

Herméneutique et violence

par Louis Schweitzer

Pasteur à Paris

Que deux théologiens se disputent sans résultat sur un verset biblique n'a bien souvent qu'une importance limitée. L'essentiel est ailleurs et tous deux le confessent. Mais certaines divergences de vue ont des conséquences dramatiques pour la vie chrétienne et le témoignage de l'Eglise dans l'histoire du monde. La Bible est un livre plein de violence comme la réalité de la vie. Les ordres de massacres précèdent dans nos éditions, de quelques dizaines de pages, les béatitudes et le sermon sur la montagne. Et l'histoire de l'Eglise présente elle aussi tout un éventail d'attitudes qui vont de l'invitation au carnage à la non-résistance absolue. Pourtant tous ces chrétiens confessaient et confessaient (car les oppositions durent encore) la Bible comme la Parole de Dieu et s'en réclament comme de l'autorité dernière. Comment ont-ils pu lire si différemment les mêmes textes ? Après avoir brièvement décrit les courants essentiels que l'on peut rencontrer, nous essaierons de dégager les centres herméneutiques autour desquels les oppositions se précisent, et les présupposés, rendus manifestes par le temps, que nous croyons percevoir ; enfin il nous faudra tirer quelques conclusions et esquisser une lecture qui sera sans doute aussi critiquable que les autres.

I. Les options principales

En gros, trois grandes options peuvent être discernées, bien que chaque auteur diffère des autres sur tel ou tel point. Ces options sont du point de vue de la seule herméneutique ! Peuvent se côtoyer dans cette réflexion des groupes qui n'ont rien de commun, si ce n'est, nous semble-t-il, une certaine approche des textes.

A. L'acceptation de l'usage de la violence par les chrétiens.

B. L'acceptation de l'usage de la violence par les chrétiens dans le cadre de l'autorité de l'état exclusivement.

C. Le refus de toute participation chrétienne à la violence.

Notons que par violence, nous entendons l'usage de la contrainte physique pouvant entraîner blessure et mort, comme de la contrainte morale ou psychologique. Pratiquement, elle se manifeste dans notre étude, dans le cadre de la guerre, de la révolution et de la peine de mort. D'autre part,

nous ne tenons pas compte dans ces lignes de la distinction par ailleurs classique entre force (légitime) et violence (illégitime).

A. L'acceptation

Elle est largement répandue dans l'histoire de l'Eglise. Dans cette catégorie rentreront les croisades, l'inquisition, les guerres de religions, les anabaptistes révolutionnaires comme Thomas Müntzer et, aujourd'hui, les théologiens de la révolution (ceux d'entre eux du moins qui justifient le recours à la violence). Lorsqu'ils veulent fonder bibliquement leur attitude, c'est, globalement par le retour à l'Ancien Testament, que les « violents » le font. L'AT est le livre de la libération violente et de la foi violemment imposée, bien qu'il ne soit évidemment pas que cela. Lorsque les anabaptistes révolutionnaires veulent imposer le Royaume de Dieu, c'est sous la forme d'un messianisme vétéro-testamentaire ; lorsque les camisards massacrent les catholiques d'un village, c'est en chantant les psaumes et après une prophétie qui rappelle souvent l'attitude d'Elie devant les prophètes de Baal.

Le Nouveau Testament donne le thème fondamental : le salut de l'hérétique (inquisition), le Royaume de Dieu qui vient (Müntzer), l'amour du pauvre (théologie de la révolution). Mais les moyens d'y parvenir sont ceux de ce monde et donc de la violence. C'est ce que Jacques Ellul appelle la soumission à « la nécessité ». Il n'y a pas d'autres moyens et l'AT peut alors servir d'illustration et d'enseignement pratique. Le NT « fonctionne » pour la foi et donne l'impulsion, l'AT « fonctionne » pour la mise en pratique dans le monde. Le Dieu de justice, de colère, le Dieu guerrier d'Israël se retrouve sous la bannière chrétienne.

B. L'acceptation limitée à l'état

C'est la tradition dominante dans toutes les grandes branches du christianisme.

Le NT est ici pris au sérieux. Le chrétien doit bien être le disciple de ce Jésus pacifique du Sermon sur la Montagne qui aime ses ennemis, tend l'autre joue, prie pour ses persécuteurs et donne plus qu'on ne lui demande. Le Sermon (nous emploierons ce terme pour qualifier non seulement Mt 5,7, mais aussi les textes souhaitables) est généralement pris au sérieux. Il est parfois considéré comme un simple prélude à la confession des péchés, dans une certaine tradition luthérienne, ou, pour certains dispensationnalistes extrêmes, comme la charte du Royaume qui donc ne nous concerne pas encore. Mais pour la plupart des commentateurs, c'est bien de nous et de notre vie qu'il s'agit. Le chrétien devra donc être non-violent comme le fut son Seigneur.

Mais Romains 13 est interprété comme la charte fondamentale de l'état. Le magistrat est serviteur de Dieu, institué par Dieu comme porteur du glaive. Ce glaive est signe de violence à la fois pour le maintien de l'ordre intérieur (police) et pour la protection contre les ennemis de l'extérieur (guerre). L'usage par l'état, de la force étant non seulement justifié mais fondé en Dieu, le chrétien se doit d'être soumis non seulement par crainte, mais par motif de conscience.

Or, cette soumission implique pour le chrétien l'acceptation de jouer lui-même un rôle, dans ce service de Dieu qui est celui de l'état. Il pourra donc être magistrat et devra être soldat si l'état le lui demande.

Bien sûr accorder ainsi sa confiance à l'état reviendrait à lui reconnaître une puissance autonome absolue. Aussi les théologiens ont-ils maintenu la possibilité d'une objection de conscience. Celle-ci devient nécessaire lorsque l'état exige du chrétien une obéissance contraire à un commandement de Dieu : il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Et comme toute guerre ne peut être considérée a priori comme acceptable, la théologie a développé, de saint Thomas à Karl Barth, une théorie de la guerre juste qui correspond plus ou moins à la légitime défense pour le chrétien individuel.

Par la référence de Rm 13 à l'état, nous revenons à l'AT, car c'est bien dans la loi d'Israël que nous allons trouver les règles qui peuvent nous guider dans tout ce qui concerne la cité et la politique. Seul, peut-être, Barth, fidèle à sa concentration christologique persiste-t-il à fonder l'éthique sociale sur l'analogie christologique. Mais tous, lorsqu'il s'agira de la guerre, citeront les grands guerriers de l'AT, les ordres de Dieu de faire la guerre, la peine de mort instituée dans la loi, pour fonder bibliquement le rôle éventuellement mais essentiellement violent de l'état (il porte le glaive!).

Le chrétien est donc à la fois disciple de Jésus et citoyen de son pays soumis à ses autorités. En tant que chrétien, il doit tendre l'autre joue et bénir ses ennemis, mais en tant que citoyen, il devra tuer courageusement le plus d'ennemis possible. En tant que chrétien, il devra donner son manteau à celui qui lui demande sa tunique, mais en tant que citoyen responsable de la sécurité de la cité, il devra appeler la police pour arrêter les voleurs. Cette double appartenance se ressent particulièrement chez Luther (J. Lasserre, pp. 156 ss.). Pour Calvin, l'éthique du Sermon concerne le cœur et l'attitude intérieure du chrétien alors que son comportement extérieur sera plutôt conduit par le souci du bien de la cité, comme dans l'AT. Calvin commente ainsi Mt 5,39-40 : Le but du Christ a été de « former et conduire les cœurs des fidèles à une bonne modération et patience, afin qu'ayant été offensés une fois ou deux, ils ne se fâchent et ne perdent courage » (...) « un bon et fidèle expositeur ne s'amusera point ici à prendre ces mots au pied de la lettre, mais s'arrêtera à l'intention de celui qui parle » (...). « Ce serait une sottise de s'arrêter aux mots qu'il faille bailler à la partie adverse ce qu'elle demande avant que venir en la présence du juge. » (...) « Nous recueillons d'ici qu'il ne leur est pas du tout défendu de procéder en jugement, quand ils ont moyen de proposer leurs défenses justes »

et raisonnables. » On comprend que s'agissant de la cité de Genève, Calvin ait pu difficilement envisager une mise en pratique radicale des préceptes du Sermon. Mais on ne peut s'empêcher de penser que les paroles de Jésus sont ici ramenées au niveau moins inhabituel de la loi.

Dans cette catégorie, Calvin est d'ailleurs un peu un cas limite. En rendant le magistrat responsable du respect des deux tables de la loi par les citoyens, il fait intervenir la violence dans les questions religieuses et on sait que cela n'a pas été sans conséquences pour lui et pour la tradition réformée. A l'inverse, Karl Barth, tout en restant clairement dans cette catégorie tendra vers la suivante en reconnaissant que « l'éthique pacifiste contient presque un infini de vérité et qu'elle est presque assez forte pour s'imposer » (la guerre et la paix, p. 17).

C. Le refus

A travers l'histoire, il s'est presque toujours trouvé des chrétiens pour interpréter les textes de l'Écriture dans un sens radicalement non-violent. Cette attitude a été clairement celle de l'Eglise des trois premiers siècles. Avec quelques nuances, la position fondamentale de l'Eglise était le refus radical de toute participation à la violence. Elle imposait donc au soldat ou au magistrat qui devenait chrétien de cesser ses activités ou au moins de s'engager à ne pas tuer. C'est avec Constantin que la situation sera complètement renversée. Accomplir le service armé pour l'empire deviendra un devoir chrétien, et le refus sera puni par l'Eglise. Certains continueront de protester, mais ils seront devenus la minorité. Pourtant cette compréhension de l'Évangile va subsister et au fil des siècles, vaudois, anabaptistes pacifiques, mennonites, quakers, et aujourd'hui de nombreux chrétiens de toutes les Eglises s'inscrivent dans ce courant.

Pour cette tradition d'interprétation, l'enseignement de Jésus concerne notre vie de manière concrète et cohérente. L'éthique chrétienne est fondée sur l'amour du prochain, l'amour de l'ennemi. Le « tu ne commettras pas de meurtre » de la loi est approfondi par Jésus jusqu'au rejet de toute colère. L'amour du prochain de l'AT s'accordait avec la lutte (donc la haine nécessaire) contre les ennemis d'Israël. Jésus demande de les aimer, de prier pour eux et de leur faire du bien. Et si l'ennemi est mon ennemi personnel, il est aussi et sans doute d'abord, l'ennemi national (le contraire du prochain). Les paroles de Jésus sur l'épée, comme son comportement à Gethsémani, comme celui des disciples, suppose un refus décidé de porter les armes et de lutter avec des armes autres que spirituelles.

Les textes sur l'état sont acceptés sans problème. Oui, l'état est voulu de Dieu dans notre monde pécheur pour limiter les effets du péché et il est vrai qu'il porte le glaive et use de la force. Mais si telle est bien la vocation de l'état, telle n'est pas celle de la nouvelle réalité que manifeste l'Eglise. Le chrétien sera donc soumis à l'état, sauf si celui-ci lui demande d'accom-

plir une action contraire à la volonté de Dieu en Jésus-Christ. L'objection de conscience est donc, pour ce courant, le choix d'obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes.

Dans cette perspective, il est vivement souligné que la norme du chrétien est le NT. Certes, la Bible entière est parole de Dieu, mais parole adressée dans l'histoire et la révélation est progressive. L'AT n'a de sens pour nous qu'interprété à la lumière de la révélation dernière et parfaite en Jésus-Christ. Certains soulignent que même dans l'AT, tout un courant existe qui rappelle que le salut d'Israël ne réside pas dans sa force armée mais dans sa fidélité à l'Éternel et dans la force de Dieu et que viendra un jour où la paix régnera enfin.

Comme le dit Ricoeur « l'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence » (cité par Hervé Ott, revue *Autres Temps*, p. 29). L'éthique double du chrétien/citoyen est récusée comme non biblique (« on ne peut servir Dieu et Mamon ») et pratiquement utopique (« car on haïra l'un et aimera l'autre »). Les textes-clé de la position intermédiaire sont interprétés à la lumière de l'ensemble du NT et lui sont d'ailleurs trouvés en parfaite harmonie. On fera même remarquer que le célèbre passage de Rm 13 se trouve inséré dans une remarquable exhortation à la non-violence et concerne justement la non-violence du chrétien envers l'état, le concept de soumission étant un concept clé de l'attitude du chrétien chez Paul (« soumettez-vous les uns aux autres... » Ep 5,21 et ss).

II. Les grands facteurs herméneutiques

Ils sont sans aucun doute bien plus nombreux, mais nous nous contenterons d'en esquisser trois qui nous ont paru les trois principaux.

A. Le facteur historique: la relation de l'Eglise et de l'état

Le sujet qui nous intéresse est lié très étroitement à l'engagement de l'Eglise dans son temps. Il n'est donc pas étonnant que la situation historique joue un rôle non négligeable (déterminant ?) dans la lecture des textes.

L'Eglise des trois premiers siècles est minoritaire et étrangère au pouvoir. Elle est radicalement non-violente. Origène, Tertullien, Cyprien, Lactance défendent cette position avec toute leur autorité. Petit à petit le nombre des chrétiens augmentant, leur situation devient plus solide dans la société et certains cherchent à atténuer les rigueurs de la discipline de l'Eglise vis-à-vis de l'armée et des magistrats. En 312, l'empereur Cons-

tantin «passe au christianisme». Dès 314, le concile d'Arles affirme que «ceux qui jetteraient les armes en temps de paix seraient exclus de la communion». L'interprétation du «en temps de paix» est discutée (cf. comme pour toute cette partie, J.-M. Hornus: *Evangelium et Laborum*, p. 128). Sans doute peut-on voir là un reste de l'interdiction d'autrefois. Porter les armes devient licite, mais peut-être pas encore vraiment les utiliser. D'ailleurs pendant encore longtemps, on imposera de sévères pénitences à ceux qui auront tué à la guerre. Mais à la fin du Moyen âge, la mention «en temps de paix», sera remplacée par «en temps de guerre». Augustin, devant les invasions barbares justifie le soldat qui tue et qui est «le serviteur de la loi». Il n'est pas permis de tuer, mais détruire les adversaires à la guerre est légal et digne de louange» écrira Athanase. Et, en 416, l'empereur Théodose II promulgue un décret selon lequel seuls les chrétiens peuvent désormais faire partie de l'armée!

Dès que l'Eglise accepte le soutien de l'état, refuser la participation de ses fidèles aux guerres du pays devient une position très difficile à tenir, surtout lorsque la quasi totalité de la population appartient à l'Eglise. La puissance temporelle de l'Eglise romaine médiévale ne pouvait guère s'accommoder d'une objection de conscience générale et d'ailleurs l'imposer eut sans doute été au-dessus des forces de l'Eglise. Quant à la Réforme, son destin fut lié à celui des pouvoirs qui la défendaient. Les princes luthériens ou les cités calvinistes étaient des partenaires dont on ne pouvait se séparer sans risquer l'anéantissement. Seules des communautés volontairement séparées du pouvoir civil furent effectivement non-violentes. Elles ne le furent en outre que parce qu'elles s'adressaient exclusivement à des personnes qui, librement, s'engageaient comme disciples de Jésus-Christ en acceptant les risques que cela impliquait. Calvin, s'adressant aux citoyens de Genève dans leur ensemble ne pouvait guère exiger d'eux une éthique semblable à celle du sermon sur la montagne avec ce que cela peut impliquer de sacrifices.

En dehors des mennonites, des quakers et de quelques autres groupes, la plus grande partie des Eglises refusaient rigoureusement la vision non-violente. Dans les années 20 et jusqu'en 1948, le pasteur Henri Roser se verra encore refuser la consécration pastorale dans l'Eglise réformée de France à cause de sa situation d'objecteur de conscience.

Il n'est pas besoin de beaucoup d'imagination pour remarquer que l'attitude de l'Eglise semble avoir été bien souvent, au moins fortement, stimulée par la nécessité historique. Notons au passage qu'une situation d'Eglise de multitude, liée à l'état, facilite l'insistance sur la continuité AT-NT, alors que les Eglises de professants, libres par rapport à l'état mettront plus facilement l'accent sur la nouveauté de la nouvelle Alliance.

Enfin, nous ne voudrions pas laisser supposer que cette influence ne joue que dans un sens. Si les Eglises d'aujourd'hui sont si volontiers pacifistes, n'est-ce pas, au moins un peu, parce que le pacifisme «se vend bien» dans l'opinion publique, bien au-delà, même des milieux religieux?

Cette forte influence des situations et des courants de pensée de l'histoire est particulièrement visible dans ce domaine, mais il est probable qu'elle s'exerce, avec plus ou moins de force suivant les sujets abordés, sur tous les théologiens qui sont tous de leur temps, nous compris.

B. Le facteur théologique: la relation AT/NT

Quelles que soient les influences historiques qui ont pu jouer, les théologiens ont toujours voulu montrer que leur attitude était fondée sur la révélation de Dieu. Chacun des grands textes concernés a donc été interprété en fonction d'une cohérence générale que l'on discerne dans l'Ecriture et que l'on appellera parfois «l'analogie de la foi». C'est, croyons-nous, dans la plupart des cas, dans la relation AT/NT que se trouve la clé de l'argumentation.

Les positions qui acceptent d'une manière ou d'une autre l'usage de la violence se fondent généralement sur l'Ecriture comme un tout dont on souligne l'unité et la cohérence. C'est le cas généralement, même si cela est bien sûr particulièrement vrai pour ceux qui confessent une théologie orthodoxe sur l'Ecriture. Les textes du Sermon sont donc étudiés à la lumière de l'ensemble de la Révélation et comme ils ne concernent pas l'état ou les relations dans la société explicitement, ils seront lus comme visant la vie chrétienne individuelle exclusivement. Mais lorsqu'il s'agira de chercher les fondements d'une attitude chrétienne devant l'état, c'est vers l'AT qu'on se tournera. Si cela concerne le problème de la guerre, c'est vrai aussi de celui de la peine de mort. Son institution par Dieu dans la loi est alors plus importante pour nous que l'attitude de Jésus devant la femme adultère pourtant justement condamnée devant la loi (Jn 8).

Ceux qui s'opposent à toute violence soulignent la dimension historique de la Révélation. Certes, toute la Bible est révélation de Dieu, mais révélation datée et s'adressant au peuple dans des circonstances déterminées. Pour le chrétien, seule la révélation de Dieu en Jésus-Christ compte ultimement. Tout le monde accepte que les lois sacrificielles ne concernent plus le chrétien directement. Elles ont été la Parole de Dieu adressée à Israël, elles sont encore la parole que Dieu peut nous adresser si nous les interprétons à la lumière du Christ. De même, les 10 commandements nous concernent toujours, mais doivent être interprétés à la lumière du sermon sur la montagne. L'autorité dernière pour le chrétien est donc celle du NT. C'est elle et elle seule qui pourra nous ouvrir à la compréhension de l'AT. L'interprète aura donc à trouver une cohérence non pas directement dans ce que la Bible entière enseigne ou montre sur le problème de la guerre, mais dans ce que le NT enseigne aux disciples de Jésus qui forment un peuple nouveau au milieu des nations. Ensuite, mais ensuite seulement, il sera bon de replacer cet enseignement dans l'ensemble de la révélation historique. Cette mise en perspective viendra enrichir notre compréhension de la volonté de Dieu, mais ne pourra d'aucune manière

relativiser ce que nous aurons reçu du NT, c'est-à-dire du Christ et des apôtres.

Il est dans ce cas facile de comprendre que, dans ce contexte, rien ne pousse à interpréter les textes comme Rm 13 dans le sens traditionnel de justification d'une participation chrétienne à la guerre de l'état. Dans cette perspective, il n'est pas gênant d'affirmer : oui, la guerre était permise et même parfois recommandée dans l'AT. Le peuple était une nation et Dieu n'avait révélé sa volonté que jusqu'à un certain point « à cause de la dureté du cœur des hommes ». Mais maintenant qu'en Jésus, nous discernons l'expression parfaite de la volonté de Dieu, comment pourrions-nous nous contenter de ce qui avait été révélé auparavant ? De même, pour la peine de mort, les interprètes non-violents regardent-ils l'attitude de Jésus en Jn 8 comme indicative de celle que ses disciples doivent avoir. Meno Simons pouvait ainsi être dès le XVI^e siècle contre la peine de mort. Si le condamné est chrétien, comment un autre chrétien pourrait-il lui ôter la vie, et s'il ne l'est pas, comment pourrait-on lui enlever le temps de se repentir ? (La foi qui fait vivre, p. 60.)

Il peut être intéressant de noter que notre sujet n'est pas le seul qui s'articule sur cette relation des deux testaments entre eux. La question du baptême se divise semblablement entre ceux qui acceptent le baptême des petits enfants au nom de la continuité avec la circoncision, donc au nom de la similitude entre les deux alliances, et ceux qui ne veulent baptiser que des croyants qui confessent leur foi au nom de la différence entre l'alliance ancienne dont on devenait membre par la chair et l'alliance nouvelle qui nécessite la foi.

Remarquons cependant que le parallélisme entre violence et baptême a ses limites. Certains anabaptistes du XVI^e siècle ont accepté, nous l'avons vu, une violence toute vétéro-testamentaire ; quant aux baptistes, qui pourtant soulignent aussi la différence entre les alliances, ils ont globalement adopté, sur la question de la violence, une position semblable à celle des réformés si ce n'est qu'ils ont toujours défendu la liberté de conscience et la séparation de l'Eglise et de l'état. Mais, par ailleurs, ils ne furent généralement pas objecteurs de conscience et acceptèrent de participer aux responsabilités de l'état.

De même, en revenant dans le domaine de l'éthique, il est remarquable que les catéchismes de la Réforme utilisent toujours les 10 commandements et extraordinairement peu le sermon sur la montagne.

C. Le facteur psychologique : le prophétisme et le réalisme

Un dernier point nous paraît fondamental, même s'il peut sembler moins objectif que les précédents. Beaucoup seraient pratiquement d'accord avec

l'interprétation non-violente de l'Ecriture, mais se sentent bloqués dans la pratique par la confrontation avec la réalité. La non-violence ne « marche » pas nécessairement. Elle peut être prophétique, porter des fruits nombreux pour le Royaume de Dieu, elle n'assure pas la victoire sur cette terre. « Le serviteur n'est pas plus grand que le maître. » Or, le maître est mort sur la croix et sa résurrection échappe au politique. L'efficacité du chrétien non-violent est de l'ordre du témoignage et de la résurrection. Mais l'état ne peut pas entrer, lui, dans ces considérations. Sa fonction, dans Rm 13, est par définition bien de ce monde. Et alors se pose pour le chrétien le problème de la solidarité.

On sait que la théologie de Karl Barth est fortement christocentrique, y compris sa doctrine de l'état (communauté chrétienne et communauté civile). Mais pour lui, le chrétien est concerné par l'état, il est co-responsable et dans certains cas, il est difficile, de nous dissocier, au nom de la perfection que demande le Christ, du recours à la force, inévitable dans notre histoire, par un état que nous reconnaissons comme juste et, dans certains cas, dans son droit. Le choix est alors entre une attitude prophétique solitaire qui porte témoignage d'une autre réalité et la solidarité humaine qui fait accepter le recours à la violence comme le moindre mal. On trouve là deux attitudes qui se perpétuent dans l'histoire de l'Eglise.

Combien de fois, dans des discussions sur ce sujet, après avoir épuisé les ressources bibliques et théologiques, entend-on la question : « Mais enfin, que feriez-vous si... ? » C'est dire que derrière les arguments intellectuels, l'idée que l'on se fait du réalisme exerce une pression qui rend l'attitude non-violente a priori inadmissible pour beaucoup. Et il faut reconnaître que la compréhension non-violente suppose l'acceptation de l'idée de martyr et la référence à une réalité autre que celle de l'efficacité historique. On pourrait résumer ces attitudes intérieures en disant que certains chrétiens entendent profondément l'affirmation « vous n'êtes pas du monde » et valorisent la situation d'étrangers et de pèlerins en marche vers le Royaume, alors qu'en d'autres résonne plus fort encore la parole : « vous êtes dans le monde », qui éclairée par le commandement d'amour, oblige à des solidarités qui passent par des compromis avec les circonstances et les moyens de ce monde.

C'est d'ailleurs un phénomène récent de voir les non-violents s'intéresser à la responsabilité de l'état et lui proposer d'autres formes de défense. On peut être sceptique sur l'efficacité de ces propositions dans l'état actuel des choses ou dans le contexte plus permanent d'un monde marqué par le péché, mais elles démontrent que loin de se retirer du monde, le non-violent d'aujourd'hui accepte généralement d'y participer et envisage une solidarité qui ne veut pas retomber dans la nécessité. Il est certain que les exemples de Gandhi ou de Martin Luther King ont pu ouvrir des pistes nouvelles en liant la non-violence et le combat pour la justice.

Certains, comme Emmanuel Mounier ou Simone Weil ont souligné la nécessité d'une non-violence efficace, s'il ne s'agit plus de défendre seule-

ment la foi, mais si l'on veut s'engager dans les luttes de ce monde. Simone Weil écrit : « S'efforcer de substituer de plus en plus dans le monde la Non-Violence *efficace* à la violence. La non-violence n'est bonne que si elle est efficace. Ainsi la question du jeune homme à Gandhi concernant sa sœur. La réponse devrait être : use de la force, à moins que tu ne sois tel que tu puisses la défendre avec autant de possibilité de succès sans violence. A moins que tu ne possèdes un rayonnement dont l'énergie (c'est-à-dire l'efficacité possible, au sens le plus matériel) soit égale à celle contenue dans tes muscles. S'efforcer de devenir tel qu'on puisse être non-violent » (la pesanteur et la grâce, p. 90).

III. Quelques orientations

Le sujet, si complexe et si souvent traité, nécessiterait de très longs développements. Nous ne pouvons qu'ouvrir quelques pistes à la réflexion.

A. L'autorité de l'Écriture

Il nous semble théologiquement juste de reconnaître le développement historique de la Révélation. Seul le NT représente pour nous une autorité immédiate. Dire cela ne revient nullement à rejeter l'autorité de l'AT, mais à interpréter cette parole que Dieu a dite à Israël à une époque donnée, à la lumière de la plénitude de la Révélation en Christ.

Il est certain que Rm 13 est le texte clé pour une quelconque justification de la guerre. Or, il nous semble qu'on lui fait jouer un rôle semblable à celui du « Tu es Pierre » pour la doctrine de la papauté romaine. Certes, il a un sens et il faut y être attentif, mais on lui fait prouver beaucoup plus que ce qu'il dit. Et les conséquences sont historiquement capitales. Le magistrat tient le glaive et cet usage de la force est précisément en vue du bien et distingue le bon du méchant. Tirer de là la justification pour l'état de faire la guerre contre un autre pays, en assimilant guerre et opération de police soumise à la loi, semble déjà être une extrapolation, et particulièrement aujourd'hui, dans les conditions actuelles de la guerre. Mais même si l'on admet cette interprétation, encore faudra-t-il tirer du texte qu'il est donc licite pour le chrétien, soumis à la loi parfaite du Christ, de « participer » à la guerre, ce que le texte ne dit pas.

Comment se sentir libre, dans ce cas de justifier cette suspension pratique de l'enseignement global de Jésus que la participation à la guerre implique ? D'autant plus que le recours à la solidarité fondée sur l'amour du prochain ne nous semble ni biblique ni convaincant. L'Évangile nous invite justement à rompre les solidarités limitées de la nation, de la race, de l'idéo-

logie et des blocs, pour nous ouvrir à une solidarité universelle avec les hommes qui inclut celle avec l'étranger et l'ennemi.

B. La justice et la paix

Mais par ailleurs, la même autorité apostolique nous empêche de nous retirer du monde pour rester purs de ses souillures. C'est dans le monde que l'Évangile doit être vécu. Reconnaître que l'état est serviteur de Dieu nous empêche de nous dissocier radicalement de ses problèmes. La paix suppose nécessairement la justice et ne peut reposer ni sur l'oppression, ni sur le mensonge. Le chrétien doit donc travailler activement à la paix par tous les moyens que le Saint-Esprit, à travers son imagination et son courage, pourra lui suggérer. Une volonté de paix qui se limiterait à l'objection de conscience sans chercher à lutter contre les causes de la guerre (humaines, économiques...) ne serait qu'une attitude pharisienne. C'est à temps que le disciple de Jésus doit essayer d'être pacifique, de vivre dans l'Eglise une vie communautaire fondée sur d'autres bases que la violence et la domination et œuvrer concrètement dans le monde pour la justice et la paix. C'est une nécessité pour l'Eglise et pour le chrétien de vivre d'abord, avant de témoigner. Et si l'Eglise doit être la ville sur la montagne qui ne saurait être cachée, c'est justement pour être dans le monde le signe qu'une autre société est possible, là où l'Esprit de Dieu est présent.

C. La fonction critique de l'éthique

Il est frappant de voir que la théorie de la guerre qui aurait dû limiter l'acceptation de la guerre par les chrétiens, n'a généralement servi qu'à justifier telle ou telle guerre et, avouons-le, toutes les guerres. Combien y a-t-il eu d'oppositions de la part des Eglises à des guerres « injustes » menées par leur propre pays ? Pourtant, dans tout conflit, la guerre ne devrait pas être juste des deux côtés... Et lorsqu'on reconnaît que telle guerre était injuste, c'est généralement après coup et après une défaite...

Il nous semble qu'aucune guerre ne peut être dite juste devant l'enseignement du Christ, pour le chrétien. L'emploi de ce mot supposerait l'acceptation d'une lecture de Rm 13 qui ne nous paraît pas s'imposer. Tout au plus pourrait-on dire que certaines guerres pourraient être considérées comme plus au moins justes du point de vue de l'état dans le monde et de sa conception de l'efficacité. Il est tout à fait pensable, pour quelqu'un qui adopterait l'attitude des chrétiens non-violents de refuser de condamner toute préparation de l'état pour la guerre (comme le font les pacifistes absolus) au nom du respect de la fonction de l'état qui a d'autres obligations que celles de l'Eglise.

Il faut souligner le danger dans lequel tombent beaucoup, de généraliser ce qui est vrai du disciple de Jésus à tous les hommes. Le chrétien qui, acceptant lucidement le risque de la croix, choisit l'amour de l'ennemi et la non-violence, peut-il être parfaitement à l'aise dans des mouvements de masse qui fondent leur discours sur l'efficacité temporelle de cette méthode non-violente? Une chose est de dire «parce que je suis chrétien je ne répondrais pas par la violence», une autre est de prêcher à un pays de ne pas se défendre et de se laisser détruire... L'Écriture nous enseigne le réalisme et nous donne une vision de l'histoire dans laquelle la paix ne sera instaurée que par la victoire de Dieu.

Mais dans ce cas, comme aussi dans le cas de l'acceptation de la théorie de la guerre juste, le chrétien ne doit jamais renoncer à la critique que l'Évangile l'oblige à exercer sur la société. Il est frappant de voir qu'à l'époque des armes nucléaires, aucune guerre faisant usage de ces armes (et c'est à ce type de guerre que toutes les grandes armées se préparent) ne peut correspondre aux critères de la guerre juste qui supposent l'usage de moyens contrôlés et limités. L'arme atomique suppose la destruction de toute une population et non plus seulement d'une armée qui agresse. Comment donc ne pas voir, que la dissuasion nucléaire repose sur le chantage au massacre d'innocents. On peut d'ailleurs contester non seulement l'aspect moral d'un tel type de défense, mais aussi son efficacité à assurer effectivement la défense d'un pays. C'est ce genre de considérations qui conduit certains, comme John Stott, à ne pas être pacifistes intégraux, mais à être fermement pacifistes nucléaires (Ichthus n° 1982-1).

D. Les situations limites

C'est généralement sur elles que porte toute l'attention. Si un théologien écrit trois volumes sur la paix, mais termine en acceptant, dans certaines circonstances la possibilité d'une guerre juste, alors seule cette acceptation sera retenue et jouera peut-être un rôle historique. Si nous voulons la paix, il nous faut préparer la paix, y compris et particulièrement dans les situations conflictuelles. Notre imagination est faible et se laisse facilement arrêter par un pseudo-réalisme qui n'est peut-être que notre incapacité à écouter l'Esprit plutôt que la vieille rangaine du péché auquel nous sommes soumis. Un théologien mennonite a dit récemment qu'il faudrait créer un corps de chrétiens pacifiques capables de s'interposer dans les conflits entre les belligérants. Utopique ou non, cette vision va dans la bonne direction. Et s'il nous fallait trouver ce qui limite dans ce domaine notre imagination, ne nous faudrait-il pas avouer que c'est bien souvent la peur?

Enfin, dira-t-on, ne peut-on pas imaginer une situation dans laquelle seul le recours à la violence sera possible? N'y a-t-il pas des circonstances historiques dans lesquelles la non-intervention ne peut être, comme le disait le pourtant très pacifiste Henri Roser en parlant de Munich, que le résul-

tat «de la peur égoïste, veule et mortellement aveugle des gouvernements et des peuples». Lorsque tous les autres moyens ont échoué, ou plus souvent, lorsqu'il n'a pas cherché ou trouvé d'autres moyens, n'est-ce pas encore le moindre mal d'intervenir par la violence? Peut-être, mais nous faut-il faire reposer notre vie et notre action entière sur cette éventuelle situation limite? A chaque jour suffit sa peine. La responsabilité du chrétien sera toujours engagée et il devra prendre sa décision au moment voulu, mais en attendant, sa mission est d'œuvrer de toutes ses forces pour la paix et non de trouver à l'avance des excuses pour les compromissions futures. Et s'il se décide devant Dieu pour une participation à un conflit, il ne pourra le faire avec la bonne conscience du devoir évident accompli, mais il devra alors, comme le dit Jacques Ellul «savoir qu'il est retombé dans la nécessité, c'est-à-dire qu'il a cessé d'être cet homme libre voulu par Dieu, racheté à grand prix. Il a cessé d'être l'homme selon Dieu; il a cessé d'être le témoin de la vérité. Certes, il peut se dire qu'il est homme parmi les hommes, mais ce n'est pas tout à fait cela que Dieu nous appelle» (contre les violents, pp. 174-175).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Quelques titres sur le sujet:

- BARTH Karl, *La guerre et la paix* (Labor et Fides), 1851. *Communauté chrétienne et communauté civile* (CPE), 1947.
- BLOUGH Neal, *Christologie anabaptiste – Pilgrim Marpeck et l'humanité du Christ* (Labor et Fides), 1984.
- CALVIN Jean, *Intitution chrétienne*, tome 4 (Labor et Fides), 1958.
- COMBLIN Joseph, *Théologie de la paix* (2 volumes) (éditions universitaires), 1963.
- CORNU Daniel, *Karl Barth et la politique* (Labor et Fides), 1948.
- DUMAS André, *Théologies politiques et vie d'Eglise* (Chalet), 1977.
- ELLUL Jacques, *Contre les violents* (Le Centurion), 1972.
- GAUDRAULT Gérard, *L'engagement de l'Eglise dans la révolution d'après Martin Luther King* (Cerf), 1971.
- HEERING G.-J., *Dieu et César* (SCEL), 1933.
- HORNUS Jean-Michel, *Evangile et labarum* (Labor et Fides), 1960.
- LASSERRE Jean, *La guerre et l'Evangile* (la réconciliation), 1953.
- STOTT John et COURTHIAL Pierre, *Pacifiques ou pacifistes?* (Ichthus 1982-1).
- SWARTLEY Williard M., *Slavery, Sabbath, War and Women – Case issues in Biblical Interpretation* (Herald Press), 1983.
- WENGER John C., *La foi qui fait vivre – sélection de textes anabaptistes du XVI^e siècle* (cahier de Christ seul n° 15), 1984.
- YODER John H., *Jésus et le politique – la radicalité éthique de la croix* (PBU), 1984. *The christian Witness to the state* (Faith and Life Press), 1977.