

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 61 (2011)
Heft: 4

Artikel: Guerre et paix : une approche historique, éthique et théologique
Autor: Hauerwas, Stanley
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381838>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

GUERRE ET PAIX

Une approche historique, éthique et théologique¹

STANLEY HAUERWAS

Résumé

La définition de la guerre ne va pas de soi, pas plus que sa qualification morale. S'appuyant sur Keegan, Howard, Bobbitt et Foucault notamment, l'auteur reconstruit la genèse de l'idée de guerre au sein de l'histoire européenne, avant de montrer comment, chez Kant lui-même, le projet de paix perpétuelle n'implique ni la condamnation ni la suppression de la guerre, mais sa mise en perspective critique dans un cadre libéral. Or Clausewitz, Tolstoï et un auteur contemporain comme Kahn ont remis en question ce paradigme libéral. C'est désormais la question des liens entre la guerre et le sacrifice qui doit être pensée. Si Cavanaugh a raison de déconstruire le mythe de l'origine religieuse de la violence, alors la seule réponse chrétienne à la guerre est donnée dans la sainte cène, fin de tous les sacrifices.

1. L'Europe et la guerre

Dans les *Confessions*, Augustin s'interroge: «Qu'est-ce donc que le temps?». Il répond par l'observation suivante: «Nous le comprenons bien, quand nous en parlons; mais nous le comprenons aussi, en entendant autrui en parler [...] Si personne ne me le demande, je le sais. Si quelqu'un pose la question et que je veuille l'expliquer, je ne sais plus.»² Aussi étrange que cela puisse paraître, je suppose qu'il en va de même lorsqu'on se demande: «Mais qu'est-ce donc que la guerre?». Nous avons peu de raisons de douter à quoi peut bien ressembler la guerre. Après tout, à la différence du temps,

¹ Conférence présentée lors du colloque conjointement organisé par la Faculté autonome de théologie protestante et par la Faculté de droit de l'Université de Genève, le 4 novembre 2011, en l'honneur de Stanley Hauerwas, à l'occasion de la collation d'un doctorat *honoris causa* à cet auteur. La version anglaise paraît dans G. WARD (éd.), *Handbook in Theology and Modern European Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2012. Le texte original américain sur lequel se base notre traduction contient parfois des allusions à cette dernière publication; nous les avons laissées de côté. Nous remercions vivement Stanley Hauerwas et Christophe Chalamet de l'aide précieuse apportée dans la réalisation de cette traduction.

² *Les Confessions*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1998 (Bibliothèque de la Pléiade), p. 1041.

nous estimons que nous pouvons «voir» la guerre. Mais si on nous demande pourquoi nous n'appelons pas «guerre» un conflit entre des familles mafieuses ou dans lequel des groupes organisés s'entretuent, nous nous apercevons que la guerre, comme le temps, n'est pas si facile à expliquer.

John Keegan a même écrit un livre intitulé bizarrement «Histoire de la guerre»³. Si vous êtes capable d'écrire l'histoire d'un sujet X, c'est que vous savez assez bien en quoi consiste ce X. Or Keegan récuse toute tentative de distinguer de manière significative la guerre de n'importe quelle autre forme de tuerie. Il le fait parce qu'il pense que la guerre est «un concept par essence hautement discutabile». Le mieux qu'il puisse faire, et finalement la seule chose à faire, c'est de stipuler ce que nous comprenons sous le vocable «guerre». Bien que la plupart des gens estiment savoir ce qu'est une guerre quand ils en voient une, il se pourrait bien qu'en fait ils n'y voient qu'une réalité au service d'une idéologie particulière⁴.

Ainsi, Michael Howard est préoccupé par le fait que la manière dont les «intellectuels libéraux» comprennent la guerre – à savoir comme une aberration pathologique en contradiction avec la norme que constitue la paix – ne rend pas justice à la réalité que désigne la notion de guerre. Le problème serait ici, selon Howard, que si la guerre est supposée pathologique et anormale, alors tous les conflits doivent être considérés de la même manière. Or, dans la perspective de Howard, la guerre est un cas particulier de conflit entre les espèces très spécifiques de groupes sociaux que sont les États souverains. Howard s'appuie sur l'argument de Clausewitz et de Rousseau selon lequel il ne saurait y avoir de guerres s'il n'y avait des États souverains.

Dès l'instant où les États acquièrent le monopole de la violence, la guerre demeure la seule forme de conflit pouvant être réglé de manière légitime par la violence physique.⁵

L'affirmation de Howard selon laquelle la guerre ne peut être proprement nommée ainsi que suite à la création des États souverains est un présupposé typiquement moderne. Comprendre la guerre de cette manière reflète une construction de la guerre qui va étroitement de pair avec la création de cette entité que nous appelons aujourd'hui l'Europe moderne. Déterminer quand cette «Europe moderne» a commencé est une question qui se discute, mais, au minimum, «moderne» signale ici la disparition du christianisme (*loss of*

³ Cf. J. KEEGAN, *Histoire de la guerre. Du néolithique à la guerre du Golfe*, Paris, Dagorno, 1996 (*A History of Warfare*, New York, Vintage, 1994).

⁴ Le sujet qui m'a été demandé était bien «guerre et paix». J'en ai déduit que ma première responsabilité était de parler de la guerre, et c'est ce que je vais faire. Pourtant, l'idée qu'il faille parler de la guerre avant de parler de la paix peut donner l'impression que la «paix» n'est rien d'autre qu'une absence de guerre. Une telle conclusion serait assurément une erreur si on admet que la paix, d'un point de vue ontologique comme d'un point de vue moral, est une réalité plus décisive que la violence. Cela ne veut évidemment pas dire que la «paix» représente un concept «moins débattu» que la guerre.

⁵ M. HOWARD, *The Causes of War*, Cambridge, Harvard University Press, 1983, p. 11.

Christendom). Une telle perte a de profondes implications quant à la compréhension passée et présente de la guerre et de la paix, et de la manière de justifier une telle compréhension. Le christianisme présupposait que les personnes en guerre les unes contre les autres avaient conscience d'appartenir à la même civilisation. En fonction de cette assumption, un conflit entre deux princes pouvait faire l'objet d'une médiation de la part d'un roi ou d'un évêque, car les deux côtés tablaient sur le fait de partager les mêmes références. Or cela n'était pas le cas lorsque la guerre avait lieu contre les «infidèles.»⁶ Après la Réforme, les évêques cessèrent d'être des acteurs politiques. Ils n'avaient plus le pouvoir de limiter le recours à la guerre des rois et des princes en tant qu'il exprimait un intérêt politique. Cela ne voulait cependant pas dire que certains d'entre eux n'essayèrent pas d'établir des bases de compréhension et de limiter la guerre entre les forces politiques émergentes. On reconnaît à juste titre à Hugo Grotius le mérite d'avoir exprimé l'importance de cette nouvelle donne, à savoir comment un ordre légal entre États souverains peut être possible comme un moyen permettant de limiter la guerre. Son traité *De jure belli ac pacis* (1619) présuppose l'existence d'une nature humaine rendant possible des accords de coopération entre les États. Grotius incarne ainsi la tentative de développer une éthique de la guerre après la «disparition» (*loss*) du christianisme⁷.

En conséquence, se demander ce qui fait d'une guerre une guerre s'avère très important pour comprendre de quoi il est question dans une éthique de la guerre. Cette dernière ne commence pas avec la question de savoir si telle guerre particulière peut ou non être justifiée à partir de raisons tirées de la notion de guerre juste. Ainsi il sera judicieux de se demander plutôt : si une guerre n'est pas juste, de quoi s'agit-il alors ? Cette question est instructive parce que bien des gens présument que même si une guerre ne peut pas être justifiée à partir de l'idée de guerre juste, elle peut néanmoins être nécessaire et représenter dès lors une obligation pour les citoyens d'un pays particulier. Une telle option est souvent considérée comme une forme de «réalisme» présupposant le développement du système des États-Nations⁸ en Europe. Interpréter de la sorte la guerre comme expression de la réalité européenne peut sembler arbitraire, mais la position de Howard est largement partagée par quelques-uns des travaux les plus remarquables sur le thème de la guerre et de la paix. Dans son livre très important intitulé *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoï*, W. B. Gallie soutient ainsi que l'idée même de politique internationale – comprise comme l'étude systématique de l'usage de la menace guerrière et de l'expansion des contacts commerciaux et

⁶ J. H. YODER, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution* (1983), réédité par T. Koontz et A. Alexis-Baker, Grand Rapids, Brazos Press, 2009, p. 120-121.

⁷ Sans doute Hauerwas veut-il parler ici de la disparition symbolique et publique du christianisme constantinien comme référence juridico-politique effective de la société (NdT).

⁸ Nous garderons ici en français les majuscules dans les deux expressions États-Nations et Nations-États afin de souligner le renversement de priorités qui s'opère ici (NdT).

culturels – a dû attendre les développements du XVIII^e siècle tendant à reconnaître que l'établissement d'une constitution civile dépendait d'une relation juridique (*law-governed*) entre États⁹. Philip Bobbitt, de son côté, complexifie la description de Howard et de Gallie en suggérant que la réalité que nous désignons aujourd'hui comme guerre doit commencer par l'histoire de l'évolution de l'État moderne, depuis les États princiers du XV^e siècle jusqu'aux États royaux du XVII^e siècle et culminant dans l'émergence des États-nations du XVIII^e siècle¹⁰. La différence la plus significative entre ces États, si l'on veut comprendre la guerre dans sa corrélation avec l'essor de l'Europe, réside dans ce passage de la Nation-État à l'État-Nation. Le premier, selon Bobbitt, est un État qui mobilise un groupe national et ethno-culturel afin d'agir au nom de l'État; à l'inverse, un État-Nation crée un État afin d'en faire bénéficier la nation qu'il gouverne¹¹. Bobbitt avance que l'État-Nation fut la grande création de Napoléon via l'invention militaire de la conscription universelle¹². Malgré sa défaite finale, Napoléon a assuré le triomphe de l'État-Nation, vu que ses vainqueurs eurent à refléter sa propre réalisation. La description que donne ainsi Bobbitt du développement des États au sein de l'Europe constitue l'arrière-fond nécessaire qui lui permet d'affirmer que le caractère même des États ainsi compris fut «un produit dérivé des efforts du dominateur pour acquérir les moyens de la guerre»¹³. Un tel État résulte des nécessités requises pour soutenir les dépenses militaires destinées à entretenir les professionnels de l'administration commandant la flotte qui doit contrôler les mers. Mais il est vrai aussi que la révolution démocratique de ces États a entraîné une bureaucratisation des structures de pouvoir et que cela a changé le caractère de la guerre elle-même¹⁴. En conséquence, les guerres des Nations-États furent des guerres de l'État transformées en guerres des peuples, alors que les guerres des États-Nations furent des guerres au service de causes populaires dont le soutien même provenait du fait d'être menées au nom d'idéaux populaires¹⁵. Bien que Bobbitt élargisse la compréhension que donnent Howard et Gallie des relations

⁹ W. B. GALLIE, *Philosophers of Peace and War: Kant, Clausewitz, Marx, Engels and Tolstoy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 1.

¹⁰ P. BOBBITT, *The Shield of Achilles: War, Peace and the Course of History*, New York, Knopf, 2002, p. 69-213. [Sur cet auteur, cf. J. LESOURNE, «La longue marche du monde. À propos du livre de Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles*», *Futuribles* 377, septembre 2011, p. 39-44. NdT].

¹¹ P. BOBBITT, *op. cit.*, p. 146.

¹² P. BOBBITT, *op. cit.*, p. 151.

¹³ P. BOBBITT, *op. cit.*, p. 174. Bobbitt cite ici Charles Tilly.

¹⁴ P. BOBBITT, *ibid.*

¹⁵ P. BOBBITT, *op. cit.*, p. 204. Bobbitt observe que l'État-Nation gagne sa légitimité en arguant du fait qu'il effectue quelque chose d'unique dans l'histoire: maintenir, entretenir et améliorer les conditions de ses citoyens (p. 177). C'est pourquoi l'État-Nation, à la différence de la Nation-État, dépend de sa réussite à maintenir la vie moderne. Dès lors, une dépression économique sévère mine la légitimité de ceux qui entendraient gouverner de tels États, de telle manière que les Nations-États n'en perdraient pas leur légitimité.

entre la guerre et l'État, il s'accorde sur le fond avec leur affirmation selon laquelle la guerre appartient de manière constitutive au développement des ordres constitutionnels internationaux. Sous un certain angle, la guerre n'est ni bonne ni mauvaise. La guerre «est», tout simplement. Dans ses conférences de 1976 au Collège de France, publiées en anglais en 2003 sous le titre *Society must be defended* («Il faut défendre la société»), Michel Foucault a argumenté d'une manière similaire: selon lui, la fameuse proposition de Clausewitz: «La guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens» devrait être inversée: «Le pouvoir politique, dans cette hypothèse, aurait pour rôle de réinscrire perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse, et de le réinscrire dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres. Ce serait donc le premier sens à donner à ce retournement de l'aphorisme de Clausewitz: la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens; c'est-à-dire que la politique, c'est la sanction et la reconduction du déséquilibre des forces manifesté dans la guerre¹⁶.

Selon Foucault, l'inversion de la thèse de Clausewitz nous aide à voir qu'une transition cruciale dans les pratiques et dans les institutions de la guerre – initialement concentrées entre les mains du pouvoir central – s'est produite avec l'émergence d'un pouvoir étatique, et cela *de facto* comme *de jure*. L'État acquit un monopole sur la guerre, avec l'effet que la guerre semblait désormais n'exister que dans les limites extérieures des grandes unités étatiques. La guerre devint la prérogative technique et professionnelle d'un appareil militaire soigneusement défini et contrôlé. L'armée devint dès lors une institution. Cela veut dire, toujours selon Foucault, que nous ne pouvons pas présumer que la société, la Loi et l'État seraient comme des armistices mettant fin à la guerre. Sous la loi, la guerre continue de faire rage. «C'est la guerre qui est le moteur des institutions et de l'ordre: la paix, dans le moindre de ses rouages, fait sourdement la guerre. Autrement dit, il faut déchiffrer la guerre sous la paix: la guerre, c'est le chiffre même de la paix. Nous sommes donc en guerre les uns contre les autres.»¹⁷

Contrairement à ce que pense Hobbes, la souveraineté n'est pas le résultat de la guerre de tous contre tous; nous devrions plutôt apprendre ceci de Hobbes: bien loin que ce soit la guerre qui donne naissance aux États, la souveraineté «se forme toujours par en dessous, par la volonté de ceux qui ont peur.»¹⁸

2. La position d'Emmanuel Kant au sujet de la guerre

Il est très important de ne pas faire de cette interprétation de la guerre – en lien avec l'institution d'un ordre international concrétisé par le développement

¹⁶ M. FOUCAULT, «Il faut défendre la société». Cours au Collège de France (1976), Paris, Gallimard-Seuil, 1997, p. 16.

¹⁷ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 43-44.

¹⁸ M. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 83. Foucault semble penser ici à des thèmes présents dans l'œuvre de Carl Schmitt.

des États-Nations européens – l’antithèse de la règle de droit (*rule of law*). Car, comme le sous-entend Foucault, les développements du droit international ont contribué à légitimer la guerre comme une fonction essentielle de l’État. Paul Kahn observe que le droit et la guerre sont «des expressions communes de la culture politique moderne de l’État-Nation souverain. L’État s’appelle lui-même ‘littérairement’ à l’existence en émettant le projet d’une Constitution. Il exprime la permanence historique de cette Loi en la défendant à tout prix. Il manifeste sa propre signification ultime pour la vie du citoyen individuel par l’acte sacrificiel qu’implique la guerre [...]. Tous les citoyens deviennent sujets appropriés de sacrifice et toute histoire vit et meurt avec la continuation ou la disparition de l’État.»¹⁹ Le lien entre le droit et l’État, ajoute W. B. Gallie, a reçu sa justification théorique la plus forte dans le libelle (*pamphlet*) sur la paix perpétuelle écrit par Emmanuel Kant en 1795. Kant essaie dans ce texte de donner de l’ordre en train d’émerger l’interprétation la mieux à même de créer une paix durable²⁰. Bien que souvent perçu comme pacifiste, Kant, de même que de nos jours un Howard et un Bobbitt, pensait que la guerre ne pouvait pas être abolie, même s’il s’efforçait de rendre la guerre moins probable. Ce faisant, il permit de penser la cohérence des présuppositions qui continuent à former la vision moderne de la guerre et de la paix. Si nous voulons saisir où nous en sommes aujourd’hui, il nous faut nécessairement comprendre Kant (en tout cas tel que l’interprète Gallie), car peu d’auteurs ont vu aussi clairement que lui comment l’essai d’établir l’ordre politique par la raison conduit de manière ironique à rendre la guerre inévitable et donc aussi moralement nécessaire²¹. Kant commence le *Projet* en avançant les conditions auxquelles il pense que les nations doivent adhérer pour maintenir la paix entre elles : les nations doivent promettre de ne pas conclure de traités secrets ; elles doivent renoncer à acquérir d’autres États, que ce soit par héritage, achat ou don ; elles ne peuvent pas avoir d’armées levées en permanence, bien qu’elles puissent créer des milices de citoyens pour se défendre ; elles ne peuvent pas s’endetter aux fins d’entretenir l’armée ; elles ne doivent pas interférer dans la constitution interne d’un autre État ; enfin, elles ne peuvent pas recourir à des assassins ou tenter de renverser d’autres gouvernements. Les nations capables de signer un

¹⁹ P. KAHN, *Putting Liberalism In Its Place*, Princeton, Princeton University Press, 2005, p. 279.

²⁰ Cf. H. REISS (éd.), *Kant’s Political Writings*, trad. H. Nisbit, Cambridge, Cambridge University Press, 1970. Je suis cependant ici l’analyse que donne Gallie de ce texte important. Pour la traduction française du texte de Kant, voir «Projet de paix perpétuelle», traduction dite de Königsberg annotée par H. Wismann, *Œuvres complètes, volume III: Les derniers écrits*, Paris, Gallimard, 1986, p. 327-383.

²¹ Je me base sur l’interprétation de Gallie, parce que, ainsi que cet auteur le note, cet opuscule, que Kant écrivit dans un style «populaire» dans l’espoir d’être lu par un large public, a conduit à une foule d’interprétations contradictoires, dont bien d’entre elles peuvent être légitimées à partir du texte. Je recour à Gallie non seulement parce que je pense que sa lecture est juste, mais aussi parce que sa manière de lire Kant fait voir très clairement la pertinence de Kant pour le thème traité dans cet article.

traité ainsi conçu doivent être constituées par un gouvernement représentatif, car Kant savait très bien qu'un semblable traité ne serait que le commencement du processus de paix. Gallie soutient à juste titre que Kant voyait dans ces conditions requises pour une paix durable l'expression de ses idées philosophiques centrales. Il entendait montrer comment la raison peut conduire à la constitution d'un rapport entre les nations, qui puisse déboucher sur l'unité et la paix. En particulier, le projet kantien de paix perpétuelle était «d'établir un cadre de référence tel que les droits et les devoirs des États, tels qu'on les admet généralement, vis-à-vis de leurs *propres* citoyens, requièrent, logiquement, la reconnaissance de certains droits et devoirs également importants entre les États eux-mêmes et donc aussi envers les citoyens d'autres États.»²² Kant prit en effet la défense de la thèse de Grotius selon laquelle une humanité commune existe de manière suffisante pour soutenir une relation de type juridique entre les États-Nations.

Comme Rousseau, dont on connaît l'admiration qu'il lui vouait Kant parlait des relations internationales en s'appuyant sur les arrangements de l'Europe du XVIII^e siècle. Kant était d'avis que les États européens représentaient un état avancé de développement parce qu'ils partageaient l'héritage d'une commune civilisation. Pour cette raison, il croyait que même si les guerres continuaient à représenter les plus grandes menaces envers la civilisation – le renversement des instances politiques établies, au sein de leurs propres frontières –, elles étaient rendues moins probables par l'équilibre entre les États dans le système de l'État-Nation²³. Il était entendu, en effet, que si une puissance européenne menaçait sa voisine, l'alliance des autres puissances s'y opposerait. «La guerre, par conséquent, n'était pas seulement un mal nécessaire au sein du système européen, c'était aussi la garantie indispensable pour la survie et l'indépendance des différents États européens.»²⁴

Bien entendu, Kant ne pensait pas que la guerre soit «une bonne chose». Il pensait plutôt qu'elle était un des plus grands maux que les humains puissent endurer. Mais il était aussi d'avis qu'un ordre international doit avoir pour but de maintenir la paix entre États de même mentalité. Il estimait dès lors, en cohérence avec ce principe, que la non-intervention dans les affaires internes d'autres États constituait une condition essentielle de l'ordre international. Il était bien conscient que la tâche de créer un tel ordre prendrait de nombreuses années. Tout en estimant que des États de même opinion pourraient signer un traité de non-agression, il soutenait cependant que tout citoyen «devait être prêt à défendre son pays contre l'invasion étrangère.»²⁵

Kant savait fort bien que divers philosophes et dirigeants politiques avaient tenté d'échapper à la guerre de deux manières:

²² W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 13-14.

²³ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 18.

²⁴ W. B. GALLIE, *ibid.*

²⁵ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 21.

- en imaginant un vaste empire qui contrôlerait tous les sujets qui lui seraient soumis ;
- en créant une fédération forte d'États souverains unis dans une défense commune et mutuelle.

La deuxième solution était celle de Rousseau, mais Kant la refusa également, comme il rejetait l'hypothèse de la paix impériale. Loin de résoudre le problème des relations interétatiques, l'empire ne ferait que remplacer une tyrannie par une autre. D'un autre côté, les fédérations ne sont pas assez fortes pour imposer la paix ; de toute manière, Kant estimait illusoire tout effort d'imposer la paix entre des États souverains²⁶. De là venait sa conviction que tant qu'existerait une asymétrie entre l'établissement et le maintien de constitutions justes, d'un côté, et le maintien d'une relation entre États, d'un autre côté, le recours à la force à des fins d'auto-défense ne saurait être exclu. Gallie résume ainsi la position de Kant : «Un acte de guerre défensive peut être justifié en tant qu'il maintient l'existence d'un État (relativement) juste; mais il ne peut pas être justifié dans la perspective du type de relations interétatiques positives que la Raison exige et que tous les États devraient poursuivre.»²⁷ Kant recommandait dès lors que les États forment des confédérations, afin que la «paix» entre elles puisse être étendue à d'autres puissances de même opinion.

Gallie relève que «l'idéal cosmopolitique» de Kant n'est ni un État mondial, ni une utopie anarchiste, mais plutôt l'espoir d'un monde dans lequel les droits des individus peuvent transcender les frontières de leur propre nation. La paix serait sécurisée non point par une autorité supranationale, mais par la reconnaissance mutuelle des États, eux-mêmes constitués de citoyens reconnaissant les droits et les devoirs incombant à des êtres rationnels, afin qu'ils respectent les citoyens d'autres nations en tant qu'êtres identiquement dotés²⁸.

Kant exprime dès lors, dans son *Projet de paix perpétuelle*, son engagement en faveur de la conscience rationnelle de l'individu libre, trop souvent tragiquement aveugle et imprévisible. La tâche à entreprendre revient à une «perpétuelle construction de la paix, similaire à toutes les autres tâches décisives de l'humanité, où il y va avant tout de la re-construction humaine de soi (*man's remaking of himself*)»²⁹.

La position de Kant a été critiquée et analysée à l'infini, mais sa perspective fondamentale continue d'informer la manière dont est comprise la guerre par ceux qui entendent maintenir le système de l'État-Nation. Kant fut ainsi le dernier libéral, si 'libéral' désigne l'effort de créer une politique où la Raison est la norme suprême de la Loi.

Reste cependant à se demander si l'État libéral ainsi conçu peut comprendre la réalité de la guerre. Gallie suggère que la réalité de la guerre a reçu son expression la plus décisive dans l'œuvre de Tolstoï et dans celle de Clausewitz.

²⁶ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 24.

²⁷ W. B. GALLIE, *ibid.*

²⁸ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 27.

²⁹ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 35.

Guerre et paix, le grand roman de Tolstoï, était une réponse aux guerres napoléoniennes, de même que Kant, avec *La paix perpétuelle*, les avait en quelque sorte anticipées. Tolstoï entend montrer à quel point il est difficile de comprendre les guerres³⁰. C'est ce qui fait que, dans *Guerre et paix*, les unités d'action les plus cohérentes mettent en scène des groupes d'hommes relativement petits qui partagent les contraintes de la guerre. Ils ne font pas l'expérience (ni même ne peuvent la faire) de la bataille comme un tout. Or Tolstoï a de la peine à montrer, dans son grand roman, que même ceux qui commandent les armées n'ont pas le contrôle ou la connaissance de l'action complète des armées au sein de la bataille. Pourtant, selon Gallie, ce qui inquiétait le plus Tolstoï n'était pas la tuerie elle-même mais bien plus la domination progressive de la vie «par les machines d'État anonymes, irrésistibles et apparemment bureaucratiques sans retour»³¹. Bien qu'ils semblent représenter des positions antithétiques, Tolstoï et Clausewitz, étonnamment, comprenaient la guerre d'une manière similaire. En particulier, l'interprétation clausewitzienne de la guerre absolue (une guerre visant la destruction totale de l'ennemi à n'importe quel prix ne peut pas être saisie par la Raison) ne diverge pas tellement de celle de Tolstoï³². Clausewitz et Tolstoï, par des chemins différents mais complémentaires, apportent leur soutien à l'affirmation de Paul Kahn, quand il prétend que le sacrifice requis par la guerre ne peut «trouver une fondation morale dans une théorie de la légitimité démocratique de la loi.»³³ Pour Kahn, le trait fondamental de la guerre, c'est tuer et être tué. La guerre ne concerne pas la vie et la mort des individus qui y participent, mais bien l'existence «du souverain en tant que réalité imaginaire d'une valeur transcendante»³⁴. En bref, Kahn suggère que la guerre est la manière qu'ont les États de sanctifier leur propre existence. Admettons que ce résultat est plein d'ironie, vu le présupposé répandu selon lequel la création du système moderne des États-Nations s'est avérée nécessaire pour empêcher catholiques et protestants de s'entretuer mutuellement après la Réforme. C'est justement ce présupposé que je dois maintenant examiner.

3. *Le mythe de la violence religieuse*³⁵

Dans son livre intitulé *Le mythe de la violence religieuse*, William Cavanaugh interroge le préjugé selon lequel les religions promouvraient

³⁰ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 101.

³¹ W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 126.

³² W. B. GALLIE, *op. cit.*, p. 50-52.

³³ P. KAHN, *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2008, p. 103.

³⁴ P. KAHN, *Sacred Violence, op. cit.*, p. 150.

³⁵ Je reprends le titre du livre de W. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, New York, Oxford University Press, 2009; trad. fr., *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, L'Homme Nouveau, 2009. [Cavanaugh est un des membres influents du mouvement dit de la *Radical orthodoxy*, NdT].

la violence. L'idée que la violence religieuse serait incontrôlable reflète les justifications de type kantien apportées au système européen de l'État-Nation. Dans une telle optique, la religion est identifiée à des éléments trans-historiques et trans-culturels de la vie humaine supposés échapper à tout contrôle rationnel. En conséquence, la religion doit être limitée au domaine «privé» de nos vies et se voir interdire tout rôle public. À la différence des communautés religieuses, l'État-Nation séculier représente une vérité universelle et a-temporelle permettant de résoudre les différends sans recourir à la guerre³⁶. Cavanaugh explore les données historiques auxquelles on recourt d'ordinaire pour légitimer l'hypothèse selon laquelle la violence religieuse ne peut pas être contrôlée, vu que les religions ne sont pas soumises à la raison. On prétend par exemple qu'au lendemain de la Réforme, lorsque le christianisme fut divisé entre catholiques et protestants, les «guerres de religion» dévastèrent l'Europe. Incapables de régler leurs différends doctrinaux, catholiques et protestants s'embarquèrent dans un siècle de chaos et de carnage qui ravagea l'Europe. La paix entre les communautés religieuses en guerre ne fut rendue possible que par la montée de l'État-Nation séculier. La paix de Westphalie, en 1648, fut l'expression de cette nouvelle donne. L'État avait désormais le monopole du recours à la violence, en exigeant des protestants et des catholiques de se soumettre à l'État souverain, neutre du point de vue religieux³⁷. Le pouvoir de ce narratif, narratif dans lequel l'État devient le principal acteur, est évident, quand on voit le rôle qu'il joue dans la pensée de Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Gibbon et Voltaire. Le récit est sans cesse répété, de plus, par des théoriciens politiques modernes tels que Skinner, Stout, Shklar, Rawls et Pocock. Chez Pocock, cela prend la forme suivante : «L'émergence du système des États, fondés dans la société et dans la culture civiles et commerciales, qui permit à l'Europe d'échapper aux guerres de religion sans succomber sous l'hégémonie d'une seule et unique monarchie; et, deuxièmement, une série de programmes visant à réduire la capacité des Églises ou des paroisses de perturber la paix de la société civile en défiant son autorité.»³⁸

Le seul problème avec ce récit, selon Cavanaugh, c'est qu'il n'est tout simplement pas vrai. S'il était vrai, on devrait s'attendre à ce que les catholiques n'aient tué que des protestants et pas aussi des coreligionnaires catholiques. De même, les protestants devraient n'avoir tué que des catholiques et pas aussi des coreligionnaires protestants. Plus fondamentalement, pour qu'un tel récit soit vrai, il faudrait prouver que les prétendues guerres de religion avaient leur première raison d'être dans la religion plutôt que dans des finalités politiques, économiques ou sociales. Cavanaugh relève ici qu'il est simplement impossible d'isoler une réalité dite «religieuse» de la politique et de l'économie. Que les catholiques tuèrent des catholiques et les protestants des protestants dans les prétendues guerres de religion suffit à suggérer qu'il en allait davantage

³⁶ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 3.

³⁷ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 123.

³⁸ Cité par W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 139.

dans ces guerres que de simplement être catholique ou protestant. Il y était au minimum question de ces développements du système des États-Nations dont nous savons maintenant qu'ils sont antérieurs à la Réforme. Il est clair en effet que les acteurs politiques qui se tenaient à l'origine de tels États se servirent des antagonismes entre catholiques et protestants pour légitimer la croissance de l'État³⁹. Les données historiques ne permettent simplement pas de légitimer le narratif «guerre des religions». Cavanaugh relève que Charles-Quint passa une bonne partie de la décade qui suivit l'excommunication de Luther à combattre le pape et qu'il mit même Rome à sac en 1527. Cet empereur fut plus souvent en guerre avec la France que ne le furent les protestants d'Allemagne. Dans la guerre de Smalkalde (1546-1547), les princes protestants prirent le parti de l'empereur catholique dans son combat contre la France. En 1552, le roi Henri II de France, catholique, attaqua l'armée de l'empereur pendant que les princes catholiques de l'empire adoptaient une attitude de neutralité. En 1583, le protestant Jean Casimir, du Palatinat, rallia le duc catholique de Lorraine pour combattre Henri III. En 1631, le cardinal de Richelieu conclut un traité avec la Suède afin de pouvoir financer l'effort militaire de ce pays. C'est un fait que durant la seconde moitié de ce que nous appelons maintenant la Guerre de Trente Ans, le combat eut lieu principalement entre la France catholique et les Habsbourgs catholiques⁴⁰.

Ces quelques exemples, parmi les nombreux autres que donne encore Cavanaugh, montrent de manière évidente à quel point il est impossible d'isoler la «religion» des réalités sociales, économiques et politiques. Il est de fait décisif, aux yeux de Cavanaugh, que la création même du concept de «religion» va de pair avec l'effort de légitimer le contrôle étatique sur l'Église. En effet, la création de la catégorie de «religion» a une histoire. Dans l'Occident pré-moderne, les chrétiens n'auraient pas imaginé une seconde que leur foi puisse être une espèce particulière de la catégorie plus universelle de religion. Certes, au Moyen Âge, la religion était associée aux exercices corporels des «religieux», mais cet usage du terme impliquait une interprétation visant à exprimer concrètement un ensemble de pratiques⁴¹. Cela peut sembler de peu d'importance que de souligner le caractère construit de la catégorie de «religion» comme telle, ainsi que le propose ici Cavanaugh. Et pourtant, cela permet de comprendre de manière judicieuse pourquoi la religion, quand elle devient la description d'une réalité supposée plus englobante qu'une foi spécifique, est mise au service de la justification idéologique de l'État-Nation.

En d'autres termes, la création de la «religion» allait main dans la main avec la croissance de l'État-Nation, laquelle était justifiée pour sauver l'Europe et plus tard le monde entier de la violence religieuse. Dans la perspective de Cavanaugh, de plus, l'État compris de cette manière n'est pas un État séculier mais bien plutôt un État sacralisé. Car, sous prétexte de contrôler la violence religieuse, l'État-Nation «remplaçait l'Église dans son rôle d'institution cultu-

³⁹ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 142.

⁴⁰ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 142-150.

⁴¹ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 81.

relle prioritaire chargée de gérer la mort. Le déclin du christianisme en Occident rendait nécessaire un autre mode de gérer le caractère arbitraire de la mort. Les nations procuraient un nouveau type de salut; ma mort n'est pas vaine si elle a lieu pour la nation, qui continue à vivre dans un avenir illimité.»⁴²

Ainsi, le mythe d'une violence religieuse est tout sauf innocent. Cavanaugh le caractérise comme faisant partie du folklore des sociétés occidentales n'ayant d'autre base dans la réalité que la réalité qu'il crée du seul fait de le répéter. Ce caractère répétitif du narratif est justement nécessaire tant qu'il légitime le pouvoir de l'État-Nation occidental de faire la guerre. C'est une histoire de sauvetage, dans laquelle l'État-Nation revendique le monopole de la violence légitime, afin de nous sauver de la violence de la religion. On se sert d'un tel narratif, en particulier aux États-Unis, pour entretenir l'idée que les ordres sociaux séculiers sont intrinsèquement pacifiques. Le pouvoir du récit est évident seulement tant qu'une nation qui dépense plus d'argent pour l'armée que toutes les autres nations du monde réunies se vante en même temps d'être un pays amoureux de la paix⁴³.

4. *L'éthique de la guerre et de la paix*

J'ai commencé cet article en observant qu'il ne va pas de soi de savoir ce qu'est vraiment une guerre. J'ai essayé d'élaborer plus avant cette remarque en suggérant que le développement du système européen de l'État-Nation moderne a produit une explication de la guerre qui la rend à la fois inévitable et heureusement rarement nécessaire.

Pourtant, l'ironie contenue dans pareille interprétation de la guerre était bien que les guerres qui en découlèrent furent «totales», d'une manière telle qu'elles rendirent impossible à ceux qui n'étaient pas dans l'armée d'être protégés de la guerre. Tout aussi ironique fut en vérité le recours à l'idéologie «éclairée» (*enlightened*) des puissances européennes pour justifier leurs ambitions impériales dans des guerres contre des peuples pas assez avancés pour être des «nations»⁴⁴.

La réalité de la guerre, en particulier quand on pense à la Première Guerre mondiale, sembla à ce point dépourvue de sens et la perte de vies humaines si massive et absurde qu'elle conduisit beaucoup de gens à conclure que la guerre ne pouvait pas être justifiée. Le «pacifisme» qui s'ensuivit dans le sillage de cette guerre fut une position «libérale» assumant que la guerre était tout simplement «irrationnelle». Un tel pacifisme reflétait bien certains des présupposés rationalistes que Kant avait développés dans son *Projet de paix*

⁴² W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 114. Cavanaugh caractérise ici le point de vue de Benedict Anderson.

⁴³ W. Cavanaugh, *op. cit.*, p. 127.

⁴⁴ On notera à quel point Hauerwas, tout en s'inscrivant dans la foulée de Kant, s'inspire ici en profondeur aussi bien de la critique de la guerre effectuée par le premier Barth que de la critique des Lumières développée par M. Foucault (NdT).

perpétuelle. Kant peut en effet être lu comme un avocat du pacifisme. Bien que cette lecture de Kant soit une erreur, elle suggère à quel point il est difficile d'essayer de penser la guerre de manière éthique.

En 1960, Roland Bainton, professeur d'histoire de l'Église à la *Divinity School* de Yale, écrivit *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, livre dans lequel il proposa une typologie qui balisa pour beaucoup de personnes les différentes variantes éthiques supposées rendre compte de la guerre⁴⁵.

Bainton avait alors identifié trois attitudes possibles des chrétiens face à la guerre: le pacifisme, la guerre juste ou la croisade. Il est important de rappeler qu'il s'agissait là pour Bainton de types, autrement dit de caractérisations qui peuvent s'avérer plus complexes dans la réalité. Par exemple, une croisade – autrement dit une guerre menée pour une cause si importante que les moyens utilisés pour obtenir la victoire ne peuvent pas être limités – était souvent considérée au Moyen Âge comme une guerre juste⁴⁶. À l'opposé, une guerre juste est une guerre menée pour obtenir un objectif limité. Cela exige que les moyens utilisés soient adaptés à la fin visée. Bien que Bainton vît dans la guerre juste, d'un point de vue historique, l'une de options chrétiennes majeures, le recours aux critères de la guerre juste pour légitimer ou critiquer la guerre fut en vérité largement absent des réflexions chrétiennes ou non chrétiennes au sujet de la guerre après la Réforme.

C'est seulement avec l'œuvre de Paul Ramsey (1913-1988)⁴⁷ que le thème de la guerre juste est redevenu une manière acceptable de penser l'éthique de la guerre. Ramsey publia notamment en 1961 *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War be Conducted Justly?*⁴⁸. Remontant à Augustin, Ramsey y suggérait que la notion de guerre juste (*jus belli*) serait mieux comprise si on y voyait la réponse à une attaque injuste contre un innocent que si on l'interprétait comme un acte d'auto-défense. Par conséquent ceux qui veulent défendre l'innocent devraient se contenter d'utiliser la violence nécessaire pour éloigner l'attaque effectuée contre l'innocent. Pour qu'une guerre soit juste, il faut donc que soit proclamée une déclaration de guerre pour faire clairement comprendre à l'ennemi la nature limitée de la guerre et

⁴⁵ R. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace: A Historical Survey and Critical Re-Evaluation*, Nashville, Abingdon Press, 1960.

⁴⁶ Cette présentation peut induire en erreur, étant donné que les croisades en Terre Sainte furent souvent menées dans l'idée d'être «justes», exigeant des rois de distinguer entre les combattants et les non-combattants. Bien que l'on considérât qu'il s'agissait d'une question d'honneur tel qu'on était en droit de l'attendre des rois, cela suggérait néanmoins qu'une guerre dont la finalité était «religieuse» pouvait être tenue pour juste. Tout cela nous rend attentifs au fait que les critères de la guerre juste ont été développés au cours de nombreux siècles et pouvaient apparaître comme très différents selon les époques.

⁴⁷ Sur l'éthique de Ramsey, on consultera notamment D. S. LONG, *Tragedy, Tradition, Transformism: The Ethics of Paul Ramsey*, Boulder, Westview Press, 1993 (NdT).

⁴⁸ P. RAMSEY, *War and the Christian Conscience: How Shall Modern War Be Conducted Justly?* Durham, North Carolina, Duke University Press, 1961.

les conditions d'une reddition. Une fois commencée, une telle guerre, pour pouvoir être juste, doit être conduite de telle manière que l'intention de partir en guerre ne soit pas différente des raisons déclarées pour la faire. Une autorité légitime est donc nécessaire pour assurer que la guerre est une affaire publique. Ensuite, la guerre doit être menée d'une manière qui distingue clairement le fait de tuer (*killing*) d'un meurtre (*murder*). C'est la raison pour laquelle le principe de «différenciation» (*discrimination*) était si important pour Ramsey : il exige que les non-combattants soient distingués des combattants.

Ramsey était profondément influencé par le «réalisme» de Reinhold Niebuhr (1892-1971). Niebuhr avait justifié la participation chrétienne à la guerre en arguant du fait que la justice relative entre les nations était seulement possible si la guerre n'était pas désavouée. Décisif pour le maintien de la justice – et de la paix – aussi bien à l'intérieur des nations qu'entre elles était donc l'établissement aussi exact que possible d'un équilibre des pouvoirs plus ou moins parfait. Sur cette base, Niebuhr était l'ennemi juré de toutes les tentatives chrétiennes de penser que la guerre pouvait être évitée. La question, pour Niebuhr, n'était jamais de savoir si la guerre pouvait être justifiée, mais dans quel délai rapide une guerre pouvait être déclarée ou au contraire ne pas l'être, afin de diminuer les risques d'une guerre plus vaste ou destructrice.⁴⁹ Bien qu'il fût critique envers le «rationalisme» kantien, Niebuhr tablait sur un monde qui n'était pas sans ressembler à celui que Kant avait tenté de justifier dans *Le Projet de Paix perpétuelle*. Ramsey appréciait de manière très positive la perspective de Niebuhr, mais il craignait que sa justification de la guerre ne manquât de moyens de contrôle adéquats lorsqu'il s'agirait d'assurer la justice dans un système d'États-Nations dépourvu de toute autorité légitime. Ramsey s'efforça donc de montrer comment la guerre juste pouvait être comprise comme la traduction du type de réalisme représenté par Niebuhr. Daniel Bell a récemment mis en question une telle conception de la guerre juste : selon cet auteur, la guerre juste n'est pas, contrairement à ce que semble parfois penser Ramsey, une *check-list* destinée à vérifier si la guerre passe le test des critères de la guerre juste ; la guerre juste est plutôt un moyen proposé par l'Église pour discerner si la participation des chrétiens à la guerre peut être comprise ou non comme une forme de suivance du Christ (*discipleship*)⁵⁰.

Bien qu'il fit référence dans son livre à la version anabaptiste du pacifisme christologique, Bainton semble avoir pensé que certaines formes de la conception protestante libérale de la non-violence étaient les plus convaincantes. Or c'était justement le type de pacifisme libéral que John Howard Yoder (1927-1997) associait de son côté avec l'humanisme séculier, basé sur la conviction que l'humanité désigne une communauté capable de rendre

⁴⁹ R. NIEBUHR, *Moral Man and Immoral Society*, New York, Scribner's Sons, 1932.

⁵⁰ D. BELL, *Just War as Christian Discipleship: Recentring the Tradition in the Church Rather Than the State*, Grand Rapids, Brazos Press, 2009.

possible, par delà toute différence, un appel à garantir des accords susceptibles d'écarter toute guerre (*short of war*)⁵¹.

En réponse au pacifisme séculier, Yoder, s'appuyant sur sa tradition anabaptiste, a développé une version du pacifisme christologique qui était politique précisément parce qu'il était non contraignant. Pour Yoder, le pacifisme est requis par la croix du Christ car c'est bien sur la croix que Dieu refuse de sauver les êtres humains de manière coercitive.

Jésus, dès lors, ne rentre pas dans le moule kantien : il ne recommande pas une éthique pour tous, mais pour ceux qui seront ses disciples⁵². Yoder représente une forme de pacifisme pour lequel une compréhension chrétienne de la guerre table sur une perspective eschatologique inaccessible à ceux qui ne partagent pas le culte chrétien rendu au Christ. En fonction de cette optique, il n'est pas convaincu que les questions d'efficacité, si importantes soient-elles, doivent déterminer la manière dont le chrétien est censé penser au sujet de la guerre. Il l'exprime ainsi : « Jésus n'a pas connu le succès. Il n'a pas promis à ses disciples que s'ils faisaient les choses de la juste manière, ils gagneraient sur la durée. Le caractère non coercitif de l'*agapè* implique la renonciation au pouvoir et au mode mécanique, apprenant comment il faut faire pour changer l'histoire. Reconnaître cela ne signifie cependant pas le simple désespoir ou le désintéret général. Cela signifie plutôt une promesse de victoire, dont le paradigme est la résurrection. »⁵³

Les arguments de Yoder en faveur de la non-violence chrétienne sont clairement dépendants de thèses théologiques et en particulier d'une interprétation de l'Église comme prioritaire par rapport au monde. Yoder incarne de ce fait une position inverse à celles défendues par le christianisme constantinien (*Christendom*) pour donner forme à la compréhension, par les chrétiens, de la guerre au sein des guerres européennes intestines. Pour Yoder, l'agent principal, ce ne sont pas les États-Nations émergents ou le système international, mais bien l'Église. Cela ne veut pas dire qu'il ne parviendrait pas à reconnaître le monde tel qu'il s'est développé (celui que décrivent les Howard et les Bobbitt), mais il refuse de croire que ce monde doive être considéré comme nécessaire. Yoder remet en cause le rôle que la guerre a trop souvent joué en fournissant les sacrifices jugés nécessaires pour légitimer l'*éthos* de l'État moderne.

⁵¹ J. H. YODER, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution: A companion to Bainton* (1983), réédité par T. KOONTZ, A. ALEXIS-BAKER (éds.), Grand Rapids, Brazos Press, 2009. Bien qu'utilisant la typologie de Bainton, Yoder estimait qu'il fallait ajouter l'attitude du « chèque en blanc » aux trois réponses mentionnées par Bainton. Selon Yoder, la plupart des chrétiens, notamment après la Réforme, étaient formés à l'idée de ne jamais mettre en question ceux qui les gouvernaient. En conséquence de quoi, ils tuèrent simplement ceux que leurs autorités leur demandaient de tuer. En bref ils donnèrent simplement un « chèque en blanc » à la guerre.

⁵² J. H. YODER, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution, op. cit.*, p. 316. On lira en français l'ouvrage de Yoder intitulé *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix* (1972), trad. fr., Lausanne, Presses bibliques universitaires, 1984 (NdT).

⁵³ J. H. YODER, *Christian Attitudes to War, Peace, and Revolution, op. cit.*, p. 359.

J'ai renvoyé plus haut à la thèse de Paul Kahn selon laquelle la signification politique de l'État moderne – l'État créé par la pensée européenne – est sous-tendue par la pratique du sacrifice, tuer et être tué. Il est difficile de voir comment cette affirmation pourrait être contredite après les guerres du XX^e siècle⁵⁴. Par le sacrifice, et en particulier par les sacrifices de la guerre, les citoyens sont institués en sujets susceptibles d'être appelés à faire le sacrifice que la guerre attend d'eux⁵⁵. C'est la raison pour laquelle la réponse chrétienne à la guerre n'est pas une «éthique», mais c'est la sainte cène, l'eucharistie, qui est cette réponse⁵⁶. Le Christ est la fin de tous les sacrifices qui ne sont pas déterminés par sa croix⁵⁷.

Explicitons un peu plus cette thèse, en guise de conclusion :

Avant de distribuer le pain et le vin aux communiant, le président ou la présidente de l'eucharistie accomplit quatre gestes : il prend, il bénit, il rompt et il donne le pain. Cette quadruple action rappelle les paroles de Jésus : «Faites ceci en mémoire de moi». Mais elle rappelle aussi ce que Dieu fit par l'intermédiaire d'Israël. Dieu *prit* un peuple particulier, en passant par Abraham, Joseph et Moïse. Dieu les *bénit* de lait et de miel; mais aussi de liberté, d'alliance, de pays et de temple. Ensuite il les *brisa* par l'Exil. Mais s'il les brisa, c'était aux fins de les *donner* en lumière aux Nations, afin que les païens reviennent à lui.

Quand celle ou celui qui préside la communion lève le pain et le rompt, on peut imaginer la tension intense (*clash*), dans le cœur de Dieu, entre sa colère contre le péché et son amour de la création. C'est la mise en scène, sous forme liturgique, d'un jugement. L'Évangile chrétien consiste bien en ceci : quand Dieu a affronté et défié la crise décisive (*critical crisis*) entre l'amour et la colère, le coût en fut supporté non par les hommes sur le champ de bataille, mais par le Christ sur la croix. Ce n'était pas une guerre juste. Le sacrifice n'était pas accompli par celui qui avait péché, mais par celui qui refusait de mettre un terme à l'amour. Ce n'était pas une croisade [...]. Les chrétiens continuent de mourir pour leur foi; mais ils doivent cesser de tuer pour elle ou en son nom : en Christ, Dieu est mort pour leur salut; il n'a pas tué pour l'obtenir [...].

La guerre est peut-être la plus grande rivale de l'Évangile. Elle a une notion rivale du salut et du sacrifice, mis en scène dans une liturgie elle aussi rivale. La

⁵⁴ Voir par exemple A. FRANTZEN, *Bloody Good: Chivalry, Sacrifice, and the Great War*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; et I. STRENSKI, *Contesting Sacrifice: Religion, Nationalism, and Social Thought in France*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

⁵⁵ P. KAHN, *Sacred Violence: Torture, Terror, and Sovereignty*, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁶ S. HAUERWAS, S. WELLS, «Breaking Bread: Peace and War», in : S. HAUERWAS, S. WELLS (éds), *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, Oxford, Wiley-Blackwell, 2011², p. 415-426.

⁵⁷ Afin de rendre plus explicite la contribution de Hauerwas, qui s'arrête ici, nous y avons ajouté, avec l'accord de l'auteur, les paragraphes suivants, extraits de l'article de S. HAUERWAS, S. WELLS, «Breaking Bread: Peace and War» (p. 424-425), cité à la note précédente; nous avons simplement inséré la phrase de transition commençant par «explicitons un peu plus cette thèse» (NdT).

fraction du pain dans l'eucharistie représente au contraire le cœur de la réponse chrétienne face à la guerre. Elle déploie une compréhension du salut basée sur la souveraineté de Dieu, non sur la nôtre; une compréhension du sacrifice fondée sur le don de Dieu effectué en Christ, et non sur notre punition mutuelle; une compréhension de la liturgie, enfin, configurée par la quadruple action de prendre, de bénir, de rompre et de donner. Rendre compte de la brisure ou de la rupture en l'extrayant de cette séquence, sans comprendre le lien qui l'unit aux trois autres gestes mentionnés, ce serait céder à cette liturgie fascinante, mais finalement fausse, qu'est la guerre.

Traduit de l'anglais (États-Unis) par Denis Müller

