

Samedi 21 mai 2016

Espace protestant Marc Boegner,
27 rue de l'Annonciation - 75016 Paris

« Sommes-nous vraiment en guerre ?
Formes, sources, représentations, espérances »



20 mai : conférence inaugurale de J.-C Guillebaud

21 mai : Journée d'étude

organisée par la **Commission Éthique et société de la FPF**



Fédération
protestante
de France



Vendredi 20 mai à 20h 30 conférence inaugurale de Jean-Claude Guillebaud

où il reprendra les thématiques qu'il a développées dans son livre intitulé « **Le tourment de la guerre** » publié en 2015.

La soirée sera introduite par le docteur **J.G.Hentz**, président de la commission éthique et société de la Fédération protestante de France.

Samedi 21 mai

9H 30 : accueil-café

9h 45 : introduction et modération de la matinée par **Jean-Paul Willaime**,
*directeur d'études émérite à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes,
section des sciences religieuses*

10h : « **Y a-t-il des guerres de religion ? Ancienneté et actualité d'une question** »
par **Philippe Gaudin**,
philosophe, président de la commission des relations avec l'islam de la FPF

10h 45 : « **Les formes contemporaines de la guerre** »
par le Général **Jean-François Collot d'Escury**,
ancien président de la commission de l'aumônerie aux armées de la FPF

11h 30 : « **La guerre en islam, entre fait historique et concept théologique** »
par **Matthieu Terrier**, *philosophe et islamologue*

L'après-midi sera modérée par par le docteur **J.G.Hentz**, *président de la commission éthique et société de la FPF*

14h - 14h 45 : « **Entre guerre et pacifisme : la théologie protestante** »
par **Neal Blough**, *professeur d'histoire de l'Eglise
à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine*

14h 45 - 15h 30 : table-ronde avec l'ensemble des intervenants

15h 30 - 16h 15 : relecture de la journée par **Frédéric Rognon**,
professeur de philosophie à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

La participation à la journée est gratuite mais nécessite une préinscription sur
www.protestants.org

Introduction à la Journée d'études du 21 mai 2016
Organisée par la Commission « Ethique et société » de la FPF

Sommes-nous vraiment en guerre ? Formes, sources, représentations, espérances

Introduction

Jean-Paul Willaime

Cette journée étant organisée par la commission « Ethique et société » de la *Fédération Protestante de France* (FPF), permettez-moi de rappeler brièvement quel est le rôle de cette commission : présidée par le docteur Jean-Gustave Hentz et composée de protestants de diverses sensibilités et de divers horizons, cette commission vise à fournir des éléments de réflexion à la FPF sur des sujets sociétaux. Elle a vocation à se saisir de divers sujets qui interpellent la conscience chrétienne et la responsabilité des Eglises protestantes : le climat (COP 21), les défis environnementaux, les questions bioéthiques, les migrations, l'éthique économique, le terrorisme et les diverses réactions et mobilisations qu'il suscite.

Aujourd'hui dans le contexte des actes terroristes et des horribles tueries de 2015 en France et dans d'autres pays, c'est la question de la guerre qui s'est imposée, à commencer par l'enjeu même de l'emploi de ce mot de « guerre » pour qualifier la situation de la France: « sommes-nous vraiment en guerre » ? Cette question de la guerre interpelle les protestants non seulement comme citoyens soucieux du bien-être des habitants de ce pays et de la qualité de son vivre-ensemble, mais aussi comme chrétiens soucieux de bonnes relations avec les musulmans et comme théologiens interpellés par des justifications théologiques de la guerre, par des représentations apocalyptiques diabolisant les juifs et les chrétiens sans oublier les musulmans eux-mêmes qui ne partagent pas cette vision. Gilles Kepel a raison de publier en traduction quelques exemples de texte diffusés par les djihadistes. Rien de tel en effet pour se rendre compte des représentations qui circulent pour justifier les assassinats commis. Voici, par exemple, le « Communiqué sur l'attaque bénie de Paris contre la France croisée » publié le 15 novembre 2015, soit quelques jours après les massacres perpétrés au Bataclan:

« Dans une attaque bénie dont Allah a facilité les causes, un groupe de croyants des soldats du Califat, qu'Allah lui donne puissance et victoire, a pris pour cible la capitale des abominations et de la perversion, celle qui porte la bannière de la croix en Europe, Paris.

(...)

Huit frères portant des ceintures d'explosifs et des fusils d'assaut ont pris pour cibles des endroits choisis minutieusement à l'avance au cœur de la capitale française, le stade de France (...), le bataclan où étaient rassemblés des centaines d'idolâtres dans une fête de perversion ainsi que d'autres cibles dans les dixième, onzième et dix-huitième arrondissements et ce, simultanément. Paris a tremblé sous leurs pieds et ses rues sont

devenues étroites pour eux. Le bilan de ses attaques est de minimum 200 croisés tués et encore plus de blessés, la louange et le mérite appartiennent à Allah »¹.

Quelle que soit la réponse que l'on apporte à la question de savoir si nous sommes véritablement en guerre, le fait est que de tels propos existent sur Internet, le fait est que des gens sacrifient leur vie et assassinent au nom d'Allah et du djihad², le fait est que des soldats français au Moyen-Orient et en Afrique tuent et quelquefois meurent pour lutter contre les réseaux et menées de totalitarismes religieux. Le fait est aussi que, selon la direction du renseignement intérieur³, la France serait le pays « le plus menacé » par l'Etat islamique.

Est-il pertinent et légitime de parler de guerre à propos de la conjoncture présente ?

Si, selon une citation attribuée à Albert Camus, « mal nommer les choses, c'est ajouter au malheur du monde », la question mérite d'être posée. En vérité, ce n'est pas seulement pour cela que la question mérite d'être posée, c'est aussi parce que nommer les choses c'est contribuer à faire advenir ce que l'on nomme, autrement dit c'est prendre parti, entrer dans des logiques auto-réalisatrices. Ainsi parler en termes de « choc des civilisations » des relations entre la civilisation arabo-musulmane et la civilisation occidentale, c'est alimenter un climat de confrontations entre ces deux aires civilisationnelles qui, en réalité comme l'histoire nous l'enseigne, sont pleines d'interpénétrations, d'hybridations et d'interrelations. Il y a aussi des enjeux politiques : souvenons-nous qu'au moment de la guerre d'Algérie, certains se scandalisaient que l'on puisse parler de « guerre », on parlait des « événements ». Parler de guerre était considéré comme légitimant trop l'adversaire, comme reconnaître implicitement le nationalisme algérien. A l'inverse, aujourd'hui, parler de guerre à propos des menées terroristes de Daesch et des djihadistes, n'est-ce pas trop concéder à Daesch, entrer dans son schéma de perception ? Qui a intérêt à parler en termes de guerre ? La question reste ouverte mais, pour autant, il ne faut pas oublier que, au nom de la France, des soldats tuent et que quelques-uns meurent dans des opérations militaires menées au Moyen-Orient et en Afrique. Faut-il parler de guerre ? et si oui, qui est en guerre ? contre qui ? quel est l'ennemi ? les forces en présence ? Sans doute est-il plus approprié de parler de lutte contre le terrorisme dans l'hexagone et de guerre lorsque les forces armées françaises sont engagées dans d'autres pays.⁴

¹ Extraits du texte publié en ouverture du livre de Gilles Kepel, *Terreur dans l'hexagone. Genèse du djihad français*, Paris, Gallimard, 2015.

² Notons au passage qu'en islam, le martyr (*shahîd*), est celui qui meurt en combattant pour Dieu alors qu'en christianisme, le martyr est l'homme supplicié pour sa foi.

³ Cf. les explications de Patrick Calvar, directeur du renseignement intérieur, données dans *Le Monde* du 20 mai 2016, page 11.

⁴ C'est notamment le point de vue du Général Jean-Paul Thonier exprimé dans les colonnes de *Réforme* (n°3633 du 19 novembre 2015, p.2) : « La première responsabilité de nos dirigeants est d'assurer la protection des populations qui vivent sur notre territoire. Il ne s'agit pas ici de guerre mais d'antiterrorisme, d'actions menées par un Etat de droit sur son sol. En revanche, la lutte contre le groupe Etat islamique, dans son fief irako-syrien, est bien caractéristique d'une situation de guerre ».

En posant la question « sommes-nous vraiment en guerre ? » on interroge **la situation réelle de la France** d'un double point de vue : d'une part comme société nationale cherchant à cultiver son vivre-ensemble alors même qu'elle est confrontée aux actions terroristes de certains de ses ressortissants ; d'autre part la France comme acteur dans la géopolitique mondiale qui a engagé des forces militaires au Moyen-Orient et en Afrique. Le premier point de vue nous renvoie à l'état de notre société, son pouvoir attractif pour les jeunes et moins jeunes. Sa vision de l'avenir offre-t-elle une vie qui vaut d'être vécue ? Certains constats sont préoccupants, particulièrement en France. Selon une enquête du Parlement européen d'avril 2016 auprès des jeunes de 16 à 30 ans dans 20 des 28 pays de l'Union Européenne, 57 % de ces jeunes se sentent exclus de la vie économique et sociale à cause de la crise. Cette moyenne de 57 % cache des écarts significatifs entre les pays puisque si c'est le cas de 66 % des jeunes de 16 à 30 ans en France, ce n'est le cas que de 27 % en Allemagne et de 31 % au Danemark. Le fait de « se sentir exclu » peut engendrer des comportements très variés, y compris être le terreau de diverses formes de radicalisation. Cela pose la question tant débattue de l'intégration, de la perte de sens dans notre société, du risque de fascination pour les extrémismes chez certains jeunes et moins jeunes. Ce premier point de vue nous renvoie également à l'islam comme religion, les visions du monde social que l'on peut construire en puisant à des sources musulmanes, les conceptions, en islam, de la guerre légitime, des rapports à l'Occident, aux autres religions juive et chrétiennes,...Vaste question qui ne doit jamais faire oublier qu'il ne faut pas essentialiser l'islam : quels que soient les textes et les interprétations qui en sont données, l'islam a une histoire, il a évolué au cours des siècles et dans différents contextes et continuera à évoluer. L'islam est ce qu'en font les musulmans. Quant au deuxième point de vue, il nous renvoie à la place et au rôle de la France sur la scène internationale au Moyen-Orient et ailleurs. Au jeu des alliances qu'elle a tissées et des contrats qu'elle a signés avec certains pays, par exemple l'Arabie Saoudite. Vaste sujet également qui nécessite des connaissances relatives aux relations internationales et à la diplomatie des puissances occidentales dans cette région du monde.

Les trois conférenciers de ce matin vont nous éclairer sur ces questions mais avant de leur donner la parole permettez-moi, Mesdames et Messieurs, de souligner que sur ces sujets, la guerre des experts fait rage et contribue à semer le trouble mettant d'ailleurs pour certains en doute la pertinence même des sciences sociales. Guerre des experts, conflits des interprétations, désarroi face à la situation. Il y a des conflits d'interprétation sur de nombreux points : sur la nature des conflits en jeu, sur la responsabilité de l'islam dans ces événements tragiques, sur les motivations des jeunes et moins jeunes fascinés par le djihad, sur ce que cela nous révèle sur notre société, sur le rôle d'internet (on parle de cyberdjihad), sur les programmes de radicalisation et sur les politiques publiques de sécurité qui sont développées.

Ces conflits d'interprétation sont spécialement incarnés par deux éminents spécialistes Gilles Kepel et Olivier Roy, le premier insistant sur le lien du terrorisme des djihadistes avec l'islam salafite et parlant de radicalisation de l'islam, l'autre Olivier Roy, insistant au contraire sur le peu de liens existant entre le terrorisme des djihadistes et l'islam, allant même jusqu'à parler non pas d'une « radicalisation de l'islam » mais d'une « islamisation de la

radicalisation »⁵. Selon Olivier Roy, le « djihadisme est une révolte nihiliste » et « les djihadistes sont en marge des communautés musulmanes ». Je ne suis spécialiste ni de l'islam, ni des sociétés du Moyen-Orient mais au vu des données dont on dispose sur les profils et trajectoires des terroristes, ces spécialistes ont, selon moi, tous les deux raison. Empiriquement, on rencontre en effet les deux cas de figures : celui de musulmans extrémistes qui existent bel et bien et qui développent des discours de haine vis-à-vis de l'Occident et des légitimations de passage à l'action violente et criminelle. Il faut, comme nous y invite Gilles Kepel, lire les textes. Dans son livre *Terreur dans l'Hexagone*, il cite notamment le Syro-Espagnol Mustafa Setmariam Nasar, alias Abu Musab al-Suri qui, en 2005 - l'année même où, remarque-t-il au passage, la marque Youtube est déposée - a publié en ligne l'*Appel à la résistance islamique mondiale* qui prône la guerre civile en Europe « appuyée sur des éléments de la jeunesse musulmane immigrée mal intégrés et révoltés, une fois qu'ils seront endoctrinés et formés militairement »⁶. Quant à Olivier Roy, il prête particulièrement attention au destin de jeunes paumés qui, dans le cadre d'une trajectoire délinquante, rencontre des récits et des postures leur permettant de s'inscrire dans une trajectoire héroïque. Ne s'identifiant pas à la société française - une société dans laquelle ils se sentent marginalisés -, ces personnes se projettent ailleurs. Il y a une incontestable et véritable inculture chez nombre de djihadistes qui « sont en marge des communautés musulmanes ». Encore une fois, selon moi, les deux points de vue de Gilles Kepel et d'Olivier Roy sont validés empiriquement.

S'agit-il d'une « **guerre dans l'islam** » ? Il y a en tout cas de nombreuses victimes musulmanes des actes terroristes, y compris en France. Selon Pierre-Jean Luizard, historien de l'Irak et du Moyen-Orient⁷, il y a « une globalisation du conflit sunnites-chiïtes » et une « remise à plat du système étatique moyen-oriental avec toutes sorte d'enjeux identitaires pouvant conduire à une territorialisation confessionnelle. Cela nous évoque les conflits confessionnels catholico-protestants en Europe aux XVIème et XVIIème siècle avec la territorialisation des appartenances religieuses (selon le principe *cujus regio ejus religio*).

« **Formes, sources, représentations, espérances** », par ce sous-titre, nous avons voulu formuler une exigence, celle de l'intelligibilité et de compréhension en profondeur pour échapper au présentisme et dépasser les approches émotionnelles (compréhensibles face au choc que constituent des attentats). Par le terme « espérances », nous avons voulu aussi souligner que, dans une optique chrétienne, aussi complexe, troublante et tragique soit la situation présente, il faut non seulement raison garder, mais aussi conserver l'espérance en des chemins de paix et des voies d'avenir. Dans *Réforme* du 24 mars 2016, la présidente de la Commission Nationale Consultative des Droits de l'Homme, Christine Lazerches, remarquait : « Ce que nous vivons est particulièrement déroutant parce que ni la force des armes, ni la rigueur des sanctions pénales, ni la régression des libertés fondamentales ne peuvent les

⁵ Cf. son article titré « Le djihadisme est une révolte nihiliste » publié dans *Le Monde* du 25 novembre 2015.

⁶ *Op.cit.*, p. 52.

⁷ Pierre-Jean Luizard, *Le piège de Daech. L'Etat islamique ou le retour de l'Histoire*, Paris, La Découverte, 2015. Voir son article titré « La globalisation du conflit sunnites-chiïtes semble irréversible » dans *Le Monde* des 15-17 mai 2016.

arrêter. Daesch est l'un des symptômes d'une situation du monde en grand déséquilibre. Continuons à vivre de façon engagée et non dans la terreur ».

Cette matinée plus analytique sera suivie d'une après-midi où la théologie protestante, dans l'exposé de Neal Blough, sera interrogée dans ses rapports à la guerre et au pacifisme et où les intervenants de la matinée réagiront également. Il reviendra à Frédéric Rognon, professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg de clore cette journée en faisant écho aux différents apports. Je remercie vivement les orateurs d'avoir accepté de contribuer à cette journée d'études. Permettez-moi de les présenter dans l'ordre de leurs interventions :

Philippe GAUDIN, après avoir enseigné la philosophie en classes préparatoires, est devenu responsable de formation sur les questions de laïcité et d'enseignement des faits religieux à l'Institut Européen en Sciences des Religions (IESR) au sein de l'École Pratique des Hautes Etudes. Il est aujourd'hui directeur-adjoint de l'IESR et président de la commission des relations avec l'islam de la FPF. Il a notamment publié : *Vers une laïcité d'intelligence ? L'enseignement des faits religieux comme politique publique d'éducation depuis les années 1980*, PUAM, 2014. Son exposé est intitulé : « Y-a-t-il des guerres de religion ? Ancienneté et actualité d'une question ».

Le général Jean-François Collot d'Escury, ancien président de la commission de l'aumônerie aux armées de la FPF, est né à Paris le 24 août 1950. Saint-cyrien, il a été officier de cavalerie et de la Légion étrangère en métropole et à Djibouti. Breveté de l'École supérieure de Guerre, il a servi dans différents états-majors en liaison avec l'Otan. Il a été attaché de défense auprès de l'ambassade de France au Brésil. Dans le cadre de la mission de l'Onu en République démocratique de Congo, il a exercé les fonctions de chef d'état-major militaire d'une force de 17 000 soldats de plus de 50 nationalités. Il a quitté le service actif en 2007. Il préside actuellement le conseil presbytéral de l'Eglise du Creusot et disséminés (EPUDF). Il interviendra sur : « Les formes contemporaines de la guerre »

Mathieu TERRIER est Professeur de philosophie, docteur en sciences religieuses de l'EPHE, chercheur au Laboratoire d'Etudes sur les Monothéismes (EPHE). Il vient d'être recruté comme chercheur au CNRS. Sa thèse de doctorat portant sur un philosophe shi'ite du XVIIème siècle a été publiée aux éditions du Cerf, dans la collection dirigée par Ali Amir-Moezzi, sous le titre : *Histoire de la sagesse et philosophie Shi'ite*. Il a été amené à travailler aussi depuis quelques années sur le jihâd dans le shi'isme, dans une perspective à la fois historique et doctrinale, en parallèle et en contraste avec l'évolution de cette notion dans le sunnisme. Il a rédigé une note "Chiites et sunnites: la paix impossible?" pour la fondation Fondapol qui est parue dans un livre intitulé *Valeurs d'islam*, sorti récemment aux PUF. Il interviendra sur « La guerre en islam, entre fait historique et concept théologique ».

Philippe Gaudin, philosophe, président de la Commission des relations avec l'islam de la FPF
Communication lors du colloque *Sommes-nous en guerre ?* organisé par la Commission éthique de la FPF.

Y a-t-il des guerres de religions ? Ancienneté et actualité d'une question

Les guerres étrangères ou civiles sont l'occasion des pires catastrophes morales que sont les crimes de guerre et les crimes contre l'humanité. La guerre et la perspective de sa disparition sont donc des motifs de réflexion majeurs sur le plan éthique ainsi que des mobiles prioritaires pour la volonté politique. Mais, c'est un fait, il y a toujours des guerres.

La question de savoir s'il y a, notamment en France depuis 2015, une guerre de religion à l'initiative de l'islamisme, ne doit pas être esquivée.

Je tenterai donc de reprendre la généralité de la question des relations entre guerre et religion, pour se demander ensuite si nous sommes actuellement en guerre et tenter de qualifier la situation dans laquelle nous nous trouvons.

I - Y a-t-il des guerres de religion ?

L'épopée de l'Iliade, dont on sait aujourd'hui qu'elle a un fondement historique, raconte-t-elle une guerre de religion ? Cela ne semble pas être le cas du point de vue de ses motifs. Pourtant, la religion est omniprésente dans cette guerre, non seulement du point de vue des rites qui l'accompagnent, mais encore parce que les dieux eux-mêmes y participent. Cette participation des dieux, si forte et si présente dans le texte d'Homère, c'est la force et la présence du religieux dans l'esprit des hommes, a fortiori quand la vie et la mort se décident tous les jours sur le champ de bataille. Cela signifie que la question des relations entre la religion et la guerre est immense, tout simplement parce que nous avons pris l'habitude moderne de penser la religion comme un secteur spécifique de la vie sociale, alors que dans l'épaisseur historique elles se confondent ou en tous les cas se superposent dans tous les actes de la vie.

Je restreindrai -si l'on peut dire- le traitement de cette question au prisme de l'animalité et de l'humanité de l'homme.

Les causes de la guerre seraient-elles imputables à l'animalité de l'homme ?

Poser cette question revient à se demander s'il est possible de faire une théorie biologique de la guerre. L'espèce humaine est en effet une espèce animale parmi d'autres qui a réussi à imposer sa suprématie à toutes les autres espèces. Elle a voulu persévérer et augmenter dans

son être, elle n'a cessé de s'adapter pour mieux survivre et surmonter les obstacles à son expansion à la surface de la terre. En ce sens, la chasse est peut-être la forme primitive de la guerre, du point de vue de la sélection des compétences qu'elle opère. L'animal sans cornes, ni crocs, ni griffes, doit chasser en bande et compenser sa faiblesse physique native. Il le fera par le développement d'une endurance extraordinaire, d'une grande habileté manuelle à se servir d'outils/armes, d'un développement cérébral qui permet de mettre en œuvre des stratégies complexes face à des ennemis (ou des proies) difficiles à saisir ou même beaucoup plus fortes. A tel point qu'on peut se demander si l'engouement exceptionnel que déclenchent le sport et les sports collectifs en particulier ne vient pas tout simplement du fait qu'il s'agit là de la récapitulation de l'histoire de notre espèce dans la longue sélection des capacités qui nous ont permis de nous imposer vis-à-vis des autres animaux...mais aussi de celles qui font que des groupes humains s'opposent à d'autres groupes humains. En effet, ces oppositions internes peuvent naître d'un effet de concurrence entre des prédateurs ayant des proies communes ou même se prenant mutuellement pour proies, comme l'attestent les recherches paléontologiques sur l'anthropophagie préhistorique. Pour résumer la réponse à notre première question, on peut effectivement dire que l'humanité, comme espèce animale, génère des guerres dont les causes ramènent au besoin de conquérir de nouveaux espaces, de nouvelles ressources et de nouvelles possibilités de se reproduire. Ce à quoi on pourra ajouter que le développement de la vie sociale, politique et morale, vient peut-être mettre un frein à ce phénomène biologico-guerrier...Or, le moins que l'on puisse dire est que le siècle qui vient de s'achever ne semble pas indiquer une régression du phénomène et que les progrès de la civilisation comme celui des sciences et des techniques semblent plutôt le nourrir que le tarir.

Les causes de la guerre seraient-elles imputables à l'humanité de l'homme ?

Cette humanité tiendrait au fait que l'homme est un être social et politique. Dans la vie des sociétés sans États¹ les conflits entre ethnies jouent un rôle très important, mais tout l'ordre social semble être fait pour tenir la violence en respect tandis que le chef indien n'est justement pas un chef de guerre. Par contre, dans les sociétés étatiques, où, de fait, le corps social est divisé entre ceux qui commandent et les autres, le chef politique est aussi un chef de guerre. En ce sens, la naissance d'une organisation étatique de la société est liée à l'émergence d'un type nouveau d'institution, c'est-à-dire un corps armé permanent et hiérarchisé. L'autorité politique devient alors indissociable de l'autorité sur l'armée et la victoire devient le fondement de fait du pouvoir, même si sa pérennité passe par des processus complexes de légitimation. Il est remarquable de constater que durant le XX^e siècle, de grands hommes d'État furent des civils ayant fait la guerre (Clémenceau, Churchill) ou des chefs de guerre ayant assumé le pouvoir politique (De Gaulle).

Cette humanité tiendrait aussi au fait que l'homme est un être religieux et spirituel. Mais, là encore, cela ne nous éloigne pas du phénomène guerrier. Le chef de guerre a une dimension prophétique, il porte une parole qui fait autorité et a un effet coercitif (le commandement)

¹ Pierre Clastres, *La société contre l'État*, éd. de Minuit, 1974. Cet ouvrage fondamental ouvre un champ de réflexion considérable et fait prendre conscience du fait qu'il n'y a pas forcément adéquation entre pouvoir politique et pouvoir coercitif.

parce qu'elle a une force charismatique. Elle surgit peut-être d'une tension paradoxale entre passé et avenir et tourne autour de ce genre de thématique : « n'oublions pas ce que nous sommes, d'où nous venons et le message que nous portons et, de ce fait, suivez-moi et allons de l'avant ». Au-delà ou en-deçà du phénomène du chef charismatique, ne peut-on pas se demander si la guerre n'est pas en elle-même un phénomène religieux ? N'y a-t-il pas une illusion commode dans le fait de croire que l'on a tout compris une fois que l'on a ramené des guerres soi-disant de religion à de prosaïques luttes d'intérêt et de cupidité ? « Dieu le veut fut le cri des croisades ; mais c'est le cri de toute guerre. L'antique idée du destin nous reprend par là et la religion des présages, qui est toute la religion peut-être »². Avec Alain nous sommes devant une explication de la guerre comme phénomène passionnel et religieux. Un mouvement s'empare du groupe, se communique et se propage comme s'il n'était voulu par personne, voilà qui fait croire à son origine surnaturelle. Il poursuit : « Les animaux ne font pas la guerre, et cela ne prouve pas la raison dans les animaux, comme quelques-uns disent ; tout au contraire. Le guerrier est un métaphysicien. Le guerrier s'est dessiné un dieu, une justice, des maximes, un ordre humain qu'il croit surhumain ». La guerre serait ainsi une gigantesque ordalie où l'on cherche à savoir quels sont les dieux les plus forts ou de quel côté ils se rangent. « Dieu avec nous » serait alors le cri de toute armée ! L'histoire des religions antiques nous apprend d'ailleurs à quel point, on adopte le plus souvent la religion des vainqueurs, non pas dans la honte et la soumission contrainte, mais parce que la preuve de leur vérité semble avoir été correctement apportée. L'idéologie aussi sympathique que pacifiste qui a accompagné la renaissance moderne des jeux olympiques a sans doute oublié à quel point ceux de la Grèce ancienne relevaient de rites religieux et guerriers où les épreuves servaient à interroger les dieux sur leur faveur et sur la gloire qu'ils consentiraient aux cités lors des prochaines batailles. Quant à l'athlétisme, il n'est qu'un excellent programme d'entraînement pour le fantassin. Sur le plan individuel, la guerre sollicite les ressources les plus profondes, voire les plus mystiques³. Comme si des circonstances exceptionnelles favorisaient l'éclosion d'aptitudes exceptionnelles et un sens du sacrifice dont on perçoit mal les motifs biologiques. Ce sens du sacrifice n'est sans doute pas qu'un effet de dressage ou de la peur du cordon de gendarmerie derrière la ligne de front. Cette capacité beaucoup plus développée chez les sujets jeunes que chez les plus âgés est d'ailleurs régulièrement exploitée par toutes sortes de politiciens cyniques dans les circonstances les plus variées.

« La difficulté de la paix tient plus à l'humanité qu'à l'animalité de l'homme... Le loup qui tend la gorge est épargné par son vainqueur. L'homme est l'être capable de préférer la révolte à l'humiliation et sa vérité à la vie. »⁴. La guerre n'aurait sans doute pas cette force si elle ne puisait pas à ce qui semble être au cœur de la vie humaine et qui s'exprime par un « plutôt mourir que... ».

² Alain, *Propos*, 23/09/1922, La Pléiade, Gallimard.

³ Pierre Teilhard de Chardin, *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Grasset, 1965.

⁴ Raymond Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris Calmann- Lévy 1962

Si le propre de la religion est la double conjonction entre le passionnel et le spirituel d'une part, et, d'autre part, l'individuel et le collectif, on ne peut qu'être troublé par l'analogie/affinité que l'on observe entre la religion et la guerre.

II – Sommes-nous en guerre aujourd'hui, en France ?

La guerre est une relation juridique d'État à État qui permet, notamment, de qualifier sa transgression de crimes de guerres (tuer d'autres gens que des soldats qui n'ont pas déposé les armes) et de poursuivre, quand on le peut, ceux qui s'en sont rendus coupables. De ce point de vue, la France est effectivement en guerre, dans le cadre d'accords internationaux, comme au Mali par exemple, ou comme elle l'a été en Afghanistan. Ces guerres sont des guerres asymétriques où l'ennemi est souvent plus faible techniquement et n'a constitué que des embryons d'États, où la France est l'allié d'États en lutte contre des factions rivales qui s'emparent parfois de l'État...

Peut-on parler de guerre faite au terrorisme ? Quelle est la nature spécifique de ce terrorisme ?

La réponse à cette première question est non, bien sûr, si l'on donne au mot « guerre » une signification stricte. Si par « guerre » il faut entendre une relation de rivalité, de haine, de conflit ouvert qui entraîne la mobilisation des énergies dans un combat acharné, on pourra toujours répondre positivement. Cette situation a quelque chose de pire que la guerre, car l'ennemi est difficilement saisissable et ne respecte aucune « loi de la guerre ».

Quel est donc ce terrorisme ? Mohammed Merah a jugé qu'il était juste pour sa cause de tuer des enfants juifs, du simple fait qu'ils étaient juifs. Les auteurs des attentats de janvier 2015 s'en sont pris à des journalistes, des policiers et des juifs. Ceux de novembre 2015 à n'importe qui, amateurs de rock ou de terrasses de cafés. Celui de Nice aux familles amatrices de feux d'artifice et ceux de St Étienne du Rouvray à un prêtre catholique de...86 ans. Comment comprendre une telle folie puisqu'elle n'est justement pas une folie de type psychotique classique et que leurs auteurs ne peuvent être déclarés « lâches » puisqu'ils savent qu'ils trouveront la mort ?

Sans nier la complexité des profils fascinés par l'idéologie djihadiste (néo-convertis, enfants paumés des classes moyennes, femmes etc.), voyons le cas des individus les plus nombreux et les plus dangereux dans cette catégorie. Le djihad, individuel ou collectif, sert à calmer la blessure narcissique d'avoir vu souvent – surtout dans le cadre d'une culture fortement patriarcale - les pères ou les grands-pères en piètre état, ouvriers soumis et usés ou déjà délinquants incarcérés...ou de ne pas les avoir vu du tout et de vivre la contradiction d'être élevé par une mère ou des sœurs alors que, dans un certain contexte culturel, l'honneur d'un homme, au-delà de l'adolescence, est de protéger et de nourrir les femmes. Ajoutons que les jeunes qui basculent dans de telles extrémités n'ont parfois strictement aucune culture religieuse tout en étant considérés comme des musulmans par les non musulmans aussi bien que par les musulmans. Ils sont donc dans la situation intenable d'une identité vide, que rien n'est venu combler, sinon la drogue ou la drogue des jeux vidéo et d'internet.

Dans le cas du radicalisme islamiste, une des questions clefs, généralement complètement laissée de côté à tort, est cependant de nature théologique. Comment l'articulation peut-elle se faire entre cette faille psychologique spécifique et un contenu religieux ? Il faudrait sans doute chercher du côté d'une *représentation de Dieu absolument masculin et « tout puissant »*. Il va de soi que ce n'est pas une exclusivité de l'islam, qu'on peut aussi trouver cette tendance théologique dans le judaïsme et le christianisme ou même dans les religions non monothéistes comme les religions antiques qui ne sont pas avares de « Jupiter omnipotens ». Il arrive que les athées ou les agnostiques ne soient pas non plus à l'abri du « machisme » ! *Dès-lors la religion sera la voie royale de la restauration d'une dignité et d'une virilité blessées*. S'opérera aussi une *substitution essentielle* : le jugement de la société (une scolarité souvent difficile, souvent un parcours judiciaire) et le jugement sur soi (mésestime de soi) seront remplacés par le jugement de Dieu, réputé infiniment supérieur et pouvant contredire le jugement de la société et des hommes. La piété n'est pas dès lors une pédagogie de l'obéissance à la loi comme nécessité morale et politique mais une autorisation à mépriser et transgresser les règles de la société car elle est impie. *La justice des hommes, celle qui me condamne, est injuste mais ma justice, celle que je prétends être celle de Dieu, est juste*. La seconde étape est la justification religieuse de ce qui est absolument immoral, à savoir le meurtre. Là encore, pour élucider ce type de comportement il faut montrer qu'il repose sur une forme de *logique théologique* qui n'est pas toujours verbalisée chez les auteurs mais qui n'en reste pas moins efficace. Dieu est-il ce qui veut le Bien ou le Bien est-il ce que veut Dieu ? Dans le premier cas la foi est indissociable de la philosophie et de l'usage de la lumière naturelle ; dans le deuxième, tout ce que veut Dieu est bon, même (surtout ?) lorsque c'est absolument choquant et barbare. On peut toujours faire une lecture biblique qui consiste à exalter l'obéissance aveugle d'Abraham dans son projet d'infanticide qu'il attribue à la volonté de Dieu. Il ne sera guère difficile de trouver tel passage du Coran, lu hors de tout contexte, ou tel théologien appartenant à l'histoire lointaine⁵ ou tel autre régnant aujourd'hui sur la Toile pour déclarer qu'il est non seulement licite mais obligatoire de tuer quiconque ne manifeste pas d'allégeance à l'égard de l'islam, voire à l'égard du « vrai » islam par rapport au faux etc. Finalement, de quoi la radicalisation extrême, celle qui accomplit des actions violentes particulièrement éclatantes en forme de baroud d'honneur, est-elle l'expression ? Sans doute, sous une forme plus pathétique que pathologique, de ce que le dernier Freud a voulu dire de ce qui se joue dans un psychisme humain : pulsion de vie *et* pulsion de mort. Ce que Marcel Gauchet appelle la contradiction inhérente au fait d'être un individu⁶ : vouloir s'affirmer et se nier tout à la fois. S'affirmer absolument en niant l'autre, affirmer sa vie en prenant celle des autres, vouloir être martyr certes, mais en ayant martyrisé avant. Se nier absolument par la monstruosité de son acte débouchant immédiatement (attentat suicide par exemple) ou un peu plus tard sur sa propre mort et sa propre négation. Montrer que l'on est

⁵ Mathieu Guidière « Petite histoire du djihadisme », *Le Débat*, N° 185, mai-août 2015, p.36-51. On lira notamment les passages concernant Ibn Taymiyya (1263-1328) recommandant le djihad contre les mauvais musulmans et bien sûr contre tous ceux qui dénigrent le prophète de l'islam.

⁶ Voir la phrase conclusive du *Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

capable d'agressivité et d'esprit de sacrifice à la fois, vouloir en finir avec soi mais vouloir emporter avec soi ceux qui ne veulent pas en finir avec eux-mêmes.

Conclusion

Il n'y a bien sûr pas de guerres purement religieuses. La réalité humaine est toujours complexe et mobilise la diversité des plans de l'existence. Inversement, c'est une forme de cécité de ne pas vouloir comprendre la dimension religieuse, si l'on a compris son épaisseur, qui s'invite dans presque toutes nos guerres.

Nous vivons aujourd'hui l'épreuve d'avoir des ennemis irréductibles sans être en guerre. Pire, ces ennemis sont également les ennemis d'eux-mêmes. Dans la fameuse dialectique dite du maître et de l'esclave, celui qui prend le risque de la mort le fait pour devenir le maître mais il ne désire pas mourir. Le terroriste suicidaire a, quant à lui, sur une société techniquement puissante et respectueuse de l'État de droit, un avantage essentiellement métaphysique : celui de vouloir sa propre mort et pas seulement celle d'autrui. Il peut surgir n'importe où et n'importe quand. Dans cette forme étrange de lutte, l'usage des renseignements et de la force sont bien sûr nécessaires, mais le vrai combat est de nature spirituelle. On ne supprime pas une idéologie de mort par la seule répression. On peut la supprimer si on est capable de la remplacer par la foi dans le fait de pouvoir vivre dignement. Mais c'est une autre question.

LES FORMES CONTEMPORAINES DE LA GUERRE :

En 1911, le futur général COLIN qui fut tué au combat en 1917 et qui passait alors pour un des penseurs militaires les plus avancés de son époque a écrit un ouvrage intitulé : « Les transformations de la guerre » avec de nombreux chapitres consacrés à la guerre au XX^e siècle. Ce texte n'aborde pas à la veille de la Grande Guerre les conséquences du développement de l'aviation, de l'industrialisation des armées ou de l'emploi des armes chimiques. A la veille des fronts fortifiés immobiles, COLIN prévoit une guerre de mouvement, courte, brutale. Cependant, ce livre a, pour une fois, une guerre d'avance car il décrit de façon prémonitoire les opérations du début de la Seconde guerre mondiale, à partir d'une réflexion sur la guerre de Sécession et sur la guerre des Boers.

Le général britannique FULLER a publié en 1948 un livre sur « L'influence de l'armement sur l'histoire ». Ses conclusions dans la dernière partie appelée « L'âge de l'énergie atomique » lui permettent d'envisager une guerre de robots et d'engins automatisés.

Ce petit préambule a pour but de vous montrer mon embarras quant au sujet que je dois vous présenter ce matin : « Les formes contemporaines de la guerre en 2016 » dans le cadre de ce colloque. Je vais vous mettre à l'aise sur ce sujet, tous les auteurs, civils et militaires se sont trompés, donc je vais sûrement me tromper...

Cependant, je pense très sincèrement que la guerre est un élément relativement stable quant à ses principes et à ses modes d'action. L'élément le plus perturbateur dans cette apparente stabilité du « phénomène- guerre », selon la formule du sociologue Gaston Bouthoul est apporté par les progrès technologiques de l'époque considérée. Mais cette perturbation est généralement de courte durée quand les protagonistes possèdent des moyens de recherche et développement et une capacité industrielle de production suffisante qui leur permettent de rétablir un équilibre des moyens de guerre. Aujourd'hui, il y a une confusion certaine et sans doute entretenue dans l'usage du mot guerre, je parlerais même d'une sorte d'inflation de cet usage. Le phénomène-guerre est affublé désormais de qualificatifs nombreux, complémentaires et souvent contradictoires. Le mot guerre est sorti des sphères politique historique et sociologique dont il est issu pour réapparaître dans des domaines étranges comme guerre des polices, guerre des Rose (le film), guerre commerciale, guerre sportive, etc. Cette inflation a dénaturé en l'édulcorant le sens même du mot. Quand un personnage forcément d'importance prononce avec un air inspiré l'expression « c'est la guerre », ponctuée d'un soupir, tout débat est clos.

Après un court rappel historique des principaux événements militaires depuis 1945 pendant lequel j'essaierai de qualifier dans la nouvelle terminologie ces « guerres » asymétriques, dissymétriques, hybrides, du troisième type ou de quatrième guerre mondiale, je décrirai les moyens nouveaux dont pourraient disposer aujourd'hui les acteurs des guerres potentielles et qui me paraissent réellement importants, puis je reviendrai sur la notion furieusement à la mode de la quatrième guerre mondiale. Après cet exposé « au grand trot de charge », je répondrai à vos questions.

X X X X X X

Les délais qui me sont impartis ne me permettent qu'un trop rapide survol des principaux événements guerriers depuis 1945. Ces événements appartiennent plus à des conflits armés selon la définition du droit international qu'à des guerres proprement dites. La définition la plus courante et la plus utilisée du mot guerre est celle-ci : «La guerre est un phénomène social qui est l'ultime moyen politique des groupes humains pour trancher leurs conflits . » Gaston Bouthoul précisait cette définition comme suit : « phénomène collectif, animé par une intention – le but politique -, par une organisation du groupement politique concerné – la nation – et par son caractère juridique. » Tous les auteurs , y compris le premier à l'avoir formulé, Carl von Clausewitz, sont d'accord pour qualifier la guerre de phénomène paroxystique. De ce fait, le conflit armé est limité dans ses buts et ses conséquences, dans une aire géographique donnée et dans sa durée. Les conflits ont été toujours surveillés par ce qu'on appelle les grandes puissances, détentrices d'un arsenal nucléaire et veillant à bloquer tout risque d'escalade afin de garder le contrôle de la situation géopolitique et d'éviter la montée aux extrêmes débouchant sur le paroxysme.

Depuis 1945, les conflits armés ont été rassemblés sous différentes appellations : conflits de la décolonisation, conflits révolutionnaires insurrectionnels, conflits classiques du type de la seconde guerre mondiale.

Peu de régions du monde ont été épargnées par ces conflits, en dehors du territoire européen et de l'Amérique du Nord. L'Afrique et l'Asie ont été très largement concernées par les conflits de la décolonisation. Des conflits du type révolutionnaire ont eu lieu en Amérique latine et en Asie. Les conflits insurrectionnels se sont produits après les indépendances des anciennes colonies européennes pour des raisons ethniques et religieuses. Les conflits dits classiques ont été plus rares mais ont été très violents, dans une zone géographique souvent confinée, mais avec des durées très variables. Je vais essayer de caractériser ces différents types de conflit en m'appuyant sur des exemples historiques et en les raccrochant aux appellations actuelles : guerre hybride, guerre asymétrique, guerre dissymétrique.

1) Les conflits de la décolonisation.

Les noms des guerres d'Indochine et d'Algérie viennent immédiatement à l'esprit d'un public français, mais nos amis britanniques, néerlandais et portugais ont été aussi concernés. Les britanniques ont fait face à des actions violentes en Birmanie, en Malaisie, au Kenya de 1945 à 1964. Les néerlandais de 1947 à 1950 dans l'actuel archipel indonésien. Les portugais se sont durement battus en Angola et au Mozambique jusqu'en 1974.

Ces conflits se caractérisent par, d'une part les aspirations nationalistes des populations colonisées, et par les conséquences de la seconde guerre mondiale pendant laquelle les colonisateurs ont souvent perdu la face dans les défaites cuisantes infligées

en 1940 par les allemands et en 1942 par les japonais, et d'autre part, du soutien apporté à ses mouvements indépendantistes par les politiques anticolonialistes des Etats-Unis et de l'Union soviétique et par l'appui direct de pays voisins. Sur le plan militaire, ces conflits se sont, peu ou prou, déroulés selon un schéma presque identique : agitation politique, répression par la puissance coloniale, passage à la clandestinité de groupes armés dont les moyens très limités ne leur permettent pas d'affronter directement les forces armées présentes sur le territoire concerné autrement que par des actions de harcèlement ou de terrorisme bien ciblées en recherchant le maximum d'écho aussi bien dans l'opinion publique locale qu'au sein de celle de la puissance coloniale pour finir à la tribune des Nations-Unies. Au bout d'un certain délai, un soutien extérieur peut être apporté par l'une des grandes puissances ou par l'un de ses satellites (cas de l'Union Soviétique). Petit à petit, le mouvement indépendantiste va gagner la sympathie et la collaboration de sa population nationale, tandis que la puissance coloniale ne vas pas, sous la pression de sa propre opinion publique et celle des instances internationales, chercher une solution militaire et, au contraire, favoriser une sortie honorable en accordant l'indépendance à son ancienne colonie. Seuls, la France et le Portugal ont privilégié la solution militaire, mais en ne consentant pas un véritable effort en moyens et en effectifs pour remporter une victoire militaire dans ce type de conflit, pour le règlement duquel seules des solutions politiques étaient possibles. Les modes d'action privilégiés sont le terrorisme et la guérilla dans les phases préliminaires sur le terrain urbain et rural, mais surtout l'action psychologique qui en découle, destinée à gagner l'opinion nationale et à émouvoir l'opinion publique internationale afin de la persuader de la justesse de la cause défendue. Ce type de conflit correspond au qualificatif de asymétrique, du faible au fort.

2) Les conflits révolutionnaires :

Pour la plupart, ces conflits revêtent un caractère de guerre civile, avec la volonté d'un des protagonistes d'imposer son idéologie politique ou sa religion à l'ensemble de la population ou des populations. Il s'agit de renverser un régime au sein d'un Etat pour le remplacer par un autre système politique puis de transformer en profondeur la société. La révolution cubaine est un exemple fameux mais pas vraiment caractéristique des conflits révolutionnaires. Au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle, la réussite ou l'échec des conflits révolutionnaires a souvent dépendu de l'appui, voire de l'intervention militaire d'une puissance extérieure. Ainsi, les révoltes allemandes et hongroises de 1953 et de 1956 ont pu être matées par les forces soviétiques d'occupation sans réaction militaire de l'OTAN. Néanmoins, *a contrario*, le coup d'état afghan de 1979 n'a pas réussi à moyen terme malgré l'intervention soviétique et les résistants à ce coup de force ont pu être soutenus par plusieurs acteurs extérieurs, Etats-Unis, Pakistan et Arabie saoudite qui fournissaient appui en armement, moyens de communication et conseillers techniques. Dans ce type de conflit, la guérilla, le terrorisme et la propagande sont décisifs. La constitution de

forces armées conventionnelles n'intervient que dans la phase ultime de prise de pouvoir.

Les régimes marxistes ont théorisé ce type de conflit, mais la guerre civile russe a peu de point commun avec la conquête par Mao Zhe Dong du pouvoir chinois, lente et méthodique, en s'appuyant sur la paysannerie. Les tentatives révolutionnaires, de type maoïste de prise de pouvoir par les masses paysannes en Afrique et en Amérique latine, se sont soldées par des échecs cuisants, faute du ralliement des paysans. Che Guevara en sera la victime en Bolivie, après avoir tenté de soulever les paysans congolais du nord Kasai. Ces conflits relèvent des domaines irréguliers, asymétriques mais aussi dyssymétriques, action du fort au faible quand une puissance extérieure intervient avec des moyens lourds.

3) Les conflits dits classiques ou conventionnels :

Il y en a eu relativement peu dans la période concernée, mais ils ont été très meurtriers, quand les grandes puissances, les institutions internationales et l'opinion mondiale semblaient s'en désintéresser. L'exemple d'un de ces conflits interminables, où les opérations ressemblaient plus à celles de la période 14-18, est la guerre entre l'Irak et l'Iran qui dura 8 années avec des pertes très élevées chez chacun des belligérants dans le cadre d'une véritable guerre de tranchées. Le conflit des Malouines qui permit à la Grande-Bretagne de libérer son archipel austral de l'invasion argentine peut être qualifié de conventionnel mais aussi de conflit atypique, compte-tenu des protagonistes, des moyens engagés et des objectifs recherchés.

Un conflit peu connu en France mais qui, pour moi, est la matrice des conflits actuels est la guerre de Corée qui eu lieu de juin 1950 à juillet 1953 avec l'armistice de PAM-MUN-JON qui en fait n'a toujours rien réglé. Ce conflit commence par une invasion du territoire sud-coréen par un corps blindé-mécanisé nord-coréen du type soviétique qui écrase une force de maintien de l'ordre faiblement armée et qui conquiert les trois-quarts de la péninsule, malgré le sacrifice d'une division mécanisée américaine composée de jeunes recrues, jusque là à l'instruction au Japon. Le général Mac-Arthur rétablit la situation par un débarquement aéro-amphibie à Inchon en septembre qui refoule les forces coréennes dans le nord de leur territoire tandis que des éléments dépassés se regroupent en corps de partisans pour conduire des actions de guérilla. A Noël 1950, des unités chinoises d'infanterie légère en très grand nombre submergent les forces américaines avancées au nord de la péninsule. Les forces de l'ONU refluent dans un certain désordre vers le sud ou sont évacuées par voie maritime sur la côte est/ La capitale sud coréenne, Séoul, est de nouveau perdue mais la supériorité aérienne américaine permet de contre-attaquer massivement et de repousser les unités nord-coréennes et chinoises au-delà du 17° parallèle. Pendant deux ans, les opérations se stabilisent dans une situation très 14/18 sur un front fortifié et des attaques destinées de part et d'autre à conquérir des positions pas toujours indispensables à la conduite des opérations.

Dans la dernière phase de ce conflit, les actions psychologiques vont prendre une importance de plus en plus grande : avec ce que nos amis américains appellent WHAM, gagner les cœurs et les esprits. Les soldats descendant des lignes aidaient la population sud-coréenne par des distributions de nourriture et de médicaments, par la reconstruction d'infrastructures diverses, écoles, crèches, ponts, etc ; toutes ces actions étant abondamment filmées et diffusées sur les très récents réseaux de télévision occidentaux. Des unités spécialisées dans la propagande de combat ont été engagées des deux côtés sur le front. Selon les phases opérationnelles et la posture des belligérants, la guerre de Corée, au départ est conventionnelle, puis asymétrique et dissymétrique en même temps pour finir par un blocage stratégique conventionnel.

4) Les guerres hybrides :

Le conflit israëlo-arabe est le type même du conflit limité, contrôlé en apparence par les grandes puissances, mais qui n'en finit plus. Il est même l'exemple de ce que l'on appelle la guerre hybride (certains disent « bâtarde ») car il rassemble depuis la naissance du foyer juif en Palestine des actions de type insurrectionnel avec les mouvements clandestins Irgoun et Stern ayant eu recours aux actions de guerrilla et de terrorisme contre la nation occupante – la Grande-Bretagne – ou contre les intérêts arabes avant l'indépendance de l'état d'Israël, des actions de type conventionnel avec les « guerres » de 1948, 1956 et 1973, des actions de contre-insurrection contre les mouvements palestiniens ; et avec en permanence, des actions psychologiques destinées à mobiliser l'opinion occidentale, à remobiliser l'opinion israëlienne et à diviser les Palestiniens.

5) Bilan de ce panorama :

Comme je vous l'ai dit dans l'introduction, les continents nord-américain et ouest-européen ont été protégés des guerres et des conflits même limités. Il faut reconnaître que ce que Raymond Aron qualifiait de « paix belliqueuse » et que la grande majorité des commentateurs appelait « la guerre froide », ce conflit entre l'Est et l'Ouest, espèce de glaciation ou de paralysie militaire, n'a pas éclaté parce que chacun des blocs détenait des armes de destruction massive dans le cadre d'une stratégie globale de dissuasion nucléaire de non-emploi des ces ADM.

Des guerres nombreuses ont eu lieu partout ailleurs sur notre planète, mais ce qu'on appelle les grandes puissances n'en ont pas été victimes sur leur territoire national ou leur zone d'intérêt respectifs, ce qui a entraîné une certaine forme de démobilisation, certes bienvenue, de leurs populations qui ont perdu peu à peu ce que j'appellerai l'habitude de la perception de la guerre, propres aux générations précédentes, grâce à l'impression d'une paix apparemment perpétuelle depuis 1945, d'une prospérité sans égale, et d'une ouverture sur le monde et les autres peuples à travers les progrès des transports et du tourisme. La perception du phénomène-guerre s'est atténuée et, sans doute par égoïsme ou indifférence, s'est traduite par une formule que je résume : « la guerre, c'est chez les autres ». La guerre fait partie du spectacle à la télévision, au

cinéma et dans les jeux vidéo et elle s'est dématérialisée dans nos sociétés par les progrès des technologies d'information que je vais aborder dans la partie suivante.

X X X X X X

Quelles sont les conséquences des nouvelles technologies sur les conflits contemporains et quelles sont ces technologies ?

A mes yeux, il n'y a pas une révolution dans les affaires militaires, mais des évolutions à des époques et à des rythmes différents. Il est évident que les progrès immenses de l'informatique ont des conséquences lourdes sur la façon de conduire des opérations militaires aujourd'hui. Une formule, ou un slogan(?), résume ces progrès : « la numérisation du champ de bataille. »

Avant de vous décrire cette numérisation, je voudrais insister sur un point. Au combat, quelle que soit la nature du conflit, il y aura toujours des femmes et des hommes « en première ligne », même si cette expression semble archaïque. Ces hommes et ces femmes continueront de risquer leur vie et leur intégrité physique contre un adversaire résolu et toujours bien armé, dans le chaos des combats. Les chefs politiques et militaires, les experts de tout poil pourront toujours se gargariser du concept de la guerre « zéro mort ». Il y aura toujours des morts et des mutilés physiques et psychiques dans toutes les guerres, contemporaines ou pas.

La numérisation du champ de bataille a pour but d'optimiser les actions sur le terrain en présentant en temps réel informatique un tableau aussi complet et aussi actualisé que possible de la situation de tous les acteurs présents dans la portion de terrain retenu. Vous pouvez vous rendre compte que ce projet en cours de réalisation est très ambitieux, d'autant plus qu'il s'inscrit au niveau des décideurs dans le concept de la guerre zéro-mort. Je ne vais pas vous décrire par le menu les composantes de cette numérisation, mais seulement, éclairer quelques points qui me paraissent importants.

Les progrès techniques de la simulation permettent aujourd'hui d'améliorer la préparation opérationnelle des unités avant leur engagement sur une zone de conflit. De même, les états-majors s'entraînent en permanence à la prise de décisions tactiques face à une situation de combat aussi réaliste que possible. La logistique qui est essentielle à tous les niveaux peut également être simulée avec des ruptures d'approvisionnement ou des pertes massives de personnel ou encore des interruptions de flux, ce qui n'était pas envisageable auparavant sans des déploiements réels de matériels et de personnel pas toujours militaires dans le cadre d'exercices coûteux, peu efficaces et encombrants sur le terrain, souvent qualifiés de « barnum circus ». En opérations, les moyens de simulation permettent de concevoir des modes d'action adverses dans des délais très courts avec des outils d'intelligence artificielle et également d'essayer, grâce aux mêmes outils, des modes d'action dits « amis » avant de les soumettre à la décision du commandant de l'opération.

La simulation opérationnelle permet des gains de temps et d'argent considérables. Cependant, la décision sur le terrain appartient toujours aux résultats des actions de combat réel avec engagement de personnel et de matériel réels subissant des pertes que vous pouvez imaginer, si ces actions se mettent à durer et il ne s'agit pas de jeux vidéo. Je rappelle aussi que la simulation permet aujourd'hui de contrôler le fonctionnement des armes nucléaires sans essai réel.

La visualisation du champ de bataille a fait d'énormes progrès. La miniaturisation des moyens de vision diurne et nocturne permet maintenant l'équipement du combattant individuel qui dispose également de moyens de communication performants dont la taille réduite ne le gêne pas dans ses déplacements et sa posture. Ce maillage sur le terrain a amélioré les capacités d'intervention sanitaire en raccourcissant les délais d'arrivée des moyens d'évacuation notamment hélicoptères. Un blessé arrive très vite dans les structures de soin et il peut même être évacué en métropole en moins de 24 heures. De même, le soutien logistique en vivres, munitions et matériels de première nécessité se fait dans des délais rassurants pour le combattant.

La chaîne du renseignement opérationnel est enrichie par l'apport de sources nombreuses d'information immédiatement disponibles. Les synthèses en sont facilitées par l'emploi de logiciels adaptés, mais le risque de saturation des organes chargés du renseignement n'est pas négligeable. Malgré la richesse sans équivalent dans l'histoire militaire des informations disponibles, le chaos du champ de bataille, le « brouillard de la guerre » selon Clausewitz, n'en restent pas moins difficiles à lever à cause du chaos et du bruit de fond des informations qui inondent et risquent de noyer la chaîne du renseignement.

Cette visualisation en direct et en permanence du champ de bataille sans ravitaillement des vecteurs et sans relève des équipages est apportée par les fameux drones qui bénéficient aujourd'hui d'une couverture médiatique sans précédent aussi bien dans les applications militaires que civiles, notamment dans le domaine agricole, que dans les loisirs. Le drone est un mot anglais qui désignait jusque là un paisible insecte que nous appelons en français le faux-bourdon. Il s'agit d'un engin volant sans pilote, équipé de moyens de vision tout-temps et qui bénéficie désormais, selon le modèle, d'une autonomie sur zone de plusieurs heures. C'est le remplaçant des aéronefs légers d'observation du type Piper Cub ou hélicoptères, jusque là pilotés et d'une autonomie sur zone très limitée. Il existe trois types de drones d'observation que je résumerai ainsi ; ceux qui vont loin et longtemps pour renseigner dans la profondeur (environ 150 km), ce qui correspond en jargon militaire au niveau opératif, ceux qui vont moins loin mais aussi longtemps sur une zone de niveau tactique interarmes (une brigade par exemple) et ceux qui vont beaucoup moins loin et moins longtemps pour renseigner un groupement interarmes du niveau d'un bataillon. Les drones transportent des moyens d'observation qui se complètent et des moyens de transmissions qui permettent une analyse des images en direct. Les américains du nord et les israéliens sont les précurseurs dans l'emploi de ces engins. Ils mettent en œuvre également des drones armés de missiles ou de roquettes qui leur permettent de détruire à distance des cibles. L'armée de l'air des Etats-Unis a déclaré que seulement 3% des missions de drones avaient comporté des tirs. L'armée

de l'air française ne possède que des drones d'observation. Je reviendrai en fin d'exposé sur les actions de destruction automatisées.

Certains beaux esprits ont baptisé le combattant de « système d'armes individuel », ce qui leur permet de déshumaniser un peu plus le soldat au combat. Ces progrès sont incontestables dans la conduite des opérations, mais ils ont évidemment des revers : la liaison en délais très courts porte en elle un interventionnisme de plus en plus pressant des autorités militaires mais aussi politiques. Le maillage en réseau comporte le risque d'ingérence extérieure hostile ou non et l'éloignement physique du décideur entraîne des délais de prise de décision néfastes à l'efficacité opérationnelle et à la sûreté des troupes sur le terrain.

Les forces armées en opérations ne sont pas des acteurs de la cyberguerre, bien qu'elles aient le souci de la sécurité de leurs moyens informatiques contre des intrusions hostiles, mais elles n'ont ni les moyens, ni le personnel disponibles pour conduire des actions offensives dans le domaine informatique. La cyberguerre ne peut s'envisager qu'à un niveau opératif et surtout stratégique. La lutte contre les armes de destruction massive fait l'objet d'un entraînement poussé lors de la préparation opérationnelle, et sur les théâtres de déploiement, les moyens de protection sont immédiatement disponibles mais ne sont pas mis en œuvre d'emblée comme cela avait été le cas lors de la guerre du Golfe en 1991. La décision d'emploi de l'arme nucléaire en France est de la responsabilité du Président de la République, chef des armées. La France s'est engagée à ne pas employer l'arme chimique en signant la convention de 1993. Je vais terminer cet exposé en évoquant le concept de 4^e guerre mondiale évoqué depuis quelques années par de nombreux commentateurs ou de non moins nombreux cercles de réflexion ou *think tanks*.

X X X X X

Si désormais les médias évoquent la possibilité d'une quatrième guerre mondiale, c'est qu'il y en a eu une troisième. C'est la guerre froide de 1946 à 1991 qui serait cette troisième guerre mondiale. Dans les années 70 et 80, de nombreux officiers en retraite ont écrit des documents de fiction évoquant cette 3^e guerre avec des descriptions d'opérations très conventionnelles mais avec la mise en œuvre d'armes nucléaires tactiques sur le continent européen.

La dissolution du Pacte de Varsovie marquerait la fin de cette 3^e guerre mondiale. Je ne vais pas commenter la pertinence historique de cette appellation, mais je vais tenter de vous résumer le nouveau concept à la mode, celui de la quatrième guerre mondiale. Ce concept est déjà ancien, conçu et répété dans des *think tanks* néoconservateurs nord-américains, avant même la chute du mur de Berlin, repris ensuite dans les milieux tiers-mondistes, en Amérique latine notamment.

Cette nouvelle guerre, selon ses concepteurs, risque d'échapper aux militaires. Les principales opérations envisagées relèveraient de stratégies d'influence en amont des opérations militaires proprement dites. Les experts de la Rand Corporation, favorables à ce qu'ils appellent la

guerre de l'information s'expriment ainsi : « Celui qui gagnera la prochaine guerre n'est pas celui qui a la plus grosse bombe mais celui qui racontera la meilleure histoire. »

L'intoxication et la manipulation deviennent des modes d'action stratégiques au profit d'une notion nouvelle de la guerre : la guerre préemptive fondée sur des notions juridiques définies par la morale de l'agresseur. L'attaquant – qui pourraient être en l'occurrence les Etats-Unis – considère que cette guerre est avant tout défensive, donc juste et destinée à punir des Etats voyous dangereux pour la paix et la justice dans le monde. La prochaine guerre et la victoire qui s'ensuivra reposent sur une supériorité informationnelle qui devrait permettre de « vaincre l'espace, de vaincre le temps, de vaincre l'ennemi grâce à une série d'opérations cognitives qui font de la guerre une punition assistée par ordinateur » selon les formules de François-Bernard Huyghe dans son livre La quatrième guerre mondiale. Faire mourir et faire croire. Cette analyse a été reprise par ceux qui passent, aux yeux des néoconservateurs nord-américains, pour des ennemis à détruire par tous les moyens, qualifiés de « terroristes ». De ce côté-là, les théoriciens mettent en avant que les technologies contemporaines sont d'accès universel et qu'il est facile de les utiliser contre l'hyperpuissance américaine avec des résultats positifs. Ce qui fait écrire à M. Huyghe que : « le fort gagne les batailles, après quoi le faible gagne les guerres. ». Après ce résumé un peu glaçant d'une idéologie à la mode, revenons sur terre. Aujourd'hui et donc demain, il y a incontestablement une tendance lourde à l'automatisation des moyens de combat. La notion de *clean battlefied* est une extension du concept de zéro-mort. Un champ de bataille propre est celui où il n'y a pas, ou peu de cadavres amis – les nôtres). Quant aux morts si possible nombreux du parti adverse, ils ne rentrent pas dans la théorie du zéro-mort. Pour obtenir ce but recherché, il faut donc développer et multiplier les systèmes d'armes automatisés, et plus particulièrement les systèmes d'armes létaux autonomes (SALA). C'est l'idée des robots-tueurs de H.G. Wells et du général Fuller au début du XX^e siècle. En ce début de XXI^e siècle, les technologies permettent ce nouveau développement. Beaucoup de projets sont en cours de mise au point et, selon certains, rangeraient à terme les drones actuels au rayon des antiquités. A l'horizon 2025 – 2030, des engins de combat entièrement automatisés pourraient être engagés dans des opérations sur le terrain. Il pourrait s'agir d'aéronefs, de navires, de robots combattants et de systèmes de défense par emploi simultané d'armes complémentaires dans leurs effets. Vous savez qu'un certain nombre de constructeurs automobiles travaillent sur la mise au point d'un véhicule automatisé. Les technologies mises en œuvre sont les mêmes.

Il est clair que ceux qui se préoccupent d'éthique dans cette situation ne restent pas inactifs ; les ONG comme d'ailleurs les états-majors réfléchissent aux conséquences morales de l'emploi de robots de combat. Certains cas de syndrome post-traumatique ont été décelés chez des pilotes de drones armés, séparés de leur cible par des milliers de kilomètres. En France, d'aucuns préconisent déjà l'armement des drones pour gagner des délais et réduire les pertes humaines. Dans l'état actuel des techniques, les outils d'intelligence artificielle ne permettent pas aux automates et aux robots de faire face à des situations inopinées et complexes, d'avoir une réactivité par rapport à un changement de mission en cours d'action et surtout d'avoir une capacité d'improvisation.

X X X X X X

Pour conclure cet exposé digne de la vieille cavalerie légère qui partait au galop sans attendre les ordres, se perdait et revenait en disant qu'elle n'avait rien vu, j'ai essayé de vous donner un panorama des conflits armés de notre époque et des évolutions actuelles et probables de ces conflits armés. Les nouvelles technologies, si fascinantes, multiplient les capacités de combat des armées modernes mais aussi celles de leurs adversaires potentiels. Malgré le slogan de la guerre zéro-mort, malgré les automates guerriers, malgré les idéologies qui veulent changer la réalité des choses, il y aura toujours besoin dans toutes les guerres d'hommes et de femmes bien réels qui devront aller voir de l'autre côté de la colline pour vérifier que les images délivrées par les drones correspondent bien à la réalité de ce qu'il y a de l'autre côté de la colline et ne sont pas des leurres, des ectoplasmes ou des hologrammes générés par des ordinateurs. Avant de répondre à vos questions, je livre à votre réflexion quelques citations du philosophe René Girard, tirées de la postface de son livre Achever Clausewitz, en collaboration avec Benoît Chantré : « Les codes de la guerre ont implosé, qui supposaient que les adversaires soient capables de s'admirer, d'apprendre l'un de l'autre. » Plus loin : « Seul un ressentiment exarcebé rend en effet possible le terrorisme, figure très dégradée de l'engagement militaire. » Pour finir : « Cette guerre moderne n'en est plus vraiment une, dans la mesure où chacun des belligérants est emporté dans la surenchère victimaire, où il cherchera toujours à prouver qu'il est *plus victime* que l'autre et à mettre autrui dans la position d'agresseur. »

Je vous remercie de votre attention.

La guerre en Islam, du fait historique au concept théologique

Mathieu Terrier, CNRS, Laboratoire d'études sur les monothéismes

Le rapport de l'islam à la violence et à la guerre est un sujet plus que jamais enfermé dans un cercle idéologique où deux discours essentialistes s'affrontent dans un perpétuel dialogue de sourds. Pour certains, l'islam serait foncièrement « violent », « agressif », voire « totalitaire ». Pour d'autres, le véritable islam serait tout le contraire, « une spiritualité », « un message de paix ». C'est à sortir de ce cercle que l'auteur de ces pages voudrait contribuer en abordant le concept de *jihâd*, le « combat sacré », dans l'articulation de ses deux dimensions historique et théologique, en retraçant la généalogie du concept à partir du temps épais de l'histoire des origines et des problèmes posés par l'écriture de cette histoire. Au risque de décevoir l'attente légitime d'une réponse islamologique à la question : « Sommes-nous vraiment en guerre ? », question qui deviendrait alors : « l'islam est-il vraiment en guerre contre nous ? », il s'agira surtout de montrer qu'il est impossible de répondre simplement à cette autre question : « Qu'est-ce qu'une guerre sainte ou seulement légitime pour les musulmans ? ». Aussi quelques remarques préalables sur les difficultés méthodologiques du sujet peuvent-elles être utiles avant d'examiner, dans un second temps, ce qu'il est dit de la guerre dans l'historiographie des débuts de l'islam, le Coran, le droit religieux et la théologie, autant de discours complexes dont aucun ne résume à lui seul « la vérité de l'islam ».

Les écueils de la « djihadologie »

La question de la guerre en islam offre pourtant de prime abord quatre prises aisées à l'objectivité. Tout d'abord, l'histoire des fondations de l'islam est supposée mieux connue que celle des religions plus anciennes, le christianisme, le judaïsme ou le zoroastrisme. Ensuite, l'exégèse traditionnelle et l'analyse littéraire moderne du Coran devraient nous éclairer sur la signification véritable des versets relatifs à la guerre invoqués par les djihadistes ou ceux, parmi les musulmans, qui les dénoncent. En troisième lieu, le droit religieux musulman (*fiqh*), autre littérature abondante, est censé faire autorité sur les formes et les conditions de la guerre légale du point de vue islamique. Enfin, la géopolitique et la sociologie modernes sont là pour nous garder de tout essentialisme en inscrivant le phénomène dans son contexte historique contemporain.

Mais ces quatre approches de la question présentent autant de biais difficiles à lever. D'abord l'histoire des fondations de l'islam. Les sources historiographiques sur la vie du prophète Muhammad, la constitution du corpus scripturaire sacré (le Coran et le Hadith) et la première période du califat, celle des quatre premiers califes que les sunnites appellent « les bien-guidés » (*al-râshidûn*), sont toutes plus tardives que les faits et marquées par diverses orientations

partisanes¹. L'islamologie classique a généralement adopté le récit de la majorité sunnite comme celui d'une orthodoxie non seulement religieuse, mais historique, écartant a priori les autres versions des faits, celles des courants minoritaires shi'ites, comme tendancieuses et fantaisistes². Une telle attitude n'est plus tenable si l'on considère que le courant sunnite s'est défini en dernier et en réaction contre les courants shi'ites plus anciens ; que sa doctrine ne doit son statut d'orthodoxie qu'au fait d'être celle des vainqueurs des conflits politiques et militaires internes à la première communauté ; que ses sources historiographiques sont les plus tardives et ne sont pas moins orientées que les sources shi'ites³. L'histoire des débuts de l'islam, terreau de la notion de *jihâd*, est donc à reconsidérer sans prendre pour argent comptant l'histoire écrite par les vainqueurs, mais en considérant la pluralité et l'ancienneté relative des sources, ce qui sera esquissé plus loin. Ensuite, l'approche exégétique se heurte à deux écueils : d'une part, la quantité incroyable de commentaires et interprétations du Coran, issus des différents courants de l'islam, sans aucun ensemble reconnu par tous comme faisant autorité à l'image du Talmud dans le judaïsme ; de l'autre, le problème philologique posé par le Coran comme œuvre *composée* à partir d'une parole *transmise* à l'écrit⁴. Si l'on suspend le dogme sunnite du Coran comme parole de Dieu incréée – une canonisation du texte postérieure à son édition –⁵, et si l'on se penche sur l'histoire de l'œuvre en tenant compte de la diversité des sources, la recherche d'une vérité de l'islam par la compréhension authentique de son Texte saint devient encore plus épineuse. La troisième approche envisagée, celle du droit religieux musulman, semble offrir un terrain plus homogène. Mais ceci est dû au fait que les juristes-théologiens (les *fuqahâ'*) ont historiquement pris le dessus sur les théologiens spécialistes des autres sciences religieuses que sont l'exégèse coranique (*tafsîr*), la science du Hadith, la mystique du soufisme et même la philosophie. Sur la question de la guerre et de la paix, les juristes ont imposé leur point de vue à la fois séculier et anhistorique, en niant à la fois l'histoire et la dimension proprement théologique du Coran⁶. En outre, dans la majorité du monde sunnite actuel, les savants religieux, qu'ils soient juristes, exégètes, traditionnistes ou maîtres spirituels, ont perdu une part immense de leur influence sur les croyants au profit de prédicateurs sauvages. Reste l'approche contemporanéiste, géopolitique

¹ Voir Alfred-Louis de Prémare, *Les fondations de l'islam*, Le Seuil, Paris, 2002, chapitre I, pp. 9-31 ; Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, CNRS éditions, Paris, 2011, introduction, pp. 15-25.

² J'ai étudié cette tendance dans mon article : « Violences politiques, écritures canoniques et évolutions doctrinales en islam : des approches traditionnelles à la nouvelle approche critique de M.A. Amir-Moezzi », *Jerusalem Studies on Arabic and Islam*, 40 (2013), pp. 401-427.

³ Voir Claude Gilliot, « La représentation arabo-musulmane des premières fractures religieuses », in T. Bianquis, P. Guichard, M. Thilliet (dir.), *Les débuts du monde musulman*, PUF, Paris, 2012, pp. 137-159, spécialement pp. 156-159.

⁴ Sur cette idée, voir Paul Ricœur, « Herméneutique philosophique et herméneutique biblique », dans *Cinq études herméneutiques*, Labor et fides, Genève, 2013, pp. 101-103.

⁵ Voir là-dessus Guillaume Dye, « Pourquoi et comment se fait un texte canonique ? Quelques réflexions sur l'histoire du Coran », in C. Brouwer, G. Dye et A. Van Rompaey (éd.), *Hérésies : une construction d'identités religieuses*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 2015, pp. 55-104.

⁶ Asma Asfaruddin, « Jihad sunnite : du devoir défensif à l'instrument d'expansion », *Oasis*, 20, 2014, version française, pp. 28-32.

ou sociologique. Elle nous rappelle que les stratégies politiques des États ont certainement plus d'influence sur les conflits actuels que l'œuvre d'un théologien du Moyen-Âge, que des déterminismes propres à nos sociétés modernes expliquent de nombreuses vocations de djihadistes. Mais outre qu'elle est elle-même orientée par des présupposés et des intérêts divers, cette approche ne saurait occulter le fait que les acteurs et les victimes de ces conflits font toujours référence à la « vraie histoire », au « vrai Coran », à la « vraie loi islamique ». Elle ne peut donc nous dispenser du long détour par l'histoire comme du questionnement philosophique et théologique.

La guerre au berceau de l'islam

Que le fait de la guerre ait marqué l'islam dans ses fondations, l'islamologue William Marçais l'exprimait ainsi en 1957 : « L'Islam a trouvé la guerre à son berceau. Il a dû combattre dès son origine, pour triompher et imposer par la force la vérité nouvelle qu'il apportait. Ceci a pesé d'un poids singulièrement lourd sur sa destinée⁷. »

Ce propos rappelle d'abord une réalité avérée : la prédication de Muhammad apparut dans un contexte de violence généralisée. D'une part, les guerres incessantes qui opposaient la Byzance chrétienne et la Perse sassanide depuis le III^e siècle avaient fait du Hedjaz une voie caravanière stratégique vers la Méditerranée orientale ; les royaumes d'Arabie (les Jafnides de Syrie, les Nasrides d'al-Hîra) se partageaient entre satellites des deux camps⁸. De l'autre, les relations intertribales dans la péninsule arabe étaient grosses de tensions du fait de la rareté des ressources à partager, points d'eau et pâturages. Les lois tribales comptaient parmi leurs articles communs la razzia, la prise de butin, la capture d'esclaves et la vendetta (*ta'ar*), auxquels s'ajoutait un orgueil généalogique mutuellement exacerbé. Ces conflits s'exprimaient autant par la puissance du verbe poétique que par la force des armes. Ils s'apaisaient à la saison du pèlerinage, quand les Arabes de différentes tribus se retrouvaient autour du temple « panthéique » de La Mecque (La Ka'ba renfermant les idoles des tribus nomades) ou à la foire de 'Ukâz⁹.

Cette citation de Marçais contient aussi plusieurs contre-vérités réfutées par les avancées, souvent critiques, de la connaissance historique. Encore bien ancrées dans l'opinion générale que l'on se fait en Occident de l'islam, elles sont aussi au cœur de la propagande djihadiste à l'égard des musulmans. Tout d'abord, il est faux de se représenter l'islam originel comme une communauté soudée, unie derrière son Prophète et après lui. Parmi les premiers convertis, certains étaient déjà dénoncés dans le Coran comme des « hypocrites » (*munâfiqûn*), et l'unité de la première communauté, malgré les pactes de fraternité et les faits d'armes communs, vola en

⁷ « Pérenne Islam : principes de connaissance et d'action », in *L'Afrique et l'Asie*, 39, 1957, cité par Alfred Morabia, *Le Ĝihâd dans l'islam médiéval*, Albin Michel, Paris, 2^{ème} éd., 2013, p. 75.

⁸ Voir Christian Robin, « La péninsule Arabique à la veille de la prédication muhammadienne », dans *Les débuts du monde musulman*, pp. 5-33.

⁹ Morabia, *Le Ĝihâd dans l'islam médiéval*, pp. 37-39.

éclat dans les heures qui suivirent la mort mystérieuse de Muhammad¹⁰. Il est également faux de penser qu'une seule et même « vérité nouvelle » ait suscité et justifié le combat violent en islam. Comme l'indique la suite des événements, il dut exister d'emblée un désaccord théologique sur le sens du message prophétique, désaccord que Muhammad lui-même, de son vivant, ne fut peut-être pas en mesure de trancher. Enfin, il est faux de dire que le combat fut mené dès l'origine par l'ensemble des musulmans contre les non-musulmans : la guerre au nom de l'islam contre les non-musulmans ne fut jamais, après la disparition de Muhammad, objet d'un consensus entre tous les musulmans ; plus encore, la guerre fit d'abord et surtout rage entre les musulmans eux-mêmes, à commencer par les anciens compagnons du Prophète. Et c'est dans ce contexte de guerres intestines, dont la violence dépassa largement celle des guerres de conquête en terres chrétiennes ou mazdéennes, que fut élaboré le corpus scripturaire sacré de l'islam, Coran et *Hadîth*¹¹.

Ce que le propos essentialiste et vaguement apologétique de Marçais traduit malgré lui, c'est un accord tacite, né d'une collusion d'intérêts, entre l'islamologie classique et l'orthodoxie sunnite. Il était dans l'intérêt du pouvoir établi, surtout après la révolution abbasside (132/750), d'occulter les violences internes fondatrices de son autorité ; il était dans l'intérêt de l'islamologie naissante de disposer d'un objet cohérent, d'un *textus receptus* indiscutable et d'une Tradition identifiable¹². Aussi l'orthodoxie sunnite et l'islamologie classique ont-elles longtemps partagé le mythe d'une communauté originelle, la *'umma*, unifiée autour de son Livre et pour sa « guerre sainte ». Un mythe forgé par les vainqueurs et depuis toujours contesté par les vaincus, à commencer par les shi'ites duodécimains, majoritaires aujourd'hui en Iran, en Irak, mais aussi au Bahrayn et relativement au Liban.

Un fait reconnu par tous, c'est que le prophète Muhammad fut le premier à combattre (*jâhada* en arabe) pour faire reconnaître ce qu'il tenait pour la vérité à lui révélée : d'abord par le verbe à La Mecque, puis par la force des armes après son exil à Yathrib, devenue Médine – c'est l'événement de l'Hégire, déclaré plus tard l'an I de l'islam. C'est dans la seconde période de sa prédication que le *jihâd* (« effort » au sens premier) prit pour lui et sa communauté le sens reçu de « guerre sainte ». La première bataille armée contre les païens de La Mecque, les *kuffâr*, aurait été un raid contre une caravane et sa puissante escorte près du puits de Badr, entre Yathrib et La Mecque, en l'an 2/624. À en croire les sources pour une fois unanimes, ce fut un véritable

¹⁰ Voir le livre récemment paru de Hela Ouardi, *Les derniers jours de Muhammad*, Albin Michel, Paris, 2016.

¹¹ « Le Hadîth est un corpus énorme de dits, de faits et gestes, de comportements, voire de silences, attribués au prophète de l'islam durant sa carrière dans les circonstances les plus diverses », d'après de Prémare, *Les fondations de l'islam*, p. 20.

¹² Au sujet du Coran, l'islamologue Jacques Berque écrivait : « [le] texte que nous avons encore sous les yeux, que n'a contesté ni dans son ensemble ni dans son détail aucune des nombreuses sectes qui ont déchiré l'Islam, et qui nous arrive donc cautionné par une tradition continue et unanime » (*Relire le Coran*, Albin Michel, 2012, p. 25) ; un propos relevant du vœu pieux que réfute un examen des sources shi'ites. Voir Etan Kohlberg et Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Revelation and falsification. The Kitāb al-qirā'āt of Aḥmad b. Muḥammad al-Sayyārī*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

exploit guerrier : quelques trois cents musulmans l'emportèrent contre près de neuf cent cinquante païens dont un grand nombre furent tués. Une victoire que le Coran, dans le verset VIII, 9, attribue au secours des anges envoyés par Dieu. Elle est une référence constante dans les discours djihadistes sunnites contemporains. Après ce succès initial, la montée en puissance de Muhammad se poursuit, notamment grâce au *jihâd* militaire, jusqu'à la conquête de La Mecque en 8/630¹³.

Mais l'histoire des fondations de l'islam ne se noue véritablement qu'au lendemain de la mort de son prophète en 11/632. Les sources sunnites rapportent que Muhammad ne laissa aucune instruction sur sa succession à la tête de la communauté et que la désignation d'Abû Bakr (m. 13/634) comme premier successeur (*khalîfa*) se fit par consensus entre les plus anciens compagnons¹⁴. La version shi'ite de l'histoire est toute différente. Elle soutient que le Prophète avait désigné explicitement comme son successeur 'Alî b. Abî Tâlib (m. 40/661), son jeune cousin et gendre, époux de sa fille Fâtîma et père de sa seule descendance mâle dans ses petits-fils Ḥasan et Ḥusayn. Tous les cinq composent les piliers de la « sainte Famille » du shi'isme, les *ahl al-bayt*. Il semble que dès la période de prédication de Muhammad à Médine, des croyants tenaient 'Alî pour le Messie annoncé par le Prophète, par conséquent comme le seul *Imâm*, guide ou chef légitime de la communauté après lui. Mais à la mort de Muhammad, tandis que 'Alî était occupé à laver son corps, d'autres compagnons se réunirent en secret et firent d'Abu Bakr le successeur et lieutenant du Prophète (*khalîfa rasûl Allâh*). Ce que la tradition sunnite, et l'islamologie classique après elle, présentent comme une élection consensuelle et une transition réussie, a toujours signifié pour les shi'ites une trahison du Prophète et de la volonté divine ; en termes modernes, on parlerait d'un coup d'État¹⁵. Les sources sunnites rapportent que 'Alî renâcla un certain temps à faire allégeance à Abû Bakr mais ne fit rien pour défendre son droit supposé¹⁶. Les sources shi'ites affirment quant à elles qu'il ne reconnut le premier califat que sous la plus extrême contrainte physique, après qu'Abû Bakr et 'Umar eurent causé la mort de son épouse Fâtîma, la fille du Prophète¹⁷.

Le règne d'Abû Bakr fut dominé par la répression sanglante des mouvements d'apostasie. Son successeur 'Umar (m. 23/644) fut le maître d'œuvre des guerres de conquête (*futûḥât*) qui devaient constituer en vingt ans un immense empire musulman que Muhammad n'avait sans doute jamais imaginé. Fait important, 'Alî, qui s'était tant illustré dans les guerres contre les

¹³ Sur la bataille de Badr d'après les traditions musulmanes, voir Maxime Rodinson, Mahomet, 2^{ème} éd., Le Seuil, Paris, 1994, pp. 196-201.

¹⁴ Voir Hichem Djâit, *La grande discorde*, Gallimard, Paris, 1989, p. 57-61.

¹⁵ Wilferd Madelung, « Introduction » à Part I. History and Historiography, dans F. Daftary et G. Miskinzoda (eds.), *The Study of Shi'i Islam. History, Theology and Law*, I.B. Tauris, London – New York, p. 5-6. Voir aussi Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, première partie, pp. 27-61.

¹⁶ Lucia Vecchia Vaglieri, « 'Alî b. Abî Tâlib », *Encyclopédie de l'Islam*, 2^{ème} éd., I, p. 392.

¹⁷ Amir-Moezzi, *Le Coran silencieux et le Coran parlant*, pp. 39-48. Le fait est aussi mentionné dans des sources sunnites.

incroyants au côté du Prophète, ne participa d'aucune manière à ces guerres offensives menées au nom de l'islam, mais adopta l'attitude qualifiée péjorativement de *qu'ûd*, « le fait de rester assis », autrement dit le quiétisme. Ainsi, le plus proche parent du Prophète, chef d'une importante faction de musulmans, semble avoir considéré que l'entreprise expansionniste ne relevait pas du devoir sacré du *jihâd* et que les premiers califes n'étaient pas habilités à mener une « guerre sainte ».

'Alî accéda finalement au califat en 35/656, dans la confusion consécutive au meurtre du troisième calife 'Uthmân. Après vingt-cinq ans de retrait, ses cinq années de règne furent une série de combats contre des rebellions internes, la plus grave étant celle du gouverneur de Syrie, Mu'âwiya. La bataille de Siffîn (37/657), en Syrie actuelle, opposa durant plusieurs jours, après trois mois de face à face, deux armées comptant chacune de cinquante mille à cent mille hommes (quand les premières troupes du Prophète n'en comptaient que quelques centaines). Après un affrontement sanglant, Mu'âwiya fit brandir le Coran au bout de lances pour contraindre 'Alî à accepter un arbitrage. Celui-ci déboucha sur un *statu quo* signifiant un échec politique pour 'Alî et une victoire pour son adversaire, qui allait bientôt fonder la dynastie des Omeyyades.

Les sources sunnites, et après elles les historiens occidentaux, désignent ces événements comme la grande *fitna* (« discorde » et « épreuve »), une lutte fratricide débouchant sur une certaine réconciliation. Les sources shi'ites, quant à elles, attestent qu'à Siffîn, 'Alî appela explicitement au *jihâd* contre ses adversaires en revendiquant son titre religieux de « commandeur des croyants » (*amîr al-mu'minîn*)¹⁸. Pour la première fois, le *jihâd* décrété par l'autorité légitime visait des membres supposés de la communauté des musulmans. L'un des plus fidèles partisans de 'Alî aurait déclaré que le *jihâd* contre Mu'âwiya était plus important que le *jihâd* contre les Byzantins. Pour 'Alî et ses adeptes, Mu'âwiya et les siens n'étaient pas de véritables croyants ; plus tard, les shi'ites les tiendront pour les « hypocrites » (*munâfiqûn*) dénoncés dans le Coran (versets IX, 73 et LXVI, 9), des mécréants dissimulés que 'Alî devait combattre comme Muhammad avait combattu les païens déclarés. Et ce combat revêtait une dimension spirituelle : selon un *hadîth*, le Prophète aurait dit à 'Alî : « Tu combattras pour l'herméneutique du Coran (*ta'wîl*) comme j'ai combattu pour sa révélation littérale (*tanzîl*) ». Ceci explique sans doute que l'échec historique de 'Alî ne lui ait rien enlevé, aux yeux des shi'ites, de son statut de « guide divin », ce que signifie pour eux le terme d'*imâm*.

Vingt ans plus tard (61/680), à Karbalâ' en Irak, l'armée des Omeyyades exterminait la quasi-totalité des descendants du Prophète : son petit-fils Husayn, le troisième imâm des shi'ites, sa famille et ses maigres troupes, alors qu'il s'apprêtait peut-être à lever une révolte. Il n'est pas attesté que Husayn entendît conquérir le pouvoir politique et appelât au *jihâd*, mais il est certain qu'il lutta pour défendre le droit de la « Sainte Famille » (*ahl al-bayt*), et son combat – désespéré

¹⁸ Voir Etan Kohlberg, "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of jihad", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 1976, n° 126/1, pp. 64-86, repris dans E. Kohlberg, *Belief and Law in Imāmī Shī'ism*, Variorum Reprints, Aldershot, 1991, art. XV, voir pp. 70-73.

compte tenu du rapport de forces – reste pour les shi'ites l'archétype du « combat sacré ». C'est dire que pour eux, la « guerre sainte » n'a eu lieu que contre d'autres musulmans et a d'abord été perdue. La notion de *jihâd* prend dès lors dans le shi'isme un sens très différent de celui qu'elle reçoit dans le sunnisme : le « combat sacré » se disjoint de la promesse d'une victoire temporelle pour se lier essentiellement à la notion de martyr (*shahâda*), également sanctifiée dans le Coran. La mort violente de Husayn est commémorée chaque année dans les célébrations de 'Ashûrâ et la bataille de Karbalâ' demeure la référence constante des groupes shi'ites militaires comme le Hezbollah libanais.

Après le drame de Karbalâ', le shi'isme se divisa en plusieurs rameaux. Dans la lignée husaynide qui devait donner le shi'isme aujourd'hui majoritaire, les imâms suivants, de pères en fils, adoptèrent le plus strict quiétisme pour se vouer à la direction spirituelle. En pleine révolution 'abbasside contre les Omeyyades, le sixième imâm déclarait : « Maudit soit celui qui gagne le pouvoir ! Maudit soit celui qui se soucie du pouvoir !... »¹⁹ ; or sans pouvoir, pas de conduite du *jihâd* militaire. Selon des traditions apparaissant à cette époque, le triomphe de la religion vraie ne devait advenir qu'avec la venue du Sauveur qui, à la Fin des temps, allait « couvrir la Terre de justice et d'équité comme elle l'était d'injustice et d'iniquité » selon la formule canonique. Ce Sauveur doit être le douzième imâm disparu en 329/940-41, que ses adeptes croient « occulté » et non mort, dont le retour est attendu avec une intense ferveur²⁰. La guerre sainte est sortie de l'histoire pour se projeter dans l'eschatologie. Si des savants religieux et des leaders politiques shi'ites ont redonné au *jihâd* un sens historique actuel après l'avènement des Safavides en Iran au XVI^{ème} siècle, il reste que selon les fondements théologiques du shi'isme, seul l'imâm occulté peut conduire la guerre sainte et qu'il ne le fera qu'à la Fin des temps.

Il n'en va pas de même dans le sunnisme majoritaire, qui construisit dès le début une doctrine séculière du *jihâd* à l'encontre de deux adversaires, en premier lieu les shi'ites, en second lieu les non-musulmans. Une doctrine officiellement fondée sur le Coran, auquel il faut donc revenir en interrogeant la longue tradition exégétique.

La guerre dans le Coran

Rappelons d'abord que le Livre canonique de l'islam fut établi dans le contexte des guerres civiles sanglantes entre musulmans, aboutissant à l'éradication quasi-totale de la famille du Prophète, et que cet établissement fut, avec le califat, la principale pomme de discorde entre les anciens compagnons. Contrairement au mythe d'une élaboration consensuelle sous le troisième calife 'Uthmân, la Vulgate ne fut achevée et imposée que sous les Omeyyades, plus d'un demi-siècle après la mort de Muhammad, après le massacre de Karbalâ'. Pour cette raison, et du fait de ses ambiguïtés, le Coran dont nous disposons ne peut être la pierre de touche du « véritable

¹⁹ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *Le guide divin dans le shi'isme originel*, Verdier, Paris, 2007, pp. 170-173.

²⁰ *Ibid.*, pp. 243-301.

islam » disputé par ses différents courants. Mais il est bien la matrice de toutes les théories de la guerre en islam, tout comme il est le trait d'union entre l'histoire et la théologie.

La notion de « combat » au sens positif, voulu ou autorisé par Dieu, est désignée dans le Coran par de nombreux vocables, mais c'est le terme *jihâd* qui l'a tôt emporté dans la théologie et le droit pour désigner toute activité militante en faveur du triomphe de la religion, y compris le combat armé contre les « impies » (*kuffâr*), bien que celui-ci soit plus fréquemment désigné par le verbe *qâatala*²¹. La racine *j.h.d.* connote l'effort vers un but précis et difficilement accessible, l'épreuve et l'engagement impliquant une souffrance. « Faire effort avec ses biens et sa personne sur le chemin de Dieu » (*jâhada fî sabîl Allâh*) est mentionné plusieurs fois dans le Coran comme un impératif adressé par Dieu au Prophète et aux croyants. C'est le signe des vrais croyants (XLIX, 15) par opposition aux faux, même s'il n'y a rien à reprocher aux faibles, aux malades et à ceux qui n'ont pas les moyens (IX, 91-92). « Dieu préfère ceux qui combattent avec leurs biens et leurs personnes à ceux qui s'abstiennent de combattre » et réserve aux premiers « une récompense sans limites » (IV, 95) dans la vie dernière (IX, 88)²². Le combat militaire n'est pas le seul sens possible du *jihâd* et l'interprétation spirituelle de « l'effort sur soi » n'est jamais dénuée de sens²³, mais les traditions s'accordent à dire que ces versets ont été révélés dans le contexte des guerres du Prophète.

Au sens avéré du combat armé, le *jihâd* n'est pas considéré comme un bien et une fin en soi, mais comme une épreuve pénible, un mal devenant bon du fait que son but est bon. Selon le verset II, 216, « Le combat vous est prescrit, et vous l'avez en aversion. Il se peut que vous ayez de l'aversion pour une chose, et elle est un bien pour vous. Il se peut que vous aimiez une chose, et elle est un mal pour vous – Dieu sait, et vous vous ne savez pas ». De même IX, 41 : « Lutte avec vos biens et vos personnes dans le chemin de Dieu. C'est un bien pour vous, si vous saviez ! ». Ce n'est pas un impératif catégorique au sens de Kant, mais plutôt un impératif hypothétique : il s'adresse à ceux-là seuls qui ont les moyens de s'en acquitter ; il est toujours subordonné à un objectif précis et à la possibilité de la victoire. L'objectif, l'issue et la rétribution du combat ne dépendent que de Dieu mais la décision de combattre ou de s'abstenir relève du libre-arbitre humain. Enfin, il est à souligner que le *jihâd* ne fait pas partie des cinq « piliers de l'islam » reconnus unanimement : la profession de foi, la prière rituelle, le jeûne du Ramadan, l'aumône légale et le pèlerinage à La Mecque – lesquels sont aussi, sauf le premier, des obligations conditionnées aux moyens réels du croyant.

²¹ Voir Marie-Thérèse Urvoy, « Guerre et paix », dans M. A. Amir-Moezzi (dir.), *Dictionnaire du Coran*, Robert Laffont, Paris, 2007, p. 372-377.

²² Les citations du Coran sont empruntées à la traduction de Denise Masson, Gallimard, Paris, 1967.

²³ Voir Éric Geoffroy, « Le pluralisme en Islam ou la conscience de l'altérité » dans D. Reynié (dir.), *Valeurs d'islam*, PUF, Paris, 2016, pp. 42-44.

En suivant les exégètes classiques et les ouvrages portant sur les « circonstances de la révélation », on peut distinguer quatre phases dans la doctrine du *jihâd*²⁴. La première appartient à la période d'une dizaine d'années antérieure à l'hégire (*hijra*) (1/621), quand Muhammad était un prédicateur pacifique dans sa ville natale de La Mecque. Les trois suivantes appartiennent à la période médinoise (1/621 – 11/632), qui le vit devenir, outre un chef religieux, un chef d'État et un chef de guerre. Comme on peut s'y attendre, la notion de *jihâd* connaît une nette évolution d'un sens moral à un sens militaire. Or, l'on sait que la Vulgate coranique rapporte la prédication de Muhammad dans un ordre à peu près inverse de sa chronologie : les premières sourates contiennent les versets prononcés le plus tard, comprenant l'essentiel des données juridiques constituant ce que l'on appelle la sharia (*sharî'a*, « Loi », en particulier « loi révélée ») ; les dernières sourates, qui contiennent l'apocalyptique du Coran, sont l'écho du premier message²⁵. Tout se passe comme si le dernier mot devait primer sur l'origine, et c'est bien ce qui arriva.

Au début de sa prédication à La Mecque, Muhammad apparaît comme l'Annonciateur de la fin des temps et de la voie du salut. Les versets attribués à cette période le chargent d'un combat par la parole contre les railleries et les humiliations, et d'un effort avant tout sur soi-même : « Ne te soumets pas aux incrédules ; mène contre eux un grand combat (*jihâd kabîr*) [au moyen de la Prédication] » (25:52) ; « Proclame ce qui t'est ordonné et détourne-toi des polythéistes » (15:94).

Le passage de la prédication pacifique à l'action armée aurait eu lieu après l'exil forcé de Muhammad de sa ville natale et son installation à Yathrib. Il y exerce une fonction de juge-arbitre entre les tribus, dirige sa petite communauté de compagnons émigrés (les *muhâjirûn*) et poursuit sa prédication. D'après les savants musulmans unanimes, la première révélation ayant autorisé le combat armé au Prophète et aux Musulmans correspond aux versets 39-41 de la sourate XXII : « Toute autorisation de se défendre est donnée à ceux qui ont été attaqués parce qu'ils ont été injustement opprimés. – Dieu est puissant pour les secourir – et à ceux qui ont été chassés injustement de leurs maisons, pour avoir dit seulement : « Notre Seigneur est Dieu ! » Si Dieu n'avait pas repoussé certains hommes par d'autres, des ermitages auraient été démolis, ainsi que des synagogues, des oratoires et des mosquées où le nom de Dieu est souvent invoqué. Oui, Dieu sauvera ceux qui l'assistent. Dieu est, en vérité, fort et puissant. » Remarquons ici que du fait de l'ambiguïté du verbe *naşara* : « assister, secourir, donner la victoire », le traducteur a le choix d'insister sur la dimension morale ou militaire du soutien réciproque de Dieu et des croyants. Avec la traduction citée, on peut ainsi comparer celle-ci : « À ceux que l'on combat en leur faisant tort, [la guerre] est autorisée. Allah a le pouvoir de les conduire à la victoire. [...] Dieu donnera certainement la victoire à ceux qui veulent lui donner la victoire »²⁶. La charge de

²⁴ Morabia, *Le Ĝihâd dans l'islam médiéval*, pp. 123-125.

²⁵ Michel Cuypers, *Une apocalypse coranique. Lecture des trente-trois dernières sourates du Coran*, Gabalda, Pendé, 2014.

²⁶ Tilman Nagel, *Mahomet. Histoire d'un Arabe, invention d'un prophète*, trad. fr. J.-M. Tétaz, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 195.

violence contenue en puissance par le verset se voit dans un cas atténuée, dans l'autre amplifiée. D'un tel verset, aucune traduction non plus qu'aucune interprétation ne saurait être neutre.

L'expédition glorieuse de Badr est considérée par les juristes comme un combat défensif, les musulmans ayant été chassés de leurs maisons de La Mecque. Ce droit au combat défensif n'est d'ailleurs pas reconnu aux seuls musulmans, mais aussi aux juifs et aux chrétiens en tant que monothéistes. D'autres versets soulignent le caractère défensif du combat sacré et l'obligation d'accepter l'arrêt des combats : « Combattez dans le chemin de Dieu ceux qui combattent contre vous. Ne soyez pas transgresseurs – Dieu n'aime pas les transgresseurs. [...] S'ils s'arrêtent, sachez alors que Dieu est Celui qui pardonne, il est miséricordieux [...] S'ils s'arrêtent, cessez de combattre, sauf contre ceux qui sont injustes. » (II, 190-193)

Un troisième groupe de versets, datant vraisemblablement de la fin de la période médinoise, semble ordonner l'initiative de l'attaque, d'abord en dehors des quatre mois sacrés (II, 217 ; IX, 5), puis sans précision de temps et de lieu (IX, 36 ; VIII, 39 : « Combattez-les [les incroyants] jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de sédition, et que le culte soit rendu à Dieu dans sa totalité. S'ils cessent le combat, qu'ils sachent que Dieu voit parfaitement ce qu'ils font »). Même dans sa version la plus dure, sans mention explicite du caractère défensif du combat, le droit à la guerre est reconnu aux « gens du Livre » (*ahl al-kitâb*) – les récipiendaires passés d'un Livre de Dieu, l'eussent-ils altéré – en vertu des Écritures elles-mêmes : « 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, 111, à comparer avec Deutéronome, XX). L'initiative de paix venant des adversaires doit toujours être accueillie favorablement : « S'ils inclinent à la paix, fais de même. Confie-toi à Dieu, car Il est Celui qui entend et qui sait. » (VIII, 61).

En général, le dernier mot de la doctrine coranique du *jihâd* est référé au verset IX, 29 : « 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, ne pratiquent point la vraie Religion. Combattez-les, jusqu'à ce qu'ils paient directement le tribut, après s'être humiliés. ». Ce verset stipule que le *jihâd* prend fin contre les « gens du Livre » quand ceux-ci acceptent les conditions de la « protection » (*dhimma*) au sein de la communauté musulmane. Il ne s'agit pas de convertir toute l'humanité à l'islam de Muhammad, puisque la foi ne se contraint pas (c'est le fameux péricope du verset II, 256 : « Pas de contrainte en religion ! » (*lâ ikrâha fî l-dîn*)), mais de soumettre les communautés à l'ordre de l'islam. L'islam, ou plutôt le nouvel islam, car toutes les religions du Livre relèvent au fond de la « remise confiante de soi à Dieu », traduction possible du terme *islâm*²⁷. Les gens du Livre sont donc appelés, non à se convertir à la religion de Muhammad, mais à respecter fidèlement leur propre religion. Les polythéistes ou associationnistes (*mushrikûn*), eux, doivent se convertir à une forme d'islam qui

²⁷ Traduction du terme *islâm* proposée par Mohammed Talbi et Gwendoline Jarczyk, *Penseurs libres en islam*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 158.

n'est pas nécessairement celui de Muhammad, si l'on lit à la lettre le verset IX, 5 : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez, capturez-les, assiégez-les, dressez-leur des embuscades. Mais s'ils se repentent, s'ils s'acquittent de la prière, s'ils font l'aumône, laissez-les libres », où seuls deux des cinq « piliers de l'islam » sont mentionnés.

Le droit à la guerre, un produit de l'histoire

On peut donc distinguer quatre attitudes alternativement considérées comme obligatoires ou recommandées dans le Coran : 1. La non-confrontation, même avec les impies (*kuffâr*), et la résistance morale ; 2. Le combat défensif, reconnu aussi aux gens du Livre ; 3. L'initiative de l'attaque sous condition ; 4. L'attaque sans restriction contre les païens, impies et gens du Livre confondus, jusqu'à la soumission ou la conversion. Apparemment, ces attitudes se succèdent avec l'évolution de la pensée et de l'action de Muhammad entre les périodes mecquoise et médinoise²⁸. Tous les versets du combat sacré ont été révélés dans des circonstances particulières, aucun ne se présente explicitement comme une norme atemporelle. Isolé de son environnement textuel et détaché de son contexte historique, tel ou tel verset peut justifier aussi bien le *jihâd* à outrance pour islamiser le monde que la thèse irénique d'un islam de paix.

Se pose donc la question de la portée réelle de ces obligations divines. Certains des plus anciens commentateurs étaient d'avis que le commandement coranique du *jihâd* ne s'appliquait qu'à la première génération de musulmans, les compagnons de Muhammad, confrontés aux Arabes païens de La Mecque. L'évolution de la notion de *jihâd* comme « combat sur la voie de Dieu » n'était donc pas gênante pour eux. Pourtant, les juristes-théologiens des siècles suivants, non contents de chercher des normes intemporelles dans le Coran, ont voulu trouver des normes univoques et politiquement utiles. Sous les dynasties omeyyade et 'abbassides, lesquelles avaient besoin de légitimer leurs guerres de conquête, le pragmatisme des juristes l'a emporté sur la rigueur des exégètes²⁹. À partir de 234/848 et la chute des rationalistes mu'tazilites, qui avaient imposé par la force la thèse du Coran créé, on a déshistoricisé le Livre saint en imposant la thèse de son caractère increé. Puis on a tranché entre les versets contradictoires au moyen d'un dispositif *ad hoc*, l'abrogation (*naskh*). Selon cette théorie, reposant sur une interprétation hardie du verset II, 106, les versets normatifs révélés en dernier abrogent et remplacent (*nâsikh*) les versets révélés en premier (*mansûkh*) – la contradiction entre le caractère increé du Coran et son évolution normative n'a pas choqué les juristes-théologiens³⁰. La conséquence est que les mots d'ordre les plus tolérants se voient systématiquement abrogés par de plus intransigeants. Les

²⁸ Rappelons toutefois que la distinction des sourates « mecquoise » et « médinoise » reste sujette à caution, étant d'abord l'œuvre de la Tradition sunnite, reprise par l'islamologie classique.

²⁹ Voir Asfaruddin, « Jihad sunnite : du devoir défensif à l'instrument d'expansion ».

³⁰ Voir Éric Chaumont, « Abrogation », *Dictionnaire du Coran*, pp. 14-17 ; Michel Cuypers, « Le verset de l'abrogation (2, 106) dans son contexte rhétorique », dans M. Azaiez (dir.), *Le Coran, nouvelles approches*, Paris, CNRS éditions, 2013, pp. 307-328.

djihadistes modernes considèrent ainsi que la première partie du verset IX, 5 : « Après que les mois sacrés se seront écoulés, tuez les polythéistes, partout où vous les trouverez », abroge le verset VIII, 61 : « S'ils inclinent à la paix, fais de même (...). ». Ils réactivent un principe radical et anhistorique que le Coran ne formule nulle part expressément : « le *jihâd* est obligatoire même si [les infidèles] n'ont pas eux-mêmes commencé »³¹. Cette vue est corroborée par de nombreux *ḥadīths* du Prophète, rapportés plus de deux siècles après les faits dans des recueils ayant reçu l'imprimatur du pouvoir sunnite.

La théorie de l'abrogation se voit ensuite articulée à une théorie formulée au IX^{ème} siècle par le juriste al-Shāfi'ī, qui divise le monde en un « domaine de l'islam » (*dār al-islām*), un « domaine de la guerre » (*dār al-ḥarb*) et un « domaine de la trêve » (*dār al-ṣulḥ*). Cette théorie n'a aucun fondement dans le corpus scripturaire, Coran et *Ḥadīth*. Il s'agit d'une pure construction idéologique habillant de vocabulaire religieux une préoccupation de « réalisme géopolitique » : l'expansion de l'empire islamique après la mort du prophète Muhammad, bien au-delà des frontières du monde connu par celui-ci.

En même temps que cette montée du *fiqh* s'est développée une littérature d'éthique ou d'auto-perfectionnement moral qui, s'appuyant sur le verset XXV, 52, fait du « grand *jihâd* » entendu comme effort sur soi une obligation morale pour tout homme. La distinction entre le *jihâd* mineur, qui est le combat militaire, et le *jihâd* majeur, qui est le combat intérieur, est largement partagée par les shi'ites et les soufis, à commencer par al-Ḥallāj (m. 309/922)³². La principale tradition prophétique à ce sujet est rapportée par les imâms comme par les traditionnistes sunnites : le Prophète ayant envoyé un détachement pour quelque mission militaire, il dit à ces hommes à leur retour : « Bienvenue à vous qui revenez du combat mineur (*al-jihâd al-aṣghar*), il vous reste à mener le combat majeur (*al-jihâd al-akbar*) ». Ils lui demandèrent ce qu'était le combat majeur. Il leur répondit : « Le combat de l'âme (*jihâd al-naḥs*). Le meilleur des combattants est celui qui combat l'âme [charnelle] sise entre ses flancs »³³. Le combat contre des forces hostiles extérieures est donc minorisé, sans être invalidé, au profit du combat contre les vils penchants intérieurs. Les philosophes et les mystiques feront grand usage de ce sens spirituel, sans renier pour autant le sens militaire occasionnel du *jihâd*. Nombre des premiers soufis étaient à la fois des ascètes et des soldats, se vouant au service militaire dans des ermitages-forteresses aux frontières de l'islam et du « domaine de la guerre ». Dans un autre *ḥadīth* célèbre, peut-être apocryphe bien sûr, le Prophète, pour dissocier la religion nouvelle du christianisme, aurait ainsi souligné la dimension à la fois spirituelle et militaire du *jihâd* : « Le *jihâd* vous incombe, car il est le monachisme de l'islam ».

³¹ E. Tyan, « Djihād », *EF*², II, p. 551-553, voir p. 552.

³² Voir L. Massignon, *La Guerre Sainte suprême de l'Islam arabe*, Fata Morgana, Montpellier, 1998.

³³ A. Morabia estime que « le trait, très probablement apocryphe, aurait pu être de l'Envoyé d'Allâh. » (*Le Ĝihâd dans l'Islam médiéval*, p. 71).

Au V^{ème}/XI^{ème} siècle, le juriste al-Mâwardî (m. 450/1058), auteur du premier ouvrage de droit politique, *les Statuts gouvernementaux*, inscrit le *jihâd* militaire dans les charges de l'imâm ou du chef politique : veiller au maintien de l'orthodoxie religieuse et mener la guerre au nom de l'islam sont des devoirs positifs du chef à l'égard de la communauté, comme appliquer les peines légales, prélever les taxes et les impôts³⁴. Le souverain est fondé à conduire le *jihâd* contre les « rebelles » (*ahl al-baghy*), ceux qui s'opposent au pouvoir légitime, ce qui lui permet de se réclamer du *jihâd* contre des éléments musulmans hostiles. À l'époque d'al-Mâwardî, le califat 'abbasside a perdu la réalité du pouvoir au profit de ministres shi'ites ménageant soigneusement la majorité sunnite. Durant cette accalmie, ce droit politique reste théorique et la notion de *jihâd* est oubliée jusqu'à ce qu'un événement historique vienne la réactiver : les Croisades. À la fin du VI^{ème}/XII^{ème} siècle, après une phase d'apathie, les atabegs syriens Nûr al-Dîn puis Salâh al-Dîn (Saladin) estiment nécessaire, pour chasser les chrétiens, d'unir d'abord toutes les forces islamiques sous la bannière de l'orthodoxie sunnite. L'exaltation du *jihâd* contre les rebelles est un élément d'une stratégie globale de *jihâd* contre la Croisade. Les shi'ites en furent massivement les victimes ; mentionnons aussi le cas tragique du philosophe mystique Suhrawardî, exécuté à Alep en 587/1191³⁵. Aujourd'hui encore, le *jihâd* des extrémistes sunnites est prioritairement tourné contre ses cibles historiques que sont les shi'ites et les soufis.

En réaction peut-être mimétique aux Croisades, l'islam a renoué avec le discours expansionniste et universaliste des premiers califes à l'exception de 'Alî. Ainsi le penseur et historien de la civilisation Ibn Khaldûn (m. 808/1406), qui écrit ceci : « Dans la communauté musulmane, la guerre sainte (*jihâd*) est un devoir religieux, parce que l'islam a une mission universelle, et que tous les hommes doivent s'y convertir de gré ou de force. Aussi le califat [la succession du Prophète] et le pouvoir temporel y sont-ils unis de sorte que la puissance des souverains puisse les servir tous deux en même temps. Les autres communautés n'ont pas de mission universelle et ne tiennent pas la guerre sainte pour un devoir religieux, sauf en vue de leur propre défense »³⁶. La fusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel est clairement revendiquée : c'est la position césaro-papiste. Le devoir religieux du *jihâd* offensif découle de l'universalisme de l'islam et n'existe pas pour les autres religions, sauf pour leur défense. La double affirmation d'un droit des musulmans à attaquer universellement et d'un droit des non musulmans à se défendre est la justification a priori d'un état de guerre permanent.

Les règles normatives du droit ne sont que pour une faible part tirées du Coran, et pour une plus grande part dérivées de *hadîths* à l'authenticité problématique. Il existe quatre écoles juridiques sunnites auxquelles s'ajoute l'école ja'farite du shi'isme duodécimain. Il est notable que le shi'isme, après l'occultation du douzième imâm, s'est rapproché en la matière du sunnisme avec lequel il devait composer dans une position de minorité toujours menacée. Les cinq écoles

³⁴ Makram Abbès, *Islam et politique à l'âge classique*, PUF, Paris, 2009, p. 137.

³⁵ Voir H. Corbin, *Suhrawardî d'Alep*, Fata morgana, Montpellier, 2001.

³⁶ Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples, I, Muqaddima*, trad. A. Cheddadi, Gallimard, Paris, 2002, p. 532.

reconnaissent le *jihâd* comme une obligation « suffisante » (*farḍ kifâya*), imposée à la communauté prise dans son ensemble, par opposition à l'obligation « individuelle » (*farḍ 'ayn*) adressée à chacun. Ceci signifie qu'il suffit qu'un groupe de musulmans en nombre conséquent assure les besoins de la lutte pour que le devoir du *jihâd* soit rempli par toute la communauté. Il faut généralement remplir six conditions pour se voir imputer l'obligation du *jihâd* : être musulman, mâle, adulte, sain d'esprit, libre et physiquement apte. Sont donc exemptés les femmes, les enfants, les personnes âgées, les esclaves, les fous, les malades ; les mêmes doivent aussi être épargnés lors des combats. Pour les sunnites cependant, le *jihâd*, d'une obligation « suffisante », peut se changer en obligation « individuelle », pour tous les membres de la communauté, sur décision du Prince.

Les divergences juridiques entre sunnites et shi'ites sur la question du *jihâd* tournent autour de trois points : l'identité de celui qui est apte à conduire le *jihâd* ; l'identité des ennemis contre qui le *jihâd* peut être déclaré ; la possibilité d'un *jihâd* offensif. Pour les sunnites, les souverains temporels quels qu'ils soient, pourvu qu'ils soient musulmans, sont aptes à décréter la guerre. Pour les shi'ites duodécimains, le *jihâd* ne peut être conduit que par l'un des douze imâms désignés par Dieu, ou par un représentant spécialement choisi par l'un d'eux pour cette fonction. En pratique, le droit de déclarer le *jihâd* défensif a été transféré depuis l'occultation au savant religieux appelé la « source d'imitation » (*marja' al-taqlîd*), statut des plus grands *âyatollâhs*³⁷. Les catégories d'ennemis contre lesquels le *jihâd* peut être dirigé sont communément désignées comme les polythéistes, les apostats, les « gens du Livre » et les « rebelles » ou « hommes de l'iniquité » (*ahl al-baghy*). Sunnites et shi'ites ne s'accordent pas sur l'identité de la dernière catégorie, ou plutôt s'accordent à se qualifier mutuellement comme tels ; l'anathème n'ayant toutefois pas le même sens ni les mêmes conséquences selon qu'il est adressé par une majorité à une minorité ou par une minorité à la majorité. Car pour les sunnites, nous l'avons vu avec al-Shâfi'î et Ibn Khaldûn, la possibilité d'un *jihâd* offensif est a priori admise, bien que le pragmatisme incite à reconnaître un « domaine de la trêve ». Pour les shi'ites, en l'absence de l'imâm, seul un combat défensif peut être autorisé par la « source d'imitation » reconnue. L'Âyatollâh Khomeiny qualifia ainsi la guerre contre l'Irak, provoquée par une invasion irakienne, de « défense sainte » (*defâ'-e moqaddas*), évitant soigneusement d'employer le terme de *jihâd*³⁸.

La guerre en islam, entre eschatologie et idéologie

Si dans le sunnisme, la guerre (*jihâd* ou *ḥarb*) est devenue un concept juridique, dans le shi'isme, la guerre est restée avant tout un concept théologique et eschatologique. Le combat final du Mahdî, le douzième imâm, est décrit dans les *ḥadîths* des imâms précédents – ayant eux-mêmes,

³⁷ Kohlberg, "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of jihad", pp. 69 et 81-82. Le terme *âyatullâh* signifie « signe de Dieu » et le titre, propre au shi'isme duodécimain, est d'une apparition moderne.

³⁸ Voir à ce sujet mon article, « Chiites et sunnites : la paix impossible ? », dans D. Reynié (dir.), *Valeurs d'islam*, pp. 401-428.

nous l'avons vu, adopté le quiétisme – comme une véritable apocalypse. Les acteurs principaux du drame de l'histoire sainte reviendront à la vie ; les saints martyrisés prendront leur revanche sur leurs bourreaux ; Jésus même sera là pour prier derrière le Mahdî, assisté par des anges et muni d'armes surnaturelles. Tout comme la bataille de Badr fut la première grande victoire des musulmans contre les incroyants, les païens de La Mecque, la bataille finale du Mahdî sera la dernière victoire, définitive et totale, des véritables croyants sur les incroyants irréductibles, les champions de l'anti-islam. Finalement, le Mahdî rétablira toutes les religions du Livre dans leur vérité foncière en exhumant les Écritures originelles, la Tora, l'Évangile, mais aussi le Coran authentique, et en jugeant chaque communauté d'après sa Loi. Cette période durera jusqu'à la Fin des temps et la « grande Résurrection » (*al-qiyâma al-kubrâ*).

Du côté du sunnisme, la croyance en un Sauveur eschatologique est longtemps restée en sommeil, réalisme politique oblige. Mais l'idéologie djihadiste moderne a réussi à réactiver en partie, à construire pour une autre partie, une véritable apocalyptique à la fois calquée sur le messianisme shi'ite et opposée à lui. La trame est largement similaire à ceci près, qui est capital, que l'identité du Mahdî n'est pas connue d'avance et que la guerre totale aura pour but de faire régner l'islam sur le monde. La prise de Damas est un épisode-clé de ce scénario dont la fin est le retour à l'âge d'or de l'origine, l'islam « pur » qui aurait été corrompu par l'hérésie, à commencer par le shi'isme. Un scénario au pouvoir d'attraction considérable sur des esprits en quête de sens et en mal d'héroïsme.

Conclusion

La guerre a une longue histoire en islam et la notion de *jihâd*, d'emblée polysémique, en a suivi tous les méandres. Au vu de cette histoire, il faut reconnaître que la question : « l'islam est-il vraiment en guerre contre nous ? » est dénuée de sens, tout simplement parce que l'islam comme entité homogène n'existe pas, et se rappeler que ceux qui nous déclarent la guerre au nom de l'islam la font d'abord à d'autres musulmans.

L'idéologie du djihadisme sunnite actuel (al-Qâ'ida, le pseudo-État Islamique d'Irak et du Levant) n'est pas la vérité de l'islam originel, mais elle n'est pas non plus une monstrueuse création des temps modernes. Elle est le produit d'un long processus de déformation de l'histoire comme de la théologie, commencé dès l'établissement d'un « parti majoritaire ». La dénégation de l'histoire réelle se doubla de la construction d'un mythe des origines qui finit par tenir lieu de mémoire collective ; d'où la phobie du shi'isme, mauvaise conscience de l'islam majoritaire. La subordination des sciences religieuses au droit entraîna la réduction du champ herméneutique et la politisation des dogmes théologiques, à commencer par la figure du Prophète. Une idéologie expansionniste et universaliste, forgée à l'époque de l'empire et fonctionnant mimétiquement avec les agressions occidentales, se voit maintenant réactivée en temps de crise d'autorité, alors que savants religieux et leaders politiques ont perdu leur ascendant au profit des prédicateurs autoproclamés. Après les minorités de l'islam, les « gens du Livre » et les « incroyants » sont des cibles toutes désignées pour ce *jihâd* sauvage paré d'orthodoxie. Le combat à mener à cette

idéologie, dans nos institutions et notre espace public, est donc d'abord celui de la connaissance historique, du questionnement philosophique, de l'effort herméneutique, mais aussi, sans doute, celui de l'examen de conscience sur les agressions, complicités et silences dont nos États et sociétés modernes ont pu se rendre coupables. C'est dire, dans les termes mêmes de la théologie de l'islam, que le « *jihâd* mineur » du combat militaire ne nous dispense pas du « *jihâd* majeur » de l'effort intellectuel.

Entre Guerre et Pacifisme : la théologie protestante (les théologies protestantes)

Neal BLOUGH

Professeur d'histoire de l'Eglise à la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine

Rappels historiques :

Pour commencer, en ce qui concerne notre sujet, il sera question de théologies protestantes au pluriel plutôt qu'au singulier. Deuxièmement, la réflexion théologico-éthique et l'action se déroulent toujours dans des contextes particuliers. Il est ainsi important d'aborder cette question à partir d'un regard historique et contextuel. Nous ne pourrions qu'être très sommaire et synthétique, sachant en même temps qu'une bonne documentation pourrait soutenir les points ici présentés¹.

Le protestantisme et ses positionnements sur la guerre s'inscrivent dans une histoire plus longue qu'il convient d'évoquer. On constate grosso modo trois positions qui se succèdent pour ensuite cohabiter dans l'histoire chrétienne. Après une période de plusieurs siècles pendant lesquels les chrétiens ont été réticents concernant une participation quelconque à la guerre, il se développe une théologie de la guerre juste, tradition qui accepte, dans certaines conditions et circonstances, la violence d'une guerre défensive comme un moindre mal. Ensuite, pendant le Moyen Âge se met en place la pratique et la justification théologique de la croisade, c'est-à-dire de la guerre offensive au nom de Dieu, même si celle-ci n'a jamais été théorisée de la même façon que la guerre juste.

Pendant les trois premiers siècles de l'histoire chrétienne, les Pères de l'Eglise considèrent la participation à la guerre comme un péché. Selon certains, les chrétiens se méfiaient de l'armée surtout parce qu'on y pratiquait l'idolâtrie et le culte de l'empereur. Selon d'autres, c'était parce que les chrétiens ne pouvaient pas accepter de tuer quelqu'un fut-ce un ennemi.

¹ Voir notre article « Guerre et paix » et sa bibliographie dans Christophe Paya et Nicolas Farelly, *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, Excelsis, 2013, p. 260-267.

Ces deux hypothèses ne s'excluent pas mutuellement. Il est clair que les chrétiens ne pouvaient pas accepter la divinisation de César et qu'il y a eu beaucoup de martyrs pour cette raison. Il est aussi clair que pour la plupart des Pères pré-constantiniens, l'enseignement du Christ excluait la possibilité de verser le sang, même en cas de guerre ou de légitime défense.

Cependant, avec le temps, cette méfiance devant le service militaire s'estompe. Ceci est dû surtout à deux choses: 1) la « conversion » de l'empereur Constantin et le fait que le christianisme devient la religion officielle de l'Empire sous Théodose (380) et 2) la menace des « barbares » et la fin de la *Pax Romana*. Dans un laps de temps d'environ deux cents ans, on passe d'une situation où le chrétien pouvait être excommunié pour avoir participé au service militaire à celle où seuls les chrétiens pouvaient faire partie de l'armée. C'est à cette époque qu'Ambroise et Augustin commencent à justifier le recours à la violence pour les chrétiens. C'est le début d'une théologie de « la guerre juste ».

Il y a plusieurs versions de cette théologie qui se développent tout au long de la période médiévale. Cependant, dans toutes ces versions, qui présupposent d'ailleurs que le souverain et son Etat soit « chrétien », il existe deux types de critères pour répondre à la question de savoir si une guerre est justifiable. Il y a le *jus ad bellum*, les critères qui aident à savoir si oui ou non une guerre est juste (est-elle déclarée par une autorité légitime ? La cause est-elle juste (défensive)? Est-ce que tous les autres moyens de réconciliation ont été utilisés?). Et puis il y a le *jus in bello*, les critères concernant la façon dont une guerre juste doit être menée (les moyens doivent être proportionnels aux fins visées ; la guerre doit pouvoir être gagnée; la vie des innocents doit être épargnée...).

Derrière cette théorie, il y a plusieurs présupposés. D'abord, la violence demeure un mal. La guerre n'est jamais vue comme un bien, elle n'est jamais glorifiée. Quand il faut y avoir recours, on doit être capable de le justifier. Autrement dit, le cas normal pour le chrétien, c'est l'enseignement du Christ, c'est la non-violence. Ce n'est pas la non-violence qui doit se justifier, elle est évidente, c'est plutôt le contraire. C'est celui qui veut utiliser la violence qui doit se justifier.

Si Augustin considère que le soldat chrétien qui tue ne commet pas de péché, il est intéressant de noter que même avec l'acceptation d'une théorie de la guerre juste, tuer à la guerre est toujours considéré par certains comme un péché.

Comme une sorte de rappel de l'ancienne doctrine, pendant très longtemps encore on imposera de sévères pénitences à ceux qui

auront tué un homme à la guerre, même dans une guerre juste, même en se défendant légitimement »².

A la fin du IV^e siècle, Basile demande que le soldat « dont les mains ne sont pas pures se tienne pendant trois ans éloigné de la communion »³. Il sera interdit au prêtre de verser du sang, et celui qui avait été soldat ne pourra pas facilement devenir prêtre.

Enfin, avec ce que les historiens appellent le processus de la « germanisation » de l'Eglise médiévale, la mentalité guerrière et violente des peuples européens fait son entrée dans l'Eglise. Dans la culture européenne médiévale, le guerrier et l'homme viril sont vénérés, la vengeance une pratique normale. L'Eglise essaie de canaliser cette violence (via les chevaliers, la « paix de Dieu », la « trêve de Dieu »), mais celle-ci finit par gagner les mentalités pour aboutir à la croisade, à la guerre offensive au nom de Dieu, bénie par l'Eglise⁴.

Remarques contextuelles : dans l'Eglise ancienne, les chrétiens sont minoritaires, sans accès aucun au pouvoir politique. L'éthique et le catéchisme se basent surtout sur les enseignements du Christ. Pendant la chrétienté médiévale, tout le monde à l'intérieur de l'entité politique, y compris l'empereur est chrétien. La réflexion éthique change, puisque les chrétiens gèrent l'empire.

Les protestantismes

A l'époque de la Réforme, les ruptures au sein de l'Eglise produisent un nouveau contexte et de nouvelles questions. Grosso modo, les réformateurs luthériens, calvinistes et anglicans se mettent dans la logique de la « guerre juste ». Ce choix se trouve dans les confessions de foi et les œuvres théologiques. Deux exemples suffiront.

Confession d'Augsbourg

...On enseigne que toutes les autorités dans le monde, tout gouvernement légitime et les lois sont de bonnes institutions créées et établies par Dieu, et que les chrétiens peuvent, sans pécher, exercer les fonctions de magistrat, de prince et de juge, prononcer des jugements et rendre la justice selon les lois impériales et les

² Jean-Michel Hornus, *Evangile et Labarum*, Genève, Labor et Fides, 1960, p.129.

³ Hornus, p.126.

⁴ Voir James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford University Press, 1994

autres lois en vigueur, punir les malfaiteurs au moyen de l'épée,
mener des guerres justes[...]
On condamne par-là les anabaptistes [...]⁵

Institution de la Religion chrétienne

Comme il est parfois nécessaire que les rois et les peuples
entreprennent une guerre pour exercer la justice publique, on peut,
pour cette raison, estimer que les guerres ayant cet objectif sont
légitimes. Le pouvoir leur est donné pour préserver la sécurité de
leur pays ou de leur territoire, pour réprimer les séditions de ceux
qui aiment les querelles, pour secourir ceux qui souffrent de
violence et pour punir les crimes.

[...]

La nature elle-même nous l'enseigne : le devoir des princes est
d'user du pouvoir du glaive, non seulement pour corriger les fautes
des citoyens, mais aussi pour défendre, en cas d'agression, les pays
qui leur ont été confiés. Le Saint-Esprit nous déclare de même, dans
l'Écriture, que de telles guerres sont légitimes⁶.

Cependant, la première prise de position confessionnelle de cette période
concernant la guerre date de 1527 et vient de l'anabaptisme suisse, né à Zurich.
C'est quelque part un retour à la position des premiers siècles, ainsi qu'une
réaction à la violence du soulèvement paysan et l'utilisation des moyens politiques
pour régler les questions d'hérésie.

Confession de Schleithem (1527)

Sixièmement : nous avons été unis ainsi concernant le glaive. Le
glaive est une ordonnance de Dieu, en dehors de la perfection de
Christ, qui punit et met à mort le méchant, protège et abrite le bon.
Dans la loi, le glaive est ordonné pour la punition des méchants et
pour leur mort, et pour l'employer ont été instituées les autorités
terrestres (cf. Rm 3:31ss.) Dans la perfection de Christ cependant,
seule l'exclusion (*bann*) est employée pour avertir et séparer celui
qui a péché, on ne met pas à mort la chair, mais on utilise uniquement
l'exhortation et le commandement de ne plus pécher (Jn 8,11).
(article 6)

⁵ « Confession d'Augsbourg », Article XVI (*La foi des Églises luthériennes. Confession et catéchismes*, Cerf/Labor et Fides, 1991, p. 51)

⁶ J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, livre IV, chapitre XX, 11.

De cette manière, se détacheront aussi de nous, par la puissance de la parole de Christ (qui dit) "vous ne devez pas résister au méchant", les armes diaboliques de la violence, telles qu'épée, armure et autres choses semblables, avec toutes leurs utilisations, en faveur de nos amis ou contre nos ennemis (cf. Mt 5,39). (article 4)⁷

Le pacifisme des anabaptistes sera en grande partie plus passif qu'actif. De toute façon, étant obligés de vivre en marge de la société ils n'avaient guère d'autre choix. Le pacifisme des quakers voit le jour au milieu du XVII^e siècle, et sera plus actif et militant.

Les débuts et les suites de la période confessionnelle prolongent la logique médiévale, puisqu'elle se caractérise par un lien de soutien mutuel entre les Eglises et les autorités politiques, quelles soit catholiques ou protestantes. En même temps, la Réforme provoque l'éclatement de la chrétienté, ce qui modifie suffisamment le contexte pour poser de nouvelles questions et difficultés. Il y a donc un changement de contexte important.

En 1525, contre les paysans, Luther affirmait que la violence contre une autorité légitime n'est pas possible. Or, lorsque Charles Quint menace la guerre après l'échec de la Diète d'Augsbourg et les protestants créent la ligue de Smalcalde, ces derniers se trouvent devant la nécessité d'imaginer une guerre contre l'empereur. Luther finira par justifier théologiquement cette possibilité d'une guerre entre princes protestants et un empereur catholique. Le même type de question se posera plus tard dans le milieu réformé en imaginant la possibilité de tyrannicide. Que faire donc lorsqu'il y a deux autorités « légitimes » et chrétiennes qui se trouvent en désaccord profond ?

Ainsi s'ouvre la période des « guerres de religion ». Pendant les 150 ans entre 1559 et 1715, l'Europe se trouvait dans un état presque constant de guerre. Il y avait moins de 30 ans de paix et plus de 100 ans de combat majeur dans lequel tous ou presque tous les états européens furent impliqués. Pendant presque un siècle entier, de 1559 à 1648, le dénominateur commun de ces guerres fut le conflit entre catholiques et protestants : les guerres civiles en France (1562-1598), la révolte des calvinistes néerlandais contre l'Espagne catholique, la révolte des écossais presbytériens contre Marie Stuart, l'attaque espagnole contre l'Angleterre en 1588, la guerre de 30 Ans, la guerre civile anglaise⁸. Cette

⁷ Nous nous référons à la traduction de Claude Baecher, *Michaël Sattler*, Collection perspectives anabaptistes, Editions Excelsis, 2002, p. 53-68.

⁸ Voir Richard S. Dunn, *The Age of Religious Wars, 1559-1715*, New York et Londres, Norton, 1979.

énumération ne tient compte ni du soulèvement paysan, ni de la guerre entre les cantons suisses, ni de la guerre de Smalcalde, des événements qui précèdent tous 1559. On entend souvent que la religion n'est pas la véritable cause de ces guerres. Peu importe pour le sujet d'aujourd'hui car les Eglises ont béni et les théologiens ont justifié.

La réaction des Lumières et le XIX^e

Cette période guerrière contribue à l'élaboration de la pensée des Lumières, où il y a une bonne et forte dose de réaction aux guerres confessionnelles. La religion est désormais désignée comme coupable, source de conflit inutile. Il faut passer à un autre fondement théorique pour l'Etat et pour l'éthique. Peut-être que le meilleur exemple de ce type de pensée se trouve chez le protestant Emmanuel Kant, qui propose un *Projet de paix perpétuelle* (1795) où les lois découlent de la raison, censée être universelle et accessible au-delà des convictions religieuses. Il s'agit de l'établissement d'Etats de droit, qui élaboreraient les conditions de paix entre eux à partir d'un droit fondé sur la morale et la raison.

L'éclatement de la chrétienté occidentale, l'évolution de la pensée et la politique poussent désormais à réfléchir en termes autres que théologiques. Il faut prévenir la guerre à partir de la raison et du droit, puisque les confessions en sont incapables. Néanmoins, l'arrivée de la Révolution française et les guerres napoléoniennes démontrent que les hommes sont capables de faire la guerre pour des raisons non-religieuses.

A partir de 1815 et jusqu'à la Première Guerre mondiale, l'Europe connaît une période de paix relative. Il y aura bien sûr des guerres, mais aucune n'aura l'importance de celles qui précèdent et des catastrophes du XX^e siècle. Pendant les guerres du XIX^e siècle, les Eglises du continent se contentent de soutenir les pays dans lesquels elles se trouvent.

Le XIX^e siècle est aussi celui des réformes, dont l'abolition de l'esclavage et la mise en place de mouvements de paix. De tels mouvements et organisations s'établissent en Angleterre, Allemagne, en France, aux pays scandinaves, l'Italie, l'Autriche, la Suisse, aux Pays-Bas et aux USA⁹. Dans le monde protestant on constate aussi la naissance d'un « christianisme social » dans plusieurs pays, dont la France.

⁹ Roland Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace. A Historical Survey and Critical Re-evaluation*, Abingdon Press, 1960, p. 191.

L'optimisme de la fin du siècle est brutalement interrompu par les événements de 1914-18. De manière générale, les Eglises de tous les pays ont béni les canons et ont tenu un discours nationaliste : Dieu avec nous, Gott mit uns, God bless America.

Cependant, en dépit d'un soutien théologique à la guerre qui nous semble aujourd'hui injustifiable, nous sommes aussi à l'époque de la naissance du mouvement œcuménique. Le christianisme social donne lieu à un mouvement s'appellera « Vie et Action », qui fusionnera plus tard avec *Foi et constitution*, pour devenir le COE en 1948. Plusieurs aspects de cette période peuvent nous intéresser. Un prédécesseur de Vie et Action est né, mais n'arrive pas à fonctionner à cause de la guerre. « En 1914 fut fondée à Constance (Allemagne) l'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Eglises »¹⁰. (Leuba 1006)

Pour le président Wilson, la Première Guerre mondiale devait être celle qui met fin à toute guerre. L'Occident cherchera à aller dans le sens de la Paix perpétuelle en mettant en place la Société des nations. Des mouvements pacifistes naissent et grandissent, y compris au sein des Eglises protestantes en France.

Il est important de se rappeler que le souci de la paix était très présent dans la naissance du mouvement œcuménique.

Entre les deux guerres, des changements se produisent et le « pacifisme » sera mis en question à cause de sa soi-disant naïveté concernant la nature humaine. C'est l'époque de la réaction barthienne contre l'optimisme de la théologie libérale et la facilité avec laquelle elle a justifié la Première Guerre mondiale. Aux USA, la critique sera renforcée par la pensée du protestant Reinhold Niebuhr, surtout dans son ouvrage de 1932, *Moral Man and Immoral Society*. L'individu et l'Eglise peuvent et doivent vivre le Sermon sur la montagne, mais les Etats fonctionnent à partir de la justice et du droit, et non pas l'amour évangélique.

Evidemment, la montée du nazisme et de Hitler reconforte la critique du pacifisme et le monde se retrouve embarquée dans la guerre, qui pour la plupart des chrétiens de tous les côtés, y compris allemand, est encore une fois comme juste. Nous n'avons pas le temps d'évoquer le cas Bonhoeffer, qui est tiraillé entre le « pacifisme » et la résistance.

¹⁰ Jean-Louis Leuba, "Oécuménisme", Pierre Gisel et Lucie Kaennel (sous direction), *Encyclopédia du Protestantisme*, 2^e édition, PUF/Labor et Fides, 206, p. 1006.

Une chose est sûre, cette guerre provoque encore la réflexion des Eglises à l'égard de la guerre. Karl Barth cherchera à revenir à une théologie de la guerre juste, tout en essayant de la critiquer et de la raffiner¹¹. Barth constate que ce n'est plus seulement l'Etat qui mène la guerre, car elle concerne des populations entières. Tout effort de glorifier la guerre doit être abandonné, car elle relève de l'égoïsme humain et des intérêts politiques et économiques. La guerre montre que l'homme est incapable de gérer sa vie commune. Les arguments classiques de la guerre juste ne fonctionnent plus pour Barth, car on n'arrive jamais à faire fonctionner les critères traditionnels. Lorsqu'il y a la guerre, il s'agit de tuer sans gloire, sans dignité, sans limite, sans réserve¹².

Pour Barth, la fonction normale de l'Etat n'est ni la guerre ni la préparation à la guerre. Le rôle de l'Etat de maintenir la paix, paix à l'intérieur et à l'extérieur de ses frontières. En arriver à a guerre est donc signe d'échec. La guerre est justifiée seulement dans le cas anormal lorsqu'un peuple, par la faute d'un autre peuple se trouve devant le choix de la disparition ou l'auto-défense. Il semble que le seul cas de guerre justifiable pour Barth soit le moment où la Confédération helvétique se trouverait devant la nécessité de préserver son indépendance¹³.

C'était dans la période de l'après-guerre, en conversation avec Barth, Niebuhr et le COE où le « pacifisme » mennonite s'est renouvelé, en grande partie grâce au théologien John Yoder. Son point de départ de dialogue était d'appeler les Eglises qui professent la théologie de la guerre juste d'en appliquer les critères, tout en leur demandant de démontrer les cas où cela avait été fait.

Les contextes continuent à évoluer. Dans la période après-guerre, ou plutôt de la guerre froide, il s'agissait de réfléchir dans un contexte où la menace de la guerre nucléaire planait sur le monde. Ensuite arrive la guerre au Vietnam pour les américains, avec les tactiques de guérilla obligeant les forces américaines à s'en prendre aux populations civiles et à procéder à des bombardements massifs. Ces circonstances ont été sources de nombreux débats concernant la légitimité de la guerre ou le discernement nécessaire pour les Eglises plutôt que de simplement donner une bénédiction de type nationaliste ou anti-communiste. Les exemples de Gandhi et de Martin Luther King ont aussi stimulé des réflexions et des actions intéressantes d'une non-violence active (terme que nous préférons à celui de pacifisme).

¹¹ J.H. Yoder, *Karl Barth and the Problem of War*, Nashville, Abingdon Press, 1970

¹² *Ibid.*, 38.

¹³ *Ibid.*, 40-41.

Les deux guerres en Irak ont aussi été l'occasion plus plusieurs réflexions ecclésiales sur les critères de la « guerre juste », ce qui a amené certaines Eglises (méthodiste et catholique) à prendre de la distance, surtout pendant la deuxième guerre (2003). De ces guerres viennent le contexte actuel de la violence terroriste dans lequel le gouvernement nous que nous sommes en guerre.

Aujourd'hui

Le dernier effort important de réflexion protestante à cet égard vient du COE et de la Décennie pour vaincre la violence. Ce processus a reçu beaucoup d'attention dans les milieux protestants français, il pose des questions importantes pour nous aujourd'hui.

Les débats classiques tournent autour des concepts de la non-violence et de la guerre juste. La Décennie déplace le débat dans la mesure où tous semblent être d'accord que la violence est un mal, qu'il y en a trop, et qu'il faut trouver des moyens pour la réduire. Ces questions peuvent concerner la violence individuelle, familiale, sociale, sexuelle ou économique, mais aussi la question de la guerre.

Les buts de la décennie étaient les suivants :

- Poser la question de la violence de façon globale, l'adresser dans toutes ses formes
- Demander aux Eglises de ne plus justifier la violence et d'aller dans le sens d'une spiritualité de réconciliation et de non-violence active.
- Réfléchir à la notion de sécurité en termes de coopération et non pas de domination et de compétition
- Apprendre de la spiritualité d'autres religions et de travailler de façon inter-religieuse pour poursuivre la paix
- Mettre en question la militarisation de notre monde et la prolifération des armes

Ce même débat a lieu aussi dans le monde catholique et nous aurions tort de ne pas y porter notre attention. Le mois dernier, a eu lieu à Rome une conférence, co-organisée par le Conseil pontifical Justice et paix et par Pax Christi. Le but de cette rencontre était justement de mettre en question la notion de la guerre juste dans le contexte actuel.

Il faut dire que, depuis mille cinq cent ans, la doctrine catholique de la guerre et de la paix repose sur le concept de « *guerre juste* ». [...]

Le Catéchisme de l'Église catholique donne comme principal critère moral de justification de la guerre que « *l'emploi des armes n'entraîne pas des maux et des désordres plus graves que le mal à éliminer* » et note que « *la puissance des moyens modernes de destruction pèse très lourdement dans l'appréciation de cette condition* ».

Le recours (aux) critères (de la guerre juste) est aujourd'hui contesté par de nombreux théologiens en raison des capacités de plus en plus puissantes des armes modernes et des preuves de l'efficacité des campagnes non-violentes en réponse à des agressions injustes. Dans une note envoyée aux participants de la conférence, les organisateurs affirment que la doctrine de la guerre juste ne peut désormais plus se prévaloir d'être « *la seule et unique approche chrétienne sur la guerre et la paix* ». Parmi les buts de la conférence, une « *nouvelle formulation de la doctrine catholique de la guerre et de la paix, incluant le rejet du discours sur la guerre juste* »¹⁴.

Ce thème a été au cœur du dialogue bilatéral international entre catholiques et mennonites, dont le rapport s'intitule « *Appelés ensemble à faire œuvre de paix* »¹⁵.

Pour conclure, quelques remarques et questions.

Dans l'espace public : il est nécessaire que les protestants (les chrétiens) continuent à articuler leur position dans les débats politiques actuels. Cela ne peut évidemment que se faire dans le langage du droit et de la justice. D'ailleurs, le droit international concernant la guerre se rapproche de la notion de la guerre juste et les Églises doivent pousser les gouvernements à aller dans ce sens.

Les chrétiens peuvent aussi pousser les états à délégitimer la guerre et la violence. L'esclavage n'a pas disparu, mais il est délégitimé et combattu. La démocratie et l'état de droit ont des défauts, mais une élection vaut beaucoup mieux qu'un coup d'état ou d'une guerre civile. On peut continuer à aller dans le sens de Kant dans l'espace public. La guerre doit être vue pour ce qu'elle est : un échec, un scandale et le phénomène le plus destructeur et antiévangélique de

¹⁴ http://www.lavie.fr/religion/catholicisme/vers-une-reevaluation-de-la-doctrine-de-la-guerre-juste-07-04-2016-72117_16.php

¹⁵ Disponible en ligne : https://www.mwc-cmm.org/sites/default/files/website_files/report_cathomenno_final_fr_-_pdf.pdf

l'histoire humaine. Même si on réfléchit en catégories de la guerre juste, on ne peut pas glorifier la guerre.

Au niveau ecclésial : Ici il est question des personnes partageant les convictions chrétiennes et non pas aux personnes occupant l'espace politique. La question « sommes-nous en guerre » me pousse à poser une autre question : qui est le « nous » en question ?

La réponse évidente, c'est la France. La France serait en guerre. Mais comment concevoir nos identités ? Est-ce que mon appartenance nationale est le facteur déterminant dans la manière de construire son identité ? J'ai deux passeports, et je me pose souvent la question d'identité. Dans cette soi-disant guerre, suis-je français ou américain ? Pour le moment, les deux combattent le terrorisme au nom de la démocratie et de la justice. Mais si la France et les USA étaient en guerre, je prendrais quel côté ?

Ma nationalité dépend de mon lieu de naissance. Mais pour recevoir son identité nouvelle en Dieu, Abraham a quitté sa famille et son pays. Les chrétiens sont étrangers et voyageurs sur la terre, membres d'un peuple où il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni libre, ni l'homme et la femme. Les chrétiens font partie d'un peuple international et œcuménique. C'est un élément primordial de notre identité. Et puis le chrétien est d'abord et tout simplement être humain, créé à l'image de Dieu, comme tous les êtres humains. L'humanité partagée de tous ne donne pas priorité à une identité nationale ou culturelle quelconque. Nous sommes tous sur la même planète.

Dire que « nous » sommes en guerre, permet d'oublier beaucoup de choses. Il serait possible de faire une longue liste des manières dont mes deux pays ont contribué à la situation actuelle, commençant peut-être par dire que c'est la CIA qui a formé Bin Laden.

Dire que « nous » sommes en guerre pose aux protestants/chrétiens la question de l'identité ecclésiale et humaine. Quand un mennonite ou Stanley Hauerwas¹⁶ insistent sur l'importance d'une identité ecclésiale particulière comme politique alternative, ils sont souvent traités de sectaires. Mais qu'est-ce qu'il y a de plus sectaire que nos frontières nationales et politiques qui font réfléchir d'abord en termes d'intérêt national et politique ?

L'Evangile nous dit clairement que tous sont pécheurs. Nous (français ou américains) ne sommes pas meilleurs que les autres. Le mal ne réside pas

¹⁶ Cf. S. Hauerwas, *Etrangers dans la cité*, Editions du Cerf, 2016.

exclusivement dans le camp de l'autre. Ce ne sont pas la peur ou l'égoïsme national qui doivent guider la réflexion dans ces questions fondamentales. Le réseau chrétien mondial ne pourrait-il pas être une force, un facteur de paix dans le monde ?

La conclusion la plus évidente que je tire de ma lecture de l'histoire chrétienne, c'est qu'un lien trop fort entre identité chrétienne et identité politique ou nationale a presque toujours poussé l'Eglise soutenir la politique et les guerres de sa nation sectaire. Les réformateurs n'ont pas abandonné la notion de catholicité, mais trop souvent l'identité protestante est limitée à l'intérieur des frontières dans lesquelles se trouve telle ou telle Eglise. C'est trop souvent le cas des deux pays dont je suis citoyen, surtout en période de guerre.

L'histoire nous dit que les valeurs chrétiennes vécues à travers les siècles ont contribué à la naissance des hôpitaux, des écoles ou la sécurité sociale. Elles ont largement contribué à l'abolition de l'esclavage. Le vécu commun des groupes ayant des convictions fortes finissent par avoir de l'influence. Reinhold Niebuhr le disait, Martin Luther King aussi. Les Eglises, ne pourraient-elles pas contribuer à délégitimer la violence et la guerre ? On se débat beaucoup en France sur les « signes extérieurs » de la religion. Et si parmi les signes extérieurs donnés au monde par l'Eglise et les chrétiens étaient tout simplement des vies enracinées dans la recherche de la justice, le pardon, la paix et la réconciliation ? On peut en trouver des exemples dans l'histoire, mais dans la situation mondiale actuelle, le manque de ces signes pourrait avoir des conséquences néfastes.

Relecture de la Journée

Frédéric Rognon

Professeur de philosophie à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg,

Relecture de la journée

Conclure une telle journée d'étude est bien évidemment une gageure. Ce qui m'est demandé n'est d'ailleurs ni un résumé, ni une synthèse, ni une énième conférence, mais une relecture. Lorsque je relis un livre, cela signifie que je l'ai déjà lu et que je veux m'en ressaisir pour m'en nourrir à nouveau en savourant tout spécialement telle ou telle impulsion décisive qui m'a marqué. C'est un exercice à la fois très subjectif et qui se voudrait dynamisant pour tous.

Le titre de notre journée d'étude était donc : « Sommes-nous vraiment en guerre ? » Il est toujours fructueux, d'un point de vue épistémologique et donc aussi heuristique, de poser une question qui ne peut appeler une réponse univoque et péremptoire, une réponse en « oui » ou en « non ». Or, si nous nous demandons si nous sommes vraiment en guerre, la réponse sera forcément : « oui et non ». Il s'agira donc d'élucider les conditions d'une réponse affirmative, et les conditions d'une réponse négative. Et parmi ces conditions, bien entendu, la définition même que l'on donne au vocable de « guerre ».

Le sous-titre offrait, pour sa part, une dialectique à quatre termes : « Formes, sources, représentations, espérances ». Les trois premiers pôles de cette dialectique sont d'ordre descriptif et analytique : quelles sont les nouvelles formes de la guerre, quelles sont les modalités inédites des conflits armés internationaux, qui ont radicalement changé de visage au cours des dernières décennies ? D'où viennent ces mutations, quelles en sont les racines et les origines ? Et comment nous représentons-nous notre situation actuelle, quel regard réflexif portons-nous sur ce qui nous arrive et sur ce que nous en faisons ? Le quatrième pôle, pour sa part, n'est pas descriptif ni analytique, mais normatif, théologique et éthique : l'espérance relève davantage des possibles inédits qui sont devant nous, de nos convictions et de nos engagements susceptibles d'infléchir l'histoire, si ce n'est de la dé-fataliser, de rompre avec l'enchaînement des fatalités, des déterminations et des prévisions toutes plus sombres les unes que les autres.

Mon hypothèse est que l'espérance a été le fil rouge de l'ensemble des exposés, même les plus analytiques, et que nous pouvons ainsi repérer des brèches dans l'engrenage mimétique des violences guerrières, en prenant le Dieu de Jésus-Christ comme point d'appui. Ma relecture consistera donc, d'une part, à discerner les formes de réponses à la question : « Sommes-nous vraiment en guerre ? », et d'autre part à mettre en valeur les graines d'espérance qui ont été semées tout au long de la journée.

La conférence de **Jean-Claude Guillebaud**, qui a précédé notre journée d'étude, a déjà représenté pour moi un exercice de relecture, puisque j'avais lu son dernier ouvrage : *Le tourment de la guerre* (L'Iconoclaste, 2016), et que celui-ci a été en quelque sorte ressaisi oralement par l'auteur lui-même. Comme dans son livre, Jean-Claude Guillebaud a soutenu l'idée selon laquelle, pour contenir la guerre, il fallait penser son caractère distrayant : prendre acte du fait que les hommes aiment faire la guerre ; ou plus exactement, penser l'ambivalence entre attraction et répulsion dès lors qu'il est question de guerre. En écoutant Jean-Claude Guillebaud, et *a fortiori* en le lisant, je me suis demandé pourquoi, dans ses évocations, il accumulait tant de détails tous plus sordides les uns que les autres, pourquoi il empilait tant d'ignominies, non sans une rhétorique de surenchère qui peut donner plus d'une fois la nausée. La réponse est peut-être ici : il s'agit d'un ouvrage et d'une conférence performatifs, qui provoquent chez le lecteur et chez l'auditeur la même expérience d'ambivalence éminemment troublante. Néanmoins, la réponse de Jean-Claude Guillebaud à la question posée est sans ambages : non, nous ne sommes pas en guerre ! Il est même absurde et irresponsable de proclamer que nous le serions, car cela convoque un imaginaire qui n'a rien à voir avec ce que nous vivons, alors que nos dirigeants devraient rassurer la population plutôt que la paniquer ; nous ne faisons pas face à une troisième guerre mondiale, mais à une violence mondialisée.

Plusieurs signes d'espérance peuvent être repérés dans les propos de Jean-Claude Guillebaud. Tout d'abord une espérance paradoxale : si la violence, et *a fortiori* la guerre, requiert la déshumanisation de l'autre, alors sa ré-humanisation est toujours possible ; si la figure de l'ennemi est construite, c'est qu'elle peut toujours être déconstruite... Un second motif d'espérance tient au fait que, contrairement aux apparences, les dix premières années du XXI^e siècle ont été moins meurtrières que chacune des quatorze décennies précédentes ; la décrue statistique de la violence n'a évidemment pas de signification existentielle pour celui qui en est victime : les chiffres lui importent peu ; mais cette réalité doit être rappelée pour éviter de donner prise au désespoir, et même au pessimisme. Enfin, la troisième raison d'espérer se situe auprès de ceux dont l'allergie à la violence est suffisamment forte, en raison de ce qui reste de christianisme dans nos sociétés ; Jean-Claude Guillebaud les appelle « faiseurs de paix ». Dans son livre, il les nomme aussi « refusants », sans cependant tenir compte du fait que ce néologisme a déjà été conceptualisé en une catégorie sociologique par Philippe Breton (*Les refusants*, La Découverte, 2009), dans un tout autre sens. Qu'importe : la conclusion de Jean-Claude Guillebaud est un appel à ne pas faire la guerre à n'importe quel prix, à ne pas devenir aussi barbares que les barbares, en bref à nous protéger nous-mêmes du mimétisme.

Dans son introduction à la journée, **Jean-Paul Willaime** a apporté à la question posée : « Sommes-nous vraiment en guerre ? », une réponse apparemment analogue à celle de Jean-Claude Guillebaud, mais avec d'autres arguments, qui déplacent quelque peu la focale. En nous alertant sur le risque encouru chaque fois que nous nommons les choses, car ainsi nous contribuons à faire advenir ce que l'on nomme, conformément aux logiques auto-réalisatrices, Jean-Paul Willaime a considéré que nous étions en guerre à l'extérieur, mais que nous étions en lutte contre le terrorisme sur l'hexagone. En répondant ainsi en partie négativement à la question, il plaide implicitement en faveur d'une acception restrictive de la notion de « guerre ».

La réponse de **Philippe Gaudin** nuance encore davantage le questionnement, puisqu'elle s'avère foncièrement ambivalente : oui, nous sommes en guerre, même si cette guerre est asymétrique ; non, nous ne sommes pas en guerre, car l'asymétrie est telle que nous avons affaire à quelque chose de totalement inédit. Oui et non, donc, simultanément. Philippe Gaudin rappelle que nos ennemis sont infiniment plus faibles que nous, mais aussi plus fluides, plus fugaces, aspirant au sacrifice, et donc finalement infiniment plus efficaces (ce qui pose la question de la pertinence de l'arsenal nucléaire face au terrorisme...) Et cette asymétrie radicale nous fait entrer dans une totale confusion conceptuelle. Philippe Gaudin se propose néanmoins de considérer la guerre, pour la distinguer de la simple violence, comme une relation juridique entre deux États, ce qui dénote ici encore une conception restrictive, justifiant la réponse négative à la question : nous ne sommes pas en « guerre » car ce qui nous arrive ne correspond à rien de connu.

Les signes d'espérance ne sont pas pour autant absents de son propos. Tout en montrant que la guerre exprime l'animalité de l'homme, et qu'elle le fait sur un mode hyperbolique (car les animaux ne se massacrent jamais à l'intérieur d'une même espèce), Philippe Gaudin souligne la différence de nature entre ce que font les animaux et ce que font les hommes : ces derniers sont capables d'une méchanceté infinie, mais aussi d'un héroïsme infini. Preuve est aussi faite que l'homme n'est pas qu'un animal. Cette tension entre la faillibilité de l'homme, et sa capacité, qui n'est pas sans rappeler les développements de Paul Ricoeur au sujet du mal, peut nourrir notre espérance, toujours par le recours au paradoxe. Par ailleurs, après avoir affirmé que toute guerre est religieuse, Philippe Gaudin met en exergue la matrice théologique de la violence, à partir de l'exemple du sacrifice d'Isaac (dans le chapitre 22 du livre de la Genèse) ; mais une attention aux lectures juives de ce texte, qu'elles nomment plus sobrement « la ligature d'Isaac », et à leur interprétation non-sacrificielle, ainsi qu'à l'œuvre d'un Levinas qui faisait de l'éthique, « philosophie première », une instance indépassable (y compris par une soi-disant volonté divine), pourrait elle aussi, *a contrario*, en quelque sorte « en creux », donner prise à l'espérance. Enfin, gardons précieusement l'exhortation finale de Philippe Gaudin, qui consiste à nous inviter à lutter sans cesse pour le maintien de la paix, ce qui suppose de refuser l'illusion et l'idole que constitue le pacifisme. Nous reviendrons en conclusion sur ce qui distingue le pacifisme de la construction d'une véritable paix.

Le Général Jean-François Collot d'Escury nous a offert une clarification conceptuelle, avec une taxinomie des différents types de conflits (guerres asymétriques, dissymétriques, classiques ou conventionnelles, hybrides...) Cette catégorisation a permis de dissiper quelques lieux communs, notamment ceux afférents à l'inflation de l'usage du mot « guerre ». Et cependant, en tension avec les intervenants précédents, Jean-François Collot d'Escury n'a pas nié que nous soyons en guerre ; mais cette position est conditionnée par une acception plus extensive du concept : la guerre y est comprise comme l'ultime moyen politique des groupes humains pour trancher leurs conflits. Il a même envisagé, pour désigner ce qui nous arrive, la pertinence de l'expression « quatrième guerre mondiale » (la troisième ayant été la guerre froide) : nouvelle forme de guerre préemptive, faite de propagande, de guerre psychologique et technologique.

Une certaine modalité d'espérance peut être repérée dans les propos du Général, si l'on considère que les incontestables progrès technologiques dans la conduite des opérations permettent des gains de temps et d'argent, une meilleure communication, un soutien logistique accru, de nouvelles capacités d'intervention sanitaire, et surtout une diminution drastique du nombre de victimes. Cette guerre dématérialisée, qui procède par numérisation du champ de bataille, par optimisation des actions sur le terrain grâce à la simulation, constituerait donc une source d'espérance, ou du moins d'espoir. Jean-François Collot d'Escury n'en a pas moins pointé les limites de la guerre technologique, et l'ambivalence foncière du progrès technique, ce qui le situe sur ce point en affinités avec les positions de Jean-Claude Guillebaud. Il en va de même de sa conclusion, qui en appelle à réhabiliter l'éthique dans l'approche des conflits militaires, en s'appuyant notamment sur l'idée empruntée à René Girard, selon laquelle le statut de « victime » a été érigée en objet de valeur. René Girard ajoutait que cette victimisation exacerbée tirait ses racines de la révélation biblique, encore malgré tout à l'œuvre dans nos sociétés modernes.

Matthieu Terrier s'est autorisé un déplacement conceptuel fécond, en reformulant la question de départ : « Sommes-nous vraiment en guerre ? » afin de se demander : « Qu'est-ce qu'une guerre sainte ou légitime ? » Son exposé est sans doute celui dans lequel des germes d'espérance sont le plus difficile à cerner et à discerner. Il n'en est cependant pas exempt, comme l'indique l'inventaire suivant : le Djihad n'est pas l'un des piliers de l'islam ; c'est le combat défensif qui est privilégié, au détriment de la guerre offensive ; la première des deux périodes de révélation incite à la patience et à la persévérance ; ce qui est exigé des gens du Livre est la « dhimma » et non la conversion ; il n'y a pas de normes atemporelles en islam, ce n'est que par une dés-historicisation ultérieure que les juristes ont parlé d'un Coran incréé, et la théorie de l'abrogation a été renforcée par de nouvelles constructions idéologiques (or, comme nous l'avons déjà vu, s'il y a construction il peut toujours y avoir déconstruction, de même que s'il y a dés-historicisation il peut toujours y avoir ré-historicisation) ; par un principe d'autolimitation salutaire, les Chiites ne font pas la guerre contre les non-musulmans ; enfin, six conditions sont requises pour être obligé au Djihad, dont celle d'être un homme en bonne santé (ce qui exclut une bonne partie de la population...)

Au-delà de ces raisons d'espérer modérément, ou de ces motifs susceptibles de fonder une espérance raisonnable, l'une des leçons de l'exposé de Matthieu Terrier tient à la dimension apocalyptique du conflit actuel autour de Daesh : si l'objectif de cette « guerre sainte » est la prise de Damas pour provoquer le retour de Jésus et le retour à l'Âge d'Or, la théologie doit être prise en compte dans l'appréhension de ce qui nous arrive. Ceci donne quelque peu raison à Gilles Kepel (et à sa théorie d'une radicalisation de l'islam), sans pour autant, paradoxalement, donner tort à Olivier Roy (et à sa théorie d'une islamisation de la radicalité) ni aux approches psychanalytiques comme celle de Fethi Benslama (et à sa théorie du « surmusulman ») : en effet, en cas d'échec de l'apocalyptique, l'on changera de scénario ou l'on s'en passera, précise Matthieu Terrier, ce qui indique bien une plasticité idéologique, sinon théologique, et peut-être une permanence des mobiles inconscients. Conformément aux intuitions de René Girard, un fonctionnement mimétique des adversaires de Daesh ne ferait que renforcer la logique d'affrontement : puissions-nous en prendre de la graine...

Le dernier exposé, présenté par **Neal Blough**, a cherché lui aussi à déplacer la question : « Sommes-nous vraiment en guerre ? » Il s'est proposé de nous demander d'abord : « Qui est le "nous" dont il est question ? » En d'autres termes : mon appartenance nationale est-elle le facteur déterminant de mon identité ? À cette question rhétorique, Neal Blough répond sans ambages : l'élément primordial de notre identité à chacun est, pour les chrétiens, l'appartenance au corps du Christ, et pour tous les êtres humains, notre humanité partagée. Les clivages nationaux se trouvent ainsi transcendés par un principe supérieur. Ce postulat conduit à répondre à la question initiale : nous ne sommes en guerre que si nous faisons prévaloir nos allégeances nationales, c'est-à-dire si nous oublions ce qui nous constitue fondamentalement.

Dans cette perspective, quelles sont donc les raisons d'espérer ? Le rêve de Neal Blough est de voir enfin les Églises délégitimer la guerre. Car toute guerre, même celle menée par Hitler, a besoin de légitimation. Le parcours historique proposé par Neal Blough, à travers les évolutions du christianisme depuis deux mille ans, présente une troublante analogie avec celles de l'islam ; mais une analogie dissymétrique, puisque si la référence reste la non-violence du Christ, trahie par les compromissions des Églises au fil des siècles, il ne s'agit pas d'une tension interne à la révélation entre violence et non-violence, comme dans le corpus coranique. Le passage d'une « éthique de conviction » chez les premières générations chrétiennes, à une « éthique de responsabilité » à partir de l'entrée dans l'ère constantinienne, ne doit pas nous faire oublier que chez Max Weber, l'artisan de ces deux concepts devenus classiques, les deux éthiques finissent par se conjuguer : ne pourrait-on imaginer une « éthique de convictions responsables » pour nourrir la voix des Églises ? L'application des critères traditionnels de la « guerre juste » à l'entrée en guerre des États-Unis et du Royaume Uni en Irak en 2003 a conduit toutes les Églises du monde à la condamner ; en réalité, toutes sauf une : la Convention des Baptistes du Sud des États-Unis. Cela signifie que l'Église méthodiste dont George Bush est membre a pris position contre la guerre, et que la guerre a tout de même eu lieu, avec les conséquences que l'on sait jusqu'à aujourd'hui. La question qui se pose alors est le poids si faible des Églises au XXI^e siècle sur la marche de l'histoire, et notamment sur les enjeux de guerre et de paix. Le rêve de Neal Blough demeure à l'état d'espérance.

En guise de conclusion, je dirai que la réponse à la question : « Sommes-nous vraiment en guerre ? » dépend de la conception que l'on entretient de la guerre. Non, nous ne sommes pas en guerre, si nous adhérons à une représentation restrictive, et classique, de la guerre. Oui, nous sommes en guerre, si nous plaidons en faveur d'une compréhension extensive du phénomène, qui intègre toutes ses mutations contemporaines. Si l'on définit maintenant la guerre comme un conflit armé collectif et réciproque, nous évitons les deux travers d'une acception hyper-extensive de la guerre (car toute violence n'est pas guerre), et d'une acception hyper-restrictive (qui ne verrait pas de guerre en-dehors des logiques étatiques et symétriques).

Car la guerre a changé de visage. Le modèle traditionnel d'un conflit interétatique, situé sur un champ de bataille clairement circonscrit, entre deux armées régulières, et qui débouche sur la victoire militaire et donc politique d'un camp sur l'autre, ce modèle n'a pas disparu ; mais il ne représente plus qu'un cas particulier des conflits armés collectifs et réciproques. Aujourd'hui la plupart des guerres ont lieu à l'intérieur des frontières d'un État entre une ou plusieurs armées et des mouvements plus fluides, moins saisissables ; l'infériorité logistique de ces derniers se trouve compensée par la perpétuation d'attentats sanglants au cœur même du sanctuaire de leurs ennemis ; les guerres asymétriques s'accompagnent donc systématiquement de guerres psychologiques d'autant plus impitoyables que l'on constate un rapport différentiel à la mort, entre une opinion publique qui n'accepte que des guerres « zéro mort », et des combattants qui aspirent au martyr. Si donc guerre il y a, il ne s'agit plus d'une guerre circonscrite dans l'espace et dans le temps, mais d'un processus continu, d'une guerre sans fin.

Face à un tel paysage, inédit et quelque peu cauchemardesque, quelle peut être notre espérance ? La paix doit être pensée à nouveaux frais en raison même des mutations de la guerre. Au lieu de compter sur les armistices, les traités de paix ou les capitulations de l'ennemi, je situerai pour ma part l'espérance du côté d'une « paix sociétale » : il s'agit de tarir les sources de la violence par une conversion de nos modes de vie. Loin du pacifisme, qui a été à juste titre disqualifié pour avoir prôné la paix à tout prix, la « paix sociétale » consiste à prendre les problèmes en amont, et à adopter un style de vie préventif à l'égard des guerres : par des rencontres de reconnaissance et d'amitié entre les peuples et entre les religions ; par une mise en cause du tabou du commerce des armes ; par une politique de véritable justice dans les relations internationales ; par une lutte réellement audacieuse contre le dérèglement climatique qui tarirait ainsi les causes des guerres de demain ; par la promotion, dès l'école maternelle et à tous les niveaux, d'une culture de la non-violence et de la paix ; par tout ce qui pourrait désamorcer la violence culturelle à l'œuvre dans nos sociétés.

Mais en fin de compte, tout cela relève peut-être davantage de l'espoir que de l'espérance. Car toutes ces propositions, même les plus exigeantes, sont à notre portée. L'espérance est autre chose : elle surgit des promesses d'un Dieu qui est, lui-même, notre espérance. C'est pourquoi, pour terminer, j'oserai passer du registre scientifique au registre confessant. Tout au long de la révélation scripturaire, le Dieu biblique nous est présenté comme un Dieu fidèle et fiable, qui fait des promesses et qui les tient. Mais au-delà des promesses accomplies dans le passé, sont consignées quelques promesses pour notre avenir. Je ne citerai que deux d'entre elles, qui se rejoignent d'ailleurs : « Je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde » (Matthieu 28, 20) ; « ni la mort ni la vie, ni les anges ni les dominations, ni les choses présentes ni les choses à venir, ni les puissances ni la hauteur ni la profondeur, ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ notre Seigneur » (Romains 8, 38-39). Ainsi, même si l'avenir de nos peuples et de notre planète paraît particulièrement sombre, nous pouvons avoir l'assurance que nous ne sommes pas seuls, et qu'à travers les épreuves le Dieu de Jésus-Christ ne nous abandonnera pas, mais sera présent à nos côtés. Que nous soyons ou non en guerre, que nous n'y soyons pas encore ou que nous y soyons déjà, telle est notre espérance. Une espérance suffisamment ferme pour nourrir nos engagements.

Frédéric Rognon