Guerre -version 2016

par Christian Mellon, Jésuite, Ceras, ancien secrétaire de la Commission Justice et Paix France

Guerre -version 2016

Est-il permis de recourir à la violence des armes dans certaines circonstances ?

Les réponses apportées à cette question au cours des siècles par les sages et les religions peuvent être classées en quatre grandes catégories :

- pacifisme (la guerre n'est jamais permise, quelles que soient les circonstances),
- guerre juste (elle est légitime dans certains cas, à condition de respecter certaines limites),
- cynisme (la morale n'a rien à dire en ce domaine),
- guerre sainte (elle est permise, si c'est sur l'ordre de Dieu ou de ses représentants).

La réponse de l'Eglise catholique s'inscrit clairement dans la deuxième, tout en intégrant quelques références à l'inspiration évangélique de la première. Elle ne peut évidemment que récuser la troisième, car des valeurs essentielles sont en jeu quand des décisions peuvent provoquer de graves et nombreuses atteintes au respect de la vie humaine. Quant à la perspective de la « guerre sainte », s'il est vrai qu'on peut la repérer, des Croisades à la guerre d'Espagne, dans les discours de maints responsables ecclésiastiques, elle n'a pas fait pas l'objet d'une théorisation doctrinale.

Du pacifisme à la non-violence

A diverses époques, des auteurs chrétiens, prenant au pied de la lettre le commandement biblique « Tu ne tueras pas », et surtout les textes évangéliques - invitation à « tendre l'autre joue » (Mt 5, 39) et à « aimer ses ennemis », refus par Jésus d'être défendu par le glaive lors de son arrestation (Mt 26, 52) - ont enseigné qu'un disciple de Jésus doit vivre les conflits sans porter atteinte à la vie de qui que ce soit, y compris à celle de ses ennemis : il ne peut donc en aucun cas recourir à la violence meurtrière. Cette position, que l'on peut qualifier de « pacifiste » malgré l'anachronisme du mot, semble avoir été dominante parmi les chrétiens des premiers siècles. Elle a connu par la suite plusieurs résurgences, notamment lors des phases initiales de plusieurs mouvements spirituels prônant le retour à la radicalité évangélique : Vaudois, Franciscains, Hussites, etc. Dans les temps modernes, elle n'est considérée comme constitutive de l'éthique chrétienne que dans des Eglises de la mouvance anabaptiste (Mennonites, Brethren) et chez les Quakers.

Au XX^e siècle, bien que restant minoritaire, elle a été remise en honneur, d'abord par des protestants (création de l'International Fellowship of Reconciliation en 1919) puis parmi les catholiques. Après la seconde guerre mondiale, ses tenants ont réalisé qu'il est vain de « condamner la violence » au plan moral si l'on n'apporte pas de réponses crédibles aux défis posés par les actes d'agression ou les situations d'injustice structurelle. Se démarquant d'une lecture fondamentaliste du Sermon sur la montagne (qui y verrait un catalogue de préceptes et d'interdits moraux), tirant aussi les leçons très réalistes des combats menés par Gandhi, Martin Luther King et bien d'autres, ces chrétiens mettent moins en avant le **refus de la violence** que la nécessité de **rechercher des « alternatives » à la violence des armes**. Cette inflexion se marque dans le vocabulaire, avec une méfiance pour le mot *pacifisme*, auquel est préféré celui de *non-violence*.

Le Concile Vatican II prend acte de ce changement de perspective et encourage « ceux qui, renonçant à l'action violente pour la sauvegarde des droits, recourent à des moyens de défense qui, par ailleurs, sont à la portée même des plus faibles, pourvu que cela puisse se faire sans nuire aux droits et aux devoirs des autres ou de la communauté » (*Gaudium et Spes*, [GS 78](#), 5). Cette formulation, un peu alambiquée, vise sans doute à éviter le mot « non-violence », encore perçu comme trop proche de « pacifisme ». Mais, dès 1971, le mot apparaît dans l'exhortation apostolique *Justitia in Mundo*, promulguée par Paul VI à la suite du Synode sur « la promotion de la justice dans le monde » : « Il est absolument nécessaire que les différends entre nations ne soient pas résolus par la guerre, mais que soient trouvés d'autres moyens conformes à la nature humaine ; **que soit favorisée en outre l'action non-violente** et que chaque nation reconnaisse légalement l'objection de conscience et lui donne un statut » ([JM 68](#)).

L'instruction *Liberté chrétienne et libération*, publiée en 1986 par la Congrégation pour la doctrine de la foi, confirme ce soutien, même si elle utilise l'expression - moins adéquate - de « résistance passive » pour désigner la résistance non-

violente. Dans les décennies 70 et 80, de nombreux chrétiens d'Amérique latine, encouragés par plusieurs évêques - notamment Dom Helder Camara - recourent à l'action non-violente pour défendre les Droits de l'homme bafoués par les dictatures militaires. En février 1986, l'épiscopat des Philippines la préconise et l'organise à l'échelle de la ville de Manille pour faire tomber le régime du dictateur Marcos. De même, Jean-Paul II l'encourage souvent, en insistant sur son enracinement biblique, par exemple dans son discours aux jeunes de Maseru (Lesotho) le 15 septembre 1988 : « Certains peuvent vous dire que le choix de la non-violence est une acceptation passive des situations d'injustice. (...) Rien n'est plus loin de la vérité. Il n'y a rien de passif dans la non-violence quand elle est dictée par l'amour. Cela n'a rien à voir avec l'indifférence. C'est une recherche active à "être vainqueur du mal par le bien", ce à quoi saint Paul nous incite ». Réfléchissant sur la chute des régimes communistes en 1989, il l'attribue à « l'action non-violente d'hommes qui (...) ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité ». Et de poursuivre par ce vœu : « Puissent les hommes apprendre à lutter sans violence pour la justice ! » ([Centesimus annus](#), [CA 23](#)). La conférence épiscopale des Etats-Unis, dans ses documents sur la paix de 1983 et 1993, consacre à la non-violence évangélique des développements très positifs. Quant à l'épiscopat français, dans le document même par lequel il légitimait la dissuasion nucléaire (*Gagner la paix*, 1983), il pose un jalon dans ce sens, sous forme il est vrai interrogative : « Le temps ne serait-il pas venu, sans renoncer bien sûr à la défense armée, d'examiner soigneusement le rôle et l'efficacité des techniques non violentes ? »

En avril 2016, un colloque sur la non-violence s'est tenu au Vatican sous l'égide du Conseil pontifical Justice et Paix et de Pax Christi international. Le message du pape François pour le 1er janvier 2017 invite également les catholiques à se convertir à la non-violence de l'Évangile.

La « guerre juste »

Que la décision de recourir aux armes soit parfois « juste » et parfois non n'est pas une idée spécifiquement chrétienne : argumentée par Aristote et Cicéron, on la retrouve aussi, de nos jours, chez la plupart des penseurs non chrétiens traitant de ces questions (notamment Michael Walzer). Mais ce sont les auteurs chrétiens, d'Augustin à Vitoria, en passant par Thomas d'Aquin et bien d'autres, qui ont développé la réflexion systématique à laquelle renvoie l'expression « doctrine de la guerre juste ». Elle consiste en un ensemble de critères pour juger, d'une part dans quels cas il est moralement permis de recourir aux armes (*ius ad bellum*), d'autre part quelles limites on doit respecter dans cet usage des armes (*ius in bello*) [1](#).

En se sécularisant peu à peu depuis le XVIème siècle, cette réflexion a nourri l'élaboration d'un Droit international de la guerre. Pour autant, les questions à se poser aujourd'hui ne sont pas seulement d'ordre juridique (le recours aux armes

est-il légal ou non ?), il s'agit aussi de questions éthiques (est-il « juste » ou non ?). Pour l'Eglise, la conformité d'une décision avec le Droit international est certes un point très important à prendre en compte dans le discernement éthique, mais ce point est insuffisant : il peut arriver qu'une telle décision, prise par un pouvoir légitime et conforme au Droit, ne réponde pas aux critères permettant de la juger éthique et qu'inversement on puisse juger légitime un recours aux armes non autorisé par le Droit international. La perspective de la morale catholique sur ce point reste celle de Thomas d'Aquin, pour qui la question se posait en termes éthiques : « est-ce toujours péché de faire la guerre ?²»

On rappellera les principaux critères élaborés par la tradition catholique, tels qu'ils ont été revus et actualisés dans la période récente.

Critères du *Jus ad bellum*

Il importe de souligner que les conditions énumérées ici doivent être toutes réunies pour qu'il soit légitime de recourir aux armes, et non pas seulement quelques-unes d'entre elles.

1. *Juste cause*

On a pu, dans le passé, juger légitime l'initiative d'entrer en guerre pour obtenir réparation d'une injustice subie, pour punir une faute ou se venger d'une offense grave. De nos jours, la notion de « juste cause » se ramène à la seule « légitime défense ». Le Concile Vatican II l'affirme clairement : « On ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, **le droit de légitime défense** » ([GS 79](#), 4). On sait cependant combien l'invocation de ce droit peut parfois servir de prétexte à des opérations militaires ayant des objectifs tout autres. Aussi bien, les pères du Concile précisent : « Faire la guerre pour la *juste défense* des peuples est une chose, vouloir imposer son empire à d'autres nations en est une autre ».

Toujours au nom de la légitime défense, l'Eglise admet qu'un peuple gravement opprimé par un pouvoir tyrannique puisse légitimement se libérer du tyran par les armes. Le cas est évoqué par Paul VI dans [Populorum progressio](#), mais comme une exception, dans des situations vraiment graves, au principe de résistance non violente. Dans une phrase qui met en garde contre l'insurrection révolutionnaire, il ajoute, en incise : « sauf le cas de tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun du pays » ([Populorum progressio](#), [PP 31](#)).

Les conflits armés des années 1990 ont conduit les autorités de l'Eglise à poser des questions nouvelles sur la notion de « légitime défense » : s'agit-il seulement d'**autodéfense** ou aussi de la **défense d'un tiers injustement agressé** ? Sur cette question - vivement débattue sous le nom de « devoir d'ingérence », rebaptisé « responsabilité de protéger » par l'ONU - Jean Paul II prend clairement position. Ainsi, en 1993, à propos du conflit bosniaque : « Une fois que toutes les possibilités offertes par les négociations diplomatiques, les processus prévus par

les conventions et organisations internationales, ont été mis en œuvre, et que, malgré cela, des populations sont en train de succomber sous les coups d'un injuste agresseur, les États n'ont plus le « droit à l'indifférence ». Il semble bien que **leur devoir soit de désarmer cet agresseur**, si tous les autres moyens se sont avérés inefficaces³ ». Et, allant au devant d'une objection prévisible : « Les principes de la souveraineté des États et de la non-ingérence dans leurs affaires internes - qui gardent toute leur valeur - ne sauraient toutefois constituer un paravent derrière lequel on pourrait torturer et assassiner⁴ ». En incluant ainsi le « tiers » dans la légitime défense, le pape renoue avec l'intuition qui, au tournant du Vème siècle, avait donné naissance à l'idée qu'un chrétien puisse faire la guerre : c'est à cause du devoir de secourir le tiers menacé (et non pas d'abord par le droit à l'autodéfense) qu'Augustin avait parlé de « justes guerres ». C'est pour la même raison que Thomas d'Aquin traite de la question de la guerre juste dans la partie de la *Somme* consacrée à la charité.

Soulignons la formule « **désarmer l'agresseur** », qui limite très strictement l'objectif légitime. Une action militaire en défense d'un peuple agressé ne saurait viser des objectifs comme abattre un régime totalitaire, saisir des territoires ou des ressources, étendre une zone d'influence, etc. Etre vigilant sur ce risque (dont l'actualité offre maints exemples), c'est respecter un autre critère classique du *Jus ad bellum*, peu évoqué de nos jours car difficile à vérifier : « l'intention droite ». Seul est légitime un recours aux armes qui ne vise pas d'autres objectifs que ceux que l'on affiche : légitime défense, rétablissement de la paix, etc. Le respect de ce critère a des incidences très directes sur la manière de mettre un terme à une guerre : dès que l'agresseur est désarmé (mis « hors d'état de nuire »), rien ne justifie plus de poursuivre l'action militaire, et notamment pas la volonté d'obtenir de l'ennemi une « reddition inconditionnelle ».

Quand, en 1999, Mgr Delaporte, président de Justice et Paix-France, a estimé légitime qu'une action militaire mette fin à la purification ethnique du Kosovo par les forces serbes, il s'est référé à ce devoir de « désarmer l'agresseur » énoncé par le pape. La guerre déclenchée en 2003 par l'administration Bush contre l'Irak a donné l'occasion de préciser une autre limite du principe de légitime défense : il ne saurait légitimer une « guerre préventive ». Ainsi, la conférence épiscopale d'Allemagne a jugé illégitime l'initiative américaine, car « le droit à l'autodéfense présuppose la menace d'une attaque réelle et imminente, et non le seul et simple risque d'une attaque potentielle⁵ ».

2. *Ultime recours*

Le consensus est très large sur le refus de légitimer le recours aux armes s'il existe d'**autres moyens pour défendre efficacement** ce qu'il est légitime de défendre. Ce critère d'« ultime recours » s'enracine dans la conviction que la guerre est a priori un mal, auquel on ne saurait se résoudre que faute de mieux. C'est pourquoi le Concile, dans la phrase de *Gaudium et Spes* qui énonce le principe de légitime défense, ajoute cette importante précision : « **une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique** ». Appliquer ce principe aux situations concrètes ne va pas sans difficultés : comment savoir si toutes les possibilités

d'actions non militaires ont été épuisées ? Mais, ces difficultés ne doivent pas conduire à mépriser ce principe : ce serait considérer la guerre comme un moyen parmi d'autres, et non pas comme le « moyen ultime ».

3. Proportionnalité

La réflexion éthique dans plusieurs domaines met en avant l'exigence de « proportionnalité ». Dans le cas du recours aux armes, celle-ci relève du simple bon sens : un remède ne doit pas être pire que le mal. Pie XII le rappelait dans une allocution à des médecins militaires : « Lorsque les dommages entraînés par la guerre ne sont pas comparables à ceux de l'"injustice tolérée", on peut avoir **l'obligation de "subir l'injustice"** » (*Documentation catholique*, 1953, col 1413). Jean-Paul II y faisait aussi référence, devant les ambassadeurs accrédités auprès du Saint-Siège, à propos de la première guerre du Golfe. Soulignant qu'une guerre serait « particulièrement meurtrière, sans compter ses conséquences écologiques, politiques, économiques et stratégiques », il rappelait que « le recours à la force pour une cause juste n'est admissible que **si celui-ci est proportionnel au résultat que l'on veut obtenir** et en soupesant bien les conséquences de l'action militaire ». L'épiscopat américain prendra une position analogue, par la voix de son président, Mgr Pilarczyk, le 15 janvier 1991 : « Nous croyons qu'une offensive armée dans cette situation risque de violer les principes de dernier recours et de proportionnalité » (*La Croix*, 5 février 1991). On verra plus loin que ce principe joue un rôle essentiel dans la condamnation par le Concile de tout recours aux « armes de destruction massive », même en cas de légitime défense.

4. Autorité légitime

Visant à interdire les « guerres privées », ce critère reconnaît aux seuls détenteurs de l'autorité légitime, en tant que **garants du « bien commun »** (le « prince » chez Thomas d'Aquin), le droit de décider de recourir aux armes. C'est aux « gouvernements », on l'a vu, que *Gaudium et Spes* reconnaît le droit de légitime défense ; mais, en même temps, le Concile précise que cela vaut « aussi longtemps... qu'il n'y aura pas d'autorité internationale compétente et disposant de forces suffisantes ». C'est donc à titre provisoire que les responsables des États se voient reconnaître le droit de recourir aux armes : la solution vraiment satisfaisante serait qu'advienne un jour cette « autorité publique de compétence universelle » que Jean XXIII appelle de ses vœux dans *Pacem in terris*⁶, puis Benoît XVI dans *Caritas in veritate* (CV 67). L'ONU peut-elle être identifiée, dans son état actuel, à cette « autorité publique de compétence universelle » ? C'est néanmoins son contournement par l'administration Bush, en 2003, qui a constitué, aux yeux de Jean-Paul II, un des points qui l'ont conduit à condamner l'initiative guerrière américaine.

5. Espérance de succès

Les textes contemporains de l'Église évoquent rarement ce vieux critère : une

décision de recourir aux armes n'est moralement juste que si l'on a de sérieuses raisons de penser qu'on réussira effectivement à « désarmer l'agresseur » par ce moyen. Ce principe de sagesse, qui ne relève pas que du réalisme, vise à délégitimer les initiatives guerrières qui ne feraient qu'ajouter les malheurs de la guerre aux malheurs de l'oppression ou de l'agression. Un document publié en 2000 par la revue Documents Episcopat à propos des « interventions extérieures » de la France s'y réfère pour réfuter l'opinion selon laquelle de telles interventions seraient immorales du fait qu'elles visent à sauver certains et pas d'autres (argument du « deux poids, deux mesures » : on sauve les Kosovars, mais on abandonne les Tibétains à leur oppresseur) : « L'évaluation éthique doit tenir compte du “succès prévisible” des opérations. Ce n'est pas du cynisme. Le vieil adage “à l'impossible nul n'est tenu” n'est pas seulement de la Realpolitik, c'est aussi un principe éthique. Le mépriser, ce serait propager une idée dangereuse : il faudrait toujours faire quelque chose “pour le principe”, même dans les cas où le rapport des forces en présence laisse prévoir qu'il n'existe aucune chance de soustraire les victimes à leurs bourreaux par la force armée » (Justice et Paix-France, « Dossier de réflexion sur les interventions militaires extérieures », Documents-Épiscopat, 8 mai 2000, p. 10).

Jus in bello

Certains pensent que, quand l'enjeu d'un affrontement armé est une question de vie ou de mort, tous les moyens sont permis pour vaincre. Telle n'est pas la position de l'Église : « Ce n'est pas parce que la guerre est malheureusement engagée que tout devient, par le fait même, licite entre parties adverses » ([GS 79](#), 4). Chacun, d'ailleurs, croyant ou non, perçoit intuitivement qu'il ne faut pas confondre « acte de guerre » et « crime de guerre ». Toute l'élaboration d'un « Droit international de la guerre » au cours du XX^{ème} siècle se fonde sur une telle distinction, prolongeant l'élaboration du *Jus in bello* par les moralistes chrétiens.

Le crime de guerre, c'est d'abord de faire des victimes « inutiles » : s'en prendre aux populations qui, dans le camp ennemi, ne jouent aucun rôle dans l'action militaire que l'on s'efforce de contrer. Le principe dit « de discrimination » (entre combattants et non-combattants) est mentionné dans les règlements des forces armées de presque tous les États modernes. Il est constamment invoqué dans les réflexions contemporaines, religieuses ou non, sur l'éthique de la guerre. Son fondement est simple : si la guerre consiste à faire des exceptions massives à un principe fondamental de l'éthique (toute vie humaine est à respecter), il faut au moins veiller à ce que ces exceptions soient limitées à celles qui sont nécessaires pour défendre ce qui mérite d'être défendu. Ne doivent donc être visées intentionnellement que les personnes qu'il faut « mettre hors de combat » pour parvenir à faire cesser l'agression, le génocide, le massacre ou la purification ethnique dont elles sont les agents. Toutes les autres personnes sont « innocentes », non au sens moral du terme, mais au sens étymologique : elles ne « nuisent » pas, ne jouant aucun rôle dans l'agression qu'il importe de faire cesser. De quel droit prendrait-on leur vie si cela ne contribue pas à « désarmer

l'agresseur » ?

Ce principe est aujourd'hui invoqué très souvent dans les textes de l'Église. Ainsi, le concile Vatican II, s'inquiétant du développement des armes modernes : les actes belliqueux, quand on emploie de telles armes, peuvent causer d'énormes destructions, **faites sans discrimination**, qui vont très au-delà des limites d'une légitime défense» ([GS 80](#), 1). *Pour le Concile, on le voit, même l'exercice du droit de légitime défense est soumis à cette « limite » : si, pour se défendre, on commet des actes visant indistinctement combattants et non-combattants, ce ne sont pas des actes de guerre, mais des « crimes de guerre ». En ce cas, la désobéissance de l'exécutant devient un devoir moral : « On ne saurait trop louer le courage de ceux qui ne craignent point de résister ouvertement aux individus qui ordonnent de tels forfaits »* ([GS 79](#), 2). L'Église fait sienne la « jurisprudence Nuremberg » : quant un exécutant reçoit l'ordre de commettre des actes criminels, il ne peut dégager sa responsabilité en invoquant le fait qu'il a seulement « obéi aux ordres » d'un supérieur.

Cela concerne au premier chef, évidemment, la stratégie dite « anti-cités », que le Concile condamne avec une solennité particulière : « Ce saint synode déclare : tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation » ([GS 80](#), 4). Le jugement ne porte pas sur des armements (le mot « armes nucléaires », notamment, n'apparaît pas), mais bien sur tout usage d'armes aux effets de destruction massive et indiscriminée, quel que soit le moyen technique mis en œuvre. Il porte, rétrospectivement, aussi bien sur les destructions des populations civiles de Dresde, Hambourg ou Tokyo que de celles d'Hiroshima et Nagasaki.

C'est sur ce principe que se fonde la condamnation radicale de tout acte terroriste. Peu importe que ces actes satisfassent ou non aux critères du *jus ad bellum* (cause juste, ultime recours, etc.), ils violent toujours le principe de discrimination, par définition pourrait-on dire. C'est précisément ce qui distingue une violence « terroriste » d'une autre : elle vise des personnes qui ne jouent aucun rôle dans l'agression à contrer.

Respecter le principe de discrimination ne va pas de soi en un temps où les conflits armés opposent souvent des armées régulières à des guérillas ou des milices dont les combattants se distinguent mal des populations non-combattantes. En outre, la puissance militaire d'un pays dépend, beaucoup plus qu'hier, de multiples facteurs qui s'imbriquent dans l'activité civile ordinaire : recherche, communications, capacités de production, etc. Sans compter l'utilisation cynique de non-combattants comme « boucliers humains » pour camoufler ou protéger des sites ou des acteurs militaires. Ces réalités, qui rendent moins nette qu'hier la frontière entre combattants et non-combattants ne peuvent être ignorées par le jugement moral. Mais, ce n'est pas parce que cette frontière est devenue floue qu'elle n'existe plus. L'épiscopat américain fait ainsi observer que, même si le

mot « combattant » recouvre beaucoup plus de personnes que les seuls soldats en uniforme, « on ne peut raisonnablement considérer comme combattants des catégories entières d'êtres humains comme les écoliers, les personnes hospitalisées, les personnes âgées, les malades, les ouvriers de l'industrie produisant des articles non directement liés à des fins militaires, les agriculteurs et bien d'autres » (« *Le défi de la paix* », *Documentation catholique*, 1983, p 732). Les viser reste un crime de guerre.

Notons que l'exigence de proportionnalité (l'un des critères du *Jus ad bellum*) intervient aussi dans le *Jus in bello* : est moralement condamnable tout ce qui, dans le choix des stratégies et tactiques, provoque des destructions « disproportionnées » par rapport à l'enjeu de chacune des opérations.

Conclusion : « un esprit entièrement nouveau ? »

Ce parcours à travers l'utilisation par l'Eglise contemporaine des vieux critères de la « guerre juste » montre que, même si l'expression a pratiquement disparu de son discours, l'appareil conceptuel ainsi élaboré au long des siècles reste considéré comme pertinent. C'est l'énoncé de ces critères traditionnels qui constitue l'armature des articles 2307 à 2317 du *Catéchisme universel* (1992) consacrés à la guerre. Quant au métier militaire, il est reconnu par Vatican II comme une manière de servir « la sécurité et la liberté des peuples » ([GS](#) 79, 5).

S'il n'y a pas rupture mais continuité avec la doctrine traditionnelle, quel sens donner à la formule de Vatican II invitant à « reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau » ([GS](#) 80, 2) ? Où peut-on le repérer?

Si l'on entend par « esprit entièrement nouveau » une rupture avec les principes séculaires de la guerre juste, on a vu que ce n'est pas le cas : pas plus aujourd'hui qu'hier, l'Eglise ne prône le refus absolu de la violence guerrière. Ainsi Jean-Paul II prenait-il soin de préciser que son opposition à la guerre du Golfe (la première) ne relevait pas d'une opposition de principe à tout usage des armes, mais d'un jugement circonstanciel : il restait à son avis d'autres moyens, diplomatiques notamment, pour obtenir que l'Irak se retire du Koweït.

La nouveauté est à chercher plutôt dans le rééquilibrage opéré par l'Eglise contemporaine entre les deux pôles dont on peut dire qu'ils constituent la structure même de la doctrine classique : légitimer et limiter. Une conscience chrétienne ne peut « légitimer » une activité aussi contraire à l'Evangile de la paix que si cette légitimation est encadrée dans de strictes limitations. L'historien doit constater que cet équilibre légitimation/limitation, s'il est réel dans la doctrine, a été fort peu respecté dans les faits : la doctrine de la « guerre juste » a beaucoup servi à légitimer les guerres voulues par les « princes » (puis par les « autorités légitimes »), fort peu à les limiter. S'il n'y avait eu, dans l'aire géographique marquée par le christianisme pendant 15 siècles, que des guerres déclenchées en respectant tous les critères du *Jus in bellum*, il y en aurait eu fort peu.

L'« esprit nouveau » voulu par le Concile, rend au pôle *limitation* une nette prééminence sur le pôle *légitimation*. Les critères classiques, loin d'être récusés, sont au contraire redécouverts et actualisés pour délégitimer la guerre comme moyen « normal » de résoudre les conflits ; elle n'est qu'un pis-aller auquel on ne se résout que dans des cas vraiment exceptionnels. La désuétude de l'expression « guerre juste » traduit une rupture avec une thématique qui s'est parfois fait entendre jusqu'au cœur du XXe siècle, selon laquelle la guerre est une réalité qu'il faut certes chercher à humaniser et contrôler, mais qui s'inscrit dans les desseins de la « Providence » divine, et qui peut même comporter des aspects positifs. En 1953, Pie XII s'oppose à cette vision avec vigueur : « Toute apothéose de la guerre est à condamner comme une aberration de l'esprit et du cœur. Certes, la force d'âme et la bravoure jusqu'au don de la vie, quand le devoir le demande, sont de grandes vertus, mais vouloir provoquer la guerre parce qu'elle est l'école des grandes vertus et une occasion de les pratiquer devrait être qualifié de crime et de folie ».

Pourquoi ce changement ? Il tient d'abord à l'avènement de la "guerre totale", celle qui implique l'ensemble d'une société, et non plus les seuls militaires professionnels. Dès les années 30, des théologiens estimaient, devant l'ampleur des hécatombes de 1914-1918, que l'idée de guerre juste devait être abandonnée, sauf en cas de légitime défense⁷. En décembre 1944, Pie XII se disait convaincu que « la théorie de la guerre comme moyen apte et proportionné de résoudre les conflits internationaux est désormais dépassée ». Le développement des armes de destruction massive, notamment nucléaires, ne fera qu'accentuer cette prise de conscience. En 1963, six mois après la crise des missiles de Cuba, Jean XXIII écrit : « Il devient humainement impossible de penser que la guerre soit, en notre ère atomique, le moyen adéquat pour obtenir justice d'une violation de droits »⁸. La puissance destructrice des armes est devenue si démesurée qu'il n'est plus possible, si on y recourt, de respecter les limitations qu'impose la tradition, notamment les critères de proportionnalité et de discrimination. Notons toutefois que Jean XXIII récuse ici la guerre entreprise pour « obtenir justice », non l'exercice de la légitime défense « par des moyens proportionnés » et en ultime recours.

Dans la phrase où il reconnaît le droit de légitime défense, le Concile introduit cette incise: « aussi longtemps que le risque de guerre subsistera ». Ces quelques mots ne sont pas anodins : ils rompent avec l'idée que la guerre est un phénomène tellement inhérent à la « nature humaine » que le seul objectif réaliste serait de la limiter et de l'«humaniser ». C'est bien son éradication que le Concile invite à viser. La reconnaissance de la légitimité, pour un chrétien, de la position « pacifiste » redevenue « non-violente » (voir le début du présent article) s'inscrit dans la même perspective.

Annexe 1 : Le terrorisme

Aucun moraliste chrétien ne justifie des actes « terroristes », pour peu qu'on se soit accordé sur une définition précise de cette notion : elle désigne toute forme de violence armée – quels que soient ses acteurs : guérillas, milices, individus isolés ou armées régulières... – visant délibérément des personnes « non combattantes ». C'est donc à l'aune du *Jus in bello* qu'il convient de juger les actions terroristes, et non à celle du *Jus ad bellum*. Aucun acte terroriste ne peut être moralement justifié, dès lors que l'on tient que les actes condamnés par le *Jus in bello* sont de manière absolue, et non pas de manière relative à l'éventuelle « justice » de la cause défendue. La réflexion éthique sur le terrorisme invite à mettre en évidence le sens étymologique du mot « innocent » (« qui ne nuit pas »). Il est très significatif que les auteurs d'actes terroristes – lorsqu'ils éprouvent le besoin de justifier moralement de tels actes – tiennent à affirmer que leurs victimes ne sont pas « innocentes », faisant précisément l'erreur de confondre le sens moral et le sens étymologique du mot.

Les actes terroristes constituant une agression évidente et grave, les pouvoirs publics ont évidemment le droit et même le devoir, dans le cadre du principe de « légitime défense », de chercher à les prévenir et réprimer, comme l'affirme le Compendium (513-515). L'Eglise met cependant en garde contre le risque de dérives inacceptables dans cette lutte. Invoquer le principe selon lequel « la fin justifie les moyens », revient précisément à adopter le point de vue des terroristes eux-mêmes, comme le soulignait Jean-Paul II : *« Les gouvernements démocratiques savent bien que l'usage de la force contre les terroristes ne peut justifier le renoncement aux principes d'un Etat de droit. Des choix politiques qui rechercheraient le succès sans tenir compte des droits fondamentaux de l'homme seraient inacceptables, car la fin ne justifie jamais les moyens »* (Documentation catholique, 6 janvier 2002, p 4).

Annexe 2 : le niveau des dépenses militaires

Les jugements éthiques portés par l'Eglise sur les dépenses militaires ne sont pas étrangers à la réflexion sur la guerre juste. Ils se déduisent en effet d'une stricte interprétation du principe de « légitime défense » : chaque État a le droit de se doter des moyens nécessaires pour se défendre (et pour participer à de légitimes opérations portant secours à des peuples agressés), mais **seulement de ces moyens-là**. Se doter de moyens militaires supérieurs - en nombre et/ou en qualité - à ceux qu'exige une réaliste évaluation des menaces, ce serait viser en fait d'autres objectifs, non légitimes ceux-là : prestige, grandeur nationale, plein emploi dans les industries d'armement, stimulation de la recherche, etc. Cette exigence a trouvé une formulation précise, celle du « principe de la suffisance » dans un important document publié en 1994 par le Conseil pontifical Justice et Paix sur les transferts d'armement : « Chaque État doit pouvoir justifier toute possession ou acquisition d'armes au nom du principe de la suffisance, aux termes duquel un État peut posséder

».

On voit ici encore comment la doctrine classique est utilisée dans le sens de la limitation. Le thème du gaspillage des dépenses militaires, surtout quand les chiffres sont mis en regard de ceux qu'exigerait la lutte contre la faim et le mal-développement, est souvent abordé dans les encycliques sociales. Par exemple par Jean-Paul II : « *Comment justifier le fait que d'immenses sommes d'argent, qui pourraient et devraient être destinées à accroître le développement des peuples, sont au contraire utilisées pour enrichir des individus ou des groupes, ou bien consacrées à l'augmentation des arsenaux [...] ? La guerre et les préparatifs militaires sont les plus grands ennemis du développement intégral des peuples* » ([Sollicitudo rei socialis](#), [SRS 10](#)).

1 On en trouvera des exposés complets dans le chapitre 1 de René Coste, *Le Problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* (Paris, Aubier, 1962) ou dans la lettre pastorale publiée en 1983 par la conférence épiscopale des États-Unis, « Le défi de la paix » (La Documentation catholique, 22 juillet 1983). Pour une histoire du développement de la doctrine, la référence reste Robert Regout, *La Doctrine de la guerre juste de saint Augustin à nos jours*, d'après les théologiens et les canonistes catholiques, Paris, Pedone, 1935.

2 *Summa Theologiae*, IIa-IIae, q. 40, art. 1.

3 La Documentation catholique, n° 2066, p. 157.

4 Opinion qu'il avait déjà exprimée quelques semaines plus tôt, à propos de l'action humanitaire : « Il ne faut pas que les guerres entre nations et les conflits internes condamnent des civils sans défense à mourir de faim pour des motifs égoïstes et partisans... Dans ces cas, on doit de toute façon assurer les aides alimentaires et sanitaires, et lever tous les obstacles, y compris ceux qui viennent de recours arbitraires au principe de non-ingérence dans les affaires intérieures d'un pays. » (La Documentation catholique, 5 décembre 1992, pp. 106-108).

5 La Documentation catholique, 16 février 2003, p. 207.

6 « De nos jours, le bien commun universel pose des problèmes de dimensions mondiales. Ils ne peuvent être résolus que par une autorité publique dont le pouvoir, la constitution et les moyens d'action prennent eux aussi des dimensions mondiales et qui puisse exercer son action sur toute l'étendue de la terre. C'est donc l'ordre moral lui-même qui exige la constitution d'une autorité publique de compétence universelle. » ([Pacem in terris](#), [PT 137](#).)

7 « Divers théologiens contemporains inclinent à croire que, dans la condition actuelle des choses, il n'existe plus guère d'hypothèse moralement admissible où un Etat pourrait, de lui-même, recourir à la force des armes par application de la

doctrine traditionnelle de la guerre juste », écrit en 1938 le Père Yves de La Brière s.j., dans *Le droit de juste guerre*, Paris, Pedone, 1938, p. 182. Il fait allusion au Manifeste de Fribourg, publié en octobre 1931 par des théologiens de diverses nationalités, inspirés notamment par le P. Stratmann, dominicain allemand.

8 Pacem in terris, PT 127. En 1982, en pleine crise des euromissiles, Jean-Paul II reprend la même idée : «La terreur nucléaire qui hante notre temps peut presser les hommes d'enrichir leur patrimoine commun de cette découverte très simple qui est à leur portée, à savoir que la guerre est le moyen le plus barbare et le plus inefficace de résoudre les conflits. » (Message pour la Journée mondiale de la paix, La Documentation catholique, 1982, p. 72.)

Pour citer l'article : <https://www.doctrine-sociale-catholique.fr/quelques-themes/76-guerre-version-2016>