAN, *op. cit.*, XXV, 17 : *An liceat bellare in die festo ?*, p. 517-518.

¹² M. BECAN, *op. cit.*, XXV, 18 : *An clericis licitum sit bellare ?*, p. 518-519.

¹³ La biographie de référence est désormais celle de S. Giordano ocd, *Domenico di Gesù Maria, Ruzola (1559-1630). Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina*, Rome, Maison d'édition des Carmes déchaux, 1991.

¹⁴ P. DELLA MADRE DI DIO ocd, *Vita del M.R.P. Fr. Domenico di Gesù Maria, carmelitano scalzo*, t. IV, Rome, Archivum Generale OCD, 319 a. Ce texte a été édité dans la *Romana seu viennen. Beatificationis et canonizationis ven. Servi Dei P. Dominici a Jesu Maria positio, Summarium additionale*, Rome, 1932, Pars II. Artic. XIV § 31, p. 501-503.

¹⁵ A. DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 1997, 4 vol. Voir p. 1387.

¹⁶ F. STRADA sj, *Histoire de la guerre de Flandre, seconde décade*, trad. fr., Paris, 1649, p. 416.

¹⁷ Sur la querelle historiographique autour de cet épisode, voir O. CHALINE, *op. cit.*, p. 235-250. Les relations des jésuites ont été publiées par l'historien bavarois Siegmund Riezler et il est significatif que ni les historiens prussiens ou allemands du Nord, ni leurs collègues tchèques n'aient daigné en tenir compte, « Kriegstagebücher aus dem ligistischen Hauptquartier 1620 », *Münchener Abhandlungen (historische Klasse)*, XXIII, 1906, p. 77-210, plus particulièrement p. 135 (P. Buslidius) et 184 (P. Drexel).

¹⁸ P. DELLA MADRE DI DIO, *op. cit.*, *Summarium additionale*, § 45, p. 509.

¹⁹ A. DUPRONT, *Du sacré*, Paris, Gallimard, 1987, p. 249.

²⁰ A. DUPRONT, *Le mythe de croisade, op. cit.*, p. 1387.

²¹ P. DELLA MADRE DI DIO, *op. cit.*, p. 506-507.

²² *Ibid.*, p. 510.

²³ *Ibid.*, p. 511.

²⁴ A. DUPRONT, *Le mythe de croisade, op. cit.*, p. 770.

²⁵ *Ibid.*, p. 1386.

²⁶ A. DUPRONT, *Du sacré, op. cit.*, p. 280-281.

²⁷ L'eschatologie n'était pas moins présente dans le camp adverse, liée aux prophéties apocalyptiques. Mais, à la différence de la croisade, elle eut surtout une fonction démobilisatrice en étant assortie de l'annonce de terribles épreuves. La défaite à court terme apparaissait à certains comme le signe le plus évident de la victoire finale.

²⁸ « Sa Sainteté verra comment je ne suis pas religieux mais capitaine, soldat et que je ne suis bon qu'à faire livrer bataille et à me trouver en plein milieu », lettre du 13 novembre 1620, Archivio di Stato Vaticano, Fondo Borghese I, 858, f°145 r.

²⁹ E. MÂLE, *L'art religieux après le concile de Trente*, Paris, Plon, 1932, p. 21.

Soldat de France, soldat du Christ :

la justification divine de l'armée chez Ernest Psichari

Frédérique DUFOUR

Ernest Psichari (1883-1914) est par sa mère le petit-fils d'Ernest Renan. Il grandit dans une famille de la haute bourgeoisie intellectuelle, très engagée en faveur de la République et proche, au moment de l'Affaire Dreyfus, de Jaurès, Zola ou Picquart. Le père d'Ernest Psichari, Jean Psichari, devient le premier secrétaire de la Ligue des droits de l'homme, tout juste créée. Si les Psichari ne font montre d'aucun anticléricalisme, ils se revendiquent néanmoins comme athées. Psichari les suit dans cette voie. Grand ami de Jacques Maritain, il se sent socialiste, participe à l'expérience des universités populaires, se révolte contre la bourgeoisie à laquelle il appartient.

Alors qu'il a entamé des études de philosophie, il entre dans une période de trouble existentiel assez grave, dont le déclencheur est le refus qu'oppose à son amour Jeanne Maritain, la sœur de Jacques. Il semble que ce soit à cette époque que Psichari prenne véritablement conscience de son homosexualité, réalité qu'il tente de réfuter sa vie durant. Après deux tentatives de suicide et un séjour en hôpital psychiatrique, Psichari choisit contre toute attente de devancer l'appel et d'entrer dans l'armée pour y effectuer son service. En 1904, il signe un contrat de rengagement. Il décide bientôt d'entrer dans la coloniale, et part pour deux longues missions en Oubangui-Chari (1906-1907) et en Mauritanie (1909-1912). L'Afrique lui inspire de nombreux écrits, dont deux romans, *Terres de soleil et de sommeil* et *L'Appel des armes*, évocation glorieuse et mystique du métier militaire.

Mais Psichari change peu à peu de registre. Au cours de son dernier séjour, dans le désert, il sent grandir son désir de se convertir au catholicisme, sous la double et puissante influence de Jacques Maritain et du dominicain Humbert Clérissac. La conversion a lieu à son retour en Métropole, en février 1913. Dès lors, Psichari renie ses écrits antérieurs et se livre dans ses deux derniers livres, publiés à titre posthume, à une relecture mystique de sa conversion. *Les Voix qui crient dans le désert*, et surtout

Le Voyage du centurion, contribuent à forger de lui une image qui passe à la postérité : celle d'un soldat du Christ.

Reste à décortiquer ce lien organique instauré par Psichari entre le militaire et le religieux, et dont sa vie semble témoigner : la justification divine de l'armée y figure en bonne part, mais elle n'est qu'une facette de ce lien. Il est donc important de revenir, dans un premier temps, aux sources de cette représentation : la mort et la mémoire de Psichari en apparaissent comme les moments forts. C'est là que se met en place le mythe du « *miles christi* », ce soldat chrétien dont Psichari reste encore l'emblème. Dans un deuxième temps, il est utile de se reporter aux œuvres laissées par Psichari, où l'écrivain défend l'idée que l'armée justifie le catholicisme. La réciproque – Dieu justifiant l'armée – relève d'un second niveau de lecture. C'est seulement lorsque la guerre est là, moment exceptionnel et fulgurant, que la justification divine de l'armée intervient. Cet aspect constituera le terme de notre réflexion.

La mort d'Ernest Psichari : naissance du mythe du soldat du Christ

Psichari, soldat du Christ : cette représentation trouve une source intarissable dans la façon dont meurt Psichari. Officier d'artillerie coloniale, il est tué au champ d'honneur le 22 août 1914 à Rossignol, en Belgique. Son corps, jeté dans une fosse commune, n'est retrouvé qu'en 1919 par un prêtre qui identifie la victime grâce aux insignes militaires encore présents sur l'uniforme, et grâce aux emblèmes religieux que portait Psichari – un crucifix au cou, un chapelet au poignet, un scapulaire. Le lieutenant bigor est enterré dans le cimetière militaire du petit village, où est inauguré en 1924 un autel religieux.

Sacrifice militaire et sacrifice religieux, vaguement mêlés et conçus comme indistincts, renforcent l'un l'autre leur signification. Cette identification entre le soldat et le chrétien se trouve progressivement décuplée, au fil des ouvrages écrits durant l'entre-deux-guerres, qui façonnent la mémoire de Psichari.

Le contexte est alors propice à exalter la mémoire combattante, dans une France où les députés bleu-horizon ont pour slogan « L'Allemagne paiera », et où l'armée, sur la défensive, tend à se tourner vers ses glorieux anciens. Du côté catholique, les années 1920 représentent une période de doute ; la volonté de ressouder les rangs se fait sentir, après l'Union sacrée des âmes qu'avait pu permettre la guerre. Dans cette perspective, les convertis de la Belle époque connaissent une vogue sans précédent.

Ernest Psichari se situe, ainsi, au croisement de deux mémoires très actives, avec une double légitimité de héros militaire mort pour la patrie et de martyr chrétien. Ces deux mémoires, qui ne sont pas étrangères l'une à l'autre, se rejoignent sur un point très précis : pour toutes deux, « le sang du martyr vaut plus que l'encre des savants ». La glorification de la mort, qui existe depuis toujours dans l'armée et dans l'Eglise, obéit au cours de la guerre aux mêmes arguments : les deux institutions se rejoignent pour considérer l'ennemi comme un ennemi de civilisation. A la France catholique est opposée l'Allemagne protestante, selon un clivage dont le manichéisme est sensible chez de nombreux auteurs. Jacques Maritain, le grand ami de Psichari, présente dans deux articles de *La Croix* des 20 janvier et 3 février 1915 la doctrine de Luther comme un tissu de « subjectivisme, naturalisme, laïcisme et individualisme ». Il conclut : « Loin de condamner l'Allemagne du mensonge et des massacres (...), Luther la

justifie et, d'avance, la lave de ses crimes »¹. Par le biais de cette interprétation, les soldats les plus pratiquants deviennent des soldats du Christ, puisqu'ils ont « la certitude qu'ils se battent dans le camp de la civilisation contre celui de la barbarie, dans le camp du Christ contre celui du diable »².

A partir de là, mourir pour la patrie équivaut à mourir pour l'Eglise. Du reste, la corrélation entre l'héroïsme militaire et le sacrifice chrétien n'est pas aussi artificielle qu'elle peut sembler de prime abord. Elle provient même d'une très ancienne tradition, comme l'atteste la *Chanson de Roland* : « Si vous mourez, vous serez saints martyrs »³. Psichari, dans ses ouvrages, souligne à de multiples reprises que le service de l'armée ne peut se séparer du service de Dieu – ce thème est précisément à l'origine des conversions qu'il décrit dans ses romans, et se retrouve dans certaines de ses lettres, comme celle écrite au Père Clérissac en 1913, à une époque où Psichari hésite à entrer dans les ordres ou à rester au sein de l'armée : « Je crois qu'Il me demande, en ce moment, de continuer à servir la France (...), et à rester dans l'armée, qui a besoin de soldats chrétiens. Mais je ne veux pas vivre autrement que pour la gloire de notre Père des Cieux, et c'est un soldat du Christ que j'ambitionne d'être »⁴. Barrès, en 1916, ne sépare pas la mort du soldat de celle du chrétien : « Péguy, mort. Son ami Tharaud écrit : « Nous avons perdu un saint ». Ernest Psichari, mort. Je dis : il y avait en lui autre chose que ce qui fait un artiste. Il y avait la matière d'un saint »⁵.

Paul Claudel, dans un poème écrit pendant la guerre en mémoire de Psichari, veut retenir aussi cette dualité, mais pour faire ressortir la supériorité du dessein religieux sur le dessein militaire :

« L'uniforme, je me retrouve dedans encore trop, et qu'est-ce que ces galons viennent faire sur ma manche ?

C'est le capuchon qu'il me faut par-dessus la tête pour m'y perdre et le froc profond de la laine blanche »⁶.

Dès lors que Psichari se pose en *miles christi*, sa mort acquiert une double dimension. Il donne certes sa vie à la patrie, mais il l'offre aussi à Dieu, œuvrant par son sacrifice au redressement de la France. Ernest semble ainsi appliquer une des idées chères à son directeur spirituel, le R.P. Clérissac, selon qui il est essentiel de montrer « une préférence réelle pour Dieu, qu'on met au-dessus de tout parce qu'il est le Bien suprême, et une disposition à tout lui sacrifier, s'Il le demande »⁷. Cet aspect sacrificiel est retenu en priorité par certains observateurs qui, à l'image de Blanc de Saint-Bonnet, pensent que « la guerre est divine parce qu'ouvrant carrière au sacrifice, elle forme les âmes pour Dieu »⁸.

Pareille explication peut aujourd'hui choquer, mais elle doit être replacée dans le contexte des années 1914-1918. Pour les catholiques contemporains du conflit, la guerre est à la fois châtement, expiation et bienfait. Châtement, dans la mesure où, comme dans la Bible, « Dieu infligeait [une punition] à son peuple quand celui-ci était tombé dans l'erreur » : l'avènement de la laïcité, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les brimades subies par les croyants apparaissent à beaucoup comme des motifs suffisants de la colère divine. Jacques Maritain, par exemple, reste convaincu que « la pénitence est prescrite dans l'Evangile et que les guerres sont des châtements »⁹. L'idée revient fréquemment sous la plume des militants catholiques de l'Action française, et se retrouve aussi « chez les convertis qui trouvent dans la guerre un

magnifique exutoire à leur foi toute neuve »¹⁰. Psichari fait partie de ceux-ci, puisqu'il affirme sa volonté de donner sa vie pour la France et pour Dieu.

La punition infligée par la guerre au peuple oublieux de la foi permet la mise en œuvre de l'expiation : en souffrant, les Français paient leurs erreurs passées. « Plus on souffre et plus on se convainc que le royaume de Dieu est proche », remarque Nadine-Josette Chaline. « Non seulement le chrétien n'a pas peur de la souffrance et de la mort, mais encore il les désire comme des signes d'élection »¹¹.

Enfin, la guerre constitue un bienfait pour les catholiques. Ne faut-il pas en voir la preuve dans l'indéniable regain de foi qui touche le pays dès les premiers jours de la guerre ? Le retour dans les églises des hommes et des femmes de France, que la perspective des souffrances prochaines rapproche du domaine spirituel, ne passe pas inaperçu au sein de l'Eglise. Monseigneur Baudrillart, dans une préface à une nouvelle édition de *L'Appel des armes* de Psichari, note « le changement moral et religieux qu'ont manifesté à tous les années 1914 et 1915 »¹². Aussi « la guerre parachève-t-elle la convergence amorcée avant 1914 entre mystique religieuse et mystique nationale »¹³, convergence annoncée par Psichari dans *L'Appel des armes*.

Sacrifié sur l'autel de la Patrie et de l'Eglise

Quelle est la place de Psichari dans cette apologétique ? Il est l'un des premiers catholiques célèbres à mourir sur le front, avant Péguy, Fournier, Pierre Dupouey ou Joseph Lotte. Son histoire n'en a que plus d'impact, d'autant qu'Ernest devient par sa mort « l'exemple parfait et figé de ce qu'il avait prôné vivant »¹⁴ : celui d'un homme doublement sacrifié sur l'autel de la Patrie et sur celui de l'Eglise.

Dans les écrits rédigés par les catholiques entre 1914 et 1918, l'écrivain mort pour la patrie cesse d'être un homme et frôle la sainteté. Lui, Péguy, et d'autres deviennent « les modèles, les symboles de l'héroïsme catholique »¹⁵ : par leur mort, ils offrent au pays l'occasion de se racheter auprès de Dieu. Selon Claudel, « Psichari a vécu comme un héros, il est mort comme un martyr, il est un de ceux dont le noble sang a sauvé et racheté le pays »¹⁶.

Cette interprétation n'est pas anodine. Elle résulte d'une volonté. Certains catholiques, en effet, se saisissent de la mort des convertis à des fins de propagande tout au long du conflit. La récupération s'effectue à deux fins. Tout d'abord, elle vise à préserver l'Union sacrée face à l'ennemi. Maurice Barrès recourt à ce procédé, qui consiste à interpellier les morts pour stimuler les vivants : « Sur la tombe des Psichari, des Lotte, des Péguy, jurons-nous de reprendre leur œuvre inachevée (...). Debout les morts ! debout les endormis ! (...) Dieu donnera la victoire ». Pareille « utilisation » des martyrs cesse assez naturellement avec la victoire de 1918.

En revanche, la seconde forme de récupération est appelée à durer. Elle consiste à faire de la mort des catholiques un instrument de prosélytisme. L'Eglise, après les années difficiles du début du siècle, entend « profiter des circonstances pour se faire rendre la place qui lui avait été contestée dans la société française »¹⁷. Il importe pour les catholiques de se rallier au patriotisme ambiant, quitte à désavouer la position plus modérée du Vatican à l'égard de la guerre. La presse catholique exalte tout ensemble la foi des combattants français et leur fidélité à la patrie¹⁸. *Le Pèlerin* du 8 novembre 1914 affirme que « presque tous [les soldats] mouraient la médaille de Marie sur la

poitrine, le chapelet aux mains, la prière aux lèvres »¹⁹. Psichari en offre l'illustration parfaite : son expérience ne témoigne-t-elle pas qu'il existe une équivalence entre catholique et français ?

Dans la mémoire qui se met en place après le conflit, Psichari est propulsé près de Dieu. « Le miracle des combattants », rappelle Annette Becker, « c'est qu'ils font des soldats autant de Christ, c'est qu'ils font du Christ un soldat »²⁰. Claudel, en tant que poète chrétien, est frappé par la dimension chrétienne de la mort d'Ernest. Dans le poème déjà cité, il file une métaphore saisissante sur le sang, celui qui coule du front de Psichari et celui qui s'épanche du Sacré-Cœur de Jésus :

« Il y a ce grand coup en plein cœur, d'où jaillit de toutes parts le témoignage et la gloire et merci ! l'absolution !
 Il y a ce sang généreux qu'il propine (*sic*) à toute la France
 Ce sang pour que la terre natale l'absorbe et le médite en silence
 Le sang qui s'est ouvert un passage à travers le corps déchiqueté,
 (Béni soit le ventre qui t'a conçu et le sang qui t'a allaité)
 Il y a cette grande confession rouge ainsi qu'un fleuve spirituel
 Et ce sang qui sur l'autel chaque matin se mélange au sang d'Abel ! »²¹.

En février 1915, dans sa pièce *La Nuit de Noël 1914*, le poète reprend le même thème, et accentue encore le thème sacrificiel de la mort :

« Je vois le petit-fils de Renan. Que fait-il ? Il est par terre les bras en croix, avec le cœur arraché et sa figure est comme celle d'un ange. Il a le signe sur lui du troupeau de saint Dominique. Tu vois son corps, mais son âme, dis-nous, où est-elle ? Saint Dominique l'enveloppe dans son grand manteau avec les autres tondus »²².

L'héroïsme militaire et le sacrifice chrétiens se retrouvent liés chez la plupart des auteurs. Cette corrélation apparaît très tôt après la mort de Psichari, comme dans ce poème de Pierre de Nolhac rédigé au début de l'année 1915 :

« Sur la pièce où le frappe un obus du Germain
 Fils de l'Esprit, il tombe esquissant de la main
 Le signe de la foi qui libère et qui lave »²³.

Les biographes de Psichari reprennent ce thème : l'un d'eux, Fowlie Wallace, explique par exemple que « le sang versé sur le Calvaire et celui versé pour le pays sont deux sacrifices de purification, l'un d'ordre naturel, l'autre d'ordre surnaturel »²⁴. Il reprend là une phrase écrite par Psichari lui-même dans *Les Voix qui crient dans le désert*, et qui posait la question suivante : « Si nous croyons à la vertu du sang répandu au Calvaire, comment ne croirions-nous pas, d'une manière analogique, à la vertu du sang répandu pour la patrie ? »²⁵.

Le mythe d'Ernest Psichari s'épanouit au lendemain de sa mort à Rossignol. Un fait important doit cependant être relevé : dès 1914, une certaine discordance s'installe dans le discours à tenir au sujet de Psichari. Maurice Barrès, qui observe ce dernier selon la grille de lecture de *L'Appel des armes*, insiste essentiellement sur l'aspect guerrier du disparu. Il est vrai qu'en 1914, la pensée de Psichari n'est connue que par le biais de ce roman, que son auteur avait pourtant renié à sa parution. Il s'était, entre-temps, converti au catholicisme, et l'on sait que les convertis en viennent

fréquemment à rejeter les œuvres écrites avant le grand tournant. Le roman suivant de Psichari, *Le Voyage du centurion*, n'est mis en vente qu'en 1916.

En 1914, donc, Barrès est encore imprégné du romantisme sombre et de la divinisation de la guerre développés dans *L'Appel des armes*. Il fait de Psichari un « héros romantique, un concentré de jeunesse, de fougue et d'énergie nationale »²⁶. Jacques Maritain, qui n'a jamais tenu Barrès très haut dans son estime, s'oppose très rapidement à ce type de discours. L'abbé Mugnier, qui observe leur duel d'un œil plein d'humour, compte les points : « Maritain rectifie dans *La Croix* d'hier les idées de Barrès sur le jeune Psichari qui vient de mourir. Attrapez, M. Barrès ! Si vous venez jamais chez nous, sachez d'avance les coups de bâton qui vous y attendent ! »²⁷. Dans un article paru dans le quotidien catholique du 19 novembre 1914, Maritain déplore en effet la déformation subie par la mémoire de son ami : « Je lis dans certains journaux des articles bien intentionnés à coup sûr, propres pourtant à donner d'Ernest Psichari une image inexacte et amoindrie »²⁸. A cette date, Maritain tente d'extraire son ami de son carcan de héros fougueux : « Psichari était autre chose qu'un héros plein de jeunesse et de flamme, fou de rêve et d'action. (...) Il n'admettait pas qu'on le rangeât parmi les adversaires de l'intelligence et de la raison, parmi les partisans exclusifs de l'instinct, du sentiment, de l'esprit de la race. M. Maurice Barrès doit connaître sa pensée sur ces questions, par une lettre qu'il lui adressa à propos de *La Colline inspirée* »²⁹.

Pour Maritain, l'auteur de *L'Appel des armes* relève d'une autre dimension. Dès 1914, il dessine les fondements de sa démonstration, qui ne changera plus dans ses grandes lignes et qui peut se résumer grossièrement par une phrase : Psichari est un saint. La sortie du *Voyage du centurion*, où la sainteté prend le pas sur l'ardeur guerrière, en constitue une preuve posthume. Maritain rappelle dans son article de 1914 « l'innocence enfantine » de Psichari et développe son idée maîtresse : son ami « était un soldat chrétien, un chevalier de l'ancienne France. Il n'avait rien d'un romantique. (...) Il était bien le frère du centurion de l'Évangile ». Il s'agit pour Maritain, que légitime son amitié pour Ernest – « j'étais le plus ancien, le plus intime ami d'Ernest Psichari », note-t-il dans le même article –, de briser une image trop exclusivement violente de son camarade.

Barrès, face à cette attaque, esquisse un geste de repli. Dans un article paru dans *L'Echo de Paris* le jour de Noël 1915, il essaie d'abonder dans le sens du philosophe. Il reconnaît que de nombreux témoignages – il cite ceux de Monseigneur Gibier, Jacques Maritain, Henri Massis – « attestent que la vie d'Ernest Psichari était devenue celle d'un saint »³⁰. Le débat, cependant, n'est pas près de s'éteindre entre les deux interprétations.

Dès les années de guerre s'esquisse donc ce qui constitue une des césures de la mémoire tardive de Psichari : pour Barrès, le lieutenant mort à Rossignol incarne avant tout l'ardeur patriotique et la gloire des armes. Pour Jacques Maritain, mais aussi Paul Claudel et Paul Bourget, c'est un Croisé qui a disparu. Un militaire, certes, mais à l'image des chevaliers du moyen âge. Là où les uns voient l'humilité, l'autre camp aperçoit la revanche par le sang. Il est intéressant de souligner que ce débat n'a jamais eu lieu du vivant de Psichari : c'est dire le rôle de sa mort dans cette double identification. C'est souligner, également, le rôle des romans de Psichari. En 1914,

les observateurs se reportent au dernier roman de Psichari, cet *Appel des armes* dont Maritain avait regretté, lors de sa sortie, que Dieu y soit cruellement absent. Les deux romans suivants, publiés de façon posthume, changent radicalement la donne, et contribuent à façonner très différemment l'image de leur auteur dans la mémoire collective.

Les œuvres littéraires de Psichari : la justification militaire de Dieu

Dans les livres qu'il écrit après sa conversion – *Le Voyage du centurion* dont le héros est Maxence et *Les Voix qui crient dans le désert* dont la narration est menée à la première personne –, Psichari présente sa vie et celle de Maxence comme brisée par une césure, l'entrée dans le catholicisme. Ce passage est caractérisé par l'abandon d'un état antérieur obscur, dégradant, en faveur d'un nouvel état marqué par l'accomplissement et la lumière : « Il me sembla que commençait une vie nouvelle. J'eus le sentiment de quitter la laideur du monde et d'accomplir la première étape d'une route qui devait me conduire vers de plus pures grandeurs »³¹. Ce processus prend sa source loin en amont, dans les années d'ignorance où le personnage central du roman est militaire. Un lien très étroit est donc créé par Psichari entre l'armée et la foi.

Ce lien n'est pas une nouveauté. Il est présent chez plusieurs auteurs classiques, comme Alfred de Vigny, que Psichari, avant d'entrer au régiment, traitait de « militaire lourdaut »³² ! En Mauritanie, où il est en mission de 1909 à 1912, le lieutenant méhariste est mieux disposé et lit attentivement *Servitude et grandeur militaires*. Il y découvre ces lignes : « Les régiments sont des couvents d'hommes, mais des couvents nomades ; partout ils portent leurs usages empreints de gravité, de silence, de retenue. On y remplit bien les vœux de Pauvreté et d'Obéissance »³³. Ces phrases qui glorifient la soumission volontaire du militaire inspirent beaucoup Psichari, qui les reprend à plusieurs reprises. Ainsi, dans *L'Appel des armes*, le narrateur s'exclame : « La servitude militaire existe, comme existe la servitude du prêtre (...). Mais il n'y a de libres au monde que ces esclaves »³⁴. Les militaires ont voulu leur servitude, ils l'acceptent en entière conscience, ce qui revient à être libre. C'est un semblable argument que Psichari invoque au sujet de la religion : « Nous sommes de ceux qui rêvent de se soumettre pour être libres. Et quel maître ne faut-il pas maintenant ? C'est le maître du Ciel et de la terre que nous appelons »³⁵.

Cette apparente proximité entre régiment et couvent n'est toutefois pas déterminante dans la conversion de Psichari, même si elle a pu favoriser le passage vers la foi. Le parallèle entre l'engagement militaire et l'engagement religieux, en effet, se borne à des aspects assez extérieurs – le mode de vie, le sens du devoir –, mais n'implique pas que la foi gagne tous les militaires. C'est au contraire loin d'être le cas, selon Psichari. Une fois converti, ce dernier estime certes que ses camarades de l'armée « sont bien loin des compromissions de l'époque », mais il ajoute que « c'est un grand malheur qu'ils soient si loin aussi de la vie de la Grâce »³⁶.

Si les points communs entre armée et religion ne suffisent pas à justifier le glissement de Psichari de l'une à l'autre, quels facteurs peuvent expliquer la conversion ? Le métier des armes favoriserait-il l'émergence de la foi ? C'est du moins ce que suggère Psichari dans *Les Voix* : « Il me semblait qu'une bataille mêlée

de prières devait être la plus haute émotion humaine. (...) La passion guerrière nous fait désirer de nouvelles richesses spirituelles »³⁷. Mais l'argument, romanesque, trouve peu d'application dans la vie de Psichari, si ce n'est sur le plan du désir. Le soldat-écrivain, au demeurant, ne connaît pas avant Rossignol de batailles d'une envergure telle qu'elle puisse exalter son sentiment religieux.

L'autre explication que fournit Psichari lui-même sur son passage à la foi – si tant est qu'une conversion puisse et doive s'expliquer – figure dans une nouvelle inédite, écrite en Mauritanie et intitulée *Nuit d'Afrique*. Elle relate l'histoire de Fortis, un Français qui est fait prisonnier par les Maures. Ces derniers cherchent à le convertir, sous la menace, à l'Islam – attitude fanatique que semble pourtant n'avoir jamais rencontrée Psichari en Mauritanie. L'un des musulmans chante à Fortis « la splendeur des rites de l'Islam » :

« Eh bien, tu vas, priant selon la mode antique,
Confesser l'unité du Dieu grand et unique,
Et, comme nous tourné vers l'Orient en feu,
Dire les mots sacrés qui plaisent au vrai Dieu »³⁸.

Mais au lieu de céder à une injonction qui lui aurait épargné la vie, Fortis préfère faire « le signe de croix et, dans le silence, réciter le credo d'une voix forte »³⁹. Cet acte est d'autant plus étonnant que Fortis ne s'est jamais senti chrétien de sa vie. Les musulmans sont furieux :

« Il rugit devant nous la parole exécrationnelle !
Ah, tu vas nous payer l'insulte, misérable ! »

Frappé d'un coup de poignard à la poitrine, Fortis tombe à genoux et meurt en récitant la prière de sa religion. Un de ses compagnons arrive sur les lieux, mais il est trop tard :

« Déjà son âme pure au ciel bleu se retire,
Après avoir conquis les palmes du martyre ! »⁴⁰

Ce texte, qui illustre le développement des préoccupations religieuses chez Ernest en Mauritanie, présente une version intéressante de la conversion : celle-ci se produit au contact, ici agressif, d'une autre civilisation. Psichari ne décortique pas les mécanismes en œuvre chez son héros, mais ces derniers sont clairs : Fortis comprend qu'en ralliant le Coran, il renie le christianisme, donc sa patrie. C'est par honneur patriotique que lui, l'incroyant, accepte de mourir en affirmant son attachement au Christ. C'est parce qu'il « porte la France en lui » que Fortis se sacrifie. Ce scénario encore assez simpliste contient en germe les derniers romans de Psichari.

Dans *Le Voyage du centurion*, il reprend cette thématique et la détaille, l'approfondit. Le héros Maxence, rappelons-le, fait preuve de dégoût vis-à-vis de sa patrie, dont il déplore qu'elle soit dominée par les « raisonneurs » et pervertie par la modernité. Mais il prend peu à peu conscience de la beauté de son pays et comprend qu'en tant que soldat il « a la charge d'imposer la France partout où il passe ». Le militaire, pour accomplir sa tâche, doit aimer sa patrie. Cette montée du sentiment national entraîne un questionnement particulier : qu'est-ce que cette France qu'il doit défendre et agrandir ? La France, c'est « une magnifique histoire trop peu connue »⁴¹. Et que contient donc de si magnifique cette histoire-là ? Maxence répond : « Où est la

France, (...) sinon dans Reims, et dans Saint-Denis, avec les tombeaux de notre gloire, et encore à Chartres (...) et même dans les clochers de campagne »⁴² ?

Le lien établi : aimer la France, c'est aimer son passé, ses rois, et surtout sa religion, le catholicisme. Psichari donne là un premier argument pour expliquer le lien privilégié de l'Eglise de France avec Dieu, celui de « l'antériorité de la conversion de la France »⁴³, grâce à Clovis au V^e siècle, et avant lui Denis, Martin, Geneviève. Après sa conversion, Psichari fournit un deuxième argument pour justifier la place éminente de la France auprès du Père : la France a été élue par Dieu. « Comment ne pas voir que cette terre est bénie entre toutes, qu'elle est et restera toujours la terre de l'humble fidélité, et que c'est elle que Dieu a choisie quand il veut que quelque chose de grand s'accomplisse ici-bas ? »⁴⁴

La conclusion s'impose bientôt à Maxence : « Renier la chrétienté, c'est en quelque manière renier la France »⁴⁵. Psichari redécouvre là l'identification entre appartenance nationale et foi catholique, qui prévalait dans le royaume de France jusqu'à la Révolution. Ainsi, d'un nationalisme tourné vers la tradition et le passé, Psichari aboutit à l'Eglise, liée au destin de la France depuis la naissance de cette dernière, par le biais de Clovis et des saints qui le précédèrent. Cette progression rappelle étrangement un passage de Barrès dont, est-ce un hasard, Psichari lit les œuvres en Mauritanie. Dans *Mes Cahiers*, Barrès écrit : « Je sens depuis des mois que je glisse du nationalisme au catholicisme. C'est que le nationalisme manque d'infini »⁴⁶. L'auteur de *La Colline inspirée*, toutefois, ne franchit pas la distance qui le sépare de la foi, contrairement à Psichari. Notons également que Psichari – ou du moins son personnage Maxence – part d'un point de vue qui n'est pas si éloigné de celui de Maurras : il faut servir l'Eglise « par devoir religieux si l'on est croyant, par devoir patriotique si l'on est incroyant »⁴⁷.

Dans les œuvres de Psichari, donc, l'armée conduit à la nation, et la nation à l'Eglise. L'explication est bien huilée et fonctionne à merveille. Cependant, faut-il s'en contenter pour comprendre le cheminement personnel de l'écrivain ? Il semble que non. Jacques Maritain, le plus proche confident d'Ernest au moment de sa conversion, remarque : « Psichari n'est pas revenu (...) au catholicisme parce que le catholicisme fait corps avec notre passé national. (...) Un tel traditionalisme purement national en matière religieuse était foncièrement étranger à son esprit »⁴⁸. S'il existe un lien entre armée et foi, et ce lien existe bel et bien, il se trouve ailleurs. Selon Maritain, Psichari cherche en entrant dans l'armée l'ordre moral qui lui fait défaut. La vie militaire devient une « religion » qui le sauve des travers dans lesquels il s'était enfoncé – et notamment d'une homosexualité qui le taraude cruellement – mais cette mystique devient rapidement insuffisante. « Psichari », explique Maritain, « devait se rendre compte assez vite de l'absurdité qu'il y avait à chercher dans la « mystique » militaire l'équivalent d'une religion. Etant donné pourtant son histoire individuelle, on comprend pourquoi son apologie du soldat ne devait pas se placer du point de vue extérieur du réalisme politique et social, mais au point de vue du réalisme de l'âme, au point de vue de la conquête de l'ordre intérieur »⁴⁹.

Dès lors que la « religion » militaire telle qu'elle est magnifiée dans *L'Appel des armes* ne suffit plus à Psichari, il se tourne vers la religion catholique. L'armée représente donc une étape transitoire dans une démarche spirituelle de recherche d'un

ordre supérieur. Si l'armée conduit au catholicisme, cela implique-t-il que Psichari conçoive l'armée comme un instrument du divin ? Bref, y a-t-il lieu, à ses yeux, de diviniser l'armée ?

La guerre, justification divine de l'armée

Psichari, dans sa quête spirituelle, a bien essayé de trouver en l'armée le lieu d'une mystique qui pourrait nourrir son âme. En réalité, il doit rapidement trouver un ordre plus absolu, qui sera le catholicisme. A partir de sa conversion, l'armée perd son statut de référence spirituelle, au profit de la foi, dans laquelle le lieutenant s'engage avec l'ardeur des novices. Bientôt membre du tiers-ordre dominicain, vivant à la manière d'un moine, Psichari semble bien avoir désinvesti la vie militaire de sa dimension mystique.

Il existe toutefois une occasion bien particulière lors de laquelle l'armée se retrouve divinisée : pour que le catholicisme rejaillisse sur elle, il faut une exacerbation dramatique extrême, que seule la guerre est à même de provoquer. La guerre, en effet, replace la mort au centre du métier militaire. Cet enjeu sacré, dans l'esprit de Psichari comme dans celui de nombreux autres poilus, est un enjeu divin : Dieu donne la vie et la mort. Le militaire, dans cette perspective, devient un instrument entre les mains du « Très Puissant ». Cette divinisation n'est plus, chez Psichari, un ornement littéraire. Elle est une action en marche.

La guerre modifie le rapport des hommes à la mort. Elle fait irruption dans l'esprit de jeunes hommes de vingt ou trente ans, sans être toutefois accompagnée systématiquement d'images traditionnelles de tristesse et d'horreur. Il est intéressant de constater, en 1914, la diffusion d'un sentiment relativement nouveau, quoique apparu à plusieurs reprises au cours de l'histoire : le désir de mourir pour la France. Cet esprit de sacrifice ne relève pas seulement de la mythologie guerrière. Il s'exprime de manière fort limpide dans les écrits intimes d'une minorité de jeunes gens, dont Psichari.

La volonté d'affronter les Allemands dans un combat à l'issue mortelle séduit assez tôt le jeune homme. L'idée s'en manifeste dans un premier temps dans ses romans. Lorsqu'il écrit, dans *Les Voix qui crient dans le désert*, que « notre mission sur la terre est de racheter la France par le sang »⁵⁰, est-il vraiment conscient des implications de sa phrase, se l'applique-t-il à lui-même, ou n'est-elle qu'une figure de style destinée à donner souffle au récit ? La seule certitude est que le thème du héros sacrifié est central dans les œuvres de Psichari. Dans ses livres, il tend à assimiler la mort à une entreprise de purification, à cette catharsis appelée depuis longtemps à grands cris par la droite nationaliste. C'est ainsi que de Maistre prétendait qu'une nation décadente ne pouvait être « retrempee que dans le sang. (...) Il n'y a point de châtement qui ne purifie »⁵¹.

Ce parti pris se confirme au moment de la guerre. Ernest Psichari réaffirme alors son désir de mourir pour la patrie. La dimension religieuse est décisive dans cette inclination. Converti depuis un an et demi, Psichari voit alors dans la mort l'espace espéré où il pourra retrouver Dieu et son fils crucifié. C'est ce qu'il explique à Jacques Maritain : « Il me semble que nous sommes ramenés à la pensée de la mort, de la mort glorieuse du chrétien, car, ce jour-là, le ciel aussi est en joie. Que cela doit être beau,

et quel bonheur de pouvoir y penser dès maintenant, malgré le poids effrayant de notre misère humaine »⁵².

Au contraire de la plupart des Français qui partent au combat avec détermination mais le cœur serré, c'est plein d'impatience et de joie patriotique que Psichari se dirige vers le front. C'est tout du moins le sentiment que donne la dernière lettre qu'il écrit à sa mère, le 9 août 1914, alors qu'il a quitté sa caserne de Cherbourg pour la Champagne : « Nous avons embarqué hier midi à Cherbourg. Nous avons hâte de voir le jour tant désiré où nous pourrons tirer sur les Allemands. (...) Ce matin nous sommes passés devant Paris et j'ai bien pensé à toi. (...) Nous avons tous le ferme espoir de revenir avec l'Alsace-Lorraine dans nos deux mains. Ce que nous voyons est *inoublable* et magnifique. Et ce que nous allons voir sera plus beau encore »⁵³. Henri Massis confirme l'enthousiasme de son ami au moment de partir en guerre. Il a recueilli de l'abbé Bailleul, qui a vu Ernest juste avant son départ, le témoignage suivant : Psichari aurait confié « aller à cette guerre comme à une croisade, parce que je sens qu'il s'agit de défendre les deux grandes causes à quoi j'ai voué ma vie »⁵⁴.

La boucle est bouclée : l'armée, par l'intermédiaire du sentiment national, justifia pour Psichari l'appartenance au catholicisme, et lui permit d'entrer dans la foi. En retour, le lieutenant considère que l'armée est un instrument divin, aux ordres de Dieu, dont la mission est de racheter la France, de faire barrage à la barbarie spirituelle germanique, de renouveler le sacrifice de Jésus : « Je ne pouvais qu'appeler à mon aide le Dieu des armées et le supplier de se manifester à moi »⁵⁵. Psichari n'a sans doute pas vécu assez longtemps pour pousser plus loin sa réflexion sur le Dieu de violence qu'il concevait ainsi. Tout au plus a-t-il eu le temps de vivre la guerre comme un acte de piété et de purification, où il retrouvait, à sa façon, les vertus essentielles du christianisme – le sacrifice, le culte des morts, la dévotion, le sens de la mission, l'expiation, le pardon... C'est ainsi que le combat terrestre, où le corps risque la blessure ou la mort, devient pour Psichari un combat spirituel, où se dénoue enfin le lancinant rapport entre l'armée et le divin.

Notes

¹ Cité par J. FONTANA, *Les catholiques français pendant la grande Guerre*, Paris, Editions du Cerf, 1990, p. 52.

² N.-J. CHALINE, *Chrétiens dans la Première guerre mondiale*, actes des journées d'Amiens, Paris, Editions du Cerf, 1993, p. 16.

³ Cité par P. CONTAMINE, « Mourir pour la patrie », dans P. NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 2, *La Nation*, Paris, NRF Gallimard, 1986, p. 17.

⁴ Ernest Psichari au Père Clérissac, 29 février 1913, cité par R. GRIFFITHS, *Révolution à rebours*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, p. 298.

⁵ M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, 1896-1923, Paris, Plon, 1957, p. 130.

⁶ Archives privées d'Ernest Psichari, Collection Scheffër Renan (CSR), 92/62, Poème de Paul Claudel.

⁷ R.P. H. CLERISSAC, *L'Esprit de Saint-Dominique*, Saint-Maximin, Editions de la vie spirituelle, 1924, p. 130.

⁸ A. BLANC DE SAINT-BONNET, *De la douleur*, Paris, Editions de la Bonne presse, 1911, p. 60.

⁹ Jacques Maritain, lettre au cardinal Billot, 23 août 1918, cité par M. FOURCADE, thèse en cours de publication.

¹⁰ A. BECKER, *La Guerre et la foi, de la mort à la mémoire, 1914-1930*, Paris, Armand Colin, p. 26.

¹¹ N.-J. CHALINE, *op. cit.*, p. 19.

¹² Monseigneur A. BAUDRILLART, préface à *L'Appel des armes*, Paris, Editions Louis Conard, 1945, p. II.

¹³ E. FOUILLOUX, *Au cœur du XX^e siècle religieux*, Paris, Editions ouvrières, p. 223.

¹⁴ A. BECKER, *op. cit.*, p. 27.

¹⁵ R. GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 267.

¹⁶ Lettre de Paul Claudel à Henriette Psichari, citée par H. PSICHARI, *Des jours et des hommes*, Paris, Grasset, 1962, p. 142.

¹⁷ J.-J. BECKER, *1914 : comment les Français sont entrés dans la guerre ?*, Paris, Presses de la FNSP, 1977, p. 460.

¹⁸ Rares sont les catholiques qui prennent leurs distances à l'égard de cette exaltation patriotique. C'est le cas de l'abbé Mugnier : « Folies que ces avances et ces reculs [sur le front]. Oui, il faudrait faire la paix. Et on ne veut pas la faire... Et on préfère la mort de milliers de Français. Mort stérile ! On tue des Français pour la France. On se tue au nom de Dieu ». Abbé MUGNIER, *Journal*, 28 mai 1916, Paris, Mercure de France, 1985, p. 300.

¹⁹ *Le Pèlerin*, 8 novembre 1914.

²⁰ A. BECKER, *op. cit.*, p. 31.

²¹ CSR 92/62, poème de P. CLAUDEL.

²² P. CLAUDEL, *Théâtre*, tome 2, Paris, Gallimard, 1967-1971, p. 586-587.

²³ CSR 92/59, poème de P. DE NOLHAC, février 1915.

²⁴ F. WALLACE, *Ernest Psichari. A study in religious conversion*, Londres, James Clark and co, 1938, p. 100.

²⁵ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, Paris, Editions d'aujourd'hui, les Introuvables, 1984, p. 206.

²⁶ M. FOURCADE, *op. cit.*, p. 15.

²⁷ Abbé MUGNIER, *Journal*, 19 novembre 1914, *op. cit.*, p. 276.

²⁸ J. MARITAIN, lettre du 14 novembre 1914 à *La Croix*, supplément du 19 novembre 1914.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ M. BARRÈS, *L'Echo de Paris*, 24 décembre 1915.

³¹ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, *op. cit.*, p. 264.

³² CSR 87/80, lettre de J. Maritain à Ernest Psichari, avril 1901.

³³ A. DE VIGNY, *Servitude et grandeur militaires*, Paris, Gründ, 1935, p. 79.

³⁴ E. PSICHARI, *L'Appel des armes*, *op. cit.*, p. 270.

³⁵ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, *op. cit.*, p. 157.

³⁶ Lettre d'Ernest Psichari au Père Clérissac, citée par H. MASSIS, *La vie d'Ernest Psichari*, Paris, Librairie d'art catholique, 1916, p. 44-45.

- ³⁷ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, *op. cit.*, p. 198.
- ³⁸ CSR 92/13, Ernest Psichari, *Nuit d'Afrique*, 1912.
- ³⁹ *Ibid.*
- ⁴⁰ *Ibid.*
- ⁴¹ E. PSICHARI, *Le Voyage du centurion*, *op. cit.*, p. 44.
- ⁴² *Ibid.*, p. 50.
- ⁴³ R. Remond, dans P. NORA (éd.), *Les lieux de mémoire*, t. 3, *op. cit.*, p. 543.
- ⁴⁴ Lettre d'Ernest Psichari à l'abbé Tournebise, dans *La Croix*, 9739, 11 décembre 1914.
- ⁴⁵ E. PSICHARI, *Le Voyage du centurion*, *op. cit.*, p. 51.
- ⁴⁶ M. BARRÈS, *Mes Cahiers*, t. VII, *op. cit.*, p. 67.
- ⁴⁷ Charles Maurras, cité par J. PREVOTAT, dans G. CHOLVY et Y.-M. HILAIRE, *Histoire religieuse de la France contemporaine, 1880-1930*, Toulouse, Privat, 1986, p. 146.
- ⁴⁸ J. MARITAIN, *Antimoderne*, Paris, Editions de la revue des jeunes, 1922, p. 238.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 117.
- ⁵⁰ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, *op. cit.*, p. 207.
- ⁵¹ J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, Genève, Slatkine, 1980, p. 63.
- ⁵² Souligné par Psichari. Ernest Psichari à Jacques Maritain, 17 août 1913, *Lettres du centurion*, source, p. 276.
- ⁵³ CSR 81/98, lettre d'Ernest Psichari à Noémi Renan, 9 août 1914.
- ⁵⁴ H. MASSIS, *La Vie d'Ernest Psichari*, *op. cit.*, p. 53.
- ⁵⁵ E. PSICHARI, *Les Voix qui crient dans le désert*, *op. cit.*, p. 198.

Messianismes et héritage de la violence, de 1914 aux années trente

Annette BECKER

« La mort, la crainte de la mort, amorce toute connaissance du Tout. Rejeter la peur du terrestre, enlever à la mort son dard venimeux, son souffle pestilentiel à Hadès, voilà ce qu'ose faire la philosophie. (...) Que l'homme se terre comme un ver dans les plis de la terre nue, devant les tentacules sifflants de la mort aveugle et impitoyable, qu'il puisse ressentir là dans sa violence inexorable ce que d'habitude il ne ressent jamais : que son Je ne serait qu'un ça s'il venait à mourir, et que chacun des cris encore contenus dans sa gorge puisse clamer son Je contre l'Impitoyable qui le menace de cet anéantissement inimaginable – face à toute cette misère, la philosophie sourit de son sourire vide et, de son index tendu, elle renvoie la créature, dont les membres sont chancelants d'angoisse pour son ici-bas, vers un au-delà dont elle ne veut absolument rien savoir » ¹.

Quand Franz Rosenzweig commence ainsi, par le mot mort, son livre *L'étoile de la rédemption*, il est soldat dans les Balkans : la Première Guerre mondiale lui révèle que la tradition philosophique de la raison est morte et qu'il faut chercher dans la sphère de la pensée religieuse une nouvelle construction de la pensée. La « violence inexorable » ainsi revisitée par l'eschatologie pourra lui permettre de trouver les derniers mots de son livre : « Marcher simplement avec ton Dieu – les paroles au-dessus du porche, le porche qui mène hors de l'éclat mystérieux et admirable du sanctuaire divin où nul homme ne peut rester en vie. Mais pour quelle destination s'ouvrent donc les battants du porche ? Tu ne le sais pas ? Pour la vie » ². Comme des millions d'autres belligérants, Rosenzweig se caractérise par cette recherche de sens dans le désastre de la guerre ³. Et ce sens ne peut se cerner que dans les paradoxes renouvelés de la guerre désirée pour atteindre la paix, de la civilisation brisée pour mieux la ressaisir, des enthousiasmes millénaristes obsédés de leurs angoisses, pendant et après la conflagration mondiale, de 1914 aux années trente.

De l'eschatologie de la guerre à l'eschatologie de la paix

Le paradoxe central du conflit est que, dès ses débuts, et probablement plus encore aux moments de découragement qui apparaissent partout à partir de 1916, sur le front occidental dans l'échec des deux grandes batailles de Verdun et de la Somme par exemple, chacun a l'impression de faire cette guerre pour qu'un monde nouveau et radieux en procède, un monde purifié car libéré de sa tare centrale : la guerre. Bien avant la popularisation de la formule du président Wilson, « la guerre qui met fin à toutes les guerres » à l'entrée des Etats-Unis en guerre, bien avant « la der des ders » des anciens combattants, il s'agit d'une véritable eschatologie de la paix, qui doit être rédemption de l'humanité enfin victorieuse des forces du mal. On ne pouvait faire la guerre que dans la certitude que l'on ne la ferait jamais plus comme l'exprime le dramaturge Jacques Copeau dès 1914 : « Voilà l'admirable : une nation pacifique et pacifiste victorieuse d'un formidable militarisme, faisant la guerre formidable, détruisant la guerre par la guerre ! » ⁴.

Tous les belligérants ont cru d'une façon ou d'une autre à cette force mystique de la guerre, qui pourrait devenir ainsi temps de la réalisation de la promesse messianique. Pour comprendre ces ferveurs, il ne faut surtout pas les lire à la lueur d'une histoire tautologique qui commencerait aux mutineries françaises et à la révolution bolchevique, pas plus qu'il ne faut interpréter le *Barbusse* de 1915 une fois celui-ci transformé par « la grande lueur à l'Est ». Si *Le feu* de Barbusse a eu un tel succès, s'il a remporté le prix Goncourt en novembre 1916 et les faveurs des lecteurs du front et de l'arrière jusqu'à la fin de la guerre, c'est certes parce qu'il a su dire l'horreur des combats, la mort, la brutalité. Mais surtout, son dernier chapitre, « L'aube », exprime à la perfection et le consentement à la guerre, et l'impossibilité à ce qu'il continue indéfiniment parce que la souffrance et la déshumanisation sont trop fortes. Le consentement repose ici sur la volonté de tuer le militarisme « prussien » qui s'oppose au messianisme français. Les textes de Maïakovski, en 1914, ne sont pas en reste pour exprimer les mêmes sentiments – patriotisme russe et humainement universel – face aux cruautés germaniques :

« Près de Varsovie et de Grodno nous les avons écrabouillés
Oui nous avons écrabouillé et écrasé les Allemands,
Même nos femmes tuent facilement les Prussiens [les cafards] » ⁵.

En France, l'histoire semblait donner raison à Péguy, et sa mort ne pouvait que confirmer encore cette « destinée manifeste ». Le 14 juillet 1915, jour de la fête nationale, on choisit le symbole puissant du transfert des restes de Rouget de Lisle au Panthéon. Le président Poincaré prononce un discours dans lequel, une fois de plus, les combats meurtriers sont replacés dans un contexte de lutte pour la vie de la Nation juste et universelle : « Il n'est pas un seul de nos soldats, il n'est pas un seul citoyen, il n'est pas une seule femme de France qui ne comprenne clairement que tout l'avenir de notre race, et non seulement son honneur, mais son existence même sont suspendus aux lourdes minutes de cette guerre inexorable. (...) Ce n'est pas en vain que se seront levées en masse de tous les points de la France, ces admirables vertus populaires. Laissons-les, laissons-les achever leur œuvre sainte. Elles frayent le chemin à la victoire et à la justice » ⁶.

Condamner en permanence la guerre comme un mal absolu, c'est le lier à l'ennemi et dire que seule la guerre victorieuse apportera la vérité de la paix et la possibilité de vivre. En effet, dès les premiers jours de la guerre, en 1914, sur tous les fronts – occidental, oriental, balkanique – des violences particulièrement atroces ont été commises contre les civils qui se trouvaient sur les voies d'invasion, en particulier les femmes dont les très nombreux viols ont été attestés par des témoignages recoupés et publiés pendant le conflit lui-même ⁷. Toute entrée en guerre est marquée du même phénomène, toute troupe se trouvant en territoire ennemi s'est comportée de façon semblable : les Russes en Prusse orientale et en Galicie, les Allemands en Belgique et dans le Nord de la France, les Austro-Hongrois en Serbie. Dès l'année suivante, en 1915, l'emploi des gaz sur les différents fronts et l'extermination des Arméniens de l'Empire ottoman vont exacerber les haines.

Or, ces atrocités, après leur instrumentalisation par les diverses propagandes ennemies, ont été largement passées sous silence, et d'abord par les victimes elles-mêmes, dont le discours a évolué de l'indicible à l'inaudible. D'autre part, les mythes qui se sont développés pendant la guerre elle-même ont réussi à prendre la place des atrocités réelles. En quelque sorte, le déplacement des atrocités de leur réalité à leur irréalité mythifiée a figé les représentations ⁸. Si ces situations extrêmes ont été relativement bien connues pendant le conflit tant qu'elles étaient utilisées par tous les belligérants pour vilipender la barbarie de leurs ennemis, en revanche, une fois la guerre terminée, elles ont été enfouies, refoulées, à la fois par ceux qui les avaient connues de loin, et par ceux-là mêmes qui en avaient été les victimes, selon un principe bien mis au jour par Michaël Pollack dans ses travaux pionniers : « Les silences conjoncturels ne sont pas seulement l'effet d'interdits venant d'en haut, ils peuvent être la conséquence d'une intériorisation de sentiments d'infériorité, de honte, de l'anticipation de discriminations » ⁹.

La croisade de guerre

Et pourtant, les textes et les images du temps de la guerre sont bien là : l'évêque de Londres Winnington-Ingram, par exemple, va jusqu'à appeler à l'extermination de tous les Allemands en 1915 ; on est loin de la charité chrétienne, mais il faut lire ces appels au meurtre dans le contexte apocalyptique des atrocités de 1914-15, des seuils de violence et de cruauté dépassés contre les civils, sur terre, sur mer, sur le front occidental et dans l'Empire ottoman, contre les Arméniens : « Que ceux qui aiment la liberté et l'honneur, que ceux qui font passer leurs principes avant la facilité et la vie elle-même se réunissent en une grande croisade pour tuer des Allemands. Pas pour le plaisir de les tuer, mais pour sauver le monde ; tuer les jeunes et les vieux, tuer ceux qui ont montré quelque charité envers nos blessés autant que les ordures qui ont crucifié le sergent canadien, qui ont supervisé les massacres des Arméniens, qui ont coulé le *Lusitania*, qui ont utilisé des mitrailleuses contre les civils de Aerschott (*sic*) et Louvain, les tuer, sinon la civilisation et le monde seront eux-mêmes tués » ¹⁰.

Cette eschatologie qui repose sur une haine profonde de l'ennemi est exprimée aussi par des écrivains combattants, ainsi le Français Jean Tournassus : « C'est l'ennemi, celui que je hais. Je le guette avec toute l'énergie anxieuse que m'a léguée ma race », ; ou l'Allemand Will Vesper :

« Car cette haine Seigneur Jésus
 Est le fruit du plus grand amour.
 Ma patrie en profonde détresse
 Ma haine suivra tous les ennemis jusqu'à leur mort » ¹¹.

Haïr l'ennemi devient la forme la plus forte de l'amour saint pour Dieu et la patrie mêlés. La confirmation du choix est paradoxalement scellée dans la haine, sentiment inverse de la charité religieuse, mais obligatoire dans la lutte guerrière du consentement à la patrie. « Notre père qui êtes aux cieux, élargissez mon cœur afin qu'il puisse contenir plus de haine », s'écrie Péricard.

La haine, la brutalité, voire la cruauté, loin d'être vues comme uniquement des caractéristiques de l'ennemi, sont aussi instrumentalisées dans l'idéal patriotique ; ainsi chez Albert Erlande : « La lutte est hideuse. Il se produit des corps à corps au couteau (...) L'outil de labour est souillé jusqu'au manche d'une bouillie rouge et blanchâtre. « Cet homme fait du bon travail ». (...) Nous tuons... poussés par une force atavique, implacable, le salut du Pays ». Cette idée de « travail » au service de la guerre mais dans sa forme la plus cruelle ne peut être avouée que dans l'idéologie apocalyptique du conflit, qui la justifie alors ¹².

La plupart des soldats, écrivains ou lecteurs de ce genre de récits, encore effarés de leur propre violence, ne pouvaient aller plus loin. Beaucoup ne prirent conscience d'une autre forme possible de messianisme, celui du refus total de toute guerre, qu'après le conflit, qui devient le temps de la parousie pacifiste. Seule une extrême minorité, celle des intégralistes du pacifisme, avait milité dans ce sens dès 1915 ; Romain Rolland écrit à Jeanne Halbwachs :

« (...) Le tragique de notre situation c'est que nous ne sommes qu'une poignée d'âmes libres, séparées du gros de notre armée, de nos peuples prisonniers et enterrés vivants au fond de leur tranchée. Il faudrait pouvoir leur parler et nous ne le pouvons pas (...) Le pourrions-nous que nous n'oserions pas leur dire tout ce que nous pensons, au risque de diminuer leurs forces pour la lutte, de ne pouvoir les délivrer. Ce serait une cruauté de plus. J'en connais tant qui se cramponnent à une foi qu'ils n'ont plus, et qui ferment les yeux, pour aller jusqu'au bout de leur tâche. (...) Que pouvons-nous faire ? (...) Aujourd'hui comme hier, demain comme aujourd'hui, sauver dans nos cœurs fidèles la justice, l'amour, la pitié fraternelle, la paix intérieure – les plus purs trésors de l'humanité. Et, d'une nation à l'autre tâchons de nous connaître, tâchons de nous unir. Tâchons de former ensemble au milieu du déluge une de ces îles sacrées, comme aux jours les plus sombres du premier moyen âge un couvent de St Gall offrait son refuge contre les flots montants de la barbarie universelle. (...) Et quand la tempête sera finie nous rendrons aux peuples brisés leurs dieux que nous aurons sauvés. (...) Je m'offre autant que je le puis pour rapprocher vos mains de celles qui vous cherchent dans la nuit. (...) » ¹³.

Ce ton religieux, prophétique est tout à fait symptomatique, sans paradoxe aucun, de la culture de guerre que les pacifistes intégralistes ne croient pas partager, ne partagent pas, mais dont ils retournent la sémantique et la rhétorique, vivant comme une croisade leur lutte contre la croisade de guerre. Pour eux, la guerre étant folie, ils se retrouvent dans l'exil pacifiste : un Refuge où se construire « une cité sur la colline », tels les premiers puritains dans l'exil du Massachusetts. On disait de l'écrivain Ernest Psichari qu'il semblait à chaque instant « prêt à communier ou

à mourir » ; cette imitation de la Passion qui était celle du jeune officier nationaliste mort au front en 1914 est aussi, comme dans une image inverse, celle des militants pacifistes, tel Michel Alexandre : « Le fleuve de sang inonde la terre, vient battre nos maisons, les éclabousse toujours plus haut à mesure que le massacre ajoute victime à victime (...) Faut-il les voir inondés du sang de la croix, comme la mère du Christ, comme ses apôtres, martyrs de la patrie, au cœur percé des sept glaives de la douleur surhumaine. (...) Avons-nous accepté le marché du diable, la mort pour la mort ? Que mon fils, mon mari, mon frère, meure pour assurer, acheter, la mort de l'ennemi exécré. (...) « Caïn, Caïn qu'as-tu fait de ton frère? » »¹⁴.

La guerre continuée dans la paix

Dans les années vingt et trente, temps de la démobilisation et à la fois celui de la guerre rejetée et de la guerre perpétuée, les messianismes continuent à s'affronter. Dans le cas allemand, l'extériorité de la défaite – la population allemande n'a pas senti physiquement la présence ennemie sur son sol avant l'arrêt des combats –, constitue le socle du refus de toute intériorisation de la catastrophe militaire. « Vous avez tenu l'ennemi à l'écart de nos frontières et vous avez sauvé votre pays des malheurs et des désastres de la guerre... Fiers et la tête haute, nous terminons la lutte où nous avons tenu pendant quatre ans en face d'un monde empli d'ennemis ». Cet ordre du jour d'Hindenburg, en date du 12 novembre 1918, ne doit pas être lu comme la rodomontade d'un chef vaincu mais pris au pied de la lettre. Les représentations défensives de la guerre, si opérantes pendant tout le conflit, y sont de nouveau mises en exergue, et les troupes sont remerciées comme si elles rentraient victorieuses.

Ces paroles auront leur traduction dans les faits au cours des jours qui suivent : les soldats sont accueillis en vainqueurs dans les villes d'Allemagne, par la population civile comme par les autorités (ainsi par Ebert à Berlin) et, au passage des régiments, c'est la fête et non l'abattement qui l'emporte. Du 11 novembre 1918, les Allemands refusent de tirer les mêmes conséquences que leurs vainqueurs. Dès lors, la défaite est non seulement incompréhensible, non seulement refusée, non seulement attribuée à la trahison (le mythe du « coup de poignard dans le dos ») mais parfois, tout simplement, occultée, la défaite allemande ne pouvant tout simplement pas être dite. De nombreux vétérans non seulement continuent la guerre, mais transfèrent sur le front intérieur la brutalité spécifique des pratiques du front. C'est ce que George Mosse a appelé la « brutalisation », cette réfraction de la violence de la guerre dans l'espace du politique de l'après-guerre : une mémoire des temps extraordinaires de dureté et de souffrance qui se prolonge, pour combien de temps, et jusqu'où¹⁵ ?

Ce déni de la défaite s'est traduit par le sentiment que la guerre n'avait pas cessé avec l'armistice : « La guerre contre le peuple allemand continue. La Première Guerre mondiale ne fut que son sanglant début », déclare l'officier de corps francs Oberlindober, qui deviendra le chef de l'association des anciens combattants sous le régime nazi¹⁶. C'est à la lumière de cette guerre continuée qu'il faut relire la cruauté des corps francs dans la répression du spartakisme en 1919, le terrorisme d'extrême droite sous la République de Weimar, la haine contre les Français sur la rive gauche du Rhin puis dans la Ruhr, s'accompagnant des fantasmes racistes contre les troupes africaines¹⁷. Ainsi s'exprime le jeune Werner Best en 1923 : « C'est de nouveau

la guerre, l'ennemi est au cœur de l'Allemagne. (...) Nous voici confrontés à un ambitieux plan d'extermination. (...) Résistance et combat ou anéantissement sans merci ! (...) Le dénouement de la guerre mondiale a lieu aujourd'hui. Il s'agit d'y lancer nos dernières forces physiques mais plus encore, morales »¹⁸.

De nombreux vétérans de la guerre transfèrent sur le front intérieur les angoisses apocalyptiques qui l'ont nourrie et qu'elle a nourries. L'éloignement de la guerre ne semble pas avoir eu d'effets profonds sur le déni de la défaite et la poursuite du combat : rien de plus révélateur que l'écart qui sépare *Orages d'acier* (1920) d'un autre écrit de Jünger de 1932, *Le boqueteau 125*, où on lit la radicalisation d'extrême droite de la lecture de l'expérience de guerre, et l'instrumentalisation politique de celle-ci à travers le culte du *Felderlebnis*. En douze ans, « l'homme de fer » des tranchées tendait vers « l'homme nouveau » que les SS mèneront, eux, sur le chemin de l'Empire de mille ans, le millenium nazi reposant sur la trilogie race, violence et apocalypse.

Les *Lettres de soldats* publiées par Phillip Witkop montrent bien cette évolution. L'édition de 1918 pourrait concerner tous les belligérants, chacun dans son sacrifice national, si différent et si semblable : « Il faut que ces lettres soient un monument vivant dans lequel ces hommes prématurément disparus continueront à vivre. Un monument d'honneur que ces hommes ont bâti eux-mêmes. Ils doivent être un exemple de l'accomplissement du devoir, du consentement au sacrifice, de l'amour du peuple et de la patrie, auxquels ils ont été fidèles jusqu'à la mort. Ils doivent cependant aussi générer dans le cœur et la conscience ces valeurs et ces espérances avec lesquelles ces jeunes personnalités ont été englouties. Face à ces tombeaux, unis dans cette vénération, la patrie et l'humanité doivent prendre conscience de la responsabilité qui leur impose, aujourd'hui comme demain, un tel sacrifice ».

L'édition de 1933 a rejoint le messianisme dans sa spécificité nazie : « En ces jours où l'Allemagne rajeunit et se rallie aux valeurs et à la rénovation nationales, une édition populaire des lettres de guerre d'étudiants morts au combat apparaît comme une mission patriotique. Car ce sont eux qui, les premiers, ont fait l'expérience, annoncé par avance et vécu cette pensée de la rénovation morale nationale dans la bataille, l'horreur, et le consentement à la mort (...) Ces lettres nous donnent le pouvoir de fonder dans la réalité cette patrie idéale, que leurs auteurs ont montrée comme à regret, pour lequel ils ont donné leur vie. Ces hommes tôt tombés ont témoigné par leur sang non pas d'une Allemagne perdue mais bien d'une Allemagne nouvelle, dont nous voulons être les créateurs et les citoyens »¹⁹.

Du côté des vainqueurs, le « sortir » du conflit s'est présenté sous des traits en partie, mais en partie seulement, opposés. Car les étapes du processus de démobilisation culturelle sont aussi entachées de désappointements qui brident les enthousiasmes de la paix et de la victoire. 1919, la paix de Versailles marque une première étape de cette déception ; les sentiments d'injustice et de haine nés des invasions, des occupations, des frontières mal perçues, ne peuvent être calmés facilement. Puis, vers 1924-1926, les opinions prennent conscience que la parenthèse de la Grande Guerre ne sera jamais refermée, malgré ou contre les optimismes de Stresemann et Briand, comme l'exprime ce dernier lui-même en accueillant l'Allemagne dans la SDN à Genève en 1926 : « C'en est fini des longs voiles de deuil sur des souffrances qui ne s'apaiseront

jamais ; plus de guerres, plus de solutions brutales et sanglantes à nos différends ! (...) Arrière les fusils, les mitrailleuses, les canons ! Place à la réconciliation, à l'arbitrage, à la paix ! »²⁰. Si le futur peut réserver un autre destin, le présent est bien celui des « souffrances qui ne s'apaiseront jamais » laissées par la guerre industrielle et la mort de masse.

L'inversion de la culture de guerre

C'est entre 1925 et 1930 que l'on prend conscience que la parenthèse de la Grande Guerre ne sera jamais refermée. Un certain nombre d'écrivains, de témoins, d'analystes, d'artistes, (George Grosz, Otto Dix, Georges Rouault) se livrent alors à un retour sur la guerre. Ces productions artistiques et littéraires sont si riches, ont tellement marqué les contemporains d'alors et jusqu'à aujourd'hui, qu'on les prend quelquefois pour des témoignages du temps de la guerre alors qu'ils furent rédigés et/ou dessinés bien après. Ils marquent un tournant dans la mémoire du conflit : on peut désormais écrire sur la peur (E.M. Remarque, G. Chevallier), sur la lâcheté (Céline), sur l'inutilité de la guerre, la mutilation volontaire, le suicide (Giono, Dix). De même certains anciens combattants français ou anglais radicalisent leur pacifisme de type politique au cours des années 1930. En une inversion radicale de la culture de guerre des années de conflit, le refus du courage pouvait désormais être mis en exergue, voire justifié comme la seule forme du courage vrai. Tout se passe comme si, dix ans au moins après la fin de la guerre, la démobilisation culturelle subissait là une inflexion décisive. C'est probablement le paradoxe capital de la Grande Guerre : acceptée pendant les années 1914-1918, elle fut refusée après. Ainsi, les fervents de guerre ont été largement occultés par le pacifisme militant des années qui ont suivi. L'eschatologie du pacifisme a remplacé celle de la victoire à tout prix. De retour de la guerre, on se convertit au credo de la paix. Littérature, témoignages, cinéma, ont créé, et cela dès 1918-1919 un écran conceptuel : non, la tragédie n'avait pu être vécue dans le consentement, et encore moins dans le consentement spirituel, dans la ferveur.

Pendant la guerre, le philosophe Franz Rosenzweig continue de réfléchir en termes géostratégiques globaux, et sa conclusion le mène, invariablement, à une nouvelle eschatologie : « Ainsi, les questions mondiales de première grandeur, les questions qui dépassent le monde chrétien, l'héritier de l'ancien œkoumène, ne sont pour l'heure qu'à peine effleurées. Seule émergera de l'actuel embrasement mondial la tentative d'une organisation supranationale, et parce qu'elle n'est qu'une tentative, elle revêtira aussitôt plusieurs formes. Les plus grandes luttes, les combats pour la véritable idée du monde sont encore à venir. Ils s'entremêleront avec les luttes et les alliances propres aux idées de l'empire apparues de nos jours. Mais l'adversaire, la tête de l'un des partis, même s'il cherche et s'il trouve ses alliés parmi les empires de cette guerre actuelle, sera cependant, ce qui jamais ne fut auparavant le cas, véritablement extérieur, hors du monde qui pouvait encore être déduit, non sans quelque légitimité, de l'ancien œkoumène. Dans ce combat, l'implication spatiale de toute la terre sera justifiée par les idées propres à l'œkoumène. On a parlé de sphères culturelles éternellement séparées. Je n'y crois pas. Car le Dieu dont il est écrit qu'il est un guerrier n'a créé qu'un seul ciel et qu'une seule terre »²¹.

Dans un texte prémonitoire écrit dès octobre 1918 alors qu'il est en camp de prisonnier, le capitaine de Gaulle perçoit admirablement les enjeux de la paix qui ne pouvait que s'adosser au refus de l'oubli tout en s'inscrivant à l'exact opposé dans la pratique : « Est-ce que la France oubliera vite, si tant qu'elle l'oublie jamais, un million et demi de morts, son million de mutilés, Lille, Dunkerque, Cambrai, Douai, Arras, Saint-Quentin, Laon, Soissons, Reims, Verdun détruits de fond en comble ? Est-ce que les mères qui pleurent vont soudain sécher leurs larmes ? Est-ce que les orphelins vont cesser d'être orphelins, les veuves d'être veuves ? Est-ce que des générations durant, dans toutes les familles de chez nous, on ne se léguera pas les souvenirs formidables de la plus grande des guerres, semant au cœur des enfants ces germes de haines de nations que rien n'éteint ? (...) Chacun sait, chacun sent que cette paix n'est qu'une mauvaise couverture jetée sur des ambitions non satisfaites, des haines plus vivaces que jamais, des colères nationales non éteintes »²². Pour que la paix de Versailles fût à la hauteur de ses ambitions affichées, encore eût-il fallu que l'on passât de cette présence symbolique des victimes à une présence réelle. Mais la transsubstantiation ne se produisit pas.

Entre cynisme et désespoir, on condamne cette paix souvent vécue comme morte du côté des vainqueurs comme du côté des vaincus. Le traité de 1919 visait à délégitimer l'ennemi, seul responsable de cette guerre-là, à délégitimer la guerre qu'avait menée l'ennemi. Mais le résultat fut la relégitimation de la guerre aux yeux d'un ennemi se sentant pleinement justifié de renouer avec elle. Et c'est ce bellicisme relégitimé d'une autre eschatologie, celle du racisme, qui l'a finalement emporté.

Le portrait d'Hitler que brosse Bernanos en 1940 traduit magistralement le processus : « Le maître de l'Allemagne est en réalité son esclave : il est, jusque dans l'amertume d'un triomphe jamais égal à ses haines, enchaîné à l'Allemagne de 1918, à la défaite et au déshonneur de son pays... Il tient Foch à la gorge, il aplatit entre deux bibles le visage ecclésiastique de M. Woodrow Wilson, il écrase sur la face camuse de Clemenceau sa botte de caporal où la boue des Eparges n'a pas eu le temps de sécher... »²³. Certes, la besace du Hitler de 1940 n'était pas emplie seulement des souvenirs de l'ancien combattant de 1914-1918, de l'ancien gazé, de l'ancien caporal meurtri par la défaite, déchiré par le traité qu'avaient signé les « criminels de novembre ». En outre, tout le monde en Allemagne n'avait pas communiqué à l'infini dans les imprécations contre les traîtres, socialistes, communistes, et surtout Juifs. Bien que persuadés qu'ils avaient été « invaincus sur les champs de bataille », bien des Allemands avaient aspiré à la paix. Mais ce sont les forces de la guerre – d'une guerre à mort – qui sont finalement parvenues au pouvoir : « Je pense à M. Hitler, depuis le dernier septembre, comme à un mort », reprend Bernanos. « Je n'ai aucun mal à l'honorer comme tel. Le Soldat Inconnu allemand, c'était lui, pourquoi ne nous en sommes-nous pas avisés plus tôt ? Que son destin soit accompli, je n'en doute pas un instant... »²⁴.

Une théologie singulière de la guerre

L'écrivain offre ainsi l'opportunité d'un retour sur la nature des rapports entre la violence de 1914-1918, la violence politique des années 1920 et 1930, la violence du conflit de 1939-1945.

Cette violence de la Grande Guerre, c'est en Russie qu'elle fut captée tout d'abord, tant il est vrai que les atrocités de la révolution et de la guerre civile ne peuvent être comprises sans référence à elle : la brutalité du conflit ouvert en 1914 s'est ensuite « réfractée » – plus, démultipliée – dans une expérience radicale de guerre civile et d'oppression politique. La désagrégation accélérée d'une immense armée de paysans brutalisés par trois années de conflit et désertant en masse vers l'arrière est une des clefs de compréhension de la révolution de 1917 et de ce que fut l'Etat bolchevique qui en procéda ²⁵. Ainsi, *Trivialization* de l'expérience de guerre et *Brutalization* des combattants ont d'abord trouvé leur terrain d'action dans la Russie de 1915-18, et les violences paysannes en particulier, vues comme « révolutionnaires » d'abord, sont logiquement requalifiées de « contre-révolutionnaires » dans les mois et les années qui suivent, puisqu'elles remettent alors en cause l'homme nouveau voulu par l'Etat soviétique.

Le texte fondateur de la violence d'Etat, de la répression organisée par la police politique soviétique émane de Dzerjinski dès le 7 (20) décembre 1917 ; derrière son cynisme délirant, c'est toute la cruauté jugée nécessaire pour atteindre le but révolutionnaire, quel qu'il soit, qui est exprimée. Il suffira au cours des années de changer le nom de l'ennemi, la répression sera toujours la même : « Nous devons envoyer sur ce front, le plus dangereux et le plus cruel des fronts, des camarades déterminés, durs, solides, sans états d'âme, prêts à se sacrifier pour le Salut de la Révolution. Ne pensez pas, camarades, que je recherche une forme de justice révolutionnaire. Nous n'avons que faire de « justice » ! Nous sommes à la guerre, sur le front le plus cruel, car l'ennemi s'avance masqué, et c'est une lutte à mort ! Je propose, j'exige la création d'un organe qui règlera de manière révolutionnaire, authentiquement bolchévique, leur compte aux contre-révolutionnaires » ²⁶. Prises d'otages, camps de concentrations, assassinats, emploi de gaz asphyxiants, déportations, travail forcé, allaient suivre très vite : toutes ces méthodes avaient été « testées » par telle ou telle armée, contre les civils et les soldats, pendant la guerre ²⁷.

Pour les nazis, dans une bien moindre mesure pour les fascistes italiens, la violence politique s'inscrivit comme la condition préalable d'une nouvelle violence de guerre, plus systématique, plus efficace que celle du conflit précédent. De tout ce qui pouvait faire obstacle, croyait-on, à la surrection de l'énergie guerrière, il fallut tout d'abord épurer la nation. Dès lors, dans cette escalade vertigineuse, quelle part ont joué les arguments biologiques cristallisés pendant la Première Guerre mondiale ? Dans les tranchées de la Grande Guerre, victimes et héros étaient interchangeables : tout combattant pouvait être blessé, être fait prisonnier, mourir, ou bien survivre. En revanche, le traitement des civils avait déjà modifié les règles : les détenteurs de la force militaire avaient pu, sans risque aucun, exercer sur eux une contrainte de type terroriste.

C'est dans les régions de confins, à l'est de l'Europe, entre Pologne, Russie, Ukraine, Lituanie, Caucase, Galicie, que les violences contre les civils avaient atteint les horreurs les plus grandes, dans les affrontements entre quatre Empires : Allemagne, Russie, Autriche-Hongrie, Empire ottoman ²⁸. En 1918, les quatre empires s'étaient écroulés, entre défaites militaires et révolutions. Des centaines de communautés

appartenant en particulier à deux peuples avaient été les victimes exemplaires des temps : plus au sud, les Arméniens de l'Empire ottoman en 1915 et en 1918, plus au nord, de la Roumanie à l'Estonie, les Juifs. Le journal turc de langue française *Hilal* renverse la réalité des massacres des Arméniens²⁹ et crée le négationnisme ; il permet de percevoir à quel point la haine apocalyptique a désormais dépassé la rhétorique des buts de guerre : « (...) Les organisations arméniennes appliquent systématiquement leur plan d'anéantissement de la race turque. (...) L'histoire se prononcera certainement un jour sur le compte de ces criminels civilisés. Quant au présent, ces insensés doivent savoir que leurs crimes leur coûteront cher. Ce n'est pas à une poignée d'Arméniens (...) qu'il est donné d'exterminer la race turque ; celle-ci est si forte qu'elle est garantie par la nature et Dieu même contre l'anéantissement. Tout au plus ces crimes et ces atrocités provoqueront-ils une indignation inoubliable dans le vaste monde qui va jusqu'aux confins de la Chine et comme les Arméniens sont par Dieu même condamnés à vivre justement au milieu de ce monde, quelles que soient les mains dans lesquelles il se trouve, il deviendra un enfer pour eux. Voilà le seul résultat auquel peut aboutir tant de crimes ! »³⁰.

A l'est et à l'ouest de l'Europe, dans l'Italie des années 1920, dans l'Allemagne des années 1930, dans la jeune Union soviétique, le souvenir des brutalités de la guerre ne s'était pas perdu. Ainsi les grandes attentes de la guerre, déçues faute de cette parousie du monde meilleur promis pour l'après-guerre, ont été récupérées par les différentes formes de totalitarismes. Il s'agit moins ici des idéologies respectives du bolchevisme et des différentes formes du fascisme, si différentes et si profondément ennemies, que de la capacité d'attraction de ces atroces ferveurs sur les « hommes nouveaux » nés de la guerre, de la Grande Guerre. Maïakovski, en 1915-1916, s'offrait en nouveau Christ pour sauver l'humanité pendant qu'il le croyait encore possible dans son poème « la guerre et le monde » :

« Hommes !
 aimés,
 non aimés,
 connus,
 inconnus,
 écoutez-vous par ce portail en large procession.
 Et lui,
 l'homme
 libre
 que j'annonce en hurlant,
 il viendra,
 croyez-moi,
 croyez-le ! »³¹.

Puis le poète crut à la révolution, avant qu'elle ne le dévore, comme tant de ses enfants.

Notes

¹ F. ROSENZWEIG, *L'Etoile de la rédemption*, « De la mort », Collection Esprit/Seuil, Paris, 1982, (première parution en allemand, 1921), p. 11. Ce sont les premiers mots du texte.

² *Ibid.*, p. 500. Ce sont les derniers mots du texte.

³ Bien évidemment, le séjour dans les tranchées de F. Rosenzweig ne permet pas de justifier et de comprendre toute sa démarche intellectuelle, engagée dans ce sens depuis 1913 au moins. Mais il est sûr qu'il la cristallise, car c'est le moment « où il opposera à une existence figée dans le système, la fécondité inépuisable des instants de la vie telle que la révèle la proximité de la mort ». P. BOURETZ, « De la nuit du monde aux éclats de la Rédemption : l'étoile de Franz Rosenzweig », dans *Témoins du futur, Philosophie et messianisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 164.

⁴ J. COPEAU, *Journal*, 13 novembre 1914, t. 1, Paris, Seghers, 1991, p. 624.

⁵ L'auteur joue sur le mot russe *prusak*, qui veut dire cafard. Poème illustré de 1914, « Collection russe » – Rutgers University, New Jersey.

⁶ Cité par A. BEN AMOS, « Rouget de l'Isle au panthéon », dans *France at War in the Twentieth Century : Myth, Metaphor and Propaganda*, Oxford, Berghahn Books, 2002.

⁷ S. AUDOIN-ROUZEAU, *L'enfant de l'ennemi 1914-1918, Viol, avortement, infanticide pendant la Grande Guerre*, Paris, Aubier, 1995.

⁸ J. HORNE, « « Propagande » et « vérité » dans la Grande Guerre », dans Ch. PROCHASSON et A. RASMUSSEN (éd.), *Vrai et faux dans la Grande Guerre*, Paris, La Découverte, 2004.

⁹ M. POLLACK, « Mémoire, oubli, silence », dans *Une identité blessée, Etudes de sociologie et d'histoire*, Paris, Métailié, 1993, p. 22. St. AUDOIN-ROUZEAU et A. BECKER, *14-18, Retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, Bibliothèque des histoires, 2000 (Folio/Gallimard, 2003).

¹⁰ Sermon prononcé le premier dimanche de l'Avent 1915 à Westminster.

¹¹ Cités par N. BEAUPRÉ dans sa thèse de doctorat dactylographiée, *Ecrivains combattants français et allemands, 1914-1920*, Paris-X/Nanterre, 2002.

¹² On peut remarquer que le même mot de travail a été utilisé quatre-vingts ans plus tard par les assassins rwandais lors du génocide de 1994.

¹³ Romain Rolland, lettre à Jeanne Halbwachs, mai 1915, fonds de la BDIC (Paris), GF Delta Res. 99-103, dossier 333. Voir A. BECKER, *Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales*, Agnès Vienot Editions, 2003.

¹⁴ Bibliothèque municipale de Nîmes, fonds Michel Alexandre, n° 801. *Dossier I, 4*. Notes de fin 1916, début 1917.

¹⁵ G. MOSSE, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette, 1999. Le titre original anglais rend mieux compte du contenu du livre : *Fallen Soldiers, Reshaping the Memory of the World Wars*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1990.

¹⁶ Cité par Ch. INGRAO dans sa thèse de doctorat dactylographiée : *Les intellectuels du SD, 1900-1945*, Universités d'Amiens et de Stuttgart, 2001.

¹⁷ Un livre pas complètement convaincant a le mérite d'aborder cette question : J.-Y. LE NAOUR, *La Honte Noire, l'Allemagne et les troupes coloniales françaises, 1914-1945*, Paris, Hachette Littérature, 2004.

¹⁸ Cité par Ch. INGRAO, « Etudiants allemands, mémoire de guerre et militantisme nazi : Etude de cas », dans « Démobilisations culturelles après la Grande Guerre », *14-18 Aujourd'hui, Today, Heute*, Paris, Neosis, 2002, p. 61.

¹⁹ Je remercie Gerd Krumeich pour m'avoir donné ces textes introuvables en France ; Ph. WITKOP, *Kriegsbriefe gefallener Studenten*, Munich, Georg Müller, 1918 et 1933.

²⁰ A. ELISHA (éd.), *Aristide Briand, Discours et écrits de politique étrangère*, Paris, Plon, 1965, p. 178.

²¹ *Globus-Thallata*. Je remercie chaleureusement Marc Delaunay d'avoir mis à ma disposition sa traduction manuscrite avant publication.

²² Ch. DE GAULLE, « La limitation des armements », conférence prononcée en camp de prisonniers, octobre 1918, *Lettres, notes et carnets, 1905-1918*, Paris, Plon, 1980, p. 536.

²³ G. BERNANOS, *Les enfants humiliés*, Paris, Gallimard, 1949. Ce texte a été rédigé en exil en 1940. Il est repris dans *Essais et écrits de combat*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1972, t. 1.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ N. WERTH, « Les violences en Russie : violence de guerre, violence révolutionnaire et violence paysanne, (1916-1921) », dans St. AUDOIN-ROUZEAU, A. BECKER, Ch. INGRAO, H. ROUSSO (dir.), *La violence de guerre 1914-1945, Approches comparées des deux conflits mondiaux*, Bruxelles, Complexe, 2002.

²⁶ Cité par N. WERTH, *Le Livre noir du communisme, Crimes, terreur, répression*, Paris, Laffont, 1997, p. 69.

²⁷ A. BECKER, *Oubliés de la Grande Guerre. Humanitaire et culture de guerre, populations occupées, déportés civils, prisonniers de guerre*, Paris, Noësis, 1998 (Pluriel/Hachette, 2003).

²⁸ P. WRÓBEL, « The Seeds of Violence. The Brutalization of an East European Region, 1917-1921 », *Journal of Modern European History*, 1, 2003, p.125-149.

²⁹ Par un anachronisme régressif volontaire, on appelle désormais ces massacres le génocide des Arméniens, bien que le concept n'ait été forgé qu'en 1943 par le juriste américain d'origine polonaise Raphaël Lemkin. S. POWER, « *A Problem from Hell* », *America and the Age of Genocide*, New York, Harper Collins Publishers, 2002. A. BECKER, « L'extermination des Arméniens, entre dénonciation, indifférence et oubli, de 1915 aux années vingt », dans « Ailleurs, hier, autrement : connaissance et reconnaissance du génocide des Arméniens », *Revue d'Histoire de la Shoah*, 2003, p. 295-312.

³⁰ *Hilal*, 14 mars 1918. Exemplaire dans les Archives du Vatican, Secrétariat d'Etat, *Guerra 14-18*, 244, fascicule 112.

³¹ V. MAIAKOVSKI, « La Guerre et le Monde », *Poèmes, 1913-1917*, Traduction et présentation par Claude Frioux, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 205.

La contestation par Don Sturzo d'un « droit à la guerre »

Anne MORELLI

Avant de nous pencher sur la contestation par Don Sturzo d'un droit à la guerre, il convient d'expliquer qui fut ce prêtre, théologien et sociologue, qui marqua son temps, et quel était le climat du début du XX^e siècle face au phénomène de la guerre.

Un prêtre en politique

Le Parti populaire italien (PPI), ordinairement considéré comme le prédécesseur de la démocratie chrétienne italienne, et dont le nom a été à l'origine du Parti populaire européen, a été fondé en janvier 1919 par un prêtre sicilien, Luigi Sturzo. « Don Sturzo » (1871-1959), comme on l'appelle plus couramment à son époque, n'a à l'origine aucune vocation politique mais s'est senti contraint de prendre les rênes du parti naissant qu'il voulait tout à la fois d'inspiration chrétienne, indépendant des notables et résolument progressiste.

Le programme du PPI – qui encourage la formation, face aux grands propriétaires, de coopératives et de syndicats – comprend notamment une réforme agraire, le vote des femmes, leur salaire égal à celui des hommes, etc. Don Sturzo – qui est un autonomiste fervent, très conscient des problèmes de sous-développement du Sud italien et de sa dépendance face au pouvoir de Rome et du Nord de l'Italie – devient maire de la ville sicilienne de Caltagirone, et le leader incontesté du PPI qui, en peu de temps, gagne 99 députés à la Chambre italienne. Dès l'apparition du fascisme, ce pacifiste dans l'âme s'oppose ouvertement à Mussolini, sa doctrine et ses méthodes. Son antifascisme va lui valoir des violences de la part des chemises noires. Alors que de nombreux catholiques se compromettent avec le fascisme, Don Sturzo et la gauche du PPI (F.I. Ferrari...) reste intraitable. Le PPI est bientôt interdit. Symbole de l'opposition chrétienne au régime fasciste, Sturzo devient gênant pour le Vatican, qui prépare les accords du Latran, et il est contraint à l'exil. Il y sera maintenu jusqu'en

1946, en Angleterre d'abord, aux Etats-Unis ensuite. A son retour, il ne reconnaîtra pas comme véritable successeur du PPI la Démocratie chrétienne italienne du second après-guerre, qui se réclame de lui mais qu'il juge trop compromise avec les notables, grands propriétaires et industriels.

Pendant son exil, Don Sturzo – qui développe son activité journalistique avec grand succès dans tous les pays de démocratie – devient l'un des maîtres à penser de la gauche chrétienne qu'il conduit à un antifascisme ferme. Son idée de base est que les chrétiens doivent repenser les problèmes politiques à la lumière de leurs principes moraux. Ainsi, il propose aux catholiques de lutter autant contre le capitalisme amoral que contre l'irréligion du socialisme et, dans le domaine international aussi, il demande aux chrétiens de transposer leur morale dans la politique. L'amour du prochain, le respect de la personne humaine, l'observance de la parole donnée, sont des objectifs à réaliser également dans les relations entre les peuples. Don Sturzo prêche contre le nationalisme, l'impérialisme et les guerres d'agression qui s'ensuivent. Très vite, il s'est opposé au traité de Versailles, à la poursuite du colonialisme, aux dures conditions imposées aux vaincus de 1918, prônant au contraire le droit des peuples et des minorités à la libre disposition d'eux-mêmes et la reprise des relations normales avec l'URSS.

En un mot, il veut une politique extérieure qui s'oppose fermement et avec constance à toute mesure de nature à dresser les peuples les uns contre les autres. Sur la question de la légitimité des guerres, il s'inscrit donc à contre-courant du climat belliciste qui sévit en Europe au début du XX^e siècle.

Un climat belliciste

Pour rappel, le début du XX^e siècle voit très généralement, en Europe, les catholiques rejoindre le nationalisme. C'est le cas en Allemagne et en Autriche, mais aussi en France, en Belgique et en Italie. Alors que les nationalismes triomphent, les catholiques ne veulent pas apparaître comme moins « patriotes » que leurs compatriotes d'autres confessions ou philosophies. Cette période est par excellence celle de l'alliance du « sabre et du goupillon ». Les mouvements pacifistes recrutent dans des milieux très éloignés du catholicisme : anarchistes, socialistes... Les pacifistes sont donc « infréquentables » pour les catholiques et les catholiques pacifistes forment une minorité infime et isolée (dont Alfred Vanderpol est le moins inconnu).

Le nationalisme s'exacerbe dans le milieu catholique lors de la Première Guerre mondiale. Il donne lieu notamment à des représentations picturales qui confondent le Christ et les Alliés, le Kaiser et le Démon ¹. Après 1918, l'alliance entre nationalisme et catholicisme se maintient tant dans les pays vaincus que chez les vainqueurs qui célèbrent, à coups de messes et de bénédictions sur les monuments aux morts, les « sacrifices » — le vocabulaire utilisé est révélateur — qui leur ont apporté la victoire ². A Louvain, la balustrade projetée pour la reconstruction de la bibliothèque de l'Université prévoit une inscription vengeresse contre la « fureur teutonique » qui l'a détruite, et une Vierge casquée dominant le bâtiment écrase le Mal symbolisant l'Allemagne.

Partout, la glorification de la guerre et l'esprit revancharde fleurissent. Les défaitistes, pacifistes (et « frontistes » en Belgique) sont une minorité décriée et l'attitude « pacifiste » de Benoît XV est considérée par les deux camps comme un signe de faiblesse, voire de sympathie envers le camp adverse. En Belgique, particulièrement, Benoît XV n'est guère apprécié ³.

Luigi Sturzo à contre-courant

Face à ces déferlements patriotes, Don Sturzo garde une morale constante : le chrétien doit favoriser de toutes ses forces et à tout prix la solution pacifique. La guerre n'est pas un mal inévitable, elle est incompatible avec la morale chrétienne et le chrétien a pour devoir de s'y opposer. Il développe, pendant son exil, cette prise de position dans des articles qu'il publie dans des revues tant en Grande-Bretagne qu'en Suisse, en France, en Belgique ou en Espagne. En Belgique, par exemple, il soutient par sa collaboration la petite revue flamande *Katholieke Jongeren Vredes-Aktie* ⁴.

Sur le plan politique concret, son pacifisme débouche sur des prises de position cohérentes. Ainsi, face à la guerre d'Espagne, il s'engage très courageusement non pour la victoire d'un camp sur l'autre (il a cependant sur un plan personnel plus de sympathies pour les chrétiens qui soutiennent la République que pour ceux qui se sont rangés du côté de Franco), mais pour obtenir le désengagement de l'Église du camp nationaliste et pour la cessation des combats. Afin d'atteindre ces deux objectifs, il ne cesse de lutter aux côtés d'autres grands intellectuels catholiques qui ont pour nom Bernanos, Mounier et Maritain, pour ne citer que les Français les plus célèbres, qui s'expriment avec lui dans des organes tels que *L'Aube*, *Sept*, *La Vie intellectuelle* et, en Belgique, *L'Avant-Garde*. Alors que la Rome ecclésiastique ne jurait que par Franco, cette attitude autonome ne manquait pas de courage ⁵.

Sur le plan théorique, il développe son argumentation en écrivant à Londres, entre 1926 et 1928, un ouvrage de 300 pages intitulé « La communauté internationale et le droit de guerre ». Publié d'abord en anglais (1929, avec une préface de G.P. Gooch) puis en français (1931) avec une préface de Louis Le Fur, professeur de droit international à l'Université de Paris, le livre attendra 1954 pour être enfin publié en italien – vingt-cinq ans après sa première édition – avec une nouvelle préface de Don Sturzo. C'est sur cet ouvrage que nous nous baserons pour décrire la manière dont le fondateur du PPI contestait le droit à la guerre, pourtant classiquement reconnu par de nombreux théologiens.

« La Communauté internationale et le droit de guerre »

L'ouvrage qui paraît en 1954 en version italienne reprend les deux préfaces des éditions étrangères et en appendice trois écrits de Sturzo sur la guerre, difficilement accessibles ⁶. Il s'agit du compte rendu d'un opuscule de l'abbé P. Charmettant sur le droit de guerre, paru en 1926, du compte rendu de l'ouvrage posthume d'Alfred Vanderpol, « La doctrine scolastique du droit de guerre » (1925), compte rendu paru en 1927, et d'un article de Sturzo paru en 1928 dans *Le Correspondant*. En outre, l'éditeur a ajouté les pages que M^{gr} Bruno de Solages a consacrées à la pensée de Don Sturzo ⁷ et, de surcroît – n'oublions pas que la guerre froide bat son plein et que l'éditeur doit rester en bons termes avec le Vatican –, quatre pages du très conservateur

cardinal Ottaviani sur la guerre mais dont peu de lecteurs auront pris connaissance puisqu'elles sont publiées... en latin !

Enfin, cette édition italienne offre une nouvelle introduction de Sturzo, un texte consistant de 28 pages passant en revue les événements qui se sont déroulés pendant ce quart de siècle fertile en stratégies belliqueuses comme en espoirs de paix et remplaçant sa théorie dans le cadre de l'affrontement avec l'Est et de la guerre froide.

Cette remise à jour ne remet cependant pas du tout en question les principes sturziens quant au « droit de guerre ». L'ouvrage entier est en outre soutenu par un syllogisme cher à Sturzo : L'homme est par nature un être rationnel (première prémisse) ; la guerre est par nature un phénomène irrationnel (seconde prémisse) ; l'homme en développant sa rationalité tend à supprimer la guerre (conclusion) ⁸.

Un droit à la guerre ?

Luigi Sturzo oppose deux théories chrétiennes du droit de guerre. Pour la première école, la guerre est un mal inévitable qui a ses racines dans la nature humaine et qu'on ne peut qu'entourer de limites morales et juridiques distinguant par exemple les guerres justes et injustes, défensives et offensives, les armes légitimes ou non, les traitements corrects ou incorrects réservés aux civils ou aux prisonniers. Face à cette théorie chrétienne traditionnelle du droit de la guerre, il existe cependant depuis les premiers siècles du christianisme un courant jugeant la guerre et le service militaire comme incompatibles avec la profession de foi du chrétien. C'est l'opinion de Tertullien, d'Origène et de Lactance. Le pacifisme a resurgi au XIX^e siècle, en dehors de toute conception religieuse, dans les mouvements socialistes et ouvriers, mais les *moralistes* chrétiens l'ont tenu pour une utopie car la guerre serait inscrite dans la nature humaine.

Une des plus graves objections au « droit de guerre » est que *tous les camps ont toujours assuré être dans le cas d'une guerre légitime*. Les clergés chrétiens lors de la Première Guerre mondiale incitèrent de chaque côté « à combattre au nom des principes de justice et d'amour patriotique. Les évêques catholiques allemands, réunis à Fulda, défendirent les motifs de la guerre allemande, comme le firent les évêques belges et français » ⁹.

Le Pape pouvait difficilement se former une conviction sur les mobiles de la guerre et sur sa légitimité, et il évita de se prononcer aussi « parce qu'il y avait des catholiques chez tous les belligérants » ¹⁰. Les gouvernements et les chefs militaires estimaient évidemment leur guerre juste et le peuple n'a jamais eu les moyens d'apprécier ces mobiles ni de résister à la volonté du gouvernement qui déclare la guerre. Les gouvernements qui décident des guerres trouvent toujours des raisons pour les justifier aux yeux de leurs peuples et de l'étranger, avec l'aide de juristes, moralistes qui les aident à exiger de leurs peuples le sacrifice de vies humaines et de biens terrestres.

Les causes et les motifs d'une guerre échappent à l'appréciation morale et leur légitimité varie dans le temps. Par exemple, au moyen âge et sous les monarchies absolues, on considérait comme cause de guerre « estimée juste » la défense des droits héréditaires d'une dynastie ou le partage d'un territoire entre les membres d'une maison royale.

Au XIX^e siècle, la formation en unité nationale ou la libération d'une domination étrangère ont une valeur de cause « estimée juste » (par exemple, les Polonais contre le Tsar, les Italiens contre l'Autriche, les Irlandais contre l'Angleterre). Mais ces événements peuvent être qualifiés par les moralistes soit comme une guerre légitime contre un oppresseur étranger (c'est le point de vue des évêques irlandais) soit comme une révolte contre un gouvernement légitime, ce qui en fait une cause injuste.

Avant de déclarer la guerre au Pape, Charles Quint invita les juristes et théologiens de Salamanque à dire si en pareil cas elle leur semblait licite. Ils répondirent affirmativement. De son côté, le Pape, sûr de la justesse de sa cause, usa de l'excommunication.

Les guerres coloniales furent appuyées par le clergé, mais pour Sturzo il est vraiment difficile de les justifier moralement avec le recul du temps. Don Sturzo en conclut que : tout jugement moral sur les causes éloignées des guerres est impossible, ces causes se confondant avec les éléments d'un ordre social qui ne postule pas nécessairement la guerre ; un jugement moral sur les causes immédiates de guerre ne peut être porté par les peuples, les Eglises, les moralistes car ils manquent des bases nécessaires d'appréciation ; le jugement moral des autorités est impossible car elles se trouvent dans un réseau de contingences où la morale n'est ni prépondérante ni décisive ; lorsqu'une guerre est déclarée, on présuppose toujours comme nécessité psychologique qu'elle est légitime, en dehors de toute objectivité.

Il n'existe donc aucune application concrète à la théorie morale de la guerre juste et celle-ci ne peut donc être une norme sûre pour les actions humaines. La notion de « guerre juste » est ainsi contingente, au même titre que l'esclavage fut considéré comme « moral » à certaines époques d'un point de vue chrétien et la notion de guerre juste ne peut être considérée comme un point stable de la théologie ou de la morale chrétienne.

Y a-t-il des « guerres justes » ?

Puisque seules les « guerres justes » sont morales et donc légitimes, Don Sturzo va s'attacher à démontrer que toutes les guerres sont justifiables mais qu'elles n'en restent pas moins illégitimes et immorales. Il commence par reprendre les quatre conditions que la théologie considère classiquement comme définissant la « guerre juste ». La « guerre juste » doit : être proclamée par l'autorité compétente ; avoir un motif proportionné à la violence qui s'exercera et basé sur la justice ; avoir pour but le retour à l'ordre et à la paix ; avoir épuisé tous les autres moyens.

Don Sturzo rappelle que les premiers chrétiens ignoraient ces conditions et que, pour eux, prendre les armes était toujours illicite. Avant la conversion de Constantin, les chrétiens se refusent à être soldats de l'Empire, non seulement pour éviter de devoir participer au culte païen, mais encore pour ne pas participer à des effusions de sang. Même si des soldats (comme saint Maurice) deviennent des martyrs chrétiens, les premiers chrétiens considèrent largement la guerre comme un acte répugnant. C'est la conversion de Constantin et la nécessité d'avoir une armée pour l'Empire qui entraîne la théorie de saint Augustin sur la guerre juste qui est le fondement de la formulation canonique et scolastique.

Saint Augustin considère juste la guerre pour une cause juste comme la défense du droit ou la résistance à la violence. Injuste la guerre de conquête mais juste la guerre punitive contre celui qui fait le mal. Don Sturzo reconnaît à l'Eglise du moyen âge des effets bénéfiques comme l'institution de la trêve de Dieu, mais retrace aussi les conflits entre théologiens acceptant – ou non – les guerres à l'intérieur de la chrétienté. Sept types de guerre sont définis comme justes ou injustes par les canonistes : la guerre contre des infidèles est juste ; la guerre contre des sujets rebelles est juste ; la guerre des rebelles contre les princes est injuste ; la guerre pour revendiquer un droit est juste ; la guerre contre le droit est injuste ; la guerre faite par un inférieur sans autorisation est injuste ; la guerre pour se défendre d'un envahisseur est juste.

Comme on l'a vu précédemment, ces critères sont subjectifs et souvent applicables – moyennant quelques ajustements cosmétiques – aux deux camps. Il compare ces définitions à celles de Machiavel qu'on peut résumer à : « La guerre est juste quand elle est nécessaire » (pour le prince ou l'Etat). Les scolastiques l'adaptent : « La guerre est juste quand la cause est juste et la guerre nécessaire ». La justice et la nécessité de la guerre sont aussi laissées à l'appréciation du prince et c'est donc la « raison d'Etat » qui décide, c'est-à-dire un concept sans rationalité.

Les moralistes disent que l'Etat a le droit de se défendre s'il est attaqué et le droit sinon le devoir de garantir l'honneur national. La guerre serait donc pour lui un droit naturel. Mais qu'est-ce qu'un Etat ? Les Etats vivent et meurent, naissent et s'écroulent, s'unissent et se divisent, se transforment. La défense de l'Etat peut donc être « légitime » aujourd'hui et ne plus l'être demain. Par exemple, l'empire turc s'étendait sur la Grèce, cette extension était légitime et reconnue par les traités internationaux. La lutte des Grecs pour leur indépendance était-elle donc légitime ? Et légitime la répression turque ? Si on suit ce principe, toute guerre est justifiable.

En outre, la guerre, même victorieuse, crée des éléments de réaction et est donc la cause d'autres guerres. Elle est en cela aussi immorale. Enfin, d'un point de vue théologique, Sturzo refuse que la guerre soit la conséquence du péché originel. Elle n'est pas une fatalité.

La guerre ou la société internationale ?

Pour Sturzo, c'est en ces termes que se pose l'alternative. Dans l'introduction à l'édition italienne, qu'il signe le 12 juin 1953, il la propose à nouveau avec vigueur. Cette alternative est valable pour tous les temps et tous les lieux. En août 1938, lors d'une réunion de représentants catholiques à La Haye, on le fit taire alors qu'il dénonçait la faiblesse de la SDN face au nationalisme et annonçait la Deuxième Guerre mondiale.

Les causes immédiates des guerres n'en sont pas les vraies causes, les causes lointaines ne les déterminent pas inexorablement, *la vraie cause des guerres est la volonté de ceux qui les déclenchent lorsqu'ils pensent que la guerre sera facile, rapide et son issue sans surprise*. Hitler pensait lancer une guerre éclair comme le Kaiser croyait être en deux semaines à Paris.

Encore une fois les Allemands ont cru à l'illusion dangereuse selon laquelle la guerre peut être à ce point avantageuse qu'il vaut la peine d'en affronter les risques. Tant qu'une telle conviction perdure, la guerre ne peut cesser. La guerre moderne

ne distingue plus entre les combattants et les civils, ceux-ci sont entraînés dans les mêmes pièges mortels que les combattants. La reddition inconditionnelle se base sur l'anéantissement total du vaincu, sur le plan tant politique qu'économique. Selon Sturzo, si on avait suivi l'appel de Benoît XV en 1917, on aurait évité et l'écrasement de 1918 et la revanche de la Deuxième Guerre mondiale.

Dans sa préface de 1953, Don Sturzo critique l'ONU qui n'a pas donné grand chose de plus que la SDN et n'arrive pas à s'opposer aux armes atomiques contre lesquelles doivent se dresser toutes les forces morales et matérielles dont dispose l'humanité. Celui qui en use a les plus grandes responsabilités devant Dieu et les hommes. L'ONU contient bien des éléments d'organisation utiles à la paix mondiale ; elle n'est hélas pas soumise à l'assemblée générale mais bien à la prééminence des Etats-Unis, de la Russie et de la Grande-Bretagne. Il précise que sa critique ne vise nullement à supprimer les organismes internationaux, mais bien à les rendre plus efficaces afin d'éliminer les guerres.

Ce qu'il appelait la communauté internationale en 1929 est en construction dans l'ONU, créée sur des bases saines et solides. C'est un progrès vers l'idée de ne plus admettre la guerre comme moyen de résoudre les conflits entre les Etats et de la considérer dans tous les cas comme un abus et un brigandage. Il faut savoir perdre sans résister (c'est ce qu'a accepté la Grande-Bretagne quand elle a « lâché » l'Inde) comme un commerçant renonce à exiger des sommes qui lui sont dues mais dont le recouvrement exigerait une procédure longue et coûteuse. Si les guerres de conquête coloniale sont inadmissibles, les guerres pour maintenir des êtres humains et des peuples (« mûrs pour l'indépendance », précise-t-il !) sous domination coloniale le sont autant. A plus forte raison, la guerre mondiale est condamnée au départ comme attentat contre l'humanité. Aucun pays ne pourra en tirer profit ; aucun droit ne justifie de la déclencher.

La guerre, locale ou générale, civile ou coloniale, est un délit de lèse-humanité, une violation du droit qui frappe tout le monde, y compris ceux qui l'ont déclenchée. La guerre entre les deux super-puissances se prépare par manque de confiance réciproque. Après la Première Guerre mondiale, des théologiens, dont M^{gr} de Solages, et les théologiens réunis en 1932 à Fribourg, en Suisse, se sont consacrés à la révision et à la mise à jour de la théologie sur la paix. Ils ont conclu que l'absence d'organisation efficace de la communauté internationale a laissé le champ libre au droit de victoire comme seul régulateur des rapports entre Etats.

Don Sturzo plaide pour une pacification spirituelle entre les peuples qui rende toujours plus difficile les conflits armés. Aucun effort tendant à la réconciliation réciproque entre les peuples, à la cohabitation confiante et à l'équilibre des forces morales et politiques n'est jamais perdu. En pleine guerre froide, il n'hésite pas à dire qu'il faut surmonter la crise entre l'Est et l'Ouest, rendre l'ONU plus efficace et lui donner des bases plus stables. Mais il n'y a pas de paix définitive. Elle est le résultat d'une lutte continuelle contre nos égoïsmes, nos instincts pervers, les volontés de domination, le mal. Les valeurs morales et religieuses doivent concourir à combattre ces tendances.

L'éducation à la paix

Don Sturzo aborde diverses solutions possibles aux guerres récurrentes. A côté de la « Société internationale » et des moyens pratiques d'arriver à la paix proposés par Benoît XV dans sa lettre d'août 1917 (la réduction simultanée et réciproque des armements, l'arbitrage systématique des conflits et les sanctions contre les Etats récalcitrants), Don Sturzo présente comme exemples positifs les « zones d'immunisation ». On peut appeler ainsi les zones où la guerre, en vertu d'une organisation interne ou de conventions internationales externes, est *a priori* exclue du statut politique qui les régit. Sturzo développe l'exemple de la Confédération helvétique et du Commonwealth. Dans le premier cas, la guerre n'y est pas admise, même comme éventualité ; elle est toujours illégitime. Dans le deuxième cas, il s'agit de peuples liés par des conventions internationales et tentant de former à leur échelle une « Société des Nations ».

Sturzo préconise aussi le désarmement moral pour modifier l'opinion publique, car celle-ci est conditionnée, par la presse et l'enseignement, à considérer positivement l'esprit de conquête, l'avidité et la volonté de revanche qui sont les préalables de toute guerre. Dans le contexte catholique de l'entre-deux-guerres, cette idée d'éducation à la paix, tellement banalisée depuis (sans grands résultats, toutefois) est alors très originale. L'idée de Sturzo est que si les freins externes ou internes ne fonctionnent pas, les guerres éclatent. Il faut donc que la structure sociale subisse l'influence d'une opinion collective anti-belliciste pour vaincre les tendances humaines qui poussent à la guerre.

Dès la première édition de son livre, rédigé à Londres entre 1926 et 1928, il décrit la psychologie de guerre qui règne déjà en Europe. On y parle spontanément de la prochaine guerre comme d'une perspective inéluctable. Les peuples adhèrent au projet morbide d'une guerre générale, proche et inévitable. Selon Sturzo, le traité de Versailles a effectivement jeté les bases d'une nouvelle guerre, notamment en attribuant partiellement à la Pologne la Haute Silésie et une partie importante de son bassin minier ou le couloir de Dantzig. Il prédit que l'Autriche, acculée par les traités qui ont suivi l'Armistice à une situation intenable de dépendance, réclamera son union politique et économique avec l'Allemagne (*Anschluss*). Les solutions de force imposées aux vaincus entraînent des revanches qui mûrissent dans la psychologie des peuples.

La fin du livre du prêtre italien suggère que la morale doit ici entrer en jeu comme élément d'éducation et de transformation des instincts sanguinaires de la nature humaine. Il faut s'efforcer de constituer un « système anti-belliqueux » car aucune guerre n'est involontaire ni inévitable. Il faut renforcer les motifs psychologiques et moraux d'opposition à la guerre et élargir les « zones d'immunisation ».

Le désarmement ne peut être une simple réduction de la quantité d'armes, il est essentiellement un problème psychologique, une orientation des peuples et des Etats au refus de la guerre et vers un système international qui la rende impossible. Certes, en Europe, l'éducation pousse à la guerre, elle fait partie du système social, mais Sturzo condamne l'éducation militariste sévissant en Allemagne, en France, en Italie fasciste, qui doit être contrée par une éducation anti-belliciste que les chrétiens peuvent pleinement appuyer. Il faut s'opposer à l'idée que des guerres périodiques

sont inévitables et remplacer la psychologie de guerre par une psychologie de paix. Louis Le Fur, dans sa préface à l'édition française de 1931, résumait la pensée de Sturzo en disant qu'on prépare ce qu'on veut voir arriver et il proposait une parodie de la devise latine *Si vis pacem, para bellum* pour la transformer en *Si vis pacem, para pacem* qui est évidemment aussi tout un programme éducationnel.

Banalité et originalité de la pensée de Don Sturzo sur la guerre

Pour le lecteur du XXI^e siècle, l'idée d'éduquer à la paix est d'une grande banalité. Malgré la succession constante de guerres auxquelles les armées européennes ont été mêlées depuis cinquante ans (guerres coloniales, guerres de Corée, du Rwanda, de Somalie, de Yougoslavie, d'Afghanistan, d'Irak...), la rhétorique pédagogique officielle s'est emparée de ce thème et ne cesse de prôcher la résolution pacifique des conflits, à petite et grande échelle. Des expositions didactiques et des animations scolaires tentent de développer ce que Sturzo aurait appelé une « psychologie de paix », en contrepoint à la violence générale dans laquelle baignent les enfants et les adolescents, que ce soit à travers les jeux vidéo et les médias, voire leur quartier ou leur propre famille.

On peut évidemment s'interroger sur le but politique final de cette non-violence qui a pédagogiquement le vent en poupe (est-il possible d'éviter les révoltes étudiantes telles que celles de 1968 ou les émeutes urbaines qui mobilisent périodiquement les jeunes des quartiers pauvres et inquiètent les beaux quartiers ?) et sur son efficacité. Mais il est sûr qu'elle est aujourd'hui très courue alors que l'idée était neuve à l'époque de Luigi Sturzo, surtout dans le milieu catholique où le nationalisme triomphait.

Elle n'était diffusée que dans les milieux pacifistes de gauche et athées, socialistes, communistes ou anarchistes d'où Sturzo l'a déplacée vers une aire beaucoup plus large. Il est l'un des rares théologiens de l'entre-deux-guerres à s'être opposé à la guerre avec cette acuité.

Mais Don Sturzo était-il un « théologien » ? La question reste ouverte. Il a une connaissance approfondie des docteurs et pères de l'Eglise, mais ne prétend jamais être un théologien. Il s'inscrit plutôt dans une lignée d'illustres démocrates chrétiens italiens parmi lesquels il faudrait citer Gioacchino Ventura ¹¹, Antonio Rosmini, Romolo Murri, Filippo Meda ¹² et surtout Giuseppe Toniolo. Ce dernier est sans doute le point de référence essentiel de Sturzo. Giuseppe Toniolo (1848-1918) a été le chef de file de la tendance sociale chrétienne italienne. C'est lui qui a « légalisé » le terme de « démocrate chrétien » dans les milieux catholiques italiens. Juriste, il a enseigné l'économie politique à l'Université de Modène puis de Pise et a laissé de nombreux écrits de théorie politique et sociale. Il proposait aux catholiques de *se mettre face à la réalité historique et de résoudre les problèmes à la lumière de l'évangile* ¹³.

C'est bien cette option qui a été celle de Luigi Sturzo par rapport aux problèmes de son temps.

Il est prêtre certes, mais se définit plus volontiers comme sociologue, c'est-à-dire comme observateur de la société. Il se place sur le plan du droit, de la psychologie ou de l'histoire mais il évite d'entrer en conflit avec les théologiens patentés, préférant généralement, lorsqu'il les conteste, parler de ses différends avec les « moralistes », ce qui sous-entend bien entendu ici qu'il s'agit des spécialistes de la « théologie »

morale. Don Sturzo était déjà en exil dans une situation suffisamment délicate pour ne pas chercher à s'opposer frontalement aux théologiens du Vatican. Les bonnes relations de Pie XI avec Mussolini ne laissent par ailleurs guère de place au pacifisme militant de Sturzo, finalement autant ou davantage étayé par son analyse politique et historique des problèmes du XX^e siècle que par les textes de Tertullien, Origène ou Lactance...

Notes

¹ Voir A. MORELLI, « La guerre de 1914-1918 et l'art religieux en Belgique », dans *Facettes du christianisme. Etudes offertes au professeur Jean Hadot*, Bruxelles, les Amis de l'IERL, 1984, p. 101-119.

² Voir pour l'Allemagne M.-E. REYTIER, « Les catholiques allemands et la paix au lendemain de la Première guerre mondiale », dans *Historiens de l'Europe contemporaine* (Louvain-la-Neuve), vol. 10, 1995, p. 19 à 42.

³ Voir l'ouvrage de J. DE VOLDER, *Benoît XV et la Belgique durant la Grande Guerre*, Bruxelles-Rome, Institut historique belge de Rome, 1996.

⁴ Sur le pacifisme catholique, voir R. BURGGRAEVE, J. DE TAVERNIER, L. VANDEWEYER (éd.), *Van rechtvaardige oorlog naar rechtvaardige vrede. Katholieken tussen militarisme en pacifisme in historische-theologische perspectief*, Louvain, Kadoc, 1993.

⁵ Lettre d'Elie Baussart, directeur de la revue *La Terre Wallonne* à Don Sturzo en date du 6 septembre 1937. Archives Luigi Sturzo (Rome), fasc. 23, C. 68 ; sur son attitude face à la guerre d'Espagne, voir A. MORELLI, « Don Sturzo face à la guerre d'Espagne et spécialement au problème de la Catalogne et du Pays Basque », dans *Anuari 1987 de la Societat d'Estudis d'Historia Ecclesiastica Moderna i Contemporania de Catalunya*, Tarragone, 1988, p. 133-155.

⁶ Bologne, Nicola Zanichelli editore.

⁷ *Bulletin de littérature ecclésiastique* (Toulouse), 41, 1940.

⁸ Ce syllogisme est repris dans E. GUCCIONE, *Politica e diritto tra fede e ragione. Problematiche del XIX e del XX secolo*, Turin, Giappichelli editore, 2001, p. 64.

⁹ Luigi STURZO, *La Comunità internazionale e il diritto di guerra*, Bologne, Nicola Zanichelli Editore, 1954, p. 260.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Sur le tournant démocratique de celui-ci, je me permets de renvoyer le lecteur à l'article que je lui ai consacré : « Une condamnation romaine des catholiques libéraux belges », dans *Le libéralisme religieux, Problèmes d'histoire des religions*, 3, 1992, Editions de l'Université de Bruxelles, p. 65-76.

¹² Filippo Meda (1869-1939) est un contemporain de Sturzo, dont il a été très proche. Mais son extrême « prudence » à condamner le fascisme, regardée par certains comme de la faiblesse voire de la collaboration, sépara définitivement l'itinéraire des deux hommes.

¹³ La bibliographie italienne sur Toniolo est très importante. Parmi tous les ouvrages qui lui ont été consacrés par ses disciples et par des historiens, épinglons celui de E. GUCCIONE, *Cristianesimo sociale in Giuseppe Toniolo*, Palerme, Ila Palma, 1972.

Le sacrifice du général ou de la *devotio* comme arme religieuse au combat

Baudouin DECHARNEUX

A mon ami Jacques Wirtgen

Entre le faste et le néfaste

Comme on le sait, le monde religieux romain est caractérisé à la fois par une conception formaliste de la chose sacrée et une multiplication des rites tant publics que privés. Cette façon de concevoir le religieux se lit dans l'étymologie même d'un des termes qui désigne le prêtre, à savoir le « *pontifex : le prêtre, le pontife* » auquel on associe volontiers le mot « *pons : le pont* ». Pour pédante que puisse paraître cette approche, la référence aux racines linguistiques verse souvent dans le maniérisme ; elle est en ce cas éclairante car elle jette une lumière inédite sur le sacré tel que les anciens le concevaient. Il s'agissait d'une part de jeter un pont entre deux rives, celles du visible et de l'invisible, mais aussi, d'autre part, d'assurer la multiplicité des médiations politiques, sociales, psychologiques que l'homme est amené à traverser au fil de son existence et qui sont, comme on le sait, des moments qui ne vont pas sans risque pour son devenir. Il n'est donc guère étonnant que dans un monde où le destin (*fatum*) pèse de tout son poids sur les mortels, des stratégies religieuses se soient mises en place pour déjouer les arrêts que les divinités ont prononcés ou, plus modestement, pour anticiper ceux-ci au moyen de rites appropriés. La parole oraculaire et les arrêts du destin se disent de la même manière, comme si connaître sa destinée n'infléchissait en rien la volonté des dieux mais changeait la vie des hommes ¹.

Le foisonnement des dieux et déités, l'omniprésence quasi obsessionnelle des rites sacrés, l'importance du théologico-politique, sont autant d'indices qui montrent à la fois la proximité, pour ne pas dire la familiarité du divin qui, du premier au dernier souffle, structure, balise, ordonnance la vie du Romain, et entraîne l'impérieuse nécessité de restaurer un décalage entre ce monde invisible sans cesse surdéterminé et le monde visible obsédé par la présence des dieux. Aussi, on pourrait soutenir non sans quelque exagération rhétorique, que là où nos contemporains tentent de restaurer une

relation au divin qui semble s'être étendue au fil d'un processus de sécularisation ayant dépouillé peu à peu le religieux des oripeaux de la chose politique dont il s'affublait, les anciens s'efforçaient de créer une distance salvatrice entre des déités s'imposant dans l'intimité des hommes – comme si entre l'humain et le divin il n'était qu'une frontière symbolique. L'angoisse de l'homme contemporain volontiers dépeinte par les philosophes comme un « être jeté là », éternel nomade dans un monde dont le sens reste à inventer, contraste ainsi de façon saisissante avec celle du citoyen romain qui semble un « être voué ici-bas » n'échappant ni au regard des dieux, ni à l'autorité de sa Cité, ni aux devoirs inhérents à son rang, à sa famille, à ses clients. Comme le dit justement Robert Turcan dont nous nous inspirons largement ici, au *ius* des hommes s'oppose le *fas* des dieux² ; le droit des hommes évolue, celui des dieux ne se discute pas. Les hommes jugent les écarts qui sont faits au droit – et on sait les Romains obsédés par le juridique – ; on donne aux divinités ce qui leur revient, « ce qui est licite ou non (*nefas*) à leur égard »³.

Si les moindres faits et gestes des hommes faisaient l'objet d'une multitude de rites dont certains devenus profanes font encore partie de notre imaginaire occidental – nous songeons par exemple ici à l'acte rituel devenu profane qui consiste à porter la mariée lorsqu'on franchit le seuil de la maison ou à la façon dont nous plaçons les images de nos ancêtres dans des albums et autres cadres supportant notre « dévotion sécularisée » aux antiques dieux Lares –, que dire alors des rites touchant la guerre dont on sait qu'ils revêtent une grande importance dans toutes les sociétés, étant donné qu'ils font partie des curseurs sociologiques indiquant les frontières qui séparent le monde des morts et celui des vivants. Le droit de donner la mort, la légitimation de la violence, la glorification des gestes héroïques, n'est pas une petite affaire sur le plan anthropologique et, dans un monde aussi chargé en usages, conventions et rites sacrés, il n'est guère étonnant que nous observions que ces pratiques furent aussi diverses que complexes.

Les Romains opposaient de façon classique les cultes appartenant à la *religio*, qui revêt ici une acception traditionnelle (au pluriel les *religiones*) et ancestrale ; celle-ci fait partie intégrante du *mos maiorum* et constitue une sorte de dénominateur religieux commun entre les différentes aires géographiques et les différents peuples appartenant à la sphère d'influence romaine ; et les cultes dits de l'*externa superstitio* qui sont des manifestations extérieures de piété. Peu à peu, le sens de cette dernière expression va s'infléchir dans une direction que nous restituerions par l'idée « de culte privé non reconnu ». Dans les affaires qui nous préoccupent ici, à savoir les armées au combat et leur commandement, il va de soi que nous nous intéressons plus spécifiquement à la *religio* et à l'art de rendre les honneurs fastes aux divinités qui président aux destinées des armées et à écarter le néfaste du champ de bataille où se jouent la gloire de Rome, le devenir des peuples, la vie des hommes et la renommée des chefs.

Le fécial et sa mission

On sait que la guerre n'est pas une petite entreprise, non seulement elle doit être gagnée ce qui est une considération pragmatique qui n'échappait pas aux anciens, mais elle doit aussi être légitime et juste pour avoir l'assentiment des dieux. Aussi, des rites spécifiques furent mis en place afin de s'assurer le concours des déités compétentes :

celles-ci protègent en effet les guerres justes et pieuses, tandis qu'elles ont en horreur les manifestations de violence néfastes comme les guerres civiles qui relèvent du sacrilège et non de la justice. Il était en conséquence exclu de mener une campagne militaire sur un territoire étranger sans au préalable s'assurer la bienveillance – nous oserions dire l'accord formel – des dieux⁴. Contrevenir à ce « code religieux » de la guerre entraînerait *de facto* la colère divine et on sait ce qu'il advint des généraux et des légions qui, au mépris des oracles, des signes, des présages, affichèrent le mépris des conventions religieuses. Les historiographes le proclament de façon solennelle à longueur de récits : nul ne peut enfreindre les lois qui lient les hommes aux déités sans aussitôt voir retomber sur lui un juste châtement. Le général qui déplaît aux forces invisibles est impitoyablement broyé par la destinée qu'il n'a su anticiper, de sorte que demander aux dieux des signes fait partie des précautions élémentaires que prend un chef en campagne. Les exemples abondent qui, si besoin en était, sont de nature à édifier les quelques téméraires qui s'écarteraient des usages ancestraux ; bref, s'il s'agit de faire la guerre, il faut qu'elle soit juste et pieuse, qu'elle ait été déclarée (*indictio belli*). La déclaration de guerre classique revêt pour le moderne des allures rocambolesques que les rapprochements avec les données des anthropologues permettent toutefois d'éclairer ; il est vrai aussi qu'avec un peu de recul nos propres usages paraissent tout aussi inédits et n'ont somme toute pour seul mérite que d'être les nôtres.

Un antique rituel remontant au roi Numa exigeait qu'un fécial, prêtre comme son nom l'indique, expert dans l'art de distinguer le *fas* du *nefas*, dût se rendre aux limites du territoire où résidait le peuple avec lequel le Sénat et le peuple romain étaient en litige⁵. Après avoir adressé ses prières et détaillé la requête « légitime » de Rome à Jupiter, père des dieux, l'homme, revêtu des insignes inhérents à son rang sacerdotal et voilé de laine, franchissait la frontière réitérant ses exigences au premier homme qu'il était amené à rencontrer, aux portes de la première ville se trouvant sur son chemin et sur le forum de celle-ci. Après trente-trois jours en territoire « litigieux » il pouvait alors, si réponse n'avait pas été faite à ses griefs ou si une réparation aux outrages n'avait été proposée, déclarer la guerre au nom de Jupiter, Janus Quirinus, des dieux de la terre et des enfers, en attestant que le peuple concerné ne rend pas justice à Rome. Le courageux fécial prenait alors la route du retour et faisait rapport au Sénat qui votait pour ou contre la guerre, devenue par la vertu du rite accompli juste et sainte.

La mission de ce héros des temps antiques n'était pas terminée, il devait alors retourner vers le territoire ennemi et y propulser une javeline de fer ou en cornouiller sanguin durci au feu (rite magique faisant référence à la vie de Romulus). Il prononçait alors une sentence de malédiction récapitulant les torts qui avaient été faits à Rome et déclarait formellement la guerre en raison des outrages non réparés. Ce rituel bien connu, attesté notamment par Tite-Live et Virgile, fit l'objet de modifications au fil du temps ; comme on s'en doute, il n'était guère aisé d'envoyer un prêtre à l'autre bout de l'Empire lorsque celui-ci atteignit son apogée. Le caractère presque épique de l'aventure nous amène donc à nuancer notre propos. Premièrement, nous ne savons pas si l'ennemi avait le bon goût de laisser le malheureux fécial évoluer sur son territoire et y accomplir ses rites et devoirs divers sans lui en faire payer le prix ; le fait

que le prêtre accepte la mort dans sa prière liminaire à Jupiter en dit long sur le risque qu'il prenait ; deuxièmement, l'extension des frontières fit qu'à l'époque de l'Empire, le rite ne se pratiquait plus que de façon symbolique sur une frontière bénéficiant de « l'extraterritorialité religieuse » à la mode antique.

Le fécial ouvre en fait les portes qui séparent deux mondes : l'un régi par le droit, prônant l'ordre et la paix, soucieux de mesure et attentif aux vies ; l'autre autorisant la violence, justifiant le chaos et la démesure, exaltant la mort ⁶. L'ouverture des deux portes de la guerre du temple de Janus, dieu invoqué explicitement par le prêtre lors de son invocation, manifeste qu'un monde de paix et de compassion va s'effacer devant un autre monde fait d'épouvante et de cruauté. Mars n'est-il pas le dieu cruel par excellence ? Robert Turcan souligne fort justement que le temple de Janus n'est pas un temple en soi ; il est une porte, un passage (*ianus*). On aurait tort d'imaginer qu'il s'agit d'une stricte opposition entre l'ordre et le désordre, l'harmonie et le chaos, le *fas* et le *nefas*. Le rite est infiniment plus subtil. Il substitue un ordre sacré, celui de la cité, de l'*Urbs*, à un autre ordre tout aussi important, celui des armées. Un ordre immobile, celui d'une ville éternelle, opposé à un ordre mobile, celui de la force des armes. Lorsque les portes s'ouvraient, à l'appel des clairons, les jeunes rejoignaient leurs unités échappant à l'ordre social habituel pour se soumettre à celui de l'armée en cours de formation. En somme, le rite sanctionne des transitions sociologiques multiples : le citoyen devient soldat, ses droits et devoirs s'inversent, ses activités prioritaires sont renversées, ses serments changés. Nul ne peut s'arroger le droit de donner la mort impunément, aussi le rite sanctionne la mobilisation comme un renversement des valeurs traditionnelles mais aussi leur accomplissement en creux. Le rite du sacrifice du porc qui sanctionne un traité de paix n'avait-il pas pour effet de rétablir cet ordre « naturel » qui sacralise le respect de l'autre sous la forme variée de son pays, ses lois, ses biens, ses cultes, ses cultes ancestraux, pour reprendre les termes mêmes du rituel ?

La *devotio* dans son contexte militaire

Traditionnellement, la *devotio* est interprétée comme une pratique religieuse publique ou privée qui vise à vouer des êtres vivants aux divinités chtoniennes et aux dieux d'en bas. John Scheid souligne très justement qu'en fait, il s'agit d'un contrat : d'une part, les divinités concernées entendent un vœu et « s'approprient les dévoués » ; d'autre part, elles consentent à anéantir l'ennemi ⁷. On associe volontiers la *devotio*, la *defixio* et la *sacratio* – ces deux derniers termes constituant les variantes d'une même pratique. Le fécial prenait à témoin Jupiter, Mars et Quirinus lors des procédures visant à sanctionner les traités solennels et de la sorte « dévouait sa personne et le peuple romain au cas où ils manqueraient à leur parole » ⁸. Cette façon d'engager la collectivité tout entière au travers d'un « officiant » qui sanctionne un contrat n'est pas étrangère au dévouement tel que nous allons l'examiner dans le cadre spécifique du sacrifice du chef.

L'analogie avec le rite de *defixio* est frappante car cette dernière pratique, attestée dans le cadre des pratiques privées, est également tournée vers un ennemi inconnu. Il s'agit aussi d'un vœu, inscrit sur une lamelle de plomb et enterré dans une tombe, adressé aux divinités mânes. Celles-ci pourront alors transmettre aux divinités

infernales la supplique. Cette pratique est également attestée dans le contexte prosaïque de la vengeance contre les voleurs puisque des objets perdus ou volés pouvaient être transformés par la « magie » du rite en objets sacrés et retourner leur pouvoir sacré vers l'emprunteur ou l'auteur du délit. On notera que certaines lamelles de plomb étaient roulées et transpercées du clou, « fixant » le sort sur l'ennemi. Ces rites étaient fort communs, comme le montre la quantité des matériaux recensés par les archéologues. Opposer le religieux, le sacré et le magique n'est en effet guère opérant au sein de la religion romaine, qui ne répond pas aux catégorisations classiques en matière de théologie ⁹.

La *devotio* du général au combat est ambivalente car elle relève à la fois de la sphère publique – les généraux concernés dans les deux récits que nous allons commenter sont à la fois consul et commandant d'une aile de l'armée –, et de la sphère privée car ils sont liés par une parenté familiale et accomplissent l'acte sacrificiel en leur nom. La *devotio* sur le champ de bataille est donc difficile à circonscrire si l'on se réfère aux références traditionnelles qui balisent le champ de l'histoire des religions. En se référant à la sociologie des religions, on constate rapidement que cette pratique n'est pas suffisamment attestée, nous entendons ici sur le plan militaire, pour faire l'objet d'une étude diachronique susceptible de déboucher sur les conclusions assurées ; en prenant pour modèle la psychologie religieuse, nous nous heurtons d'entrée de jeu à un anachronisme car l'idée d'un choix ou d'une spécificité religieuse est étrangère au champ religieux romain à l'époque où ce type de *devotio* est attesté. Si à l'époque de l'Empire, la mort de Germanicus fut par exemple interprétée comme une *devotio*, elle ne s'inscrit pas dans ce contexte militaire précis. De même, l'idée de foi doit être entendue dans le cadre d'une relation unissant le citoyen, la cité et les déités (au sens large) ¹⁰.

Deux généraux à l'action... ¹¹

***La bataille de Vesperis* ¹²**

En 340 av. J.-C., alors que la guerre faisait rage entre les peuples latins et Rome, les consuls firent marche vers Vesperis. Le Sénat aussi avait approuvé la guerre, et les consuls, après avoir levé deux armées, traversèrent le pays des Marses et des Pélagiens, se rallièrent à l'armée des Samnites, et vinrent asseoir leur camp devant Capoue, où les Latins et leurs alliés avaient convergé. Un signe venu des dieux sema alors le trouble dans l'esprit des consuls Publius Décimus Mus et Titus Manlius. « Là, pendant leur sommeil, on dit que les deux consuls eurent une même vision. Un homme leur apparut, d'une taille et d'une majesté plus qu'humaine, et leur dit, « Qu'un général d'un côté, de l'autre une armée étaient dus aux dieux Mânes et à la Terre Mère ; et que celui des généraux de l'une ou l'autre armée, qui aurait dévoué les légions ennemies et lui-même après elles, donnerait à son peuple, à son parti, la victoire » » (Tite-Live, 8-6, 8-10). L'historien se doit de préciser que le double rêve intervint à un moment particulièrement crucial de l'histoire militaire romaine. La décision venait en effet d'être prise d'interdire les combats singuliers jusqu'alors en vigueur pour adopter une tactique plus conforme à l'esprit d'ordre et de discipline qui caractérisera bientôt la légion. En ces moments difficiles où les repères martiaux habituels, les codes de la guerre, étaient en pleine mutation, le commandement et l'armée étaient sous pression,

aussi les signes étaient attendus dans l'angoisse. Les dieux allaient-ils accepter cette modification des usages militaires ?

Les deux consuls se communiquèrent leurs visions nocturnes et, pour détourner la colère des dieux, résolurent d'immoler des victimes, « afin aussi que si les présages des entrailles s'accordaient avec leurs visions, l'un ou l'autre consul accomplît les destins ». Les réponses des haruspices confirmèrent leurs rêves et, n'ayant plus de doute, ils convoquèrent les lieutenants et les tribuns, « leur exposèrent sans détours les ordres des dieux, et, comme la mort volontaire d'un consul eût effrayé l'armée au milieu du combat, on convint que celui des consuls qui commanderait le côté de l'armée romaine qui commencerait à plier, se dévouerait pour le peuple romain et les Quirites ». Aussitôt, on prit la décision de ramener la discipline militaire à son antique rigueur et un édit des consuls défendit à tous d'attaquer l'ennemi hors des rangs. Le fils du consul Manlius fut d'ailleurs exécuté pour avoir désobéi à cet ordre dans les jours qui suivirent le serment.

Le choc attendu eut lieu à Veseris. Les consuls romains, avant de marcher au combat, sacrifièrent et l'haruspice montra à Decius que la tête du foie de la victime était mutilée, mais l'homme de l'art, en dépit de cette anomalie, précisa que le sacrifice était agréable aux dieux. Le sacrifice de Manlius quant à lui avait parfaitement réussi, les auspices étaient donc favorables. « Je suis content, dit Decius, puisque mon collègue est bien avec les dieux ! », il rendait ainsi oracle par rapport à sa propre destinée. Les troupes furent disposées en ordre de bataille et Manlius prit le commandement de l'aile droite (*a recta*) et Decius celui de la gauche (*a sinistra*).

Les troupes engagées furent tout d'abord de force égale de sorte que l'issue de la bataille était incertaine. Mais, bientôt, à l'aile gauche, les *hastats* romains, ne supportant plus le choc des Latins, se replièrent sur les *principes*. La nouvelle tactique allait-elle s'avérer inefficace ? Les dieux punissaient-ils les consuls d'avoir changé l'ordre des troupes introduisant une innovation au nom de la tradition ? Le consul Decius, conscient du danger, appela à haute voix Marcus Valerius. « Il nous faut ici l'aide des dieux », s'écria-t-il, « Valerius ! Allons, pontife suprême du peuple romain, dis-moi les paroles dont je dois me servir en me dévouant pour les légions ! »

Le prêtre qui de toute évidence connaissait son métier sur le bout des doigts, lui intima l'ordre de « prendre la toge prétexte, et, la tête voilée, une main ramenée sous la toge jusqu'au menton, debout et les pieds sur un javelot, de dire : Janus, Jupiter, Mars père, Quirinus, Bellone, Lares, dieux Novensiles, dieux Indigètes, dieux qui avez pouvoir sur nous et l'ennemi, dieux Mânes, je vous prie, vous supplie, vous demande en grâce, et j'y compte, d'accorder heureusement au peuple romain des Quirites force et victoire, et de frapper les ennemis du peuple romain des Quirites de terreur, d'épouvante et de mort » ». Decius poursuivit alors la formule de l'invocation en disant : « Ainsi que je le déclare par ces paroles, oui, pour la république des Quirites, pour l'armée, les légions, les auxiliaires du peuple romain des Quirites, je me dévoue, et avec moi les légions et les auxiliaires de l'ennemi aux dieux Mânes et à la Terre ! ».

Le consul remit alors son commandement à son collègue en lui envoyant ses licteurs et en leur ordonnant de faire rapport sur la *devotio* qu'il venait d'accomplir. Tite-Live fort précis, nous décrit le consul, ceint à la façon de Gabies (comme

lorsqu'il ouvre les portes du Temple de Janus), sautant armé sur son cheval, et se jetant au milieu des ennemis où il apparut un instant aux deux armées « revêtu d'une majesté plus qu'humaine », « comme un envoyé du ciel pour expier tout le courroux des dieux, pour détourner de sa patrie les revers et les reporter sur l'ennemi ». Au gré de sa course, il sema la crainte et l'épouvante, frappant de stupeur l'armée latine, ennemie de Rome rappelons-le, les enseignes puis tous les rangs furent frappés « comme atteints par un astre néfaste », et lorsqu'il fut tué sous les traits latins, les adversaires gagnés par la peur s'enfuirent dans la plaine et disparurent. En même temps les Romains, « affranchis de leurs terreurs religieuses », poursuivirent sur les autres fronts le combat selon l'ordre prescrit par leur chef. La *devotio* avait agi comme une délivrance.

Le consul Manlius respectant la stratégie arrêtée avec son collègue lança alors ses réserves dans la bataille qu'il livrait quant à lui sur l'aile droite. Il évoqua son collègue en exhortant les troupes en ces termes éloquentes : « Debout à cette heure ! Marchez dans votre force sur un ennemi harassé. Songez à la patrie, à vos pères, à vos mères, à vos femmes et à vos enfants ; songez au consul qui, pour vous faire vaincre, a voulu mourir ! ». La victoire fut au rendez-vous, le camp de l'ennemi pris dans la foulée, et les Campaniens définitivement soumis à Rome. On retrouva le lendemain le corps de Décius gisant au milieu d'un monceau d'ennemis qui, selon les termes de sa *devotio*, avaient été précipités avec lui dans le monde infernal. Le consul avait en quelque sorte consacré la nouvelle tactique romaine pour des siècles, légitimant en s'immolant un nouvel ordre militaire voulu par les dieux qui, nul ne l'ignore, président aux destinées humaines.

La bataille de Sentinum

On l'a vu, l'accomplissement scrupuleux des rites est une garantie lorsque les armées sont en péril. En 295 av. J.-C., Rome fit face à une invasion gauloise. Les Gaulois, Etrusques, Ombriens et Samnites firent mouvement vers Clusium (Chiusi), surpris une légion en garnison commandée par Scipion et, sans doute, lui infligèrent des pertes importantes. Pendant ce temps, le gros de l'armée romaine commandée par les deux consuls entra en contact avec l'ennemi sur le territoire de Sentinum ; le nombre des ennemis, les déplacements rapides de leur cavalerie et le caractère concerté de leurs manœuvres, rendaient l'entreprise délicate. En outre, les cavaliers gaulois, galvanisés par leur « victoire » brandissaient les têtes coupées en guise de provocation, entonnant des chants de victoire peu rassurants. Fort heureusement, les plans arrêtés par la coalition ennemie furent dévoilés par des transfuges qui mirent le consul Fabius au courant de la tactique arrêtée par les envahisseurs. Les consuls ordonnèrent pendant deux jours plusieurs opérations en territoire ennemi, sans doute pour fixer des troupes adverses en position défensive et ne pas affronter une armée trop puissante, gonflée par son succès, rendue arrogante par ses trophées.

Le troisième jour, les protagonistes se trouvèrent face à face et furent contraints de se déployer en ligne de bataille. Il survint alors un incident qui devait s'avérer déterminant. Une biche poursuivie par un loup fit irruption au milieu des champs qui séparaient les deux armées ; pris de panique, les deux animaux se jetèrent dans des directions opposées : la biche tenta de franchir la ligne gauloise où elle fut mise

en pièces, tandis que le loup se frayait un passage entre les rangs romains. Un soldat anonyme « des premiers rangs » s'écria alors : « Là, la fuite et le carnage, où vous voyez étendue morte la biche consacrée à Diane ; ici, le loup victorieux de Mars, sain et sauf, nous rappelle la lignée de Mars et de notre fondateur ! ».

Pendant plusieurs heures, le nombre des ennemis rendit l'engagement indécis comme si la Fortune (*Fortuna*) n'avait pas encore choisi son camp ; en fait, sur l'aile droite (*a dextra*), commandée par Fabius – on s'en souvient déjà marqué par la chance lorsqu'il avait reçu des informations inespérées –, les Romains en formation défensive tenaient bon, espérant selon une tactique expérimentée de longue date fatiguer les barbares et les déborder à terme en jouant sur la coordination et la discipline des légions ; sur l'aile gauche (*a sinistra*), le consul Décius rendu impétueux « par son âge et son caractère » lança l'ensemble de ses effectifs sur l'ennemi. Convaincu qu'il tenait la victoire, il prit la tête de ses escadrons montés, chargea la cavalerie gauloise et la bouscula par deux fois. Il haranguait ses hommes en leur assurant gloire et victoire. Il tomba alors dans un piège. Les Gaulois lancèrent leurs redoutables chars de guerre qui mirent en déroute la cavalerie romaine qui se voyait victorieuse quelques instants auparavant ; les chevaux effrayés se débandèrent, tandis que les premiers rangs des légions fléchirent. L'infanterie gauloise intensifia la pression et bientôt plusieurs unités commencèrent à fuir. Décius tenta de les arrêter avec courage, les exhortant à la bravoure, mais rien n'y fit. En ce moment d'extrême péril, le général se métamorphosa en prêtre.

Décius appela son père Publius, mort « dévoué » à la bataille de Vesperis, et évoqua le sort de sa famille « victime expiatoire » de la chose publique et il décida de « se dévouer » pour sauver les légions qu'il n'avait su mener à la victoire par ses propres mérites. Il ordonna alors au pontife Marcus Livius de « donner les paroles » qui allaient sanctionner le don de sa personne (immolation) aux légions et au peuple romain. Tite-Live souligne qu'après avoir précisé qu'il chassait devant lui la peur, la fuite, le carnage et le sang, la colère des dieux célestes et infernaux qui auraient frappé de malédiction les armes romaines (enseignes, armes et défenses des ennemis), Décius proclama que ce lieu serait celui de sa tombe, mais aussi celui des sépultures des Gaulois et des Samnites. Il chargea alors à cheval les rangs les plus compacts des troupes gauloises, s'offrit à leurs coups et fut tué.

L'acte de *devotio* rendit la bataille divine de sorte qu'elle échappa selon l'historien aux forces humaines. Les soldats en déroute retournèrent au combat alors que d'ordinaire la mort du commandant les frappe de terreur ; autour du corps du consul, les Gaulois semblaient privés de raison et comme étourdis, frappés d'une sorte de stupeur les privant de leur ardeur guerrière, ils lançaient des javelots et traits qui n'avaient plus d'effet. Livius, entouré des licteurs, devenu commandant de l'aile gauche par la volonté du général mort, hurlait aux hommes que les Romains étaient libérés par la mort du consul. Les Gaulois et les Samnites, vociféraient le prêtre, appartenaient maintenant à la Terre et aux dieux mânes.

Tandis que ces hauts faits surnaturels se déroulaient, Quintus Fabius qui n'avait pas perdu son bon sens militaire, avait envoyé des renforts à son collègue dont il voyait les unités fléchir. Ces troupes commandées par Lucius Scipio et Gaius Marcus précipitèrent la fuite des Gaulois qui rompirent leurs rangs. Sur l'aile droite, Fabius

ordonna la charge de sa cavalerie qu'il fit soutenir par ses réserves d'infanterie. Apprenant la mort de son collègue, il promit à Jupiter Vainqueur un temple et les dépouilles des ennemis. Au soir, le camp ennemi était pris, vingt-cinq mille ennemis tués et huit mille d'entre eux prisonniers. Comme à Vesperis, le sacrifice du consul avait sauvé l'armée d'un grand péril. L'oracle du soldat anonyme se vérifiait ; la louve romaine avait protégé ses petits !

Lecture religieuse des deux récits

Les rapprochements entre ces deux récits sont patents. Nous nous bornerons ici à pointer quelques traits saillants qui recoupent directement notre propos, les deux récits de Tite-Live sont, comme on l'a vu, d'une rare complexité et il ne peut être question d'épuiser en quelques lignes des narrations agencées d'une façon si subtile. Nous osons toutefois avancer quelques remarques ouvertes en matière de théologie de la guerre qui, nous semble-t-il, recourent des recherches menées par d'autres contributions à ce volume.

Premièrement, nous observons que la *devotio*, rite d'évocation aux ancêtres s'il en est, sanctionne une innovation au sein de la tradition ; elle vise donc par un processus de réversibilité – attirer la mort sur sa personne pour sauver l'armée –, à rétablir une hiérarchie traditionnelle dans un monde où celle-ci est compromise¹³. Cette première conclusion nous invite à une réflexion sur le caractère insolite de la *devotio* du général au combat, car nonobstant notre seconde conclusion qui s'attache aux conditions spécifiques qui déterminent la « nécessité » de la *devotio*, celle-ci s'inscrit dans un caractère plus global : celui d'un changement de stratégie militaire et de tactique au combat. Au renversement d'un ordre militaire traditionnel correspond un renversement sacrificiel visant à rétablir les relations que le commandement et les troupes entretiennent avec les dieux. Aussi, le changement induit par une pression sociologique inédite, est en quelque sorte annulé par le dévouement du chef qui « fixe » sur l'ennemi les effets « néfastes » potentiels. On retrouve ici un schéma que nous avons brièvement esquissé lorsque nous avons présenté le fœcial actant un contrat entre le monde des dieux et celui de la cité. Par l'intermédiaire d'un seul, le salut de tous se joue par le sacrifice ; l'ordre contractuel est rétabli.

Deuxièmement, l'immolation du chef ne peut s'accomplir que dans des conditions strictes : la guerre est légitime, les dieux font des signes et on y prête attention, l'armée est déployée, l'égalité des forces est attestée, l'issue est indéfinie. De façon plus subtile encore, il s'agit dans les deux cas d'un fléchissement de l'aile gauche, d'un consul à cheval, d'un rite induit par un prêtre, d'une charge héroïque, d'une mort volontaire. Les deux « héros » sont membres d'une même *gens*, le second évoquant directement son père le premier. Dès lors ces rapports n'indiqueraient-ils pas que les deux récits seraient plutôt des attestations de la piété familiale et filiale dont on sait l'importance à Rome ? Si Georges Dumézil a répondu à cette question en montrant que les déités évoquées, les termes linguistiques et la structure du rite ne laissent aucun doute sur son caractère collectif, il n'en reste pas moins que la rareté des attestations demeure une remarque pertinente.

Troisièmement, le « sort » induit par la formule sacerdotale qui autorise la *devotio* est actif sitôt son énonciation terminée. Les effets de la formule suivent

celui qui s'immole, semant confusion, terreur et panique autour de sa personne, comme si un pan de l'invisible s'ouvrait, donnant une aura surnaturelle au dévoué, une force susceptible de renverser le sort des armes, de forcer la fortune à intervenir au profit d'un camp. L'incantation, l'homme, le corps et les effets du rite semblent indissociables en termes d'efficacité, de sorte que l'accent est posé sur l'efficacité symbolique du rite et ses effets irréversibles.

Quatrièmement, nous avons pu constater que le rite s'inscrit dans la logique structurale présidant à la déclaration de guerre et la reconnaissance de son caractère légitime, l'entrée en guerre, la mise en mouvement des armées, la répartition des tâches et l'ordonnancement des troupes. La volonté du chef et le respect des règles religieuses apparaissent en fait comme la cause principale de l'efficacité du rituel de sorte que Tite-Live, lorsqu'il précise que l'homme dévoué (il peut s'agir d'une autre personne que le chef) meurt, le sacrifice est bien et dûment accompli : s'il survit, on enterre son effigie haute de sept pieds ou plus, et on immole une victime expiatoire. Il ne pourra plus jamais faire de sacrifice privé ou public, mais s'il veut vouer ses armes à Vulcain ou à tout autre dieu, avec une victime ou toute autre offrande, il le peut. Enfin, l'historien précise que le javelot que le consul a tenu sous ses pieds en prononçant sa prière (celui qui sert à déclarer la guerre) ne doit jamais tomber aux mains de l'ennemi ; dans le cas où pareille tragédie arriverait, on offrirait aussitôt à Mars un *suovetaurile* expiatoire.

Il apparaît donc qu'il s'agit bel et bien d'un sacrifice, que le « dévoué » inverse l'ordre des rites de sorte que passé de l'autre côté de la porte qui mène à la mort, il ne peut revenir à un état religieux antérieur. Il reste pour toujours du côté des dieux infernaux, des puissances de la terre où il a appelé l'ennemi à le suivre, du côté de la guerre religieuse, sacrée et juste, il est voué à la puissance « magique » des armes. Cette ouverture semble exercer un effet sur la descendance du dévoué (une prédisposition, une imitation ou un appel du dévoué vers un descendant placé dans des conditions analogues ?), mais l'absence de sources supplémentaires nous invite à la prudence sur ce point. On mesure ici la cohérence d'une religion qui, sans user systématiquement d'arguments théologiques au sens où nous entendons aujourd'hui ce vocable, crée un champ référentiel symbolico-rituel qui unifie les différentes strates constitutives du religieux, à savoir les liens que les mondes privés et publics, entendus comme un seul corps subsumé sous une autorité théologico-politique dans le cas qui nous préoccupe ici, entretiennent avec l'invisible. Les rites sacrificiels, les voyages du fécial, l'interrogation du monde des dieux au travers des arts divinatoires, les serments engageant les protagonistes, la formule rituelle, les effets du rite s'articulent finement, manifestant une cohérence symbolique dont le but est de générer des effets bénéfiques à un moment critique de l'histoire de Rome ¹⁴.

Enfin, notre dernière remarque portera sur le fait que loin d'être familial ou singulier – ce que les récits des batailles de la Veseris et de Sentinum pourraient laisser entendre –, étant donné que les deux consuls dévoués appartiennent à une même famille, le dévouement du général au combat revêt une importance particulière pour l'étude de la religion romaine comme l'a fort bien montré Georges Dumézil. En effet, la formule du serment telle que Tite-Live (8, 9, 6) nous l'a transmise indique que « la triade des dieux des flamines majeurs, Jupiter, Mars et Quirinus sont directement

évoqués »¹⁵. Le commentaire de Dumézil montre fort bien la haute cohérence du rite qui procède par ouverture successive de portes que nous qualifierons ici de symbolique. Ainsi, Janus ouvre le rituel d'invocation, Bellona est appelée en raison de l'instant critique en matière de *bellum*, les dieux Lares en leur qualité de propriétaires du sol où les humains vaquent à leurs occupations sont nécessaires pour « ouvrir » ce pan du réel invisible pour les mortels que sont les entrailles de la terre, les Manes sont les déités auxquelles l'offrande s'adresse, l'ensemble des dieux romains sont invités à participer à l'efficacité du rite (Novensiles, Indigestes)¹⁶.

La pointe de l'argumentation de Dumézil sur la *devotio* apparaît plus avant dans son propos lorsqu'il souligne que « partout où les trois dieux apparaissent réunis, la société est intéressée dans son ensemble et dans sa structure et, à son profit, engagée la totalité des grands ressorts de l'action divine et humaine »¹⁷. C'est donc bien la *fides* par rapport à Rome, entendue ici comme collectivité des Romains et les engagements sacrés de sa plus haute magistrature qui sont mis en balance au travers du rituel sacrificiel. Le consul en appelle à son bon droit, au respect absolu du contrat qui le lie aux dieux et en contrepartie « contraint » en quelque sorte les forces évoquées à remplir la clause de l'acte qui les lie à Rome. Entre le récitant, note Dumézil, le général expert du monde militaire, le lieu de la bataille, se tisse un lien puissant dont les dieux sont les garants, attendu qu'eux aussi sont engagés par les serments et leurs formules. La puissance du rite est à ce point redoutée que, nous l'avons vu, dans l'hypothèse où le dévoué ne succomberait pas sous les coups de l'ennemi, sa représentation serait enterrée – sans doute afin d'apaiser la puissance du rite et les effets indirects qu'il pourrait provoquer si l'ouverture rituelle des « portes symboliques » vers le monde des Mânes (intermédiaires) et des dieux infernaux (destinataires) n'étaient refermées par un rite de fermeture. Le récit de Tite-Live prend bien soin de montrer les effets du rite, son efficacité symbolique pour reprendre une expression empruntée au structuralisme, et le suivi religieux nécessaire des symboles qui ont été organisés autour de son déploiement (la lance, les armes du général et ses insignes de consul, la statuette expiatoire, les interdictions religieuses demeurant si l'intéressé survit, etc.).

L'efficacité de la liturgie et de ses effets est à n'en pas douter une des préoccupations majeures de l'historien qui interroge de la sorte sa tradition, la légitime, mais aussi l'organise au bénéfice non seulement du lecteur mais aussi de la collectivité au profit de laquelle s'adresse le rite. L'historien aussi découvre les ressorts cachés de cet invisible pour en manifester les effets concrets dans un temps présent qui l'interroge sur un avenir par définition aussi incertain qu'inquiétant. Marcus Livius dictant les paroles du rite au consul se dévouant sur le champ de bataille de Sentinum, adressait ainsi à son lointain homonyme, voué quant à lui à l'écriture des faits et gestes ancestraux, une salutation qui n'échappe pas au lecteur attentif.

Conclusions

Si l'on accepte une définition de la théologie élargie à l'observation des cohérences socio-religieuses manifestées par la mise en pratique du religieux au travers des rites et des symboles qu'il déploie, des évocations et des formules sacramentelles faisant référence au monde des dieux, la *devotio* s'inscrit comme un témoignage

de la cohérence religieuse du monde romain. Notre propos devrait d'ailleurs à ce stade être renversé car il postule le théologique comme un discours rationnel visant à organiser, expliquer et déployer une structure intellectuelle sur le religieux, bref, faire sens comme le disent volontiers nos contemporains. Force est en conséquence de constater qu'à Rome, la question du sens se pose en des termes différents. Si, comme nous l'avons souligné, la cohérence, l'organisation, le déploiement, apparaissent comme des mots clés – en ce, le discours théologique au sens classique du vocable manifeste le même souci –, la manifestation du théologique s'avère fort différente. En abordant cette question, nous touchons sans doute à un des aspects méconnus et une des spécificités du monde romain qualifié hâtivement de « pragmatique » et de « pratique » par opposition à un monde grec qualifié de spéculatif. Ce jugement superficiel résiste mal à l'analyse des textes qui, par un système de références implicites ou plutôt symbolico-rituelles, permettent de dessiner les contours d'une théologie en creux. Les historiographes romains auraient-ils été les théologiens d'un monde où l'action organisait la spéculation ou le contrat déterminait la relation ?

Si nous avons largement évoqué la *devotio* du consul au combat et son efficacité symbolique à Rome, il importe de nous interroger sur le pourquoi d'un tel rite à un moment militaire particulier de l'histoire des armées romaines. La question du caractère « anecdotique » du rite reste en suspens, même si la rareté des attestations ne constitue pas en soi un argument invalidant le caractère déterminant de ce processus religieux sur le plan collectif¹⁸. Il nous semble pouvoir avancer l'hypothèse que la nécessité du rite s'est fait ressentir lors des batailles de la Vesperis et de Sentinum, non seulement en raison d'analogies liées aux généraux en charge du commandement (famille Decius, augures, aile gauche, situation critique, etc.), mais aussi en raison de modifications sur le plan tactique qui générèrent de grandes perturbations sur le plan des conceptions militaires du temps.

On se souviendra qu'avant la bataille de Vesperis, le fils du consul Manlius (le collègue de Decius qui se dévouera) fut exécuté pour avoir désobéi aux ordres, tant les généraux souhaitaient rétablir « l'antique rigueur » en usage dans les armées. Alors que l'armée romaine est en pleine mutation sur le plan de son organisation et que ses modalités de déploiement sur le champ de bataille sont revues en raison d'un changement survenu en matière d'art de la guerre, les batailles entre champions se transforment en bataille rangée, l'insistance sur les mœurs ancestrales n'est guère innocente. Le changement de tactique a induit une angoisse qui sera expiée à la fois par le sacrifice du fils de Manlius passé par les armes au nom de la discipline et celle de l'autre consul. Le dévouement de Decius redresse un ordre conformément à la tradition ancestrale, attire la protection des déités sur une pratique nouvelle et la réinscrit dans le contexte sécurisant d'une tradition bousculée par les impératifs pratiques de la guerre.

Dans le sillage du premier récit, la bataille de Sentinum atteste également de la nécessité de s'adapter aux circonstances de la bataille en adoptant une nouvelle tactique face à des pratiques guerrières auxquelles le commandement romain était peu accoutumé. Comme nous l'avons vu, les ordres donnés par Decius *junior* sur le champ de bataille sont pour le moins discutables. Il renonce aux usages traditionnels qui consistent à temporiser face à un ennemi fougueux mais indiscipliné – le préjugé

vivace du Gaulois vaillant, indiscipliné et vite lassé du combat –, et tente de forcer l'issue de la bataille trop rapidement. La pointe du récit sur le plan militaire paraît être la contre-charge de cavalerie gauloise qui, sous la forme d'une poussée des chars de guerre, bouscule l'aile gauche au point de créer un début de déroute. L'usage de la cavalerie face à la charrerie doit attirer notre attention car elle constitue un enjeu déterminant sur le plan militaire ; de sorte que, en dépit des erreurs de commandement, c'est la tactique de l'armée romaine, sa plasticité face à un ennemi utilisant sa cavalerie et ses chars de façon inusuelle, qui apparaissent comme les enjeux militaires du récit de Tite-Live. Au prix de sa vie, le jeune consul rétablit l'ordre ancestral, la discipline légendaire des légions, le mouvement de retraite imprimé par la violence du choc est annihilé et la Fortune forcée de choisir le camp de la louve romaine. L'absence de discipline au niveau du commandement est redressée par la rigueur des mœurs ancestrales, de sorte que les dieux restaurent l'ordre là où les hommes ont été impuissants à le maintenir. Le respect du contrat, le rappel du vœu par le sacrifice, l'adhésion aux valeurs ancestrales rétablit l'ordre des choses en faveur de tous ; tel est le serment qui lie le consul aux divinités, tels sont les devoirs des déités et ancêtres par rapport à ceux qui tiennent entre leurs mains la destinée de Rome.

Ces textes, pour étranges qu'ils puissent paraître à un lecteur contemporain, voire à un chercheur épris de théologie, manifestent, nous semblent-ils, une nécessité inhérente à l'art de la guerre. Le changement de tactique en temps de guerre induit une angoisse partagée tant par le commandement que par les troupes ; en fait, il s'agit d'une modification en profondeur des mentalités qui nécessite à la fois persuasion et conviction. La guerre est avant tout un code. L'interprétation théologique des mœurs et usages des armées est largement conditionnée par le respect pratique et symbolique des codifications des pensées et actes qui, dans un univers où l'incertitude quant à la vie et la mort est accrue, voire obsédante, deviennent des enjeux collectifs tant pour les combattants que pour ceux qui attendent avec angoisse le sort qui leur sera réservé. Aussi, le changement de tactique dans un univers socio-politique où le divin intervient à tous les niveaux de préoccupations, doit-il être sanctionné par tradition ou, pour être plus précis, réintégré au sein d'une tradition qui conditionne le rapport de l'homme au monde. Serait-ce à cet endroit précis que l'historien deviendrait théologien ?

Somme toute, Claude Lévi-Strauss avait raison, rien n'est plus logique que l'homme lorsqu'il est confronté à l'invisible. L'exemple des deux généraux dévoués clarifie fort bien ce mélange subtil de codes, de processus, de compromis, qu'induit la pratique de la guerre. A leur manière, les théologiens latins assuraient aux légions la protection des dieux, encore faut-il dire *cum grano salis* que ce rapport positif avec les déités tutélaires de l'*Urbs* n'était en rien une garantie de succès. A Rome, les dieux détestaient les généraux incompétents qui les appelaient à leur secours, seuls ceux qui forçaient le succès des armes, les dévoués ou les vainqueurs, étaient dignes d'un triomphe.

Notes

¹ Nous renvoyons aux études générales suivantes sur la religion romaine : J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, Payot, 1969 ; M. LE GLAY, *La Religion romaine*, Paris, Colin, 1991 ; A. MOMIGLIANO, *Saggi di storia della religione romana*, Brescia, Morcelliana, 1988 ; J. RUPKE, *Die Religion der Römer. Eine Einführung*, Munich, Beck, 2001.

² Sur l'expression du sacré dans la langue latine : H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 1963.

³ Les rapports entre mythe, symbole et rite qui constituent un des axes de notre recherche font références aux travaux suivants : R. TURCAN, *Rome et ses dieux*, Paris, Hachette, 1998, p. 14. Voir aussi : J.A. DRAPER (éd.), *Orality, Literacy, and Colonialism in Antiquity*, Atlanta-Leiden, Scholars Press et Brill, 2004 ; L. COULOUBARITSIS, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Figures illustres*, Paris, Grasset, 1998 ; B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *Le symbole*, Paris, Presses universitaires de France, coll. *Que sais-je ?*, 1998 ; B. DECHARNEUX, *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1994 ; B. DECHARNEUX et L. NEFONTAINE, *L'initiation*, Bruxelles, Labor, 1998 ; M.-L. FREYBURGER-GALLAND, G. FREYBURGER et J.-C. TAUTIL, *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, Paris, Les Belles Lettres, Realia, 1986 ; V. KRUTA, *Les Celtes, Histoire et dictionnaire*, Paris, Laffont, 2000 ; B. MACBAIN, *Prodigy and Expiation : a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, 1982 (Latomus, 177) ; P.-E. RAUSIS, *L'initiation*, Paris, Cerf, 1993 ; J. RIES (éd.), *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1986 ; J. SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 1985 ; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1989 ; A. VAN GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, Nourry, 1909 (rééd. Paris, Picard, 1981).

⁴ Sur les rites et leur importance à Rome, de nombreuses études ont été menées. L'article de G. Lengrud (« Qu'est-ce que la tradition ? », dans M. DETIENNE (éd.), *Transcrire les mythologies. Tradition, écriture, historicité*, Paris, Albin Michel, 1992, p. 25-44), pose la question de façon éclairante.

⁵ Le sacerdoce à Rome a fait l'objet de nombreuses études qui dépassent largement notre propos. Nous renvoyons, outre les ouvrages généraux précités, au très classique A. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Les Pontifes de l'ancienne Rome*, Paris, Franck, 1871 ; on notera l'article de J. SCHEID, « Le prêtre », dans A. GIARDINA (éd.), *L'homme romain*, Paris, Seuil, 1992, p. 71-106. Parmi les travaux de G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1987, conditionne largement les recherches ultérieures. Plus directement en rapport avec notre propos : J. SCHEID, « Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant. Variations romaines sur le thème de la figuration des dieux », *Le Temps de la réflexion*, 7, 1986, p. 213-230.

⁶ Sur les dialogues entre les Romains et leurs dieux : J. SCHEID, « La parole est aux dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux », *Opus*, 6-8, 1987-1989, p. 125-136.

⁷ J. SCHEID, *La religion des Romains*, Paris, Armand Colin, 2005, p. 90.

⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁹ Sur la magie à Rome et les aspects pratiques des rites, on se référera à F. GRAF, *La magie dans l'antiquité greco-romaine*, Paris, Belles Lettres, 1994. Parmi les études importantes sur les rites : J. BAYET, *Croyances et rites dans la religion romaine*, Paris, Payot, 1971 ; S. PRICE, *Rituals and Power : the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Les travaux de J. Scheid sont déterminants quant à la compréhension des spécificités de la religion romaine, ainsi les divergences opposant polythéisme et conceptions théologiques post-chrétiennes ont été magistralement mises en lumière dans les publications suivantes : M. LINDER et J. SCHEID, « Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne », *Archives de sciences sociales des religions*, 81, 1993, p. 47-62 ; J. -L. DURAND et J. SCHEID,

« « Rites » et « religion ». Remarques sur certains préjugés des historiens de la religion des Grecs et des Romains », *Archives de sciences sociales des religions*, 85, 1994, p. 23-43.

¹⁰ Sur la *fides* : G. FREYBURGER, *Fides. Etude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Belles Lettres, 1986.

¹¹ Comme il faut vivre avec son temps, j'invite le lecteur à se référer au site suivant sur les références inhérentes à l'art de la guerre que les Romains portèrent au plus point : bcs.fltr.ucl.ac.be. Le moteur de recherche de cette base de données créée par des enseignants de l'Université catholique de Louvain permet de découvrir la richesse des travaux portant sur l'armée, ses stratégies et tactiques, son commandement, etc.

¹² Nous suivons les très classiques traductions des Belles Lettres et de Flammarion.

¹³ Sur les « nouveautés religieuses » et leurs implications socio-religieuses : J.H.C. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, Oxford University Press, 1979 ; on notera plus spécifiquement sur les difficultés d'intégration des « nouveaux cultes » : J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie : vestiges, images, traditions*, Rome, Ecole française de Rome, 1988.

¹⁴ Les rapprochements avec des travaux anthropologiques sont à ce stade éclairants. Les travaux de Cl. Lévi-Strauss bien sûr, et plus particulièrement son *Anthropologie structurale* (Paris, Plon, 1958 et 1974), sont une mine pour la compréhension des liens unissant visible et invisible lorsqu'il s'agit d'interpréter de façon cohérente des rites qui de prime abord semblent anecdotiques. Nous nous sommes également inspirés du bel ouvrage de Philippe Descola (*Les lances du crépuscule, Relations Jivoros, haute Amazonie*, Paris, Plon, 1993) qui s'attache à l'étude d'une société réputée comme « guerrière », qui présente des analogies structurales fort intéressantes avec les pratiques rituelles que nous étudions dans cet article.

¹⁵ Nous suivons ici Georges DUMÉZIL, *op. cit.*, p. 103-105.

¹⁶ *Ibid.*, p. 103.

¹⁷ *Ibid.*, p. 170.

¹⁸ Voir l'opinion de Dumézil sur la rareté des sources ne faisant pas loi en matière d'histoire antique.

L'usage juste de la violence et de la guerre selon l'islam médiéval

Jean-Charles DUCÈNE

Conformément aux lignes directrices du présent recueil, nous avons tenté de voir comment l'islam médiéval – c'est-à-dire l'islam classique – a pensé et justifié la guerre. Si une approche synchronique limitée aux VIII^e et IX^e siècles, période d'élaboration de la doctrine, eut été envisageable, nous avons préféré la perspective historique qui permet de comprendre la manière dont les éléments se sont mis en place.

Ainsi l'islam, culture et civilisation légaliste par excellence, a pensé et codifié la guerre très tôt, d'autant plus que la lutte fut par le contexte historique un élément de la mission du Prophète. Comme le Coran a soin de proclamer : « (...) Eloignez-vous des péchés abominables, apparents ou cachés, ne tuez personne injustement (...) » (VI, 152/151), l'acte de donner la mort doit être une action « juste ». Tuerie à grande échelle, la guerre reçut des théologiens-juristes les conditions essentielles pour être « juste ». Tout conflit sera interprété à l'intérieur de ce cadre, même si le combat éclate entre deux adversaires musulmans (guerre civile, brigandage, etc.). D'ailleurs, lorsque Ibn Khaldûn se penche sur la guerre, il en énumère quatre types : « Le premier type de guerre se rencontre le plus souvent entre des tribus voisines ou des familles rivales. Le deuxième, l'hostilité, se voit surtout chez les nations farouches qui vivent dans le désert, tels les Arabes, les Turcs, les Turkmènes, les Kurdes et d'autres peuples semblables. En effet, elles font de leurs lances leur gagne-pain et trouvent leur subsistance en dépouillant autrui. Elles déclarent la guerre à tous ceux qui tentent de défendre leurs biens. Elles ne désirent ni honneurs ni pouvoir. Elles n'ont d'autre souci et d'autre but que de ravir aux autres ce qu'ils possèdent. Le troisième, c'est celui que la loi religieuse appelle « guerre sainte ». Le quatrième, ce sont les guerres que les Etats mènent contre les dissidents et ceux qui refusent l'obéissance. Ce sont là

quatre sortes de guerres. Les deux premières sont injustes et génératrices de désordre ; les deux autres sont saintes et justes » ¹.

Ceci dit, la théorie de la guerre a naturellement subi les influences des conditions historiques et culturelles des différentes époques qui ont présidé à son élaboration. Loin d'être claire et univoque dès l'origine, elle a connu des révisions ou des réinterprétations selon l'état réel de la situation de l'islam dans le monde qui l'entourait. En effet, élément essentiel de la relation à l'autre, la guerre fait partie des moyens que l'on utilise – ou que l'on menace d'utiliser – lors de tout conflit. Dans le cas d'une religion dont le message se veut universaliste, c'est un instrument naturellement utilisé.

Par les conditions de la carrière du prophète Muhammad, l'islam fut confronté, dès le début, au combat pour la foi. Introduite dans le message coranique, la guerre – sainte – réapparaît à plusieurs moments dans l'histoire de la diffusion de cette nouvelle foi selon les circonstances et les lieux. Ces éléments premiers et fondamentaux sont à la base de la doctrine « classique » élaborée au IX^e siècle, à un moment où la civilisation musulmane triomphante met sur pied ses cadres conceptuels. Seulement, il ne faudra pas attendre longtemps pour qu'elle soit confrontée à de nouvelles réalités et revivifiée. C'est sous cette forme, réactualisée aux XII^e et XIII^e siècles qu'elle arrive au XIX^e siècle, mais dans une culture en évolution et quelque peu comme pis-aller. En effet, l'occidentalisation des mentalités en général et du droit en particulier, dans la plupart des pays arabo-musulmans, repousse le *djihâd* au niveau du discours politique ou comme légitimation conceptuelle d'actions publiques.

Epoque prophétique

Du texte coranique, il ressort que l'utilisation de la guerre ², du combat, ne s'est pas imposée d'emblée au Prophète mais est plus la conséquence de l'évolution historique de sa carrière. En effet, le combat et la guerre ne deviennent des éléments importants dans son discours qu'à partir de l'hégire, c'est-à-dire de son arrivée à Médine et de la constitution de la première communauté, noyau primordial de l'*Umma*, la Communauté de tous les croyants. En effet, à la Mecque, Muhammad et ses premiers convertis se retrouvaient minorisés au sein d'un groupe social et tribal dont les forces de cohésion ne permettaient qu'une lutte verbale, qu'un combat d'opinions et finalement la recherche à l'extérieur d'une aide par « l'élément perturbateur ». A Médine, les choses sont différentes, Muhammad devient le chef d'une communauté au sein d'un environnement tribal et « ethnique » (en tenant compte des juifs) tout différent. En outre, la cohésion religieuse prend le dessus sur le lien tribal, elle devient essentielle pour renforcer les liens de solidarité. Quant à la guerre, c'est le seul moyen qui subsiste pour supprimer l'opposition des Mecquois et des juifs, puisque ceux-ci ne reconnaissent finalement pas le Prophète.

Dans le Coran, le vrai croyant est alors décrit comme combattant dans la voie de Dieu : « Dieu aime en vérité, ceux qui combattent dans son chemin en rangs serrés, comme s'ils formaient un édifice scellé avec du plomb » (LXI, 4), « Combattez dans le chemin de Dieu ceux qui luttent contre vous. – Ne soyez pas transgresseurs ; Dieu n'aime pas les transgresseurs – Tuez-les partout où vous les rencontrerez ; chassez-les des lieux d'où ils vous auront chassés. – La sédition est pire que le meurtre », (II, 186/190) ³.

Cette lutte défensive devient finalement un combat total, on généralise l'ennemi à toute personne qui ne suit pas Allâh et sa révélation par Muhammad : « Combattez : ceux qui ne croient pas en Dieu et au jour dernier ; ceux qui ne déclarent pas illicite ce que Dieu et son Prophète ont déclaré illicite ; ceux qui, parmi les gens du Livre ⁴, ne pratiquent pas la vraie religion. Combattez-les jusqu'à ce qu'ils payent directement le tribut après s'être humiliés » (IX/29). Ce verset est capital car il est en grande partie à la base de la situation des non-musulmans juifs, chrétiens et zoroastriens en terre d'islam, que l'on désigne habituellement sous le terme de *dhimmi*. Morabia a raison de souligner que dans ce verset, « le combat à mener n'impliquait aucunement qu'il fallait contraindre l'adversaire à embrasser l'islam » ⁵. Et plus loin : « Pratiquement, toutes les exhortations à livrer *djihâd* peuvent être rattachées à l'une ou l'autre des expéditions conduites par Muhammad ou organisées par lui. Et Coran, IX, 29 ne précise nullement que « (...) ceux qui ne croient pas en Dieu et au jour dernier (...) » désigne le genre humain dans sa totalité, ou même les peuples voisins des Arabes. De surcroît, l'invitation à combattre ces non-pratiquants de la « religion de la Vérité » n'est assortie d'aucune indication sur les conditions de ce combat ».

Cet engagement à la lutte dans la voie de Dieu se fait par un guerrier croyant qui est certain de la justesse de sa foi, mais aussi sûr de la récompense que Dieu lui prépare s'il vient à mourir, car Dieu a comme passé un pacte avec eux : « Dieu a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens pour leur donner le Paradis en échange. Ils combattent dans le chemin de Dieu : ils tuent et ils sont tués. C'est une promesse faite en toute vérité dans la Tora, l'Évangile et le Coran » (IX, 112/114). « Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu sont morts. Ils sont vivants ! Ils seront pourvus de biens auprès de leur Seigneur, ils seront heureux de la grâce que Dieu leur a accordée. (...) Ils se réjouissent d'un bienfait et d'une grâce de Dieu ; Dieu ne laisse pas perdre la récompense des croyants » (III, 163/169 à 165/171). Le combat dans le chemin de Dieu est dès lors lié au martyre.

Les textes fondateurs

Manifestement liée à la carrière même du Prophète telle que l'énonce le texte coranique, la guerre apparaît comme le combat contre l'infidèle, le non-croyant, mais rien n'est dit de ses modalités. Or, à côté du texte coranique, très tôt, apparaissent les *hadiths*, c'est-à-dire les paroles, les attitudes, les silences du Prophète à propos de tel ou tel sujet. Bien entendu, comme l'imitation du Prophète est souhaitée en toute chose, on cherchera toujours à s'appuyer sur son exemple, quitte parfois à fabriquer de toutes pièces ces traditions. Par ailleurs, il faut savoir que ces nombreux *hadiths*, qui constituent la *sunna*, ont été rassemblés dans les recueils canoniques aux VIII^e et IX^e siècles, période où les théories juridiques de l'islam s'élaborent et où la pensée religieuse et politique musulmane se structure. C'est dire que ces *hadiths* ont été souvent sollicités. Mais s'ils ne sont pas fiables pour connaître réellement l'attitude du Prophète, ils révèlent néanmoins l'esprit du temps où ils ont été invoqués. On y découvre des paroles prêtées au Prophète qui font du *djihâd* l'esprit même de sa mission : « J'ai reçu commandement de combattre les gens jusqu'à ce qu'ils témoignent : « Nulle divinité en dehors d'Allâh, et Muhammad est l'Envoyé d'Allâh ». Celui qui tiendra pareils propos, verra préservés sa personne et ses biens

légitimes, sous la réserve d'autres justes motifs. C'est à Allâh qu'il aura à rendre compte » ; et « Le *djihâd* se prolongera depuis le moment où Allâh m'a envoyé aux hommes jusqu'à celui où la dernière troupe de ma Communauté tuera l'Antéchrist, sans que rompe la continuité de ce combat, ni la justice ni l'injustice du souverain » ; ou encore « Lorsque ma Communauté s'emparera du sabre, elle ne le remettra dans son fourreau, qu'au Jour de la Résurrection » ⁶. Le *djihâd* acquiert donc une immense valeur : « Le meilleur des hommes est le croyant qui se livre au *djihâd* » ⁷. Remarquons que le problème de la pureté d'intention a occupé les esprits mais n'a pas été résolu de manière stricte : l'appât du butin n'annihile pas forcément la récompense dans l'au-delà.

Parmi ces textes, la *Sîra* ou biographie du Prophète est importante car les juristes y chercheront les actions à imiter durant la guerre. Or, on a vu que la mission de Mohammed prit rapidement un tour guerrier. Nous y retrouvons notamment l'interdiction de mutiler ou de brûler les ennemis, la répartition du butin, les sommations à faire aux ennemis, la permission d'avoir recours aux ruses ou aux procédés stratégiques, l'interdiction d'avoir des rapports sexuels avec les prisonnières enceintes ainsi que l'interdiction de les vendre avant le partage du butin, la permission d'utiliser le matériel ennemi une fois qu'il est pris et la possibilité de ne pas obéir à son chef s'il ordonne quelque chose que la Loi interdit ⁸.

Les premières conquêtes

Quelle est la part prise par l'esprit de *djihâd* dans les premières conquêtes ? Question quasi insoluble car les sources arabes elles-mêmes sont tardives par rapport à leur sujet (IX^e siècle) et n'ont pas manqué d'être influencées par les théories juridiques qui étaient élaborées peu avant (VIII^e siècle) ⁹. Il aurait été absurde d'invalider la théorie ainsi formalisée. Quant aux sources non musulmanes, elles témoignent pour la plupart que l'esprit de conquête s'alimentait très souvent par l'appétit du butin plus que la mission de conversion ¹⁰.

Elaboration de la doctrine

Les premiers textes qui traitent uniquement de la guerre sainte apparaissent à la fin du VIII^e siècle avec les juristes al-Awza'î (m. en 774), Abû Yûsuf (m. en 798) et al-Shaybânî (m. en 805), ainsi que les traités *Kitâb al-siyar* attribué à Abû Ishâq al-Fazarî (m. après 802) et *Kitâb al-djihâd* de 'Abd Allâh ibn al-Mubâarak (m. 797) ¹¹.

Si ces premiers textes sont élaborés à la fin de l'époque omeyyade, ils se multiplient à l'époque abbaside. Or, à ce moment, les grandes conquêtes sont arrêtées (il faudra attendre les Turcs, à la fin du XI^e siècle, pour voir une notable progression territoriale de l'islam). La guerre devient une lutte frontalière avec Byzance ou les nomades turcs d'Asie centrale, et prend la forme de raids ou de razzias. Le calife, en l'occurrence Hârûn al-Rashîd, tire aussi argument de sa lutte contre l'infidèle pour asseoir son prestige. En outre, si ces textes sont bien entendu musulmans, on ne peut nier une influence du droit antérieur, byzantin ou sassanide – le premier traité de paix avec les Byzantins a tout de même été signé par Mou'awiyya en 671.

Parmi les quatre écoles juridiques classiques, l'école malikite a la particularité de présenter une vision très modérée des choses ; pour elle, le *djihâd* n'est pas le principe

directeur des relations entre les musulmans et les non-musulmans ¹². Ce n'est que lorsque la communauté est attaquée que l'on peut l'invoquer, seul le *djihâd* défensif est admis. Sinon, comme l'écrit Richard Bonney : « *For the majority of classical Muslim scholars, particularly of the second century of Islâm, the notion of unbelief in the Qurân was always perceived as tantamount to injustice, aggression and sedition. This view led them to the general assumption that all unbelievers must be the enemies of Muslim, without further investigation as to whether they were or not the actual perpetrators of injustice, aggression and sedition* » ¹³.

La théorie élaborée par les théologiens-juristes expose une situation idéale plus que réelle et reflète plus les aspirations nées des guerres victorieuses de l'époque des conquêtes. L'islam est voué à s'étendre à toute l'humanité par la persuasion et s'il le faut par le combat, le *djihâd*.

Religion première donnée à tous par le Créateur, si certains hommes s'en sont plus ou moins écartés (comme les gens du Livre), cela n'est dû qu'à leur errement. Il est donc nécessaire et obligatoire d'étendre l'islam à toute l'humanité, fût-ce par la force. La guerre envers l'Impie est légitime en raison même de son infidélité, il s'agit bien d'une guerre offensive et permanente – en théorie ! – et non défensive. L'humanité est ainsi divisée en deux zones : le *Dâr al-islam*, ou « Domaine de l'islam » dans lequel règne la Loi de Dieu, et *Dâr al-kufr* ou *Dâr al-harb*, soit le « Domaine de l'impiété » ou « Domaine de la guerre » ¹⁴.

Mais qu'est-ce que le *kufr*, l'impiété, l'infidélité ou la mécréance, notion sur laquelle la légitimité du combat repose ? C'est avant tout une notion juridique qui touche au reniement de l'islam, à laquelle est aussi associée celle du *shirk*, ou associationisme, qui rompt l'unicité divine. Ce concept connut un développement profond chez les théologiens musulmans, mais toujours de manière négative, en prenant comme base les fondements de l'islam et ses méthodes d'exégèse. Par exemple, sont infidèles ceux qui nient la résurrection ou la prophétie ¹⁵. Par ailleurs, il fut savamment nuancé en une casuistique subtile par les hérésiologues musulmans, mais toujours vis-à-vis des dissidences qui apparaissaient au sein de la communauté musulmane.

Cette notion s'est ainsi élaborée indépendamment de la théorie de la guerre elle-même. Celle-ci était vue comme une guerre de conversion, dans le meilleur des cas, de la population considérée ou de soumission de vive force. L'infidélité était alors la non-acceptation de l'islam.

Durant cette guerre, si les conditions deviennent défavorables à la Communauté, une trêve – mais toujours provisoire – peut-être signée contre le versement d'un tribut. Dans cette perspective idéale, les juristes demandent au calife de conduire ou de faire conduire des campagnes militaires annuellement. A condition que la Communauté ne soit pas menacée, le *djihâd* est une obligation collective, mais qui est remplie si un certain nombre de fidèles s'y adonnent au nom de la Communauté. Lorsque la Communauté doit faire face à une attaque des infidèles, le *djihâd* devient une obligation de tout croyant, femme, enfant, vieillard. L'obéissance au chef est intégrale même si celui-ci a une morale peu rigoriste, l'important est l'union des combattants derrière lui. Seuls la déloyauté ou des ordres qui contreviennent aux lois musulmanes autorisent la désobéissance. Avant d'entamer le combat, il convient de convier l'impie

à se convertir, à l'exemple du Prophète qui envoya des ambassades aux chefs des tribus arabes ou aux villes du Yémen pour les inviter à accepter l'islam. Quant au combat en lui-même, c'est le comportement du Prophète qui est pris en exemple. On peut attaquer de nuit, recourir à des espions, un grand nombre de stratagèmes est accepté. Il est permis de passer chez l'ennemi en se disant non-musulman pour semer ensuite le désordre dans ses rangs. Mais comme on l'a vu plus haut, les limites indiquées par le Prophète sont aussi d'application (pas de mutilation, ne pas voler le butin, etc.).

Les juristes divergèrent quant aux dégâts à infliger en territoire ennemi, mais ici aussi c'est l'intérêt supérieur de la Communauté qui prime. Si, avant la victoire, des saccages sont nécessaires pour rendre la situation favorable aux troupes musulmanes, ils deviennent licites¹⁶. Cependant, des nuances apparaissent selon le rigorisme de l'école juridique à laquelle l'auteur appartient. Quant aux captifs, ils sont considérés comme butin de guerre et partagés comme tels. Faut-il les mettre à mort ? Les versets coraniques utilisés par les hommes de loi ne sont pas univoques ; on y lit ainsi : « Il n'appartient pas à un Prophète de faire des captifs tant que, sur la terre, il n'a pas complètement vaincu les incrédules » (Coran, VIII, 68/67), mais aussi « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez ; capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades » (Coran, IX, 5). C'est la solution la plus propice à la Communauté qui sera retenue (servitude, vente, rançon, etc.)¹⁷.

Ce qui vient d'être dit concerne la guerre par excellence, la lutte contre l'infidèle, mais qu'en est-il à l'intérieur même de l'islam ? En fait, l'apostat, le rebelle et le brigand sont intégrés dans le même cadre conceptuel¹⁸. L'apostat¹⁹ (*murtadd*) n'a pas son sort clairement défini par le Coran, par exemple en (II, 214/217) : « (...) Ceux qui, parmi vous, s'écartent de leur religion et qui meurent incrédules : voilà ceux dont les actions seront vaines en ce monde et dans la vie future ; voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels » ; et « Comment Dieu dirigerait-il ceux qui sont devenus incrédules après avoir été croyants ; après avoir été témoins de la véracité du Prophète et des preuves irréfutables qui leur sont parvenues ? – Dieu ne dirige pas le peuple injuste – Quelle sera leur récompense ? La malédiction de Dieu, celle des anges et de tous les hommes réunis tombera certainement sur eux. Ils y demeureront immortels ; le châtiment ne sera pas allégé en leur faveur ; on ne les regardera pas ; à l'exception de ceux qui, par la suite, s'étaient repentis et qui s'étaient amendés. – Dieu est celui qui pardonne, il est miséricordieux » (Coran, III, 80/86 à 83/89). En réalité, l'apostat est simplement menacé de peines et de tourments dans l'au-delà.

C'est en fait dans la *Sunna*, avec des *hadith*²⁰ tel que « selon Ibn Abbâs, le Prophète a dit : « Celui qui change de religion, tuez-le » » que la peine capitale est requise contre l'apostat. Les hommes de loi ne s'accordent pas néanmoins pour lui laisser ou non un délai de trois jours (*istitâbâ*) pour venir à résipiscence. Son crime est bien de sortir de la Communauté et il faut l'amener à y rester. Les règles à suivre quand on combat les apostats dans leur territoire divergent de celles à suivre dans le *Dâr al-harb*, dans le Domaine de la guerre. En quelque sorte, leur traitement est plus dur, la lutte est sans quartier. Ainsi, al-Mawardî remarque bien que par rapport

au Domaine de la guerre, on n'accorde pas de trêve aux apostats, on n'accepte pas de tribut financier contre leur apostasie. En revanche, on ne peut les réduire en esclavage ; ils n'ont le choix qu'entre la mort et le retour à l'islam ²¹.

Quant au rebelle (*baghî*), son erreur est moins grave que celle de l'apostat : il rejette l'autorité de l'imam par sa propre interprétation de la révélation. On voit par les cas énumérés par les juristes qu'une tolérance certaine est admise tant que les rebelles à l'autorité vivent disséminés dans la Communauté mais ne la perturbent pas ; s'ils se rassemblent dans un endroit mais se tiennent à l'écart de la Communauté, on ne les combat pas ²².

S'ils font réellement sécession, se choisissent un imam et lèvent l'impôt pour lui, il faut les combattre mais en les poussant à se soumettre, comme le dit le Coran : « Si deux groupes de croyants se combattent, rétablissez la paix entre eux. Si l'un des deux se rebelle encore contre l'autre, lutez contre celui qui se rebelle, jusqu'à ce qu'il s'incline devant l'Ordre de Dieu. S'il s'incline, établissez entre eux la concorde avec justice. Soyez équitables ! Dieu aime ceux qui sont équitables ! » (Coran, XLIX, 9). Il faut ramener le rebelle à l'obéissance, non le tuer car restaurer la paix dans la Communauté est primordial. Dans les différences à appliquer dans le combat contre eux par rapport à celui que l'on mène contre l'Infidèle ou l'apostat, on remarque qu'on ne peut les attaquer par derrière, on ne peut achever leurs blessés. Il est également interdit d'exécuter ceux d'entre eux qui deviennent captifs. Si le rebelle remet en cause l'orthodoxie, il a les mains et les pieds coupés et il est crucifié.

Les rebelles ne sont pas considérés comme des infidèles, mais plus comme des apostats à qui on applique les peines prévues au brigand. Si on peut croire que le combat contre les infidèles est plus important, il faut se souvenir qu'al-Shâfi'i affirma qu'il faut combattre les apostats/rebelles avant de livrer la guerre sainte aux Infidèles du *Dâr al-harb* ²³.

Enfin, la lutte contre le brigand est également identifiée au *djihâd*, c'est un *djihâd* interne. Les peines que les « coupeurs de routes » (*quttâ' al-tariq*) encourent sont explicitées dans le Coran ²⁴ : « Telle sera la rétribution de ceux qui font la guerre contre Dieu et contre son Prophète, et de ceux qui exercent la violence sur la terre : ils seront tués ou crucifiés ou bien leur main droite et leur pied gauche seront coupés, ou bien ils seront expulsés du pays. (...) » (Coran, V, 37/33-41/37). Comme le Coran ouvre des alternatives aux peines et qu'il est vague dans la définition du criminel (« ceux qui exercent la violence sur la terre »), les docteurs de la loi eurent tout le loisir d'établir des distinctions sur le type de violence (avec arme, sans arme, avec préméditation ou pas), à l'instar des pénalistes modernes d'ailleurs.

Le *shahîd* ou martyr ²⁵

Qui dit combat, dit forcément tués des deux côtés. Si le sort de l'infidèle ne fait guère de doute dans l'au-delà, celui du musulman est enviable, et ceci dès le Prophète : « Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : « Ils sont morts » Non !... Ils sont vivants, mais vous n'en avez pas conscience. » (Coran, II, 149/154) ou « Ne crois surtout pas que ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu sont morts. Ils sont vivants ! Ils seront pourvus de biens auprès de leur Seigneur, ils seront heureux de la grâce que Dieu leur a accordée. Ils se réjouissent parce qu'ils savent que

ceux qui viendront après eux et qui ne les ont pas encore rejoints n'éprouveront plus aucune crainte. (...) Une récompense sans limite est réservée à ceux qui ont répondu à Dieu et au Prophète, malgré leurs blessures ; à ceux d'entre eux qui faisaient le bien et qui craignaient Dieu » (Coran, III, 163/169 à 166/172). Si on reprend la carrière du Prophète et les oppositions rencontrées, ces révélations apparaissent comme des exhortations normales d'un chef de parti (religieux) envers ses adeptes. Bien entendu, la tradition ne pourra qu'amplifier le phénomène en promettant des récompenses relativement terrestres à ceux tombés en martyrs ²⁶. Le comble est que le martyr désirerait même revenir sur terre pour à nouveau connaître le même destin. Selon Anas ibn Mâlik ²⁷, le Prophète a dit : « Il n'est point d'homme ayant obtenu auprès de Dieu une récompense qui se réjouirait à l'idée de revenir sur cette terre, obtînt-il même tout ce bas monde et ce qu'il contient. Il faut cependant faire exception pour le martyr, car lui se réjouirait de revenir sur terre pour être de nouveau tué [dans la voie de Dieu] ».

Mort privilégié, le corps du martyr connaîtra aussi un traitement funéraire particulier. Son cadavre ne sera pas lavé, il sera enterré dans les vêtements mêmes dans lesquels il mourut, etc. Al-Mawardî ²⁸ (XI^e siècle) le préconise expressément, à l'imitation du Prophète : « Le musulman qui succombe en martyr est enveloppé dans les vêtements qu'il portait en combattant et ainsi inhumé, sans qu'on lave son cadavre et sans prières. L'Apôtre d'Allâh dit des martyrs tombés à Uhud ²⁹ : « Enroulez-les avec leurs blessures dans leurs vêtements et, au jugement dernier, lors de leur résurrection, le sang leur sortira des veines du cou ; leur teint sera couleur de sang, leur haleine exhale l'odeur du musc » ».

Cependant, l'esprit légaliste de l'islam fera une distinction entre deux types de martyrs, distinction qui recouvre par ailleurs les différentes formes de *djihâd*. Ainsi nous avons le *shâhid al-ma'raka*, martyr du champ de bataille, tombé au champ d'honneur aurions-nous envie de dire. C'est-à-dire les hommes morts durant la bataille ou rapidement de leurs blessures. Les docteurs de la loi discuteront du laps de temps acceptable entre la blessure et la mort pour encore faire partie de cette catégorie, au risque de tomber dans la seconde : le *shâhid al-âkhira*, martyr de l'autre monde. Il s'agit des hommes qui meurent après la bataille ou ceux qui sont tués en combattant les brigands ou les rebelles ³⁰.

Conclusion

La théorie de la guerre telle qu'elle s'est élaborée aux VIII^e et IX^e siècles ne conçoit de guerres justes qu'envers l'infidèle, en prenant exemple sur le Prophète pour la conduite réelle de ce combat. Cependant, le combat ne fut pour Muhammad qu'un moyen finalement imposé par les circonstances pour unir et faire triompher sa Communauté. Qu'à cela ne tienne, la guerre de Muhammad contre ceux qui refusent le message d'Allâh par son entremise est généralisée à tous ceux qui n'adhèrent pas à l'islam. L'infidèle, en tant que personne ignorante de la révélation, doit être convié à se convertir, mais en cas de refus il devient ennemi d'Allâh. La théorie du *djihâd* offensif l'emporte largement : l'ignorance ou l'erreur de l'infidèle doit être comblée ou corrigée, parce que l'extension de l'islam répond aux desseins d'Allâh. Remarquons que cela est soutenu par des traditions post-coraniques mais contemporaines avec

la constitution de l'islam en Etat impérial. Au sein de la Communauté des croyants, c'est bien l'atteinte à l'intégrité de cette communauté qui devient la justification de la violence coercitive. L'apostat en est l'exemple parfait : ayant connu la Vérité, son retournement est assimilable à une trahison du pacte établi par Dieu. Le rebelle, tant qu'il se fait discret et qu'il ne perturbe pas la vie de la majorité, est relativement toléré. Ajoutons cependant que le rapport de force réel sera souvent plus déterminant que la théorie légale. Enfin, le brigand, par la perturbation injustifiée qu'il inflige à la communauté, doit être extirpé, à l'instar de ce que le Prophète fit.

D'un parallélisme troublant, celui qui tombe au combat se voit bien sûr magnifié. Récompensé dans l'au-delà, ses rites funéraires mettent symboliquement en exergue son sang : son corps n'est pas lavé et il est enseveli dans ses vêtements ensanglantés. La distinction de deux types de martyrs sous-entend que le combat contre l'infidèle est plus valorisant, comme si étendre l'islam est finalement plus avantageux que d'en réduire les dissensions internes.

Notes

¹ I. KHALDÛN, *Le livre des exemples*, tr. A. Cheddadi, Paris, Gallimard, 2002, I, p. 589.

² Les termes utilisés dans le Coran ont des champs sémantiques variés : « combattre », « razzier », « guerroyer », « marquer de l'hostilité », etc. Par convention et comme cet article ne porte pas sur un problème lexicologique, nous gardons le terme traditionnel de *djihad* sur lequel nous reviendrons. Voir A. MORABIA, *Le Jihad dans l'islam médiéval*, Paris, Albin Michel, 1993, p. 122-123 ; R. FIRESTONE, *Jihad. The Origin of Holy War in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 16-18. Voir aussi : J. FLORI, *Guerre sainte, jihad, croisade*, Paris, Editions du Seuil, 2002 ; H. ZAWATI, *Is Jihâd a just war ? War, peace and human rights under islamic and public international law*, New York, Edwin Meller Press, 2001.

³ Toutes nos citations coraniques sont reprises de la traduction de D. Masson, *Le Coran*, Paris, Gallimard, 1967. Il y a bien d'autres appels à livrer combat, voir index.

⁴ L'expression « gens du Livre » désigne les juifs et les chrétiens, auxquels seront rapidement associés les zoroastriens.

⁵ A. MORABIA, *op. cit.*, p. 126. Nous avons uniformisé sa transcription avec la nôtre.

⁶ *Ibid.*, p. 160 et p. 162 pour les références.

⁷ *Ibid.*, p. 165.

⁸ *Ibid.*, p. 148-155 ; pour la traduction de traditions similaires, voir R. PETERS, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1996, p. 10-17.

⁹ M. BONNER, *Le jihad, origines, interprétations, combats*, Paris, Téraèdre, 2004, p. 81.

¹⁰ R. G. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It : A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, Darwin, 1997, voir index.

¹¹ M. BONNER, *op. cit.*, p. 126-127 ; P. RUDOLPH, *Jihad in Classical and Modern Islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 1995, p. 29-42, trad. d'Averroes.

¹² R. BONNEY, *Jihād, from Qur 'ân to bin Laden*, London, Palgrave, 2004, p. 71-73.

¹³ *Ibid.*, p. 73.

¹⁴ Ajoutons néanmoins que les réalités historiques viendront nuancer cette vision manichéenne et triomphatrice. Selon les liens acceptés par certains territoires soumis mais autonomes, les juristes distinguent le *Dâr al-sulh*, Domaine de la trêve, et le *Dâr al-'ahd*, Domaine du pacte.

¹⁵ L. GARDET et M.-M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1970, p. 438 et p. 440-441 ; L. GARDET, *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, Vrin, 1967, p. 387-388 ; A.J. WENSINCK, *The Muslim Creed*, Cambridge, Cambridge University Press, 1932, p. 104 et p. 125 ; *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, IV, Leiden, Brill, 1960, p. 425-427 (W. Bjökman).

¹⁶ A. MORABIA, *op. cit.*, p. 230.

¹⁷ Mais les écoles juridiques divergent entre elles, voir *ibid.*, p. 230-236.

¹⁸ J. L. KRAEMER, « Apostates, Rebels and Brigands », *Israel Oriental Studies*, 10, 1980, p. 34-73 ; A. MORABIA, *op. cit.*, p. 247-249 et p. 255-256.

¹⁹ *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, *op. cit.*, VII, p. 634-636 (Heffening, W.)

²⁰ EL-BOKHÂRI, *Les traditions islamiques*, tr. O. Houdas, rééd. Paris, Maisonneuve, 1984, IV, p. 425 ; EL-MAWERDÎ, *Les statuts gouvernementaux*, tr. E. Fagnan, rééd. Beyrouth, Editions du patrimoine arabe et islamique, 1982, p. 109.

²¹ EL-MAWERDÎ, *op. cit.*, p. 114. Pour Abû Hânifa, leur territoire devient territoire de guerre.

²² EL-MAWERDÎ, *op. cit.*, p. 116-117.

²³ A. MORABIA, *op. cit.*, p. 304, avec référence au *Kitâb al-umm*.

²⁴ On met la révélation du verset en relation avec un épisode de la vie du Prophète : en 628 ou 629, des membres du clan des Badjilâ vinrent à Médine et tombèrent malades. Le Prophète les envoya se refaire une santé à l'extérieur de la ville. Une fois rétablis, ils en profitèrent pour tuer un des esclaves du Prophète qui gardait ses bêtes et s'enfuir avec celles-ci. Muhammad les fit poursuivre. Ils eurent les mains et les pieds coupés et ils furent ensuite crucifiés, voir EL-BOKHÂRI, *op. cit.*, IV, p. 382. Pour les différents types de vol, voir *Encyclopédie de l'islam*, 2^e édition, *op. cit.*, IX, p. 64 (Heffening, W.).

²⁵ *Ibid.*, p. 209-213 (Kohlberg, E.).

²⁶ R. PETERS, *op. cit.*, p. 20-25.

²⁷ EL-BOKHÂRI, *op. cit.*, II, p. 284 et p. 291.

²⁸ EL-MAWERDÎ, *op. cit.*, 1982, p. 107.

²⁹ Il s'agit d'une bataille importante qui eut lieu en 625 ou 626 où les Mecquois eurent le dessus sur les musulmans.

³⁰ EL-MAWERDÎ, *op. cit.*, p. 122.

Les juifs, la violence et la guerre

Régine AZRIA

La question de la violence et de la guerre est un sujet d'une actualité brûlante – y compris au sein du monde juif. Très présente dans le texte biblique, cette question a été reprise et commentée par des générations de rabbins et de commentateurs juifs. Concrètement présente dans le mythe fondateur puis dans l'histoire juive, elle revient en force à l'âge moderne avec le mouvement de renaissance nationale juive, le sionisme. Autrement dit, tout au long de leur histoire, les juifs sont au contact de la violence et de la guerre, contact textuel et contact physique avec la violence et la guerre, celles qu'ils subissent et celles qu'ils font subir.

L'ambition de cette réflexion sur les juifs, la violence et la guerre est modeste dans la mesure où elle se fixe une limite stricte. Elle ne retient en effet que les conceptions déterminées par quelques principes généraux issus de la tradition juive. Elle comporte par conséquent et évidemment une dimension religieuse de par ses références et ses contenus : elle s'adosse à un corpus religieux ; elle invoque ou mobilise des normes et des valeurs qui se revendiquent de la tradition religieuse, essentiellement biblique et talmudique ; ceux qui mènent ou ont mené cette réflexion appartiennent, pour beaucoup d'entre eux, à des courants intellectuels, laïques ou religieux, issus de ces traditions ou de cette histoire : ils en sont les dépositaires, les continuateurs, les héritiers, les rénovateurs, voire les critiques acerbes. Pour autant, malgré ce faisceau d'arguments, parler d'une « théologie juive de la guerre » me semble une formule impropre pour désigner ce champ de réflexion. Mais là n'est sans doute pas le plus important.

J'ajouterai qu'à l'heure actuelle et pour des raisons compréhensibles, la réflexion juive sur la violence et la guerre n'est plus le fait exclusif ou prioritaire des milieux savants religieux. D'autres catégories d'acteurs, de penseurs, d'intellectuels – des théologiens et des philosophes, mais aussi des historiens, des sociologues,

des politologues, des stratèges, des responsables politiques, des scientifiques, des cinéastes, des écrivains – s’en sont emparés et s’intéressent à ces questions, pour des motifs et avec des objectifs qui leur sont propres.

Outre l’actualité qui déverse son flot quotidien d’informations et d’images, de quoi cette réflexion se nourrit-elle ? Comme toute réflexion juive, quel qu’en soit le thème ou l’objet, elle part des textes, plus particulièrement du texte-source, la Bible : Pentateuque, Prophètes, Hagiographes. Cette réflexion s’alimente ensuite des commentaires de ces textes accumulés par des générations de savants : Talmud, *Pirkei Avot*, depuis Maïmonide, Nachmanide, Rachi, le Hazon Ish, jusqu’à Zvi Yehouda Kook. Elle se nourrit ainsi des débats et des controverses qui, à travers les siècles, ont opposé ces sages les uns aux autres, et des opinions qui les ont réunis.

Cette réflexion, enfin – dont il faut rappeler qu’elle a été menée pour l’essentiel à des périodes de leur histoire où les juifs étaient en « exil », c’est-à-dire politiquement et militairement impuissants et où sa portée par conséquent était essentiellement *spéculative* –, s’interroge à présent sur la pertinence actuelle ou sur le caractère obsolète de ces débats anciens et des avis émis dans des contextes aujourd’hui dépassés, sur l’applicabilité ou sur la nécessité d’en repenser les termes ou les attendus à la lumière du présent, des événements actuels, de la redistribution des rapports de forces, des ressources technologiques. Cette réflexion est devenue d’autant plus actuelle qu’elle se doit de prendre en compte l’émergence – ou la ré-émergence – de courants radicaux violents et bellicistes fortement teintés de messianisme au sein du judaïsme religieux, lesquels rompent avec le quietisme ou le caractère extra-mondain qui a toujours – ou le plus souvent – caractérisé le judaïsme religieux en diaspora, à de rares exceptions près de flambées messianiques qui ne prênaient d’ailleurs ni la violence ni la guerre.

Je me propose donc d’évoquer d’abord quelques principes bibliques en amont de la question de la guerre et de la violence ; on verra ensuite ce que disent les principaux courants de la tradition religieuse juive à propos de la guerre et de la violence ; enfin et pour conclure, je proposerai une mise en perspective historique.

Quelques principes bibliques en amont de la question de la guerre et de la violence

Le premier de ces principes est l’affirmation de la *sacralité de la vie*. Créé à l’image de Dieu, l’homme porte en lui une parcelle de cette divinité et sa vie, la vie humaine, est sacrée. Elle ne lui appartient pas, d’où l’interdiction de tuer et de verser le sang, d’où l’interdiction des sacrifices humains, d’où l’interdiction de se donner la mort. Ce caractère sacré de la vie s’étend d’ailleurs à l’ensemble des créatures vivantes, c’est-à-dire au monde animal, d’où les règles très précises qui entourent les conditions d’abattage et de consommation des animaux qui doivent éviter toute cruauté : l’abattage sans douleur, la non-consommation du sang, la séparation de la mère (la brebis) et de son petit (l’agneau) au moment de l’abattage, etc.

Un deuxième principe affirme la chose suivante : si l’humanité est *une*, puisque issue d’un ancêtre commun, Noé, en revanche ne sont comptés au nombre des « pieux des nations du monde » (*hassidei oumot ha-olam*) que ceux des gentils qui acceptent les sept principes universels, socle minimum commun au fondement de la morale et de la possibilité d’un vivre ensemble. Ces principes énoncés dans le Talmud, sont connus

sous le nom de lois noachides : justice civile, interdiction de la cruauté/consommation de la chair d'un animal vivant, meurtre, blasphème, idolâtrie, inceste/adultère, vol.

Un troisième principe établit le point suivant : si la préservation de la vie est un impératif qui prévaut sur tout autre (en cas de danger mortel on peut transgresser tous les commandements de la Torah, y compris le shabbat), il connaît cependant trois exceptions : l'idolâtrie, le meurtre, le dérèglement sexuel.

Que disent la Bible et les commentaires traditionnels à propos de la guerre et de la violence ?

La littérature religieuse sur ces questions est considérable et je n'aurai pas la prétention d'en faire un exposé exhaustif. Je me bornerai donc à indiquer quelques axes. La réflexion sur la guerre s'intéresse à deux aspects. Les buts de guerre d'abord, ce qui motive son déclenchement et la rend légitime ; la conduite de la guerre ensuite : non pas l'art de la guerre – armement, stratégie militaire, etc. –, mais la conduite éthique exigée en situation de guerre ¹.

Les buts de la guerre

Le Talmud dresse une typologie des guerres en fonction de deux critères : leur source de légitimation et leur objectif déclaré. Ce qui lui permet de dégager trois types.

Le premier type de guerre concerne les guerres *ordonnées par Dieu* (*milkhemet mitsvah*). Elles sont de deux ordres :

- les guerres de conquête de Josué contre les sept nations cananéennes (celles qui occupaient le pays à l'époque de la conquête). Dès l'époque de la *Michnah* ², ce type de guerre qui est rapporté par la Bible ne présente plus qu'un intérêt historique, dans la mesure où les sages considèrent que ces nations ont disparu sans laisser de descendance. Elles n'ont donc pas d'équivalents modernes ;
- la guerre contre Amalek, qui remonte à l'époque de Josué et se prolonge à l'époque de Saül. Pour les sages de l'époque talmudique, cette catégorie de guerre serait elle aussi devenue obsolète, soit parce qu'ils assimilent Amalek aux Cananéens, lesquels n'existent plus, soit parce que le nom d'Amalek est utilisé de façon métaphorique pour désigner le mal absolu. Auquel cas, ce type de guerre sort du cadre usuel, c'est-à-dire celui d'une confrontation armée, et se voit repoussé aux combats des temps pré-messianiques, c'est-à-dire renvoyé à une temporalité qui n'est pas celle de l'histoire, sauf à considérer que le messianisme fasse irruption dans notre histoire. Ce qui constitue en soi un autre débat. Il demeure que certains tyrans de l'histoire ont malgré tout été assimilés à Amalek : c'est le cas de Hitler.

De fait, ces deux catégories de guerres doivent être considérées comme des guerres saintes, elles sont faites par Dieu ou en son nom. Leur caractère radical s'explique par la volonté d'éradiquer l'idolâtrie des peuples ennemis, une idolâtrie qui précisément les exclut de la communauté des « pieux des nations du monde » (*hassidei oumot ha-olam*), le but étant d'éviter que les Hébreux en subissent la contamination.

Le deuxième type de guerre est la guerre *obligatoire* (*milkhemet hobah*) : c'est la guerre défensive contre une attaque déjà engagée : c'est l'exemple de la guerre de

David contre les Philistins. Ce type de guerre reste d'actualité. On aura l'occasion d'y revenir.

Le troisième type de guerre concerne les guerres *discrétionnaires* décrétées par le Sanhédrin ou par son équivalent dans l'Etat d'Israël moderne, la Knesset (*milkhemet reshut*). Il s'agit soit des guerres expansionnistes, généralement décidées pour augmenter le prestige politique du gouvernement (telle la guerre de David pour élargir les frontières d'Israël), soit des guerres en vue d'obtenir des gains économiques. Ces types de guerre restent d'actualité.

Le cas de la guerre *préventive* fait l'objet d'avis contradictoires : s'agit-il d'une guerre défensive ou d'une guerre offensive ? La majorité des Sages de la *Michnah* n'inclut dans la catégorie des guerres défensives (c'est-à-dire obligatoires) que celles qui sont menées contre une attaque *déjà* engagée. Alors qu'une minorité inclut dans cette catégorie la guerre menée à titre préventif face à une attaque jugée imminente. La majorité considère ce type de guerre comme relevant de la catégorie des guerres *discrétionnaires*. Elle y voit un élément de dissuasion.

La conduite éthique de la guerre

Les juifs ne sont pas pacifistes et les guerres sont fréquentes dans la Bible, plus fréquentes que l'état de paix. Le dieu de la Bible lui-même est doté d'attributs qui l'associent à la guerre. Un chapitre du Deutéronome, le chapitre XX, traite exclusivement de cette question.

Cela étant, même si la guerre peut être considérée comme légitime lorsqu'elle est faite pour défendre une juste cause, elle n'est jamais considérée comme une bonne chose. Pour preuve : la tradition enseigne que c'est parce qu'il était un homme de guerre et parce qu'il avait fait couler le sang, que David n'a pas pu bâtir le Temple. Aussi, l'exercice de la guerre doit-il respecter un certain nombre de règles, énoncées précisément dans ce chapitre XX. Les voici : parmi ceux qui sont aptes à faire la guerre, quatre catégories d'hommes sont exemptés : celui qui vient de construire sa maison et qui ne l'a pas encore habitée ; celui qui a planté une vigne et qui n'a pas encore bénéficié de ses fruits ; le fiancé qui n'a pas consommé son mariage ; le couard, pour qu'il ne démoralise pas le reste de la troupe. Les trois premiers énoncés sont un pari sur l'avenir, le quatrième relève du bon sens.

Avant de prendre une ville, il faut lui proposer la paix. Si elle y consent et accepte les lois de Noé, elle sera épargnée, elle et ses habitants. Elle n'aura qu'un tribut à verser. Si elle refuse, on fera périr tous les habitants mâles ; si elle appartient à l'une des sept nations, on fera périr tous les habitants. Enfin, on ne doit pas abattre les arbres fruitiers autour d'une ville assiégée.

Ces principes ont été repris dans le Talmud, et développés ultérieurement (rappelons qu'à l'époque où ces principes ont été émis puis développés, les juifs ne disposaient ni d'un Etat souverain, ni d'une armée. Leur réflexion s'appuie sur l'enseignement qu'ils tirent des guerres juives de l'époque biblique et sur l'enseignement qu'ils tirent des guerres menées par les gentils). Ainsi, les clauses suivantes ont été ajoutées : avant un siège, s'assurer que la place est prenable et qu'elle peut être prise sans destruction ; avant l'assaut, laisser une ouverture pour ceux qui désirent fuir ; les actes de destruction ne sont autorisés que pour autant qu'ils

favorisent la victoire : autrement dit, pas de cruautés ou de destructions inutiles ; ne pas infliger de souffrances disproportionnées ; à l'interdiction d'abattre les arbres fruitiers, s'ajoute celle de priver la population d'eau. Cela vaut non seulement en cas de siège, mais en toutes circonstances...

L'interdit ne concerne pas seulement les arbres, mais le bris d'ustensiles, le déchirement de vêtements, la destruction de bâtiments, l'obturation de puits ou le gaspillage (pollution) de nourriture. Autrement dit, le pillage et le vandalisme sont interdits. La fermeté morale doit être accompagnée d'une fermeté militaire pour ne pas apparaître comme de la faiblesse et inciter à l'agression.

Dans le même esprit, en cas de guerre obligatoire ou dans les situations extrêmes où la vie des personnes est menacée (*pikouah nefech*), les exemptions (les quatre catégories évoquées précédemment) sont levées de même que les interdits du shabbat.

Ce qui se trouve affirmé là est, d'une part, le devoir de ne pas se déshumaniser ; d'autre part, le droit fondamental de se défendre, un droit qui vaut pour la nation comme pour l'individu.

D'après Maïmonide, en cas de menace par un agresseur potentiel, on a le droit, voire le devoir, de l'attaquer avant qu'il ne nous tue. Si c'est possible, on se contentera de le désarmer, sinon on le tuera. Un tiers a le droit d'intervenir. Ce qui réintroduit la notion de guerre préventive évoquée précédemment et à propos de laquelle nous avons vu que les avis étaient partagés.

Autre point : on ne doit pas se réjouir de la défaite de l'ennemi. Référence biblique est ici faite aux Egyptiens où Dieu interdit aux Hébreux de se réjouir de la défaite desdits Egyptiens, noyés dans la mer, au motif que ce sont aussi des créatures de Dieu ³.

Enfin, les non-combattants civils et les soldats fugitifs non armés doivent être épargnés. D'où l'interdiction par certaines autorités religieuses modernes des armes nucléaires qui frappent indistinctement des cibles militaires et civiles et qui répandent la mort parmi elles. De même que certaines armes sont inacceptables, certaines cibles le sont aussi : les civils, les femmes, les enfants, les vieillards, les malades, les personnes handicapées...

Il est admis que la guerre est un facteur d'instabilité, d'une instabilité qui n'est pas seulement imputable aux risques inhérents à la guerre elle-même, à son issue incertaine et aux victimes qu'elle fait. Elle est un facteur d'instabilité pour la société qui la fait ou qui la subit : instabilité pour les couples séparés par la guerre ; démoralisation des individus, relâchement de la morale individuelle et collective, perte du respect de la personne.

Les dilemmes soulevés par l'incompatibilité entre la moralité et les nécessités militaires sont nombreux et il faut voir deux motifs principaux à cette intrusion de l'éthique dans la conduite de la guerre : la volonté de préserver le caractère moral du soldat, et plus largement du pays en état de guerre ; la volonté de préserver l'image humaine de l'ennemi, créé lui aussi à l'image de Dieu : c'est l'exemple précédent des Egyptiens.

Cela étant, pour Maïmonide (des siècles plus tard, Abba Eban, ancien ministre, travailliste, des Affaires étrangères, reprendra la même idée), il est tout aussi immoral

de renoncer à la guerre, en raison des conséquences désastreuses qu'une telle décision peut avoir pour le peuple ou pour la nation qui en prend l'initiative (exil, occupation, destruction), que de la faire. Que dit Abba Eban ? : « Il est difficile de comprendre pourquoi les avocats du refus unilatéral seraient plus « moraux » que ceux qui s'efforcent de prévenir la guerre par la dissuasion et l'équilibre de la terreur ». Pour que la dissuasion soit crédible, il faut, d'abord et avant toute autre considération, que la capacité à faire la guerre le soit aussi. Autrement dit, un désarmement unilatéral ne saurait être considéré comme une option plus morale, si elle devait encourager le bellicisme de l'ennemi. Pour le chef d'un pays ou d'une nation assiégée, la naïveté politique peut devenir un péché moral. Maïmonide ne dit rien d'autre lorsqu'il conclut ainsi sa critique des dirigeants de l'ancien Israël : « Nos pères ont péché [en se refusant à faire la guerre, RA] mais ils ne sont plus ».

Il faut remarquer que cette aptitude de Maïmonide à tenir compte des réalités du pouvoir va à l'encontre de la répugnance diasporique qu'éprouvent et expriment des penseurs sionistes aussi divers que Theodor Herzl, le rav Abraham Isaac Kook (1865-1935), premier grand rabbin de Palestine, ou Judah Magnes, le premier président de l'Université hébraïque de Jérusalem. A aucun moment en effet, dans son *Altneuland*, Herzl n'envisage la création d'une armée de métier ; quant au rav Kook, il considère qu'un aussi long exil autorise à espérer l'advenue d'un temps où il sera possible de gouverner sans brutalité ni barbarie. Cette vision de l'histoire, vision optimiste et progressiste, pose l'hypothèse d'une évolution positive de l'humanité. Judah Magnes, enfin, estimait que si le foyer national juif ne pouvait voir le jour dans des conditions de paix et de compréhension mutuelle, il valait mieux que ce peuple éternel qui avait déjà survécu à tant d'empires puissants, prenne patience et attende encore.

Des générations de penseurs juifs, préoccupés par la question éthique, se sont interrogés sur la « brutalisation » inévitable qui résulte de l'obligation de verser le sang en période de guerre. Depuis Nahmanide au XIII^e siècle, qui affirme que la Torah exige du soldat qu'il fasse preuve de compassion vis-à-vis de l'ennemi en temps de guerre, jusqu'à Abraham Burg, un sioniste religieux, membre du parti travailliste et ex-président de la Knesseth, le Parlement d'Israël, qui se demande si Israël n'est pas en train de perdre son âme ⁴.

Face à ces principes et aux débats que leur mise en œuvre soulève, nous voyons se dessiner différentes attitudes face à la guerre et à la violence, la question posée étant la suivante : quelle est la figure idéale ? Entre Yohanan ben Zakkai et Flavius Josèphe d'un côté, Juda Maccabée et les zélotes de Massada de l'autre, qui choisir ? Yohanan ben Zakkai, qui est hostile à la révolte de Jérusalem parce que la victoire est hors de portée des assiégés et qui préfère préserver l'avenir, construire dans le long terme, au prix de nécessaires compromis ? Yohanan ben Zakkai, ce pharisien, figure mi-historique mi-léendaire dont il est dit qu'il sort de la ville assiégée de Jérusalem, caché dans un cercueil, avant l'assaut des troupes romaines et qu'il reçoit de Vespasien l'autorisation d'aller à Yavneh où travaillent et étudient déjà les maîtres du Talmud, c'est-à-dire ceux qui préparent l'avenir. Ou Flavius Josèphe, qui après avoir combattu les Romains se rallie à eux et se fait l'historien de la *Guerre des Juifs* ? On sait que le débat n'est pas clos entre ceux qui le considèrent comme un traître et ceux qui voient en lui un pragmatique, soucieux de porter témoignage pour les générations futures ⁵.

Ou Juda Maccabée (-160), qui se bat contre les Syriens jusqu'à sa mort et celle de ses frères ? Ou encore les zélotes assiégés de Massada, qui préférèrent le suicide collectif à la reddition parce qu'ils refusent de vivre sous domination étrangère ? Il faut remarquer que, dans le canon scripturaire, aucune mention n'est faite des Maccabées ni de Massada. Ils ne constituent pas des figures exemplaires. Mais il faut remarquer également que Massada a été réhabilité par le sionisme, comme symbole d'héroïsme national.

A travers ces figures emblématiques, c'est la question de la définition de l'héroïsme et du martyr qui se trouve posée ; la question des motifs légitimes qui permettent de transgresser ou non l'injonction biblique : tu choisiras la vie. Là encore, les points de vue sont partagés : pourquoi le martyr serait-il plus acceptable lorsque l'alternative à la mort est l'idolâtrie (c'est-à-dire la conversion forcée, Croisades, *Reconquista* espagnole) plutôt que la libération ou l'indépendance nationale ? Dans un texte où il refuse d'attribuer une valeur religieuse aux vertus guerrières, le philosophe israélien Yeshayahou Leibovitz apporte une réponse non ambiguë à cette question : « Avec toute la compassion que nous éprouvons devant la douleur de nos frères et sœurs pleurant un fils, un mari ou un frère tué au combat, il nous faut bien dire que dans leurs oraisons, les aumôniers militaires, les rabbins officiels et autres, laïcs ou religieux, chargés des éloges funèbres dans les cimetières militaires substituent la patrie à Dieu et le patriotisme au Culte divin »⁶. Ce texte a été écrit et publié en 1968, soit quelques mois après la guerre des six jours.

Mise en perspective historique

L'histoire juive se partage, grosso modo, entre trois grandes périodes, en ce qui concerne le rapport à la guerre :

- *la période biblique*, période de la conquête de la terre promise (Canaan) et de l'expansion territoriale du royaume d'Israël. C'est une période au caractère ambivalent : mythique et/ou historique. Quel que soit son statut épistémologique, on ne peut l'ignorer, elle est la référence de départ ;
- *la période exilique* : c'est la longue période durant laquelle les juifs, privés de territoires propres, sont également privés de toute souveraineté nationale. Faute de pouvoir disposer d'un pouvoir central et d'une armée, ils sont dépourvus des moyens de déclarer et de faire la guerre. Ce qui ne les empêche pas d'être confrontés à la violence meurtrière et de la subir de plein fouet : Croisades, massacres cosaques, pogroms, génocide ;
- *la période post-exilique* : elle commence avec l'émancipation, mais ne se réalise pleinement qu'avec la création de l'Etat d'Israël. Elle comprend deux pôles, un pôle diasporique et un pôle étatique.

Le pôle diasporique

En devenant citoyens de leurs pays, les juifs de diaspora deviennent enrôlables dans les armées de ces pays. Ce qui entraîne deux ordres de conséquences pour eux. D'abord, celle d'avoir à s'engager dans des guerres décidées par des gouvernements non juifs. Sur les aspects d'ordre éthique ou religieux que soulève cette obligation, et sur la conduite qu'on attend d'eux, les autorités religieuses s'accordent pour

considérer que les juifs doivent faire preuve de civisme, là où ils vivent. Ensuite, de se retrouver, en cas de guerre, face à d'autres juifs de part et d'autre des tranchées, face à des juifs qui, par la force des circonstances, deviennent des frères ennemis : frères, par leur appartenance au judaïsme, ennemis, par leur appartenance à une nation hostile. Cette situation a été vécue par des juifs en Europe lors du premier conflit mondial. On a pu y voir face-à-face des soldats juifs qui combattaient dans les rangs de l'armée française et des soldats juifs qui combattaient dans les rangs de l'armée allemande. Il y a là un véritable dilemme.

On peut supposer que c'est à la fois pour éviter des défections-trahisons, mais aussi pour éviter des situations de ce type, que les autorités israéliennes exemptent leur minorité arabe du service militaire : pour leur éviter d'avoir à combattre contre d'autres Arabes.

Le pôle étatique

Avec le retour à la souveraineté nationale, après presque vingt siècles de non-souveraineté où, du fait de leur condition diasporique et minoritaire, ils étaient condamnés à ne pas faire la guerre ou, tout au moins, à ne pas pouvoir en prendre l'initiative, les juifs renouent avec ce qu'on appelle le monopole de la « violence légitime ».

Or, en l'espace d'un peu plus d'un demi-siècle, ces juifs dont on aurait eu tout lieu de penser qu'ils étaient inexpérimentés en matière militaire, se sont vus confrontés à trois types distincts de violence face auxquels ils ont dû utiliser la force et les armes, recourir à la puissance militaire. D'abord, le conflit israélo-arabe : il s'agit d'une guerre conventionnelle opposant les armées d'Etats souverains en 1948, 1956, 1967, 1973 ; ensuite, le conflit israélo-palestinien : avec l'occupation de la Cisjordanie et de Gaza en 1967, l'Armée de Défense d'Israël (c'est son nom officiel) qui devient alors, de fait, une armée d'occupation, doit faire face à un mouvement de libération nationale, à un soulèvement civil et populaire, à des actions ponctuelles menées par des groupes armés ; deux *Intifada* et un engrenage de violence faits d'attentats, d'incursions, d'actions de vengeance et de représailles ; nous ne sommes plus ici dans le cadre d'une guerre conventionnelle.

Enfin, les violences qualifiées de « terrorisme » par les uns, d'actes de « résistance » par les autres : les échecs répétés des initiatives de paix exacerbent le conflit et débouchent sur une situation qui devient bientôt incontrôlable où les forces armées israéliennes sont relativement inefficaces pour prévenir et empêcher les actions suicides visant des populations civiles en Israël et dans les territoires ; nous ne sommes pas ici non plus dans une situation de type « guérilla ».

Comment analyser la situation ainsi créée, non pas d'un point de vue politique, mais du point de vue qui nous intéresse ici ? D'abord, les penseurs du sionisme ont-ils envisagé l'éventualité d'un recours nécessaire à la force ? Et qu'en ont-ils dit ?

La présence arabe en Palestine a longtemps été un sujet occulté, voire tabou pour les idéologues du sionisme. Ce n'est que face aux réalités du terrain qu'ils ont pris la mesure du problème et qu'ils ont commencé à développer une réflexion de fond sur la question. Là encore, les positions ont été très diverses, des plus pacifistes aux plus musclées. Dans la somme qu'il a réunie sous le titre *Sionismes*, Denis Charbit

consacre un chapitre à la question de « l'usage de la force » dans la pensée sioniste ⁷. Il y présente un échantillon de positions, qui est assez édifiant quant à cette diversité des points de vue. Donc à l'absence de consensus sur la question.

Quelques exemples : Max Nordau souhaite la naissance d'un « judaïsme des muscles » qui serait la manifestation de la régénération du peuple juif. Un tel programme tourne évidemment le dos à la diaspora et à la traditionnelle passivité attribuée aux juifs. Mais c'est essentiellement aux soins du corps, au développement du goût du sport, du sens de l'effort, du souci de la nature et de la santé physique, qu'il pense. La nécessité d'assurer l'autodéfense, d'être capable de rendre coup pour coup, ne s'impose *que* par nécessité, en raison des circonstances. Elle ne fait pas partie du programme initial de régénération qu'il préconise.

Ce glissement ou cette métamorphose des objectifs du sionisme fait l'objet d'un débat au sein des milieux sionistes, un débat qui porte sur « l'essence de la renaissance nationale ».

Pour Gordon, celui qu'on appelle le Tolstoï juif, l'idéal du nouvel homme ne doit pas se confondre avec le culte de la force militaire, de sa discipline, de ses hiérarchies. Il récuse le recours à la violence à des fins politiques et diplomatiques. Un tel idéal condamnerait les juifs à imiter les nations des gentils, notamment celles qui s'étaient illustrées dans l'art de la guerre (comment ne pas reconnaître ici l'influence de la pensée du prophète Samuel ?). Or, ajoute Gordon, la plupart de ces nations, y compris les plus puissantes, ont disparu. Il attribue la longévité du peuple juif précisément au fait qu'il n'a pas eu à faire usage de la force. Pour Gordon, verser le sang est une démission spirituelle.

De fait, la question du recours à la force ne commence à se poser vraiment qu'avec la montée de la violence côté arabe, la « légitime défense » devenant alors un « mal nécessaire ». Nous avons vu que Judah Magnes préférerait différer la réalisation du projet sioniste plutôt que de se résigner et d'accepter ce mal nécessaire. Tous ne l'ont pas suivi. D'ailleurs, malgré leur opposition initiale au projet sioniste, la plupart des autorités orthodoxes ont rangé les guerres de l'Israël moderne, à l'exception de la guerre du Liban, dans la catégorie des guerres d'autodéfense, c'est-à-dire des guerres obligatoires (*milkhemet mitsvah*) que nous avons vues plus haut.

Grâce aux différents auteurs qu'il convoque, Denis Charbit montre le passage progressif de positions idéalistes et quiétistes au nationalisme le plus affirmé, tel celui de Wladimir Jabotinsky, lequel exalte, dans une vision romantique, l'héroïsme du combattant prêt à aller jusqu'au sacrifice de sa vie pour la survie de la nation. Le dernier pas dans l'acceptation de la violence étant franchi par les membres du groupe Stern, qui acceptent non seulement le recours au terrorisme mais aussi le risque de faire des victimes parmi les civils. Entre ces extrêmes, on note toute une série de positions intermédiaires : de l'éthos défensif de Ben Tsvi au pragmatisme autoritaire de Ben Gourion.

Ce qui est intéressant ici, est le fait que la plupart de ceux qui s'expriment ne se revendiquent pas de la tradition ou d'une autorité religieuse. Tous cependant, vont chercher leurs références dans l'histoire juive ou dans la tradition juive. C'est à partir de ces références qu'ils entendent démontrer la légitimité de leur position : tradition quiétiste et pacifique, de retenue, de modération, issue de la diaspora pour les

uns ; tradition guerrière, héroïque, empruntée aux héros de la Bible pour les autres ; mysticisme messianique ou apocalyptique pour d'autres encore.

De fait, la réapparition d'une pensée et d'une légitimation religieuses de la guerre, de l'usage de la force, de l'action préventive considérée comme guerre d'autodéfense, commence à s'imposer avec force au lendemain de la guerre des six jours, lorsque le courant sioniste religieux se radicalise, sous l'influence du rav Tsvi Yehouda Kook. Sa singularité tient au fait que, à la différence des autres courants orthodoxes, il place la question territoriale au premier plan de ses préoccupations avant celle de l'homme « créé à l'image de Dieu », et de l'interdit biblique « tu ne tueras pas », deux notions ou principes au centre de toutes les tensions qui sous-tendent les débats que nous venons de voir. Les tenants de ce courant reconsidèrent donc toute la tradition dont il a été question ici en insistant sur le caractère sacré des territoires reconquis, en focalisant leur attention sur la question du droit inaliénable des juifs sur la terre sacralisée d'Israël. Dès lors, la défense de ce droit, y compris par le recours à la violence, prévaut sur toute autre considération, éthique ou politique.

De nos jours, la réflexion juive sur cette question de la violence et de la guerre se poursuit, en Israël et hors d'Israël, dans les *yechivot*, mais aussi dans les universités, les académies militaires, voire les états-majors. Des chercheurs se sont emparés de ce corpus scripturaire et ils l'explorent avec les méthodes et les outils des sciences profanes, des plus classiques aux plus modernes : l'herméneutique, la philosophie, la philologie, la sociologie, les sciences politiques, la stratégie, la polémologie, l'éthique, sans oublier les scientifiques qui travaillent dans le domaine du nucléaire et des biotechnologies, c'est-à-dire des armes non conventionnelles. Certains mènent leurs recherches à des fins purement académiques, d'autres à des fins plus pratiques ou immédiates, en lien ou non avec des décideurs, réels ou potentiels que sont l'armée, les gouvernements, les partis politiques, les relais d'opinion, les militants, les activistes.

Notes

¹ Voir l'*Encyclopaedia judaica* (Jérusalem-New York, 1971-) qui consacre un long article à ces questions.

² La *Michnah* est le recueil de l'enseignement oral, lois et commentaires bibliques non écrits consignés par Judah Hanassi et ses disciples vers l'an 200 de l'ère commune. Le commentaire de la *Michnah* est appelé *Gemara*. La *Michnah* et la *Gemara* réunis forment le Talmud.

³ « Même les terroristes ont des mères qui pleurent leurs enfants », faisait remarquer un intervenant, lors d'un débat contemporain de la deuxième intifada.

⁴ A. BURG, « La révolution sioniste est morte », *Le Monde*, 11 septembre 2003.

⁵ Voir P. VIDAL-NAQUET, « Flavius Josèphe ou du bon usage de la trahison », préface à *La Guerre des juifs*, Paris, Ed. de Minuit, 1977.

⁶ « De la bravoure et des exploits militaires dans la vision religieuse », dans Y. LEIBOVITZ, *Judaïsme, peuple juif et Etat d'Israël*, Paris, J.C. Lattès, 1985, p. 203.

⁷ *Sionismes*, Paris, Albin Michel, 1998.

Morale et transcendance dans le *Sunzi*

Jean LEVI

Les V^e-III^e siècles avant notre ère, connus sous le nom d'époque des Royaumes combattants, sont un moment crucial de l'histoire de Chine sur les plans économique, social, philosophique et artistique. Durant cette période, la guerre va subir elle aussi une transformation radicale. Ce ne sont pas seulement les moyens techniques qui se perfectionnent, la nature même de la guerre change du tout au tout. Accompagnant ces mutations apparaît une réflexion sur la guerre, non pas seulement dans ses procédés techniques mais qui, la replaçant dans un cadre métaphysique, en fournit l'analyse dans sa dimension ontologique et cosmique.

Le *Sunzi*, attribué à Sun Wu, général et homme d'Etat du Wu, qui vécut à l'orée du V^e siècle avant notre ère, fut consigné par écrit sous sa forme définitive à une date qui ne saurait être antérieure à la fin du IV^e siècle. S'inscrivant dans le courant de la pensée stratégique née sous les Royaumes combattants, le *Sunzi* demeure le texte paradigmatique de la réflexion chinoise sur l'art de la guerre, comme a pu l'être le célèbre traité de Clausewitz en Occident. Il peut donc servir de base à une enquête sur la façon dont la guerre a été conceptualisée et problématisée en Chine.

Il ne saurait être question ici de se livrer à une exégèse de l'ouvrage dans son ensemble ; nous ne retiendrons qu'une seule phrase et en étudierons toutes les implications. Nous verrons qu'elles sont considérables. L'analyse de ces quelques mots permettra en effet une exploration de la guerre dans trois directions : historique, ontologique et morale.

Dans le corps du chapitre inaugural du manuel figure cette phrase lapidaire qui a frappé les esprits du temps : « La guerre repose sur le mensonge » ou plus littéralement : « La guerre est l'art du mensonge » – *bing zhe, gui dao ye*.

« La guerre repose sur le mensonge ». La maxime peut paraître banale. Elle passerait même, à première vue, à notre époque, pour une lapalissade. Il n'en est

rien. Ces cinq caractères contiennent la quintessence d'une expérience qui est le fruit d'une longue évolution. Au demeurant, même pour des officiers qui ont pensé la guerre en termes modernes, tel Clausewitz, la formule ne va pas de soi. La ruse, loin d'être inhérente au domaine martial, lui serait plutôt préjudiciable. Dans la conception échiquéenne de la guerre qui s'est constituée à partir du XVIII^e siècle, les manœuvres militaires obéissent à une nécessité d'ordre quasi mathématique, en sorte que l'enchaînement des mouvements est soustrait à l'aléatoire que suppose tout déploiement des ruses – lesquelles sous-entendent la prise en compte de la psychologie de l'adversaire. Clausewitz prononce une condamnation sans appel :

« Il est en effet dangereux de n'user qu'en apparence de forces considérables pendant un certain laps de temps. On risque toujours que ce soit en vain, et de voir ces forces faire défaut plus tard au point décisif.

La personne agissante s'aperçoit toujours de cette simple vérité et cela lui fait passer le goût de ce jeu fondé sur une feinte agilité. Le sérieux de l'amère nécessité rend l'action directe si urgente qu'elle ne laisse pas place à ce jeu. En un mot les pièces de l'échiquier sont dépourvues de cette agilité qui est l'élément même de la ruse et de l'astuce » ¹.

Ainsi donc la ruse a une histoire. La formule nous convie d'abord à nous pencher rapidement sur le processus au cours duquel s'est forgé, dans l'Empire du Milieu, cette conception de la guerre comme domaine privilégié du mensonge – mieux, comme l'art du mensonge et de la tromperie par excellence. Nous verrons qu'un tel amalgame n'a été possible que lorsque, à l'issue d'une longue évolution, certaines conditions techniques, sociales et historiques ont été remplies.

Mais si la guerre est le domaine par excellence de la ruse et de la duperie, cela lui assigne un certain champ ontologique : en tant que lieu du mensonge, la guerre se situe nécessairement sur le plan du non-être. La ruse répond, dans le domaine de l'action, au sophisme dans le domaine du discours. Et, si l'on adhère aux analyses de Platon, le propre du sophisme étant de se mouvoir dans le non-être, le général sera un maître des illusions, un manipulateur d'apparences ; il est lui aussi un spécialiste des arts du vide – du rien. Cette analyse peut paraître anachronique, puisque nous faisons référence à la théorie platonicienne telle qu'elle s'énonce dans le *Sophiste* et dans le *Parménide*, mais les stratèges chinois sont étonnamment proches de Platon en ce qu'eux-mêmes déploient une dialectique de l'être et du non-être, de l'ayant-forme et du sans-forme à propos de la guerre, tout en affirmant hautement la prééminence du non-être sur l'être, au rebours de la philosophie grecque ². C'est aussi ce qui explique que la stratégie emprunte ses concepts au courant taoïste, qui a développé une philosophie du néant par opposition aux confucéens, qui évoluent toujours sur le plan de l'Être.

Si la guerre, art du mensonge, est un art du vide, quelle est la place de la morale dans une telle activité ? Une guerre juste a-t-elle un sens pour une pratique qui se situe exclusivement dans le domaine de la tromperie, mieux, qui se constitue sur elle ? Quelles ont été les justifications de la guerre mensongère – si jamais il y en a eu ? – ou bien l'idée d'une guerre juste et morale n'a-t-elle pas conduit à la condamnation de la conception de la guerre comme mensonge ? Telles sont les questions que ne peut manquer de soulever en dernier lieu cette formule si simple et en apparence si anodine

sur laquelle s'ouvre le plus célèbre manuel d'art militaire de la planète : « La guerre repose sur le mensonge ».

De la guerre noble à la guerre de masse : du yang de la vaillance au yin de la tromperie

La dimension esthétique-éthique de la guerre noble

A l'époque archaïque, le champ de bataille est le domaine privilégié où se déploient les qualités viriles : force, adresse et bravoure. Qualités essentiellement héroïques que tempèrent la sagesse, la magnanimité et le sens de la mesure.

La guerre noble, quand elle ne s'identifie pas à une chasse contre les barbares, traqués comme du gibier, s'apparente à des querelles de famille. Chacun cherche à s'illustrer dans des combats entre gens de même bord, en y manifestant de la Vertu, c'est-à-dire un courage fait de magnanimité. A l'instar des autres activités rituelles et des diverses prestations et contre-prestations entre maisonnées seigneuriales, la guerre est pour le guerrier Zhou (XI^e-VII^e siècles av. J.C.) le moyen d'accroître le renom de sa lignée et de se hausser dans l'échelle fluctuante des charges, titres et privilèges. On cherche à l'emporter sur son compagnon d'armes ou son ennemi en faisant assaut de bravoure et de grandeur d'âme. A l'occasion, on lui cède le pas, en se montrant ainsi plus subtil interprète des règles de bienséances. Dans cette société dominée par les luttes de prestige, chacun s'efforce de tirer parti de la force contraignante de l'usage. La conduite rituelle est une arme redoutable pour qui est passé maître dans son maniement. Dans cette guerre qui ne vise pas à l'anéantissement physique de l'adversaire, mais à la domination du halo de forces mystiques dont il est porteur, il ne saurait être question d'user de ruses et de stratagèmes. Le combat est toujours livré de face, entre des guerriers qui s'affrontent du haut de leur char, assistés de leurs compagnons d'armes. En un mot, aux VII^e-VI^e siècles avant notre ère, le Rite et la Vertu possèdent une force que ne possède pas encore la force des armes. C'est en ces termes qu'un haut dignitaire relate ses exploits quand il est envoyé en ambassade à la cour du roi des Zhou :

« A cette bataille, abstraction faite de mon habileté guerrière, je me suis distingué par une vaillance accompagnée de courtoisie et convertie en générosité. J'ai par trois fois bousculé les multitudes du Chu : vaillance donc. Mais quand je me suis trouvé face à face avec son prince, je n'ai pas manqué de descendre de mon char et de m'esquiver d'un pas rapide : c'était courtoisie. Enfin il ne dépendait que de moi de m'emparer du comte de Zheng et je lui épargnai cette honte : générosité encore. Si avec de telles vertus m'était confié le gouvernement de Jin, les seigneurs de Yue et de Chu viendraient à coup sûr rendre hommage à la cour » ³.

La dimension esthétique est essentielle. La guerre est un ballet, un spectacle, et la beauté formelle en fournit comme la justification morale, ou plutôt, la pompe cérémonielle dont elle s'entoure en garantissant la dimension religieuse et transcendante. Elle n'est qu'une des manifestations du rite, sa face à la fois tragique – puisqu'elle est source d'affliction, faisant couler le sang et semant la mort – et grandiose, car c'est à l'occasion des batailles que se manifestent dans toute leur pompe et leur éclat les qualités nobles. A la façon des héros d'Homère, la prouesse, le sens de l'honneur et de ce que chacun se doit à lui-même, la bravoure inutile l'emportent sur

l'efficacité pratique. Les qualités qui se manifestent au combat restent encore celles du gentilhomme, du *junzi*. Il n'y a chez le combattant archaïque rien de vil, rien de bas, mais au contraire vaillance, dévouement absolu au prince, goût de l'exploit viril, mâles vertus que tempèrent la retenue et la courtoisie.

Cette modération rituelle n'exclut naturellement ni les actions d'éclat ni la sauvagerie. Les guerriers se font un point d'honneur de braver la mort. Le *Zuozhuan*, le commentaire des *Annales de la principauté de Lu* décrit de la façon suivante l'engagement parfait, celui qui répond à toutes les règles de la vaillance, de la morale et de la générosité. Il s'agit d'une véritable représentation où l'esthétique a autant de part que l'éthique ; ou plutôt où esthétique et éthique se confondent :

« Xu Bo de Chu conduisit sur son char Yue Bo avec She Shu, lequel se trouvait placé à droite, pour provoquer l'armée de Jin au combat.

Xu Bo dit :

- J'ai entendu dire que lorsqu'on provoque l'adversaire au combat, le cocher abaisse l'étendard et effleure les retranchements avant de regagner son camp.

Yue Bo dit :

- J'ai entendu dire que lorsqu'on provoque l'ennemi au combat, l'archer posté à gauche lance une flèche qui touche au but, et prend en main les rênes du conducteur, pour lui permettre de descendre, et d'ajuster les brides avant de regagner le camp.

Shi Shu prit la parole à son tour :

- J'ai entendu dire que lorsqu'on provoque un ennemi au combat, le lancier posté à droite entre dans les retranchements, coupe une oreille, saisit le trophée et s'en revient.

C'est ainsi que chacun accomplit ce qu'il croyait de son devoir et tous s'en retournèrent.

Les soldats du Jin se lancèrent à leur poursuite, en les serrant des deux côtés, à droite et à gauche. Yue Bo tirait à gauche et à droite, sur les chevaux et sur les hommes. Si bien que les assaillants ne pouvaient les approcher ni par un flanc ni par l'autre. Il ne restait en tout et pour tout qu'une seule flèche à Yue Bo quand un cerf déboula juste devant l'attelage. Yue Bo lui décocha la flèche qui l'atteignit en plein dos. Bao Gui de Jin était juste derrière le char du Chu et le talonnait. Yue Bo pria son compagnon She Shu de descendre ramasser sa prise et de l'offrir à Bao Gui. Celui s'exécuta et dit :

- Bien que la chasse n'étant pas ouverte, il ne soit pas de mise de proposer de tels présents, je me permets néanmoins d'offrir cette bête à manger à vos gens.

Bao Gui arrêta ses soldats et dit :

- L'archer de gauche sait tirer, le piquier de droite sait parler. Ce sont des gentilshommes.

Et il les laissa aller » ⁴.

C'est une admirable pantomime rituelle que jouent là les différents protagonistes, chacun exécutant à la perfection sa partition et manifestant une science consommée des prescriptions cérémonielles. L'audace, la vaillance, le sens de l'opportunité et les prouesses physiques se conjuguent à la courtoisie, à la modération et à la magnanimité. Les gestes qui semblent obéir à première vue à une impulsion spontanée sont régis par un code rigoureux. Ils s'avèrent parfaitement mesurés et calculés. Car il y a du potlatch dans cette escarmouche. Le don du cerf est à la fois un défi et un gage ; un

don dangereux auquel l'autre ne peut répondre que par une surenchère de générosité et de bravade. En les laissant libéralement partir alors qu'il les tient à sa merci, l'officier du Jin peut se dire qu'il a eu le dernier mot dans cet assaut de courtoisie. Mais c'est qu'à la vérité, la partie adverse ne lui a pas laissé d'autre choix, sinon il faillirait à ces idéaux chevaleresques que la guerre se voit chargée d'illustrer.

La guerre est donc parade. Elle a pour unique fonction de dévoiler, d'exposer les faits et gestes glorieux de chacun. Le guerrier doit s'y montrer en pleine lumière. Ses prouesses ne valent que parce qu'elles sont connues et apportent prestige et renommée. Elles seront consignées sur des vases de bronze dans lesquels sont présentées les offrandes aux ancêtres, et couchées par écrit dans les Chroniques des royaumes, si bien qu'elles se transmettront de génération en génération jusqu'à la consommation des siècles. Montre, parade, occasion de montrer bravoure, sens de l'honneur et générosité, la guerre est essentiellement yang. Elle est le champ privilégié où se manifestent les qualités masculines. Un bon guerrier sait capter les énergies hautement mâles de l'espace orienté au sud. Il est sage pour un chef de guerre de prendre pour bannière l'oiseau rouge, blason de l'été/sud afin d'être perpétuellement baigné de ses influx. La configuration géographique où se déploient ces manifestations de la puissance masculine en est en quelque sorte la complice. Celui qui s'établit sur ces positions yang que constituent les élévations de terrain ou les montagnes, s'assure un avantage inscrit dans la nature même des lieux qu'il occupe. Tout chef de guerre sait qu'il doit « priser le yang et mépriser le yin ».

Que la guerre soit affaire d'homme, rien ne le montre mieux que cette anecdote mettant en scène Sun zi, afin de souligner ses capacités étonnantes de général. Il réussit à faire manœuvrer les concubines du palais royal du Wu. Le sort des armes détermine la nature du vainqueur, mâle ou femelle. Lorsque deux prétendants au trône livrent bataille, on dira qu'ils combattent pour savoir « qui sera la poule et qui sera le coq ». Une guerre ne vise à rien d'autre qu'à repérer le sexe des combattants. L'issue finale sanctionnera les qualités masculines de meneur d'hommes du vainqueur, capable de soumettre à sa mâle vertu un adversaire dont elle fait éclater la véritable identité.

La militarisation de la société et la féminisation de la guerre

L'espace s'agrandit avec l'intégration dans le jeu politique des principautés de la Chine centrale de grandes principautés périphériques considérées jusqu'alors comme à demi barbares. Ces dernières vont peu à peu annexer les territoires de la myriade de petits fiefs qui composaient l'empire des Zhou. En s'agrandissant, le territoire se départementalise. Les vastes royaumes qui se constituent peu à peu organisent leurs territoires en circonscriptions administratives dépendant directement du pouvoir central, et non en arrière-fiefs. La stabilité de l'ordre hiérarchique est ébranlée. Le régime de la royauté archaïque qui réglait la société à travers un emboîtement de collègues cultuels, en sorte que l'acte sacrificiel se confondait avec la pratique du gouvernement, est remplacé par des systèmes de gestion autoritaires et centralisés, souvent mis en place par de grands marchands entrepreneurs qui visent à exploiter rationnellement les richesses du territoire.

Les guerres de plus en plus fréquentes et de moins en moins ritualisées entre les principautés poussent à la création de systèmes de conscription de plus en plus

larges. Elles aboutissent, au IV^e siècle av. J.C, à la militarisation de la société et aux bouleversements de ses anciennes structures. On cherche la rentabilité à outrance. Les hommes sont répartis en une hiérarchie de corps emboîtés les uns dans les autres, symétrique de la division en circonscriptions administratives. L'unité de base étant l'escouade de cinq hommes, correspondant au groupement de cinq familles – premier échelon de la structuration sociale, puisque c'est sur lui que reposera par la suite le système policier de la responsabilité collective – ; l'unité supérieure est la brigade comprenant cinq escouades, répondant au voisinage, etc. Chaque corps d'armée comportant de dix mille à douze mille cinq cents hommes suivant les seigneuries est formé d'un rectangle de cent hommes de front et de cent à cent vingt rangs de profondeur. La charrerie qui, bien que supplantée par la piétaille, ne disparaît pas, se combine avec les troupes de fantassins, soit que ceux-ci se tiennent derrière les formations de chars, soit qu'ils les flanquent de chaque côté. La structure villageoise se transporte telle quelle à l'armée, les hommes se trouvant avoir à leurs côtés les mêmes compagnons dans les rangs que dans les champs, à cette différence près qu'au lieu de faucher les épis, ce sont les têtes ennemies qu'ils sont chargés de moissonner.

L'intendance, la science de la topographie et de la manœuvre deviennent déterminants. Pour nourrir toutes ces bouches en campagne, pour armer ces bras et protéger ces poitrines, pourvoir à l'acheminement des vivres et des équipements, il faut des moyens et de l'argent. Les expéditions militaires nécessitent des fonds importants, elles requièrent un développement économique et un essor agricole qu'en retour elles stimulent. Pour faire face à des opérations se déroulant parfois à des milliers de lieues de leur base, pour subvenir à des armées qui alignent des centaines de milliers d'hommes, les princes sont contraints de tirer le meilleur parti de leurs richesses et de leur territoire et d'exploiter rationnellement le pays. Dans l'économie comme à la guerre, une mentalité mercantile et abstraite se substitue aux anciens rapports d'inféodation et d'allégeance.

La militarisation de la société, en permettant à chacun, même au plus humble, d'exercer la violence, débouche parallèlement sur la dévalorisation du guerrier et des qualités héroïques. Les paysans-soldats, dépossédés des qualités viriles et de la moindre parcelle d'autorité, viennent se fondre dans le vaste tout organique qu'est une armée de fantassins et se trouvent entièrement soumis à la volonté d'un seul maître, général en chef ou souverain qui les asservit par la peur des châtiments. Si bien que l'extension de la guerre à toutes les couches de la population aboutit à ravalier le statut du combattant au rang de simple pion dans un dispositif qui le dépasse.

L'anecdote de Sun zi entraînant au combat les femmes du gynécée porte une double leçon : elle dévoile, bien sûr, que les femmes ne sont pas destinées à la carrière militaire, elle tend surtout à prouver que, dirigé par un grand capitaine, n'importe qui peut faire un bon soldat. Avec la transformation de la société noble, la guerre devient indépendante de ceux qui la font. La guerre de masse remplace le combat chevaleresque. Le combattant n'est plus le noble qui se livre à des joutes du haut de son char, mais un fantassin anonyme. En un mot, la stratégie et non plus la vaillance constitue le facteur décisif.

De cette transformation sociale témoignent sur un plan à la fois technique et philosophique les traités militaires, substituant la notion abstraite et anonyme de la

tendance (*shi*) à la force particularisée et individuelle de la bravoure. En sorte qu'au moment où se forme la pensée stratégique, la supériorité de la force – des principes masculins – est fortement contestée sur le terrain même où elle est censée s'exercer. Si l'on préfère, l'art militaire en Chine est né de ou avec cette interrogation : et si le fort ne l'était qu'en apparence ? L'école des stratèges et des politiciens, tirant les leçons de l'expérience pratique, en vient très vite à admettre que, pour l'emporter, pour imposer sa loi, la loi du fort sur le faible, du coq sur la poule, il fallait renier sa nature masculine, devenir femme et donc opter pour une tactique de la faiblesse et de la soumission.

Le courant stratégique affirme que toute domination n'est possible qu'à travers un comportement féminin ; qu'en un mot, pour être coq, il faut d'abord se faire poule. Un passage d'un traité politico-stratégique porte le titre significatif de « Conduites de la poule et du coq ». Il dit en substance :

« Grandeur et décadence du souverain dépendent uniquement de son attitude de poule et de coq. De son choix découle le succès ou l'échec. Arrogance et superbe, voilà l'attitude masculine. Mesure et retenue : comportement féminin. Qui fait le coq dilapide ; qui fait la poule thésaurise. Acquérir par l'attitude du coq ce n'est pas s'assurer la fortune, perdre par l'attitude de la poule, c'est gagner des dividendes. Succès répétés par le coq : malheurs redoublés ; les tracas succèdent aux échecs jusqu'à la ruine finale. Echecs répétés par la poule : gains accumulés...

Tous les malheurs viennent de ce que celui qui se met en avant est désavantagé par rapport à celui qui reste en retrait. Par l'attitude de la poule, on pourra se mettre en avant sans connaître le malheur. Par l'attitude masculine, on ne pourra se mettre en retrait sans s'exposer à des revers. Ainsi par la première on ne connaîtra que la défaite et par la seconde que la réussite. Tous ceux qui affectent une attitude masculine mettent leurs jours en danger. Un homme important en sera ébranlé, un homme de peu périra. Il ne pourra tenir ses positions, ses entreprises échoueront, il sera vaincu dans les combats (...). C'est une attitude funeste. On dilapide sa puissance. Mais ceux qui savent se modeler sur le comportement féminin réalisent des profits. Les riches s'enrichiront, les pauvres connaîtront l'aisance. On préservera ce qu'on veut défendre, réussira dans ses entreprises, obtiendra ce qu'on convoite et sera victorieux dans les combats (...) C'est adopter une attitude faste et faire resplendir la vertu »⁵.

Mais si le général doit se conformer aux principes féminins, s'il doit se tenir dans l'ombre, s'effacer, masquer ses talents, cela implique dissimulation et donc mensonge. Sitôt que la guerre se définit comme un art yin, elle devient le domaine privilégié de la ruse. Ne serait-ce que parce que l'excellence y consiste à paraître ce que l'on n'est pas : faible alors que l'on est fort, dès lors que la faiblesse est le moyen de la force.

A partir du moment où les qualités féminines l'emportent, la guerre étant devenue une activité de masse, ses modes opératoires ne seront plus les stratégies directes, mais indirectes, et la tromperie devient la forme privilégiée de l'action militaire.

La féminisation de la guerre se manifeste aussi au niveau de ses modèles naturels. Sur le plan rhétorique, le recours à certains tropes est significatif de ces glissements qui affectent tant la façon dont la guerre est agie que pensée. La comparaison par excellence de l'action d'une armée sera celle de l'eau.

Dans tous les ouvrages philosophiques militaires ou stratégiques, l'eau est prise pour modèle. Cette eau faible et fluide qui a besoin du métal ou de la glaise, rigides,

pour prendre forme, qui épouse tout contenant, cette eau dont la féminité se manifeste dans son chiffre emblématique, le six, cette eau associée à l'hiver et aux poissons, quintessence du yin, née de l'accumulation des énergies femelles, passive et toujours au repos, refermant sur ses flancs toute lumière, va devenir le symbole de la force irréprensible d'une masse d'hommes conduite par un grand général ⁶.

La stratégie consiste à fuir les points forts de l'ennemi pour attaquer ses points faibles. Une armée remporte ses victoires en épousant les mouvements de l'ennemi. Elle n'a pas de disposition constante, de même que l'eau n'a pas de forme fixe. Elle varie suivant le contexte qui l'accueille ou la recueille. En ce sens, elle est l'image même des vertus féminines – dont le rôle est de se conformer aux volontés du mari et d'épouser ses vues. Tous les passages du *Sunzi* où les modalités d'action d'une armée sont comparées à l'eau, portent la marque du *Livre de la Voie et de la vertu*, quand ils n'en sont pas une glose ou la paraphrase. Celui-ci se présente comme un véritable hymne à la gloire de l'eau et de la féminité ⁷.

Mais si l'eau est par excellence l'image des vertus féminines dans leur double dimension de soumission et de puissance cachée, c'est aussi pour reprendre la phraséologie des traités cosmologiques – l'élément le plus proche du Tao dans le monde des formes. Ainsi dans le *Huainanzi*, une encyclopédie taoïste du II^e siècle avant notre ère, compilée à partir de matériaux plus anciens, l'eau est élevée à la dignité de principe cosmogonique :

« Le sans-forme est le patriarche de toute forme, l'inaudible, l'ancêtre de l'audible. Ils ont pour enfant Lumière et Eau pour petite-fille, tous deux issus du sans-forme. La lumière se peut voir mais non étreindre. L'eau se peut diriger mais non détruire. C'est pourquoi dans le monde des images rien n'est plus noble que l'eau. Surgissant dans la vie, disparaissant dans la mort, allant de l'être au néant et du néant à l'être, faible et basse. Le pur et le passif forment la quintessence du Tao. Calme, au repos, elle ne pense qu'à répondre » ⁸.

L'ontologie de la guerre

Dialectique de l'opacité et de la transparence

Revenons maintenant à notre formule du *Sunzi* : « La guerre repose sur le mensonge ». Sun zi, une fois affirmé ce postulat fondamental d'où découlent toutes les règles stratégiques, va chercher à expliciter ce qu'il entend par là en recourant à de courtes sentences parallèles et rythmées qui ont une dimension quasi incantatoire :

« Capable, passez pour incapable ; prêt au combat, ne le laissez pas voir, proche, semblez donc loin ; loin, semblez donc proche. Attirez l'adversaire par la promesse d'un avantage; prenez-le au piège en feignant le désordre ; s'il se concentre, défendez-vous ; s'il est fort, évitez-le. Coléreux, provoquez-le ; méprisant, excitez sa morgue. Dispos, fatiguez-le ; uni, semez la discorde. Attaquez là où il ne vous attend pas ; surgissez toujours à l'improviste » ⁹.

Grâce à la ruse, qui fait que les menées du grand chef de guerre échappent à l'entendement de l'adversaire, s'instaure une dialectique de l'opacité et de la transparence. Entre soi et l'ennemi se déploie une série d'oppositions sur laquelle s'échafaude la victoire : je suis imprévisible, lui est attendu, je suis invisible et lui est

visible, il arrive toujours le dernier, tout cela parce que lui se déploie dans le connu et moi dans l'insu. Le traité aura encore ces formules remarquables :

« Je l'oblige à dévoiler ses formations sans jamais trahir ma forme ; je concentre mes forces, l'ennemi disperse ses hommes ; je forme un corps unique, il est fractionné en dix endroits ; attaquant à dix contre un, je me trouve toujours en supériorité numérique. Affrontant des effectifs restreints avec des forces nombreuses, la victoire est aisée »¹⁰.

Tout l'art de la stratégie consiste donc à ne pas se manifester, pour contraindre l'ennemi à trahir ses dispositifs. Grâce à mon silence, à mon absence de toute détermination, il est poussé hors du non-être. Sitôt qu'une des parties sort de l'invisible pour faire intrusion dans l'être, elle donne prise ; l'autre peut l'évaluer, la mesurer, prendre les dispositions adéquates. Aussi celui qui connaît l'autre sans en être connu détient les clés de la victoire. Toutes les manœuvres militaires concourent à ce seul effet : percer à jour la véritable situation de l'adversaire, le dépouiller de ses voiles de mensonges, le faire apparaître dans sa vérité nue. Le stratège aura ces formules au chapitre VI « Vide et plein » :

« Examinez les plans de l'ennemi pour en connaître les mérites et démérites ; poussez-le à l'action pour découvrir les principes de ses mouvements ; forcez-le à dévoiler son dispositif afin de déterminer si la position est avantageuse ou non ; provoquez-le afin de repérer ses points forts et ses points faibles »¹¹.

Mais il faut dire que c'est parce que je suis opaque que l'ennemi m'est transparent, et réciproquement la transparence de l'ennemi est garante de mon opacité.

C'est pourquoi le renseignement et l'espionnage jouent un rôle essentiel. Grâce à eux, il devient possible de percer les secrets de l'adversaire et de mettre en place la dialectique du visible et de l'invisible pour en user à son seul profit. Dans le dernier chapitre de *l'Art de la Guerre*, entièrement dévolu à cette question des différentes sortes d'espions, appelés joliment le « filet magique », Sun zi aura ces belles maximes :

« Un prince avisé et un brillant capitaine sortent toujours victorieux de leurs campagnes et se couvrent d'une gloire qui éclipse leurs rivaux grâce à leur capacité de prévision. Or la prévision ne vient pas des esprits ni des dieux ; elle n'est pas tirée de l'analogie avec le passé pas plus qu'elle n'est le fruit des conjectures. Elle provient uniquement des renseignements obtenus auprès de ceux qui connaissent la situation de l'adversaire »¹².

Ainsi, le général qui a saisi les principes supérieurs de l'art de la guerre ne peut être soumis à l'attaque de l'ennemi car celui-ci n'est pas en mesure de le deviner – il est comme un aveugle ou quelqu'un qui errerait à tâtons dans le noir, tandis que l'autre disposerait de la faculté de distinguer les moindres objets dans les ténèbres les plus profondes, comme la panthère face à l'antilope. Même lorsqu'il se montre, le brillant stratège ne peut être connu, il se cache encore ; ce qu'il laisse deviner est un leurre, une pure fantasmagorie. Le grand capitaine est réellement au-dessus du monde des formes. Il se trouve en amont de toute forme et de tout phénomène sensible. Ou plutôt, extérieur à l'univers des êtres constitués, il se fait le maître des réalités sensibles, qu'il façonne et crée à sa guise. Ainsi qu'il est exprimé dans le chapitre VI « Vide et Plein » du Sunzi :

« Infiniment mystérieux, il occulte toute forme, suprêmement divin, il ne laisse échapper aucun bruit : c'est ainsi que le parfait chef de guerre se rend maître du destin de l'adversaire. Il s'avance sans que l'autre puisse le contrer ; car il s'insinue dans ses vides »¹³.

L'idée est développée dans le *Huainanzi*, où le caractère impénétrable du véritable chef de guerre en fait l'égal des dieux tandis que le caractère imprévisible de ses décisions et de ses mouvements est mis en parallèle avec l'alternance du yin et du yang dont la ronde inéluctable agit à l'insu des êtres vivants :

« Soyez comme les démons qui ne laissent pas de traces, soyez comme l'eau que rien ne peut blesser. Là où vous vous dirigez n'est jamais là où vous allez ; ce que vous dévoilez n'est pas ce que vous projetez en sorte que nul ne peut connaître vos faits et gestes. Frappant avec la rapidité de la foudre, vous prenez toujours à l'improviste... Faisant corps avec l'obscurité et la lumière, vous ne décelez à personne l'ouverture. C'est là ce qu'on appelle la divine perfection »¹⁴.

Aussi n'est-il pas étonnant que la métaphore de l'eau revienne si souvent sous la plume des stratèges pour décrire l'effet d'une bonne armée. L'eau est certes une image de la féminité, mais c'est aussi dans l'univers des formes manifestées, l'entité la plus proche du Tao.

Le général, maître des dispositifs et des formes, est sans formes et sans contours

Si le dispositif du mensonge fonctionne, si le bon capitaine peut tromper l'adversaire à tout coup, en sachant tout de l'autre tandis qu'il ne laisse rien transparaître de lui-même, c'est qu'il est passé maître dans l'art de disposer ses troupes. Aussi, tout autant qu'un art du mensonge, la guerre est l'art de la répartition de ses formations sur le terrain. Le grand général est celui qui est le maître des formes – que celles-ci soient les formations de ses troupes, qu'il fait évoluer en leur donnant la configuration la plus efficace, en fonction des accidents du relief, de l'allant de ses troupes, des aléas climatiques et des circonstances particulières. Aussi un même mot désigne, en chinois ancien, à la fois les signaux visuels qui servent à indiquer les manœuvres que doivent accomplir les bataillons, les formations que ceux-ci sont susceptibles d'adopter, la topographie et les formes en général – qui s'opposent en tant que déterminations sensibles au Tao, lequel en tant que pur inconditionné n'a ni contours ni existence matérielle. Art de disposer les formations militaires en fonction des formes du relief, au faite ultime, la guerre s'abolit dans sa propre perfection. Il n'y a plus de dispositif ni de disposition car le véritable chef de guerre évolue au-delà de toute forme, il les transcende, et c'est justement parce qu'il est soustrait à la malédiction des formes qu'il peut en jouer et les manipuler :

« Une formation atteint au faite ultime quand elle cesse d'avoir forme. Sitôt qu'une armée ne présente pas de forme visible, elle échappe à la surveillance des meilleurs espions et déjoue les calculs des généraux les plus sagaces. C'est grâce à un dispositif déterminé que j'ai remporté une victoire que chacun a pu constater, mais le vulgaire n'y a vu que du feu »¹⁵.

En ce sens, le général digne de ce nom vient se confondre avec le principe ultime d'où tous les êtres surgissent et qui donne support à la réalité : le Tao. Le

Tao tient son efficacité de ce qu'il n'appartient pas au monde sensible, mais se meut dans l'insu, dans l'invisible. Sans forme, il donne forme aux formes. L'encyclopédie philosophique des Han, le *Huainanzi*, dans la section qui traite de la stratégie ne manquera pas de le rappeler :

« Seul celui qui a atteint à l'accomplissement ultime des formes ne saurait être imité. Ce qui rend le Tao si précieux, c'est qu'il n'a pas de forme. Sans forme, il ne peut être ni dominé, ni mesuré, ni trompé, ni même deviné »¹⁶.

Cette assimilation du général avec le dynamisme ontologique aboutit à l'élaboration de la dialectique des forces ordinaires et extraordinaires, régulières et irrégulières *zheng* et *qi*. De même que le Tao se scinde pour se manifester à travers deux entités, ou souffles, le yin et le yang dont la combinaison produit tous les êtres de la création, le général par le recours à deux procédures pourra faire face à toutes les situations et remporter la victoire quelles que soient les circonstances :

« Qui sait user des moyens extraordinaires est infini comme le ciel et la terre, inépuisable comme l'eau des grands fleuves. Il est le soleil et la lune qui disparaissent et réapparaissent tour à tour, il est le cycle des saisons qui expirent et renaissent en une ronde sans fin ! Bien qu'il n'y ait que cinq notes, cinq couleurs et cinq saveurs fondamentales, ni l'ouïe ni l'œil ni le palais ne peuvent en épuiser les infinies combinaisons. De même, bien que le dispositif stratégique se résume aux deux forces, régulières et extraordinaires, elles engendrent des combinaisons si variées que l'esprit humain est incapable de les embrasser toutes. Elles se produisent l'une l'autre pour former un anneau qui n'a ni fin ni commencement. Qui donc pourrait en faire le tour ? »¹⁷.

L'usage alterné de ces deux procédures permet d'être toujours en état de vide. De se cantonner dans la pure virtualité par rapport à l'adversaire, lequel ne sachant saisir son ennemi doit se déployer dans l'univers des objets constitués. En sorte que si je n'existe jamais pour lui, lui m'est toujours visible ; mieux, mon invisibilité guide ses mouvements, elle accule l'autre à la sphère du sensible, elle le fait surgir dans l'univers des formes, elle lui donne matérialité et consistance. C'est dire que les procédures *qi* et *zheng* ne peuvent exister que dans la mesure où elles se réfèrent aux moyens réguliers et irréguliers de l'ennemi. Normalité et anormalité, habituel et inhabituel, ne sont jamais statiques, figées ; ils se définissent au contraire dans la relation dynamique à ce que l'autre pense de moi – ou mieux de ce que je l'incite à penser de mes modalités opératoires. Par exemple lorsque Han Xin, le général de l'empereur Gao zu des Han fait réparer les passerelles de bois qui conduisent du Sichuan à la région de Chang'an, alors qu'il compte emprunter un autre chemin passant par Chencang pour prendre l'ennemi à revers, il veut le persuader que l'attaque par les chemins suspendus est le mouvement prévisible, la voie « normale ».

Il ne peut y avoir procédés extraordinaires qu'une fois posé le préalable virtuel d'une procédure posée fictivement comme habituelle. L'hypothèse, jamais actualisée, de l'action normale, est le vide autour duquel vont se créer les procédures insolites. Ce n'est qu'en fonction de cette attente de l'ennemi, forgée de toutes pièces, que la marche vers Chencang devient un procédé extraordinaire. Quand l'attaque de front est la norme, une attaque par les flancs devient insolite ; lorsque l'attaque par les flancs est la norme, l'attaque frontale devient insolite. Insolite et habituel dépendent

donc de ce à quoi s'attend l'autre, et c'est en fonction de ses attentes et de ses projets qu'il convient de se déterminer, et de le surprendre quand il a baissé sa garde. Il s'agit toujours de prévoir un coup d'avance, de deviner ce qu'il devine de vos propres plans, afin de retourner ses supputations contre lui¹⁸. La dialectique du régulier et de l'irrégulier nous confronte à une des infinies modalités du paradoxe du menteur. C'est pourquoi d'ailleurs elle débouche sur une aporie, dans la mesure même où elle est jeu sur le non-être. Ou pour reprendre la formulation de l'Etranger dans le *Sophiste* :

« Car après avoir posé en principe que le non-être ne doit participer ni de l'unité ni de la pluralité, j'ai dit par là même tout à l'heure et je répète maintenant encore qu'il est un car je dis le non-être »¹⁹.

L'art de la guerre de Sun Bin (fin du IV^e siècle av. J.C) qui s'inscrit dans la même lignée que son ancêtre, dans le chapitre consacré à l'usage de ces deux moyens réguliers et irréguliers montre de la façon la plus nette qu'il s'agit bien d'opposer deux modalités qui se situent sur les deux plans antithétiques de l'être et du non-être en sorte que la guerre peut être assimilée à une technique de manipulation des formes :

« On peut considérer tout combat comme une domination réciproque des formes. De toute formation il est possible de triompher, mais nul ne peut connaître la formation par laquelle il est possible de triompher à tout coup... Car toute formation triomphe en ayant prise sur ce qui peut être dominé. Il est donc impossible de l'emporter avec une forme déterminée sur l'ensemble des formations et des situations. Si le principe qui permet de dominer les formes est un, les formes mêmes qui permettent d'obtenir la victoire sont multiples... Répondre à une forme par une forme appropriée, telle est la force normale, tandis qu'on appelle force extraordinaire dominer l'ayant-forme par le sans-forme »²⁰.

Le général accoucheur du chaos

L'armature conceptuelle profonde du *Sunzi* repose ainsi sur l'équivalence entre formation militaire et forme visible des choses, identité que trahit leur homonymie. Or, comme dans le système des représentations chinoises le sans-forme est à l'origine de l'ayant-forme, il peut le dominer et le contrôler, le même mot *zhi*, signifiant d'ailleurs « créer », « façonner », « dominer » et « vaincre ». La forme suprême d'une formation consistera, pour ne pas prêter le flanc à un ennemi, à ne lui présenter aucune forme, à la manière de l'eau, qui répond aux formes sans jamais épuiser ses capacités de transformation. Toutes les expressions qu'utilisent les traités d'art militaire, en même temps qu'elles caractérisent les dispositions concrètes des troupes, rappellent les évocations taoïstes de « l'homme réalisé » qui a su faire corps avec le principe vide et inconditionné à la source de la création. Le vocabulaire joue sur un double plan à la fois figuré et littéral. Au sens métaphorique, il fournit une évocation imagée de la ductilité polymorphe d'une bonne armée, et en même temps, au sens littéral, il désigne les configurations réelles que peuvent emprunter les bataillons. *Bian*, « transformations », « retournements » s'appliquent dans la littérature à l'habileté manœuvrière d'une troupe qui offre à l'ennemi un corps en perpétuel mouvement, à l'image de l'eau qui fournit la transposition de la terrible efficacité du Tao, dans le domaine des formes. La force naît de la configuration (*xing*), propension dynamique, qui tire sa force (*shi*) de sa fluidité. Le torrent dévalant les pentes et emportant tout sur

son passage évoque inmanquablement l'impétuosité d'une troupe se ruant à l'assaut, de même, l'image de l'eau servira à dépendre la souplesse d'une bonne armée qui sait se plier à tous les retournements.

L'espèce d'envoûtement que suscite la prose du *Sunzi* tient à ce que l'ouvrage militaire se propose de décrire, mieux, d'évoquer de façon presque tangible, quelque chose qui échappe à toute détermination et toute description : comment donc rendre sensible ce qui est au-delà des formes ? D'où le recours à des impressifs verbaux : *fen-fen yun-yun, hunhun dundun, wei hu ! wei hu !* mimant phonétiquement, par une sorte de cacophonie verbale l'indescriptible chaos, le tohu-bohu primordial. Car l'engagement n'est rien d'autre qu'un retour à l'indistinction primordiale – ou tout au moins en a-t-il l'apparence :

« Quel indescriptible tohu-bohu ! Comme le combat est confus ! et cependant rien ne peut semer le désordre dans leurs rangs. Quel chaos ! quel méli-mélo ! ils sont repliés sur eux-mêmes comme une boule, et pourtant nul ne peut venir à bout de leurs dispositions. Le désordre suppose l'ordre, la lâcheté le courage, la faiblesse la force. L'ordre dépend de la répartition en corps, le courage des circonstances et la force des configurations. Pour faire bouger l'ennemi, il faut lui manifester sa forme afin qu'il s'y conforme ; il faut lui offrir un sacrifice, afin qu'il le prenne. On l'attire avec un appât et on le reçoit avec des armes »²¹.

Le grand général, par la vertu de la métaphore, se fait démiurge et l'armée, en se fondant dans le néant, en atteignant au stade ultime des formes, qui n'est d'en avoir aucune, se déployant dans la virtualité pure, accède au contrôle des formes, parce que justement elle a su s'en soustraire à la façon du Principe qui régit l'univers.

Nul n'a assez souligné la volonté délibérée des auteurs des traités militaires chinois d'identifier le chef de guerre avec l'Homme réalisé, celui qui a atteint le Tao et fait corps avec lui. Rédigés dans une prose incantatoire, les traités d'art militaire sont des hymnes mystiques à la toute-puissance du Vide. Il s'agit de fondre, par la vertu du Verbe, le chef de guerre dans le néant, de lui conférer, grâce à la magie des mots, l'efficacité terrible du non-être. Pour ce faire, les ressources de la langue classique sont mises largement à contribution. L'anacoluthie, d'usage fréquent dans la langue ancienne, par simple rupture de construction permet l'assimilation totale de l'Homme avec le Tao en le désignant comme un vide – un hiatus, puisqu'il n'y a *jamais de sujet désigné pour aucune action*. Une fois planté le décor – qui n'est que le théâtre des opérations – peut être mis en œuvre le déchaînement de la puissance de la Voie. Une omnipotence d'autant plus redoutable, et d'autant plus violente, qu'elle est au-delà de toute résistance possible et donc abolit la violence par le déploiement même de sa violence.

Le sujet de l'action militaire, soumis à de brusques et surprenantes éclipses, en vient à mimer, au niveau de l'organisation formelle du discours le mettant en scène, l'insoutenable évanescence du Tao et se charge d'inéluctabilité par l'incessant chassé-croisé du « rien » de l'indistinction cosmologique au « je » de l'omnipotence destructrice. A cette dilution de l'intériorité consciente dans une force universelle et désincarnée, répond le surgissement du sujet, marqué dans son efficacité paroxystique par le pronom personnel à la première personne « je ». Cette présence de l'être s'identifie dans une activité terrible et efficace : la férocité marque la massivité de

la présence ; ou plutôt son caractère terrible en manifeste la redoutable efficacité. Au *cogito* cartésien « je pense donc je suis », s'oppose le principe de l'ontologie guerrière : « Je détruis donc je suis » :

« Qui excelle à la guerre dirige les mouvements de l'autre et ne se laisse pas dicter les siens. On attire l'ennemi par la perspective d'un avantage ; on l'écarte par la crainte d'un dommage. L'ennemi est-il dispos, je le fatigue ; est-il repu, je l'affame ; est-il à l'arrêt, je le contrais au mouvement. Je surgis là où il ne peut m'atteindre, je le frappe à l'improviste » ²².

Au terme du balancement entre la « vacance » cosmologique qui dilue dans le néant du monde le sujet agissant, et le « je » qui renverse le point de vue, en soulignant l'efficacité effrayante de la dissolution ontologique, le texte renoue avec le « rien » du cours du monde. L'usage judicieux et alterné des forces régulières et irrégulières, depuis le centre vide des potentialités du sans-forme, mime le va-et-vient incessant et inexorable de la navette du yin et du yang, tissant la trame des saisons, la succession des cinq éléments et des réussites humaines.

La guerre n'est plus simplement, si elle l'a jamais été, la rationalisation maximale de l'efficacité pratique appliquée à un domaine particulier. Grâce à la plasticité des images et de la terminologie, les textes stratégiques évoluent toujours sur un triple niveau militaire, politique et cosmique.

Dépouillé de toute caractérisation humaine pour faire corps avec les propensions et les tendances inhérentes aux éléments de la nature, le stratège se résorbe en pure abstraction ; il fournit l'expression agonistique de la Loi opérant dans le monde et réglant le cours inéluctable des choses. Il n'y a pas combat ; l'issue en est écrite à l'avance. L'action du général en chef possède quelque chose d'aussi miraculeux et imposant que les éléments naturels. Tirant son efficacité de l'identité de son action avec celle du Principe, le grand général se voit doté des attributs propres au Souverain qui a le Ciel pour modèle. Embrassant tous les objets de l'univers, décelant jusqu'aux plus infimes détails, perçant tout à jour, sans jamais laisser voir ses desseins à travers sa forme, l'intelligence de celui qui tient les manettes du pouvoir se confond absolument avec le Tao. La bataille n'est plus bataille, l'Etat dans sa dimension répressive n'est plus l'Etat, mais mise en œuvre des forces primordiales de l'univers, depuis la confusion première en passant par la division dans les deux énergies yin et yang, dont le mouvement engendre en coagulations successives tous les êtres. A l'instar de la Genèse, la bataille se donne pour cette matrice qui fait surgir de la confusion un ordre hiérarchisé et ordonné, dont le modèle en constitue à la fois la raison d'être et l'issue obligée : tout combat débouche sur la distinction entre le vainqueur et le vaincu, présentée d'abord sous les auspices d'une différenciation sexuelle générant par simple substitution paradigmatique la norme de tous les ordres classificatoires qui définissent la différenciation sociale et naturelle. L'engagement est enfantement cosmique et le général en chef un accoucheur du chaos.

Morale et efficacité militaire

Dans l'optique stratégique du *Sunzi*, c'est le mensonge qui rend la guerre morale. En lui permettant d'atteindre à l'efficacité même du cours du monde, elle échappe en principe à sa propre malédiction, qui est l'affrontement. Dès lors que la victoire

se remporte en amont de tout combat, en sorte que le « grand général vainc sans ensanglanter la lame », le recours aux armes cesse d'être un fléau. Les conflits ne comportent plus, en principe, ni destructions ni tueries. Car à la vérité, dans la réalité concrète la guerre est une activité nocive et ruineuse, tout au moins à l'époque des Royaumes combattants, où les grandes principautés alignaient des armées de plusieurs centaines de milliers d'hommes et où, à l'issue du moindre engagement, les morts se comptaient par dizaines de milliers.

Dès les premières lignes de son traité, Sun zi met en garde les princes et les généraux contre un recours abusif aux armes. D'emblée, il définit la guerre comme une affaire grave. Elle est « le lieu où se décident la vie et la mort ». Elle ne saurait être traitée à la légère. Celui qui s'engage dans un conflit doit avoir en tête toutes les implications qui s'attachent à la conduite des opérations, et en premier lieu le coût en hommes et en matériel que suppose une campagne militaire. Au chapitre II est fournie une longue description des malheurs engendrés par un conflit prolongé que ne renieraient pas des pacifistes :

« En règle générale toute opération militaire requiert mille quadriges rapides, mille fourgons à caisse de cuir, cent mille soldats cuirassés, et des vivres en suffisance pour nourrir une armée évoluant à mille lieues de sa base.

A ceci s'ajoutent les dépenses pour supporter les efforts de l'arrière et du front, les frais occasionnés par le ballet diplomatique entre royaumes ; les besoins en glu, en laque et en fournitures nécessaires à la réparation ou au remplacement des chars et des armures ; ce qui représente un total de mille lingots par jour. Ce n'est que lorsqu'on dispose de tels fonds qu'on peut envisager de lever une armée de cent mille hommes.

Quand les opérations traînent en longueur sans apporter de victoire décisive, les armes s'émeussent, les troupes perdent leur mordant ; les soldats usent leurs nerfs dans les sièges. Des armées trop longtemps en campagne ruinent l'économie d'un pays »²³.

Dans la configuration géopolitique de l'époque où sept grandes puissances se trouvaient en guerre permanente les unes contre les autres, tout affaiblissement de l'une d'elles, à la suite d'une opération guerrière, même victorieuse, signifiait à plus ou moins brève échéance une défaite ou des pertes territoriales, les voisins profitant du délabrement économique de la principauté pour l'attaquer et annexer une de ses provinces.

C'est pour cette raison que la ruse et le mensonge doivent avoir cours, car eux seuls permettent de remporter la victoire sans combat, ou tout au moins avec le minimum de pertes. L'espionnage et l'intoxication sont pour Sun zi les armes suprêmes de la guerre. Ce sont ces moyens immoraux qui font du grand capitaine un être profondément bon et compatissant. Le stratège aura encore ces formules :

« Lorsqu'on lève une armée de cent mille hommes pour l'envoyer combattre à mille lieues de ses bases, les dépenses supportées par les particuliers et les sommes déboursées par le trésor royal s'élèveront au bas mot à mille pièces d'or par jour. Il régnera une agitation frénétique à la ville comme à la campagne et tandis que la population s'exténue sur les routes, sept cent mille paysans sont soustraits à l'activité productive.

Alors que ses hommes restent des années et des années sous les armes avant

de livrer la bataille qui décidera en un seul jour du sort de la guerre, le général qui n'est pas au fait de la situation réelle de l'adversaire parce qu'il plaint son or et ses prébendes est un monstre d'inhumanité. Il ne mérite pas de commander une armée ni de seconder un prince. Jamais il ne pourra se rendre maître de la victoire »²⁴.

Ainsi pour Sun zi le mensonge se trouve lavé de tout péché, dans la mesure où il contribue à soustraire le général à la pesanteur du réel, à le faire évoluer dans cet au-delà des formes, où il n'y a plus de morale, car il n'existe aucune qualification – et donc pas de jugement de valeur, puisque, évoluant dans un pur néant, il n'y a plus d'objet à qualifier.

Cependant, l'activité guerrière se trouve rattrapée par les jugements moraux ; d'une part, parce que les procédures qui doivent la soustraire au monde des objets et des qualifications supposent la trahison, le meurtre, le mensonge et toutes sortes de conduites déshonnêtes et de l'autre, comme nous le verrons plus loin, parce que la justification morale fait partie de la panoplie des armes dont fait usage un bon chef de guerre.

Toujours dans le chapitre XIII consacré à l'espionnage, Sun zi préconise l'élimination des généraux adverses les plus talentueux, ce qui suppose la liquidation physique pure et simple, ou la calomnie, si l'on monte une campagne de dénigrement pour les faire limoger. Les opérations secrètes ne peuvent faire l'économie de la corruption, de l'assassinat ; comme elle requiert que l'on soit prêt à sacrifier certains de ses hommes²⁵.

Le descendant de Sun zi, Sun Bin, est connu pour ses manœuvres stratégiques exemplaires. La bataille de Kuiling, entre autres, est un cas d'école. Mais il ne put remporter cette victoire sur le général du Wei que parce qu'il avait réussi à donner le change au général Pang Kiuan, le commandant des troupes adverses du Wei, sur ses capacités réelles à conduire une armée. En effet, il avait sciemment commis des erreurs de commandement grossières, afin de pouvoir prendre l'ennemi complètement au dépourvu, au moment de l'attaque décisive. Cette feinte avait néanmoins demandé qu'il sacrifie un certain nombre de ses hommes, en confiant un corps d'armée à deux des plus médiocres de ses officiers, afin qu'ils soient taillés en pièces et en investissant une place stratégique imprenable, au risque de voir ses lignes d'approvisionnement coupées²⁶.

Certes, grâce à cette manœuvre audacieuse, qui avait tout d'un gambit, Sun Bin avait appliqué magistralement la devise de son ancêtre : « Je surgis là où l'autre ne peut m'atteindre, je le frappe à l'improviste », mais c'était au prix du sacrifice d'un grand nombre de ses hommes, envoyés délibérément au massacre.

A son stade de parfait accomplissement, le « filet magique », déployant le réseau de ses agents sur l'ensemble du territoire ennemi, permet d'infiltrer des hommes au sommet de l'Etat. Ainsi, le diplomate et agent double Su Dai, qui travaillait pour la puissance septentrionale du Yan, avait-il réussi à devenir le premier ministre de l'Etat rival de Qi et à prendre le commandement en chef de ses troupes. Il s'était employé avec un grand bonheur à donner des ordres si absurdes que ses troupes avaient essuyé une défaite écrasante, laissant des dizaines de milliers de morts sur le terrain. La maxime de Sun zi « vaincre sans ensanglanter la lame » suppose donc une grande duplicité et la plus parfaite indifférence à la souffrance d'autrui.

Légistes et confucéens : un même programme

Le théoricien du pouvoir absolu, Han Fei, bien qu'il prétende rendre le Sunzi inutile par l'application d'un programme politique totalitaire qui rendrait le souverain maître absolu de toute la terre sous le ciel, ne se prive pas de se servir de lui dès lors qu'il est question de rapports de forces entre Etats. Aussi cite-t-il comme modèle de ruse de guerre ce stratagème dont usa un prince chinois pour envahir un pays barbare à l'improviste :

« Le duc Wu de Zheng projeta une expédition contre les barbares de la steppe. Il commença par accorder sa fille en mariage au Khan pour donner le change. Puis il réunit ses ministres en conseil et leur demanda :

- J'aimerais bien me servir de mon armée, qui pourrait-on attaquer ?
- Pourquoi pas les Huns ?, suggéra son Grand Officier Guan Qixi.

Le roi Wu entra dans une terrible colère, commanda qu'on l'exécute et déclara :

- Les Huns sont nos parents, et il ose parler de les combattre !

La chose revint aux oreilles du Khan, qui assuré de l'amitié du Zheng, ne pensa plus à s'en garder. Le Zheng put l'attaquer et s'en emparer »²⁷.

Aussi, la doctrine d'une guerre juste qui reposerait sur le mensonge est-elle violemment contestée par les Confucéens. Ceux-ci pensent qu'il est possible de faire l'économie et de la guerre et du mensonge grâce à la Vertu du sage. Le prince véritablement saint soumet tous les peuples par l'exemple qu'il donne de la charité et de la justice. Le Rite est plus puissant que la force des armes et la vertu civilisatrice subjugué les peuples sans coup férir, par le respect spontané qu'inspirent à tout homme la bonté et l'équité. Les lettrés louent le prince Xiang de Song, qui subit une cinglante défaite et fut lui-même blessé à la cuisse à la bataille de la rivière Hong pour avoir refusé de suivre le conseil de son général en chef d'attaquer les troupes adverses, d'abord au moment où elles traversaient la rivière et ensuite avant qu'elles aient formé leurs rangs²⁸. Cette position est défendue aux IV^e-III^e siècles av. J.C., tant par Mencius que par Xun zi.

Interrogé par des princes soucieux d'enrichir leur pays et de renforcer leurs armées, afin de résister à leurs puissants voisins et subjugué les principautés plus faibles, Mencius répond invariablement par l'exemple des souverains de la haute antiquité, Tang le victorieux, fondateur de la dynastie de Yin, le roi Wen à qui succéda son fils le roi Wu, vainqueur du tyran Zhouxin, dernier souverain dégénéré des Yin, qui grâce à leur seule vertu purent venir à bout d'un ennemi infiniment plus puissant qu'eux. Mencius expliquera au roi Hui de Wei, qui se plaint des revers militaires qu'il a subis et de la faiblesse de sa principauté, que la bienfaisance est l'arme absolue :

« Qui gouverne avec sagesse un territoire de dix lieues conquerra l'empire. Promouvez la bienveillance et la justice, et tous se tourneront vers vous. Vos rivaux sont des hommes brutaux qui exploitent le peuple, si ayant fait régner la justice, vous les attaquez au nom de la justice vous vaincrez ; car on dit qu'un sage qui dispense la bienveillance n'a pas d'ennemis dans l'univers »²⁹.

Mais plus significatif encore est cette dispute qui opposa un tenant de l'école stratégique de Sun zi et Xun zi en personne, le plus éminent des représentants de l'école confucéenne, à propos de l'essence de la stratégie, en présence du souverain du Zhao, l'une des grandes puissances guerrières d'alors :

« Le prince de Lin-wu déclara :

- Avoir la maîtrise, en haut, des conditions climatiques, en bas, de la configuration topographique, savoir observer les mouvements et les feintes de l'ennemi, se mettre en route après pour arriver toujours avant l'autre, voilà à quoi se résume la stratégie.
- Absolument pas !, protesta Xunzi, J'ai entendu dire que ceux qui dans la haute antiquité excellaient à conduire des armées, s'employaient avant tout à faire en sorte que prince et sujets soient unis. Lorsque l'arc et la flèche ne sont pas solidaires, même le meilleur des archers ne pourra atteindre la cible ; lorsque les chevaux du quadriges ne sont pas à l'unisson, même le meilleur des auriges ne pourra mener loin son attelage. Si le peuple et les officiers n'avaient pas été attachés au roi Tang et au roi Wu jamais ceux-ci n'auraient pu vaincre. C'est pourquoi j'affirme que celui qui sait conduire des troupes excelle avant tout à se gagner le cœur du peuple ! Aussi la stratégie se résume à la conquête de l'affection de ses sujets.

Non, ce qui importe à la guerre, c'est la puissance stratégique et les avantages positionnels. Aussi y pratique-t-on l'art du retournement et du mensonge. Furtif, impénétrable, nul ne sait par où surgira le grand capitaine. C'est pour avoir su en user que Wu Qi et Sun zi se sont trouvés sans rivaux dans l'empire ! A quoi bon attendre l'adhésion du peuple !

- Ce dont je veux parler c'est des armées de celui qui s'attache à l'humanité et cherche à instaurer la véritable Souveraineté. Vous, vous n'avez en tête que machinations et ruses. Vous prônez le profit immédiat et le pragmatisme, vous ne pensez qu'à agresser, annexer, manigancer et tromper ; ce sont là pratiques de princes feudataires non de rois ; vous devriez savoir que l'armée de l'homme véritablement bon, nul ne peut l'abuser. On n'abuse jamais que les soldats harassés et mal en point des principautés où la mécontente dresse l'un contre l'autre le prince et le sujet, le supérieur et l'inférieur »³⁰.

Ainsi, les Confucéens s'abstiennent d'user de subterfuges dans les opérations militaires, même si cela aboutit le plus souvent au désastre. Sima Qian rapporte que le général en chef du Zhao, Chen Yu (vers 200 avant J.C.) refusa d'écouter les sages conseils de son lieutenant, l'enjoignant d'épuiser l'adversaire plutôt que de lui livrer un assaut frontal, parce que « confucéen, il tenait qu'une armée dont la cause était juste n'avait nul besoin de s'abaisser à user de tromperie et autres stratagèmes insolites »³¹.

Cependant, l'humanitarisme de Mencius, comme au demeurant l'appel à l'union sacrée entre le peuple et le souverain de Xun zi a des relents utilitaristes. Il s'agit toujours d'obtenir des gains matériels substantiels, et la vertu n'est qu'une arme parmi d'autres, jugée aussi efficace sinon plus que le recours à la tromperie et à la ruse. On relève dans Mencius un passage édifiant. A un disciple qui s'inquiète de l'exiguïté du Song qui rend vains selon lui ses efforts pour reconquérir l'hégémonie en dépit de la vertu du prince, Mencius rétorque :

« Dans l'antiquité le prince Tang le Victorieux a conquis l'empire. Il habitait une principauté limitrophe de Ge, prince brutal qui se donnait toute licence et ne faisait pas d'offrandes à ses ancêtres. Alors Tang lui en demanda la raison ; l'autre dit : « Je suis trop pauvre », Tang lui offrit de la viande. L'autre s'empressa de la prendre pour lui. Tang lui ayant demandé à nouveau pourquoi il ne faisait pas d'offrandes,

Ge répondit que ses récoltes étaient maigres et qu'il n'avait pas de mil. Tang lui envoya des laboureurs l'aider dans ses travaux agricoles, puis il dépêcha des femmes et des enfants pourvoir à leur nourriture. Le mauvais seigneur dépouilla les femmes et tua un des enfants qui portait le millet et la viande. Saisissant le prétexte de ces odieuses exactions, le prince Tang leva une armée et châtia le prince de Ge. Tous dans l'empire dirent qu'il avait pris les armes non pour s'emparer d'une terre mais pour venger la mort d'un enfant innocent. Tous louèrent sa conduite. C'est ainsi qu'il châtia onze mauvais princes et s'empara de toute la Terre-sous-le-Ciel sans rencontrer d'opposition. Si Song suivait réellement les traces des anciens rois, il n'aurait rien à redouter du Qi ou du Chu, car tous les sujets de l'empire se lèveraient sur la pointe des pieds, guettant sa venue »³².

N'y a-t-il pas quelque machiavélisme chez le roi Tang, tout au moins dans la mise en scène imaginée par Mencius ? Ces dons apparaissent plus comme un moyen de faire éclater la méchanceté de l'autre et sa propre vertu que comme une marque de charité désintéressée. En envoyant des serviteurs prêter leur concours au mauvais seigneur, le prince les vouait sciemment à une mort certaine. En ce sens, la différence entre Confucéens et Légistes s'estompe. Les penseurs pragmatistes du temps sont conscients que tout recours aux armes demande à être légitimé par des justifications morales. Les grands stratèges et les profonds politiques demeurent convaincus que tout conflit possède une dimension psychologique. Une guerre se gagne sur le plan affectif : il faut conquérir au préalable le cœur de ses hommes avant de vaincre les armées ennemies. Aussi la propagande est-elle une de ses armes essentielles et les grands mots de Charité et de Justice en sont une des composantes essentielles. Dans le recueil de ses œuvres complètes, Han Fei mentionne trois anecdotes édifiantes pour illustrer la nécessité pour un prince de couvrir les buts réels de ses campagnes sous les voiles pudiques et trompeurs de la bienfaisance et de l'équité. Elles pourraient servir de mot de la fin, réconciliant à sa manière l'humanitarisme des Confucéens et le réalisme cynique des stratèges :

« Le duc Wen voulait attaquer le Song. Il lança une proclamation disant : « J'ai ouï dire que le prince de Song est sans vertu ; les vieux sont molestés, les richesses mal réparties et les ordres ne sont pas obéis. Je viens pour le châtier au nom du peuple ».

Quand le Yue se décida à mener son expédition punitive contre le Wu, il lança lui aussi une proclamation ainsi rédigée : « Ayant appris que le roi de Wu a fait construire un belvédère qui s'élève jusqu'au ciel, creuser des lacs artificiels dans ses parcs, harassant son peuple, dilapidant ses richesses, et ruinant la Nation, je suis venu le châtier pour le bien de l'humanité ».

Une fille d'un prince de Cai était mariée au duc Huan de Qi ; un jour qu'ils étaient ensemble sur une barque, la jeune femme s'amusa à la faire tanguer. Le duc, paniqué, la pria de cesser ce jeu stupide, mais en vain. Fou de rage, il la répudia. Puis s'en étant repenti, il voulut la reprendre, mais son père l'avait déjà remariée. Le duc, fort mécontent, s'apprêta à lancer une expédition punitive contre le Cai, quand Zhongfu le mit en garde :

« – Aucune femme ne mérite qu'on fasse la guerre pour elle. Cette campagne ne vous apportera ni avantage ni gloire. Je vous prie de renoncer à votre projet.

Comme le duc ne voulait rien entendre, son conseiller lui suggéra l'expédient suivant :

- Puisque je vois que je ne puis vous convaincre, alors sachez que voici trois ans que le Chu n'a pas envoyé à la cour royale le tribut d'armoises blanches à trois côtes. Levez donc une armée pour le punir au nom du Fils du Ciel. Et une fois le Chu amené à résipiscence, sur le chemin du retour attaquez le Cai sous le prétexte qu'il a refusé de participer à l'expédition punitive. C'est ainsi que vous aurez l'air d'agir au nom de la morale, tout en réalisant vos desseins réels. Vous vous taillerez la réputation de justicier du Fils du Ciel, alors que vous n'aurez fait qu'assouvir une basse vengeance »³³.

Notes

¹ C. VON CLAUSEWITZ, *De la Guerre*, Paris, 10/18, 1965, p. 289 ; voir aussi sur l'opposition entre stratégie et ruse, M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*, vol. I, Paris, Gallimard, 1990, p. 61-63.

² Sur cette question, voir M. DE CERTEAU, *op. cit.*, p. 62, où il invoque Aristote citant Corax qui définissait la sophistique comme l'art de rendre la plus forte la position la plus faible. Clausewitz compare quant à lui la ruse de guerre au mot d'esprit, qui par sa brusquerie prend au dépourvu – *De La Guerre, op. cit.*, p. 287. Sur l'assimilation du non-être avec le mensonge sophiste, voir *Le Sophiste*, Paris, GF-Flammarion 1996, p. 87-89 (240c-241a) ; *Parménide*, Paris, GF-Flammarion 1994, p. 100 (132c), p. 231-233 (161 e-162b).

³ *Guoyu*, Shanghai, Zhonghua shuju, 1978, p. 80 (trad. D'Hormon, *Guoyu, Propos sur les principautés*, Paris, Mémoires de l'IHEC, 1985, p.255). Sur l'étude du passage, voir J. LEVI, *Les Fonctionnaires divins*, Paris, Seuil, 1989, p. 16-17.

⁴ YANG Bojun, *Chunqiu zuozhuan zhu*, Pékin, Zhonghua shuju, 1981, XII^e année du duc Xuan, t. II, p. 734-736. (trad. S. Couvreur. *La Chronique de la principauté de Lou*, Paris, Cathasia, 1950, t. I, p. 625-27).

⁵ *Mawangdui hanmu boshu*, I, Pékin, Wenwu chubanshe, 1980, p. 70 (trad. J. Levi, *Dangers du Discours*, Aix, Alinéa, 1985, p. 175).

⁶ « L'eau rapide du torrent arrive à rouler des galets en raison de son impétuosité », dira par exemple Sun zi (*Sunzi shijia zhu*, dans la collection *Zhuzi jicheng*, vol. VI, Pékin, Zhonghua shuju, 1986, p. 71, (trad. J. Levi, *Sun Tzu, l'Art de la Guerre*, Paris, Hachette, 2000, V, p. 65).

⁷ Le verset LXXVIII du *Laozi* décrit de la façon suivante le mode d'action de l'eau : « Rien n'est plus souple et plus faible que l'eau, mais pour entamer dur et fort rien ne la passe, rien ne saurait prendre sa place. Que faiblesse prime force, mollesse dureté, nul sous le Ciel qui ne le sache, nul qui puisse le pratiquer » (trad. Fr. Houang et P. Leyris, *La Voie et sa vertu*, Paris, Seuil, 1979, p. 175).

⁸ *Huainanzi*, Taibei, Shangwu yinshuguan, 1978, I, p. 18a (trad. *Philosophes taoïstes*, II, Paris, Gallimard, 2004, p. 32)

⁹ *Sunzi shijia zhu, op. cit.*, p. 13-19 (trad. J. Levi, I, p. 54).

¹⁰ *Ibid.*, VI, p. 93 (trad. p. 67).

¹¹ *Ibid.*, VI, p. 98-99 (p. 68).

¹² *Ibid.*, XIII, p. 227-28 (p. 89).

¹³ *Ibid.*, VI, p. 89 (p. 66).

¹⁴ *Huainanzi*, XV, 18a-b ; *Philosophes taoïstes*, II, p. 734.

¹⁵ *Ibid.*, VI, p. 100 (p. 68).

¹⁶ *Huainanzi*, XV, 10a. *Philosophes*, II, p. 722.

¹⁷ *Sunzi*, V, p. 69-70 (p. 64).

¹⁸ Voir sur cette question, *Sun Tzu, op. cit.*, p. 161, et p. 175-178. Le *Sun Bin bingfa*, attribué à un descendant de Sun Wu, Sun Pin, s'étend longuement sur cette question, y consacrant un chapitre de son traité, perdu, mais récemment exhumé d'une tombe. On peut y lire entre autres cette définition : « Tous les moyens déployés deviennent des moyens réguliers ; des moyens non déployés constituent des moyens irréguliers », voir *Sun Bin bingfa jiaoli*, Pékin, Zhonghua shuju, 1984, p. 192-194 (trad. Valérie Niquet, *Sun Bin, le Traité militaire*, Paris, Economica, 1996, p. 101-104).

¹⁹ *Sophiste, op. cit.*, p. 83 (238c-238e).

²⁰ *Sun Bin, op. cit.* Voir aussi *Sun Tzu, op. cit.*, p. 161.

²¹ *Sunzi*, V, p.73-78 (p. 65).

²² *Sunzi*, VI, p. 83-84 (p. 66).

²³ *Sunzi*, II, p. 22-25 (p. 56). Un peu plus loin, il brossera ce tableau apocalyptique : « Car à la vérité, la guerre sitôt qu'elle se prolonge signifie la ruine d'un pays. L'inflation fait rage partout où passent les troupes ; et, là où les prix flambent, les biens du peuple s'épuisent. Privé de ressources, il ressent d'autant plus cruellement le poids des taxes et des corvées. La nation perd son nerf, elle se vide de ses richesses, les foyers sont privés de revenus. Les pertes pour les particuliers s'élèvent aux sept dixièmes ; quant à la maison royale, la dépense occasionnée par

la destruction des chars, la fatigue des chevaux, le remplacement des casques, des flèches, des arbalètes, des lances, boucliers et palissades, des bêtes de trait et moyens de transport ampute soixante pour cent du budget de l'Etat ».

²⁴ *Ibid.*, XIII, p. 226 (p. 89).

²⁵ *Ibid.*, p. 235-236 (p. 90-91).

²⁶ *Sun Bin bingfa*, *op. cit.*, p. 19 ; *Le Traité Militaire...*, *op. cit.* ; « La capture de Pang Juan », p. 1-6.

²⁷ *Hanfeizi dans la collection Zhuzi jicheng*, Pékin, Zhonghua shuju, 1984, XII, 64 (trad. J. Levi, *Le Tao du prince*, Paris, Seuil, 1999, p. 142).

²⁸ Il existe de très nombreux textes qui font référence à l'épisode. L'événement est relaté dans le *Zuozhuan*, voir S. Couvreur, *La Chronique de la principauté de Lou*, *op. cit.*, II, p. 336, et qui porte un jugement critique sur le comportement du souverain par la bouche de son général : « Si ce que dit le roi était juste, il faudrait infliger un châtement à tous ceux qui enseignent l'art de la guerre. Si l'on n'achève pas un ennemi à terre et épargne les vieillards, autant faire sa soumission ». En revanche, le commentaire Gong yang de ces mêmes chroniques loue le prince de son geste chevaleresque, et l'historien des Han, Sima Qian, reprend son jugement à son compte. Voir *Shiji*, Pékin, Zhonghua shuju, 1974, chap. 38, p. 1633 (trad. E. Chavannes, *Les Mémoires Historiques de Se-ma Ts'ien*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1967, vol. IV, p. 248).

²⁹ S. COUVREUR, *Œuvres de Meng Tzeu*, *Les Quatre Livres*, Paris, Cathasia, 1950, IA, p. 309.

³⁰ *Xunzi*, dans *Zhuzi jicheng*, *op. cit.*, II, ch. XV, p. 176-77.

³¹ *Shiji*, *op. cit.*, 92, p. 2615.

³² S. COUVREUR, *Œuvres de Mong Tzeu*, *op. cit.*, IIIB, p. 442-444.

³³ *HanFeizi*, *Zhuzi jicheng*, *op. cit.*, vol., V, XXXII, p. 205 ; *Le Tao du Prince*, *op. cit.*, p. 325.

Liste des auteurs

Docteur en sociologie, Régine AZRIA est chargée de recherche au Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (EHESS-Paris). Rédactrice en chef adjointe aux *Archives de sciences sociales des religions*, elle enseigne la sociologie du judaïsme à l'Institut catholique de Paris.

Professeur d'histoire contemporaine à l'Université de Paris-X/Nanterre, co-directrice du Centre de recherche de l'histoire de la grande guerre (Péronne), Annette BECKER est notamment l'auteur de : *La Guerre et la foi, de la mort à la mémoire, 1914-1930* (Paris, Armand Colin, 1994 ; traduit chez Berg en 1998 sous le titre *War and Faith. The Religious Imagination in France*) ; *Croire* (Historial de la Grande Guerre/ Editions du CNDP, 1996) ; *Oubliés de la Grande Guerre ; Humanitaire et culture de guerre, populations occupées, déportés civils, prisonniers de guerre* (Paris, Noësis, 1998 puis Pluriel, Hachette, 2004) ; *Maurice Halbwachs, un intellectuel en guerres mondiales, 1914-1945* (Paris, Agnès-Vienot/Noesis, 2003).

Olivier CHALINE, spécialiste d'histoire de l'Europe centrale, est agrégé d'histoire. Il a enseigné à l'École normale supérieure de la rue d'Ulm avant d'être nommé professeur à l'Université de Paris IV (Paris-Sorbonne). Il est membre du Centre Roland Mousnier du CNRS et de l'UMS d'histoire maritime. Parmi ses principaux ouvrages : *La France au XVIII^e siècle, 1715-1787* (Paris, Belin, 1996) ; *Godart de Belbeuf. Le Parlement, le roi et les Normands* (Paris, Bertout, 1996) ; *La reconquête catholique de l'Europe centrale, XVI^e-XVIII^e siècle* (Paris, Cerf, 1998) ; *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers* (Paris, Noesis, 2000) ; *Le règne de Louis XIV* (Paris, Flammarion, 2005).

Philosophe de la religion, chercheur qualifié au FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles, où il dirige le département de philosophie et de sciences des

religions, Baudouin DECHARNEUX est l'auteur de : *L'ange, le devin et le prophète. Chemins de la Parole dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie dit « le Juif »* (Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996) ; *Du Temple à l'homme* (Paris, Editions Dervy, 2005) ; et, avec Luc Nefontaine : *Le symbole* (Paris, PUF, coll. Que sais-je ?, 1998), *L'initiation* (Bruxelles, Labor, 1999) et *La Franc-maçonnerie* (Bruxelles, Labor, 2000).

Docteur en Philosophie et Lettres (2002), Jean-Charles DUCÈNE est depuis 2004 maître de conférences à l'Université libre de Bruxelles, où il donne les cours relatifs à l'histoire des peuples arabes et musulmans. Ses recherches et publications portent sur la géographie arabe médiévale, les relations entre musulmans et non musulmans dans le monde islamique classique ainsi que sur l'histoire de l'orientalisme.

Diplômée de l'Institut d'Etudes politiques de Paris, agrégée d'histoire, Frédérique DUFOUR a soutenu sa thèse sur Ernest Psichari (1883-1914) en 1999 – elle a été publiée aux Editions du Cerf, en 2001, sous le titre : *Ernest Psichari, l'ordre et l'errance*. Chercheur à la Fondation Charles de Gaulle (Paris), Frédérique Dufour a également publié en 2004 *Geneviève de Gaulle Anthoiz, l'autre de Gaulle* (Paris, Editions du Cerf) ; elle prépare actuellement, pour les éditions Fayard, une biographie d'Yvonne de Gaulle.

Jean LEVI est directeur de recherche au CNRS et a publié de nombreux essais et articles sur la formation de l'empire chinois aux IV^e-III^e siècles av. J.C. Il a par ailleurs une activité d'écrivain et de traducteur. Jean Levi a publié des romans et des nouvelles, dont certains ont pour cadre la Chine ancienne, et traduit des œuvres chinoises classiques tels le Shangjunshu, le Hanfeizi, le Sunzi et le Sanguoyanyi.

Professeur à l'Université libre de Bruxelles, Anne MORELLI y enseigne notamment l'histoire des Eglises chrétiennes contemporaines et les textes chrétiens contemporains. La thèse annexe de son doctorat portait déjà sur Luigi Sturzo, auquel elle a consacré de nombreux articles, ainsi qu'à son bras droit F.L. Ferrari. On lui doit entre autres, à ce propos : « Don Sturzo collaborateur de *La Terre wallonne*, dix-sept lettres inédites du fondateur du parti populaire italien à un démocrate-chrétien belge », *Problèmes d'histoire du christianisme*, 1981, p. 75-91 ; « Don Sturzo face à la guerre d'Espagne et spécialement au problème de la Catalogne et du pays basque », dans *Anuari 1987 de la Societat d'Estudis d'Historia Ecclesiastica Moderna i Contemporania de Catalunya*, Tarragonne, 1988, p. 133-156 ; « Deux prêtres siciliens ayant influencé l'histoire religieuse de la Belgique : Gioacchino Ventura et Luigi Sturzo », dans *Sicilia e Belgio specularità e interculturalità. A cura di Josette Gousseau*, Palerme, 1995, p. 29-43.

Jean-Philippe SCHREIBER est chercheur qualifié au FNRS et professeur à l'Université libre de Bruxelles, où il dirige le Centre interdisciplinaire d'étude des religions et de la laïcité. Ses recherches portent sur le judaïsme occidental du XVIII^e siècle à nos jours. Il s'intéresse également au rôle de la franc-maçonnerie dans la modernisation des élites juives au XIX^e siècle et à la naissance du mythe du complot judéo-maçonnique.

Monique WEIS est docteure en histoire et chercheure qualifiée du FNRS, attachée à l'Université libre de Bruxelles. Dans le cadre de sa thèse de doctorat, elle a étudié les relations entre les Pays-Bas et le Saint Empire pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. Depuis, elle a élargi ses recherches aux relations avec l'Angleterre élisabéthaine. Ses travaux portent, de manière plus générale, sur la Révolte des Pays-Bas, sur les migrations confessionnelles et sur la construction des identités nationales en Europe aux XVI^e et XVII^e siècles.

Table des matières

Avant-propos	
Jean-Philippe SCHREIBER.....	7
Introduction. Théologie de la guerre, théologie dans la guerre	
Jean-Philippe SCHREIBER.....	11
Entre <i>guerre sainte</i> et <i>guerre juste</i> . Arguments religieux et légitimation de la guerre pendant la deuxième moitié du XVI ^e et au début du XVII ^e siècle	
Monique WEIS	19
La Montagne Blanche, 1620	
La théologie de la guerre à l'épreuve de la bataille	
Olivier CHALINE	31
Soldat de France, soldat du Christ : la justification divine de l'armée chez Ernest Psichari	
Frédérique DUFOUR.....	45
Messianismes et héritage de la violence, de 1914 aux années trente	
Annette BECKER	59
La contestation par Don Sturzo d'un « droit à la guerre »	
Anne MORELLI	71
Le sacrifice du général ou de la <i>devotio</i> comme arme religieuse au combat	
Baudouin DECHARNEUX.....	81

L'usage juste de la violence et de la guerre selon l'islam médiéval Jean-Charles DUCÈNE.....	97
Les juifs, la violence et la guerre Régine AZRIA.....	107
Morale et transcendance dans le <i>Sunzi</i> Jean LEVI.....	119
Liste des auteurs.....	141
Table des matières.....	145