

UNIVERSITÉ PANTHÉON-ASSAS – PARIS II

Année universitaire 2015-2016

Master 2 Droit européen comparé

Dirigé par Monsieur le Professeur Louis Vogel

**L'évolution du concept de guerre juste dans les
discours juridiques modernes
européen et musulman**

Mémoire de recherche

préparé sous la direction de Monsieur le Professeur Sélim Jahel

présenté et soutenu publiquement

par

Clarisse Anceau

Résumé

Ce mémoire a pour but d'établir une comparaison des doctrines classiques de guerre juste telles qu'elles ont été développées en Europe et dans les pays musulmans. On analysera l'héritage qu'elles ont laissé en droit international, ainsi que leurs résurgences contemporaines dans les doctrines développées en marge du droit international.

L'analyse des fondements religieux des doctrines de guerre juste montre que les enseignements essentiellement pacifiques des religions monothéistes font écho à la prohibition et à la restriction du recours à la force armée en droit international.

Si la guerre sainte a souvent été assimilée, par erreur, à une guerre juste, une étude approfondie des doctrines montre que seules les guerres défensives déclarées en ultime recours et autorisées par une autorité légitime dans le but d'établir la paix sont qualifiées de juste, ce qui est tout à fait conciliable avec le système établi par la Charte des Nations Unies.

Néanmoins, l'action armée en légitime défense telle que développée par ces théories déborde des contours de la légitime défense telle que conçue par le droit international. Les résurgences des discours de guerre juste servent de prétexte pour justifier la légitime défense préventive dans le cadre, notamment, de la lutte contre le terrorisme.

L'idée de défense collective présente en droit international est également déformée par le renouvellement d'anciennes notions propres aux doctrines religieuses de guerre juste. Ces notions justifient certaines ingérences, telles que le soutien militaire d'une population victime de persécutions, soit sur la base de la défense de la communauté musulmane (*umma*) soit sur la base de considérations humanitaires (guerre humanitaire).

Aucune résurgence des anciennes doctrines de guerre juste n'a actuellement abouti à la création de nouvelles règles internationales même s'il semble qu'elles en influencent l'évolution.

L'Université n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans le mémoire ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leurs auteurs.

Remerciements

J'adresse mes sincères remerciements

A Monsieur le Professeur Sélim Jahel, pour avoir accepté de diriger mon mémoire,

A Monsieur Jean-Michel Corbellini et Madame Christine Le Saux, pour avoir assuré la
coordination administrative,

Ainsi qu'à ma famille et mes amis, pour leur soutien et leurs encouragements.

Sommaire

Résumé	I
Remerciements	II
Sommaire	III
Introduction	1
Titre I : La guerre interdite	9
Chapitre 1 : L'interdiction des guerres offensives	10
Chapitre 2 : La paix condition de la « guerre juste »	24
Titre II : La guerre autorisée	40
Chapitre 1 : L'autorisation des guerres de défense	41
Chapitre 2 : La défense collective	56
Conclusion	66
Table des matières	IV
Bibliographie	V

Introduction

« Que toute guerre soit injuste, dans son atroce déroulement, cela ne prouve pas que toute paix soit supportable, ni même admissible ». Cette citation tirée des écrits du philosophe André Comte-Sponville met en relief la tension qui existe entre les notions de guerre et de justice.

L'expression de « guerre juste » surprend, frappe les esprits et apparaît d'emblée paradoxale. Si d'un côté la justice se définit comme un principe moral de la vie sociale fondé sur la reconnaissance et le respect du droit des autres – que celui-ci dérive de la nature de l'être (*jus naturale*) ou de la main des hommes (droit positif) – d'un autre côté, la guerre suppose nécessairement le recours à la violence entraînant des affrontements meurtriers. Comment alors pourrait-on qualifier une guerre de juste puisque celle-ci implique la négation du droit d'exister de l'adversaire ? A cet égard, il n'est d'ailleurs pas étonnant que la guerre ait été, dans de nombreuses traditions, et à plusieurs époques, rejetée dans le domaine du non-droit, comme l'expression de la loi du plus fort. La faire rentrer dans le domaine du droit légitime son recours et l'institue comme mécanisme normalisé de résolution des conflits. Cependant, on pourrait également considérer que, le phénomène guerrier étant irréductible, il paraît légitime que le droit s'en mêle et encadre les modalités de son recours. La naissance de l'expression de guerre juste est ainsi le fruit d'une tradition de pensée ayant pour objet de s'interroger sur les relations entre la guerre et l'éthique et cherchant à moraliser le recours à la force armée.

En Europe la notion se développe dès l'Antiquité. La Grèce antique utilise déjà ce concept mais sa théorisation et son essor sont surtout l'œuvre de Rome et de la pensée chrétienne. Le droit romain reste néanmoins rudimentaire. Si l'on y reconnaît l'existence de dommages auxquels peut répondre une guerre, telle la rupture d'un pacte ou l'atteinte aux ambassadeurs, l'affrontement est finalement juste du moment qu'il satisfait au rituel instauré – le fécial jetant une lance sur le territoire ennemi¹. Cicéron dans son ouvrage *De Officiis* estimait déjà que la guerre ne pouvait être qu'une entreprise subsidiaire ayant pour finalité la restauration de la paix, mais il faudra attendre plusieurs siècles pour une conceptualisation plus solide de cette idée. C'est avec l'avènement du christianisme et l'émergence du pouvoir

¹ F. HERVOUET, P. MBONGO, C. SANTULLI, *Dictionnaire encyclopédique de l'Etat*, Berger-Levrault, 2014.

spirituel que le droit d'entrée en guerre n'est plus soumis à une simple obligation procédurale, telle une déclaration préalable, mais bien à l'existence d'une cause acceptable. Il semble en effet nécessaire pour le christianisme de s'interroger sur les conditions qui rendraient admissible qu'un homme tue son prochain malgré le cinquième commandement interdisant le meurtre. Les théologiens faisant face à ce paradoxe ont construit une doctrine fondée sur les sources religieuses, écrits scripturaires et doctrinaux, pour justifier le recours à la guerre, ou au contraire le condamner. De cette façon, ils tentent de concilier l'enseignement chrétien avec les réalités guerrières de l'époque et la nécessité de les encadrer. En effet, si dans la période dite patristique qui va jusqu'au IV^{ème} siècle, les communautés chrétiennes n'eurent pas à se poser la question de la participation à la guerre, les chrétiens se tenant de manière générale loin de tout engagement social et tendant à se regrouper en communautés plus ou moins autarciques, la position de l'Eglise concernant les concepts de pacifisme et de non-résistance changea radicalement après la conversion de l'Empereur Constantin au christianisme en 312². Les principes de non-résistance et de pacifisme ont progressivement perdu leur base et les chefs religieux ont peu à peu soutenu l'idée que les chrétiens pouvaient dorénavant servir l'armée impériale, et participer à la guerre tant que sa cause serait juste³. Cela se manifesta tout particulièrement lorsque les païens furent finalement exclus du service militaire en 416 qui devint seulement réservé aux chrétiens comme un privilège⁴. Les théologiens chrétiens ont donc répondu de façon urgente à la question pressante de savoir si un chrétien pouvait faire verser du sang et rester pur devant Dieu. Ils ont ainsi développé un concept cohérent de guerre juste, entre les formes extrêmes de pacifisme et de guerre sans limite, dans le but de réconcilier les notions d'amour inconditionnel et de tolérance avec le recours à la force meurtrière⁵.

Les premiers théologiens tels qu'Ambroise de Milan et Saint Augustin d'Hippone reconnurent l'existence de guerres justes dans un périmètre très restreint. Cette ingérence de la théologie morale dans l'appréciation du recours à la force est prolongée et précisée par les écrits de Saint Thomas d'Aquin qui au XIII^{ème} siècle reconnut dans sa *Somme théologique* la justice des guerres de légitime défense et accepta par exception les guerres menées pour la réparation d'un préjudice ou la cessation d'une injustice dont souffre un Etat ou une population. Au XVI^{ème} siècle Francesco de Vitoria et Francesco Suarez redonnent une

² O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 48.

³ Ibid., p. 48.

⁴ Ibid., p. 49.

⁵ Ibid., p. 49.

nouvelle impulsion aux doctrines de guerre juste lors de la colonisation des Amériques. Au tournant du XVII^{ème} siècle, l'idée de guerre juste se sécularise et le juriste Grotius opère une synthèse novatrice entre la doctrine de la souveraineté des Etats et les sources chrétiennes de la théorie de la guerre juste. Il ressort de son traité *Droit de la guerre et de la paix* que les Etats sont, dans leurs relations, soumis au droit naturel, mais qu'à côté, naît de leur consentement et de leur volonté un « droit des gens positifs », la guerre était ainsi doublement subordonnée aux préceptes de la foi et aux lois des hommes.

Pour résumer, on peut identifier une doctrine stable de « guerre juste » centrée autour de 6 conditions devant être satisfaites : la guerre doit être menée pour une cause juste (1) et dans une intention droite (2) par une autorité légitime (3) en ultime recours (4). Elle doit respecter le principe de proportionnalité dans les moyens dont il est fait usage (5) et s'efforcer de distinguer dans les cibles entre civils et militaires (6). Les quatre premières conditions règlent les questions de légitimité du recours à la force armée (*jus ad bellum*) alors que les deux dernières concernent la manière dont la guerre doit être conduite (*jus in bello*).

Les théologiens musulmans ont également mené une abondante réflexion éthique concernant le recours à la guerre, développant un concept équivalent de celui européen de guerre juste. Les principes musulmans de guerre juste auraient même atteint leur maturité avant ceux de la doctrine chrétienne, et ce probablement car l'islam dès son origine a dû faire face à la menace permanente posée par les pouvoirs rivaux, obligeant le Prophète à fournir des lignes de conduite spirituelles et pratiques pour assurer la survie de ses fidèles⁶.

Le droit de la guerre, comme l'ensemble du corpus juridique de l'islam dont il est l'une des composantes, est d'essence divine⁷. Ainsi, les juristes musulmans se sont fondés sur les sources sacrées, c'est-à-dire le Coran et la *sunna* formée par les hadiths – ensemble des dits, faits, gestes et attitudes du Prophète, observés, décrits et rapportés par ses compagnons – qui ont, comme le prescrit le Coran lui-même, également valeur normative. L'histoire musulmane de la guerre commence au jour où le Prophète, reçut l'autorisation de Dieu de combattre en l'an 622 de l'ère Chrétienne. Jusqu'à sa mort, en 632, il entreprit des expéditions et des campagnes contre les tribus avoisinantes et contre des contrées plus

⁶ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 47.

⁷ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 17.

éloignées en Byzance et en Perse⁸. Ainsi, lorsque le Coran ne dit rien concernant une situation donnée dans le domaine de la guerre, on peut y suppléer en se référant à la pratique du Prophète qui a en conséquence acquis une valeur normative dans ce domaine⁹.

Les sources divines ont joué un plus grand rôle dans la construction de la doctrine musulmane que chrétienne. Cela s'explique notamment par le fait que l'édition du Coran a rapidement été fixée après la mort du Prophète par le Calife Uthman aux environs de 650 alors qu'il a fallu attendre le XVI^{ème} siècle pour le Nouveau Testament atteigne un statut canonique. Ainsi, la Bible représentait beaucoup moins une autorité de référence pour les chrétiens que le Coran pour les musulmans. Néanmoins au fil du temps, la loi islamique et les juristes devinrent les autorités primaires pour définir la signification du *jihad*, quand le déclarer et comment en limiter les moyens. Ainsi, lorsque les chefs musulmans déclarèrent et conduisirent le *jihad*, les experts juridiques, connus sous le nom de *muftis*, procurèrent des opinions légales (*fatwas*) qui pouvaient être utilisées pour justifier ou pour remettre en question la légitimité du *jihad*.

Pour beaucoup, le terme de *jihad* équivaut à celui de guerre juste dans le monde occidental. Or, le concept de *jihad* ne coïncide pas exactement à celui de guerre juste. Cette expression recouvre une notion plus complexe et ses contours débordent celui de la lutte armée. En effet, le mot *jihad* qui signifie effort, peut aussi bien s'appliquer à l'effort contre soi-même (*jihad an-nafs*) qu'à l'effort missionnaire (*jihad ad-da'wa*). Le premier ordonne au croyant de discipliner son âme en maîtrisant ses pulsions et passions en vue d'accéder à la sérénité qui lui assure la disponibilité intérieure voulue pour se consacrer à l'adoration de Dieu¹⁰. Le second, complémentaire, invite le croyant à canaliser cette disponibilité en vue de parvenir avec l'ensemble de la communauté musulmane à étendre les droits de Dieu sur terre¹¹. Lorsque Dieu n'avait pas encore donné au Prophète la permission de combattre, il enjoint à celui-ci d'utiliser le Coran comme arme de persuasion. L'effort missionnaire se divise ainsi également en deux réalités : la propagation du message islamique par la voie de prêche d'un côté et par la lutte armée d'un autre. Une fois l'activité guerrière autorisée, le *jihad* ne peut néanmoins avoir pour seul exutoire l'activité guerrière qui ne représente qu'une de ses branches et dont l'exercice est d'ailleurs conditionné chez le croyant par l'existence et la mise en pratique de toutes les qualités physiques intellectuelles et morales requises¹².

⁸ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 18.

⁹ Ibid., p. 19.

¹⁰ Ibid., p. 37.

¹¹ Ibid., p. 37.

¹² Ibid., p. 39.

Pour aller plus loin, le mot *jihad*, substantif verbal de la troisième forme, dérive linguistiquement du radical trinitaire J.H.D. qui connote le sens d'effort et de constance. La distinction avec le mot *harb* (la guerre) et *qital* (le combat) est éclairante : le Coran privilégie l'aspect moral et spirituel du *jihad* qui hisse le combat au niveau de la pratique d'une dévotion et en exclut l'aspect physique et le but matériel¹³.

Contrairement à la doctrine chrétienne, il est difficile d'établir un canon clair de ce que doit être l'attitude d'un musulman envers la guerre juste¹⁴. Certes, le problème qui consiste à identifier des principes explicites de questions si controversées n'est pas particulier à l'islam et se retrouve de manière générale dans tous les systèmes d'éthique fondés sur des textes sacrés attribués à une révélation divine puisque de tels textes ésotériques sont capables de supporter des thèses et des positions morales offrant des alternatives contradictoires¹⁵. Néanmoins, dans le contexte du Coran, la question semble encore plus compliquée du fait du style poétique et de la structure complexe du texte, dans lequel certains versets ultérieurs s'opposent aux premiers¹⁶.

De nos jours, ce sont les critères objectifs contenus en droit international public qui détiennent désormais le monopole pour déterminer si le recours à la force armée est licite ou illicite. Ainsi le concept éthique de guerre juste a été remplacé de nos jours par une licéité objective du recours à la force armée. Après la Seconde Guerre mondiale, un régime de sécurité collective fut mis en place en 1945, dont la pièce centrale est la Charte des Nations Unies, un corpus légal aujourd'hui accepté par la communauté internationale dans son ensemble, à quelques exceptions près. Désormais, c'est plus le maintien de la paix et de la sécurité internationales que la régulation du recours à la force qui domine le droit institué. La paix devient un « postulat légal¹⁷ » et le droit international public un système juridique digne de ce nom. Dans la Charte, le terme même de « guerre » est absent – sauf pour être disqualifié puisque le Préambule affirme qu'il s'agit d'un « fléau ». Sur le plan normatif, la régulation du recours à la force repose à titre principal sur l'articulation de deux dispositions clefs : l'interdiction de l'usage de la force armée (article 2§4) assortie de l'exception de la légitime défense (article 51). Sur le plan institutionnel, le Conseil se voit reconnaître la

¹³ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 40.

¹⁴ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 66.

¹⁵ Ibid., p. 66.

¹⁶ Ibid., p. 66.

¹⁷ Expression empruntée à Sir Hersch Lauterpacht.

responsabilité principale du maintien de la paix et de la sécurité internationales. Lui seul peut, s'il se place sous l'empire du chapitre VII de la Charte, décider de mesures contraignantes contre un Etat auquel il imputerait une intervention armée illicite. A cet égard, il n'est pas excessif de souligner la « toute puissance juridique¹⁸ » du Conseil de sécurité.

Avec l'avènement d'un tel cadre normatif il n'apparaît désormais plus possible de fonder des interventions militaires sur la base d'une réflexion éthique. Il semble en effet difficile de nos jours pour les Etats d'invoquer sans anachronisme l'existence de normes morales en marge du droit international pour justifier leur usage de la force militaire.

Quel destin est-il réservé alors aux doctrines de guerre juste dans le monde contemporain ?

Si l'on considère le déclin des autorités spirituelles et l'affirmation de l'Etat en Europe, il semble que le discours juridique du recours à la guerre dans les pays européens ne présente pas de conflit irréconciliable avec le droit international public. Au contraire, il sera plutôt pertinent d'examiner la continuité juridique entre les anciens critères de guerre juste et les critères objectifs utilisés en droit international contemporain. Il sera néanmoins intéressant d'analyser quelles tendances au sein de la pratique européenne débordent des limites légales du droit international et d'en retrouver les racines dans les anciennes doctrines de guerre juste.

Du côté musulman, le simple fait que la pratique des *fatwas* perdure à l'époque actuelle – à titre d'exemple, pendant la guerre du Golfe, l'Arabie Saoudite obtint des *fatwas* pour légitimer sa participation à la coalition menée par les Etats-Unis contre Saddam Hussein et ainsi déclarer le *jihad*¹⁹ – montre que l'étude du droit musulman de la guerre reste pertinente pour interpréter et expliquer les pratiques actuelles des pays musulmans. Ainsi qu'éclairer les discours juridiques tenus par les groupes d'acteurs privés radicaux musulmans qui ne se soumettent pas au droit international public.

Il semble également important d'offrir une approche multiculturelle du droit de la guerre afin d'en souligner les ressemblances et d'en pointer les différences dans un but de

¹⁸ Expression empruntée au professeur Serge Sur.

¹⁹ J. L. ESPOSITO, *Unholy war: Terror in the name of Islam*, Oxford University Press, 2002, p. 34.

meilleure compréhension entre les peuples. Une telle étude s'avère utile pour asseoir la légitimité du droit international.

Pour ce faire, il convient de définir le concept de guerre juste et de le différencier du concept assonnant de guerre sainte dont la définition diverge. L'objet de la guerre juste est de subordonner le recours à la force armée à la réunion de certains critères éthiques afin d'en restreindre l'usage. La guerre sainte, elle, a pour but de contraindre l'ennemi vaincu à embrasser la religion du vainqueur et ainsi de s'étendre. Sans nous y attarder nous mettrons en relief les rapports ambigus entre les deux notions pour ne retenir que la première pour notre étude.

Considérant que les notions européennes et musulmanes *jus in bello* sont très proches et considérant également que les règles du *jus in bello*, si elles ne sont pas contestées – voire qu'elles sont utilisées comme argument par certains Etats pour justifier leurs interventions armées lorsque ceux-ci affirment mener des « guerres propres » – mais sont toujours très difficiles à évaluer sur le terrain et quasiment jamais respectées, elles ne feront pas l'objet de notre étude qui sera consacrée au *jus ad bellum*.

On entend par discours juridique moderne européen et musulman, l'ensemble de la doctrine juridique consacrée au droit de la guerre à la fin du XX^{ème} et au début du XXI^{ème} siècle et produite par les juristes et penseurs européens et musulmans.

Pour cela on se fondera notamment sur les écrits de professeurs et spécialistes du droit international de la guerre, et du droit de la guerre islamique, notamment des manuels offrant des synthèses de la pensée contemporaine d'auteurs musulmans. On examinera également les justifications développées dans les récentes interventions des pays européens et musulmans. La doctrine traditionnelle européenne de guerre juste est assimilée à la doctrine chrétienne car elle correspond à l'espace géographique de l'Europe actuelle à une époque où celle-ci n'était pas encore sécularisée.

Tout au long du mémoire sera mise en relief la dimension évolutive de la doctrine de guerre juste. Ainsi, les doctrines classiques et leurs résurgences contemporaines seront mises en perspective, non pas dans le but de tracer des lignes de continuité historique mais plutôt de proposer une sorte d'analogie critique et de comprendre les racines de certains critères modernes de recours à la guerre.

On établira également une sorte de comparaison à trois dimensions entre d'une part la Bible et les écrits des juristes chrétiens, d'autre part le Coran et les écrits des juristes musulmans, et enfin la Charte des Nations-Unies et la pratique du Conseil de sécurité dans le but de mettre en valeurs les ressemblances et dissonances des différents discours. Pour simplifier la méthode on se fondera parfois sur les critères chrétiens de guerre juste pour en retrouver l'équivalent musulman et rapprocher les deux doctrines.

Le plan qui sera suivi est bâti sur le modèle du système établi par la Charte, c'est-à-dire l'interdiction primordiale de la guerre (titre I) assortie de son exception dans les cas de légitime défense ou de défense collective (titre II).

Titre I : La guerre interdite

L'interdiction du recours à la force armée énoncée à l'article 2§4 de la Charte des Nations Unies constitue le principe le plus primordial régissant les relations internationales contemporaines. Cette condamnation de la guerre est-elle une innovation contemporaine ? Certainement pas. L'analyse des fondements religieux des doctrines de guerre juste européenne et musulmane montre que les enseignements essentiellement pacifiques des religions monothéistes ont joué un grand rôle dans la réflexion éthique menée autour de l'encadrement de la guerre.

Il pourrait sembler paradoxal de prime abord que des réalités aussi triviales que la guerre soient encadrées par des normes issues de considérations théologiques. Les religions ne délivrent-elles pas avant tout un message spirituel fondamentalement incompatible avec la violence ? Les relations qu'entretiennent les discours religieux avec le phénomène guerrier se révèlent en réalité ambivalentes, comme nous le verrons dans un premier chapitre.

Conditionnées par les enseignements religieux de paix et de tolérance, les doctrines de guerre juste ont avant tout pour point de convergence la recherche et la sauvegarde de la paix, comme il sera démontré dans un second chapitre.

Chapitre 1 : L'interdiction des guerres offensives

Fonder une doctrine de guerre juste sur la base de considérations théologiques relatives aux monothéismes (judaïsme, christianisme, islam) semble de prime abord paradoxal tant le principe de paix est ancré dans ces religions (section 1).

Cependant, l'ambivalence de certains discours religieux à l'égard de la violence a laissé la porte ouverte à l'élaboration de doctrines offensives de guerre juste, ce qui semble contradictoire avec l'essence fondamentale des préceptes religieux (section 2).

Section 1/ L'appel à la paix

L'idée de paix et d'unité est profondément ancrée dans les religions chrétiennes et musulmanes. Chaque fidèle est appelé à l'appliquer dans ses relations extérieures, avec les autres individus et les autres peuples.

Fonder une doctrine de la guerre sur la religion chrétienne implique de profonds antagonismes lorsque l'on considère que celle-ci offrit à son origine un système de croyance prônant la non-violence et la paix individuelle comme collective, et condamnant notamment le fait de tuer comme un péché abominable excluant les criminels de la société²⁰.

Dans le même sens, la notion d'amour universel est fermement ancrée dans le christianisme. Il est ainsi conseillé aux croyants non seulement d'aimer leurs voisins comme eux-mêmes, mais également d'aimer leurs ennemis et de prier pour leurs persécuteurs²¹. On peut à cet égard citer l'apôtre Marc « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. Il n'y a pas d'autre commandement plus grand que ceux-là²² », et la lettre à Jean « Celui qui prétend être dans la lumière tout en détestant son frère est encore dans les ténèbres²³ ». Selon Luc, Jésus pousse plus loin le commandement et déclare : « Aime tes ennemis, fait le bien à ceux qui

²⁰ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 48.

²¹ Ibid., p. 48.

²² Mc 12 :31.

²³ Nouveau Testament, 1Jn 2 :9, voir également Mt 5 :43-44 « *Vous avez appris qu'il a été dit : 'Tu aimeras ton prochain et tu détesteras ton ennemi. Mais moi je vous dis : Aimez vos ennemis, [bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous détestent] et priez pour ceux [qui vous maltraitent et] qui vous persécutent.* »

te haïssent, bénit ceux qui te maudissent, prie pour ceux qui te maltraitent²⁴ ». Jésus conseille même explicitement de ne pas résister au malfaisant :

Tu as entendu ce qui a été dit : “Œil pour œil, dent pour dent”. Mais moi je te dis, n’offre pas de résistance à celui qui est le mal. Lorsque quelqu’un frappe ta joue droite, offre-lui ton autre joue²⁵.

Derrière ce commandement subsiste l’idée que seule la justice valable est celle de Dieu, et qu’ainsi la véritable punition du pécheur ne s’effectuera que dans la vie après la mort.

D’autres difficultés théoriques liées à la théologie chrétienne elle-même méritent également d’être soulignées. Penser la guerre au sein même de la tradition chrétienne semble incompatible avec la conception chrétienne de Dieu²⁶ et ses implications. En effet, Dieu étant à la fois tout-puissant et miséricordieux il est inconcevable qu’il puisse confronter les hommes à la guerre dans son chemin vers eux. Le réalisme politique des conflits armés va ainsi dans la direction de l’athéisme ou du moins d’un déni de la compréhension chrétienne de Dieu²⁷. A ce conflit intellectuel s’ajoute la question de l’incompatibilité des actes de guerre avec les normes éthiques enseignées par le Christ et ancrées dans la tradition théologique catholique²⁸. Ces incohérences semblent pousser le chrétien à adopter une position pacifiste.

Les théoriciens chrétiens de la guerre juste ont donc été amenés à se pencher sur ce paradoxe. Ainsi, ils considèrent généralement que lorsqu’éclate une guerre, l’un au moins de deux adversaires commet une injustice, condamnant son comportement. Si l’on entend par « guerre », la lutte violente de *deux* parties, et qu’on l’envisage dans sa globalité et non sous l’angle de l’action d’une seule partie, la guerre est toujours considérée comme un mal, conséquence du péché originel²⁹. Elle est donc illicite.

²⁴ Nouveau Testament, Luc 6 :28-28.

²⁵ Nouveau Testament, Mt 5 :38-39.

²⁶ Que J. Langan décrit par 5 attributs, à savoir le caractère moral de Dieu, le pouvoir de Dieu, l’unité de Dieu, la justice de Dieu, la providence de Dieu. Cf J. LANGAN, “Western Moral Tradition on War”, dans : *Just war and Jihad : Historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 76.

²⁷ Ibid., p. 78.

²⁸ Ibid., p. 78.

²⁹ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 18.

Sur ce point, Saint Thomas d'Aquin affirme dans sa *Somme théologique* (question 40, article 1) :

Il semble que faire la guerre soit toujours un péché. Car on n'inflige de châtement que pour un péché. Or, le Seigneur, en Saint Matthieu (26, 52), notifie un châtement pour ceux qui font la guerre : « Tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée ». La guerre est donc toujours illicite³⁰.

Même si l'islam diffère nettement de cette vision pacifique du début du christianisme, la vision du monde qu'elle développe a également pour objectif ultime la paix, et non la guerre³¹.

Ainsi, même si les sources primaires de l'islam n'ont jamais ordonné aux musulmans de « tendre l'autre joue », et que de nombreux versets font référence au combat, le recours à la force armée pour repousser une agression, une persécution ou une oppression, ou pour garantir les droits des musulmans d'exercer librement leur culte a d'abord été interdit durant la période mecquoise de 610 à 622 après Jésus-Christ³². Pendant cette période, les révélations reçues par le Prophète Mohammed sont marquées par l'invitation à la patience et à la persévérance en présence de personnes non croyantes. A titre d'exemple le fidèle est invité, dans la sourate 2 verset 45, à : « Cherche[r] secours dans l'endurance et la Salat (prière islamique)³³ ». Les versets 88 et 89 de la sourate 43 illustrent également cette idée : « Et sa parole (la parole du Prophète à Allah) : “Seigneur, ce sont là des gens qui ne croient pas.” Et bien, éloigne-toi d'eux (pardonne-leur) ; et dis “Salut !” Car ils sauront bientôt³⁴ ».

De plus, l'atteinte au droit de la vie d'un individu est considérée comme une offense grave commise à l'encontre de l'humanité entière³⁵. La sourate 5 verset 32 illustre cette idée centrale : « C'est pourquoi Nous avons prescrit pour les Enfants d'Israël que quiconque tuerait une personne non coupable d'un meurtre ou d'une corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes³⁶ ».

³⁰ <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethéologique2a2ae.htm>.

³¹ R. C. MARTIN, “The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam”, dans : *Just war and Jihad : Historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 92.

³² O. BAKIRCIOLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 80.

³³ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 2 verset 45, p. 7.

³⁴ Ibid., Sourate 43 versets 88 et 89, p. 495.

³⁵ O. BAKIRCIOLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 97.

³⁶ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 5 verset 32, p. 113.

Le fondement du principe de paix dans la religion musulmane repose notamment sur l'idée que Dieu a créé l'humanité puis l'a divisée en plusieurs nations et tribus afin de lier connaissance et d'établir des rapports mutuels. Dans la sourate 49 verset 13 il est en effet déclaré :

*Ô hommes ! Nous vous avons créés d'un mâle et d'une femelle, et Nous avons fait de vous des nations et des tribus, pour que vous vous entre-connaissiez. Le plus noble d'entre vous, auprès d'Allah, est le plus pieux*³⁷.

L'idée que la seule justice valable est celle de Dieu se retrouve également dans la religion musulmane. Dieu pourra ainsi éprouver les hommes : ayant assigné à chaque communauté une voie et une loi, compte sera réclamé à chaque homme le jour du Jugement divin³⁸. La sourate 5 verset 48 déclare en effet :

*A chacun de vous Nous avons assigné une législation et un plan à suivre. Si Allah avait voulu, certes Il aurait fait de vous tous une seule communauté. Mais Il veut vous éprouver en ce qu'Il vous donne. Concurrencez donc dans les bonnes œuvres. C'est vers Allah qu'est votre retour à tous ; alors Il vous informera de ce en quoi vous divergiez*³⁹.

Ainsi l'islam prend en compte la disparité de la composition du monde et intègre dans sa législation l'existence de communautés diverses⁴⁰.

D'autre part, il est explicitement interdit d'utiliser la contrainte en matière de conversion, de religion et de foi, comme l'exprime le verset 256 de la deuxième sourate du Coran : « Nulle contrainte en religion !⁴¹ ». Au contraire, et surtout pendant la période mecquoise, les moyens pacifiques comme le prêche et le dialogue sont préférés aux recours armés par le Prophète malgré l'opposition que sa mission rencontre⁴². Ce principe de non contrainte est accentué par le verset 99 de la sourate 10 : « Si ton Seigneur l'avait voulu, tous ceux qui sont sur la terre auraient cru. Est-ce à toi de contraindre les gens à devenir croyants ?⁴³ ».

³⁷ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 49 verset 13, p. 517.

³⁸ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 13.

³⁹ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 5 verset 48, p. 116.

⁴⁰ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 14.

⁴¹ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 2 verset 256, p. 42.

⁴² O. BAKIRCIUGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 80.

⁴³ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 10 verset 99, p. 220.

Le principe de diversité couplé à celui de l'interdiction d'utiliser la contrainte en matière de religion aboutit à un système de coexistence pacifique et de tolérance entre musulmans et non-musulmans. Le Coran prévoit également des règles prescrivant de vivre en paix avec les non-musulmans, notamment par le biais de la conclusion de traités de paix et l'obligation d'honorer ces accords conclus⁴⁴. C'est le cas la sourate 9 verset 4 par exemple :

A l'exception des Associateurs avec lesquels vous avez conclu un pacte, puis ils ne vous ont manqué en rien, et n'ont soutenu personne [à lutter] contre vous : respectez pleinement le pacte conclu avec eux jusqu'au terme convenu⁴⁵.

A partir de ce principe de tolérance, certains auteurs ont également chercher à prouver que le fondement de l'islam repose sur la notion de paix qui forme la véritable essence de la guerre juste islamique⁴⁶. A cet égard, les spécialistes soufis soutiennent que Dieu est source de paix (« Allah... L'Apaisant⁴⁷ »), un état profond qui ne découle ni de la simple absence de guerre, ni de la défaite de l'ennemi, privilégiant l'aspect moral du *jihad* sur son aspect matériel⁴⁸. De retour de l'expédition militaire de Badr constituant la première grande bataille de l'Islam, le Prophète aurait en effet déclaré « Nous revenons du jihad mineur, celui des armes, pour nous consacrer au jihad majeur, celui des âmes⁴⁹ ».

Si comme on vient de le voir, le discours religieux est avant tout un appel à la paix, les religions invitent également leurs fidèles à rallier le reste de l'humanité à leur cause et à s'étendre par le prêche voire par les armes. Beaucoup y ont vu un appel à la « guerre sainte » et l'ont assimilé à une « guerre juste ».

⁴⁴ N. A. SHAH, "The Use of Force under Islamic Law", The European Journal of International Law, Vol. 24 n°1, 2013, p. 355.

⁴⁵ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 9 verset 4, p. 187.

⁴⁶ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 93.

⁴⁷ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 59 verset 23, p. 548.

⁴⁸ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 93.

⁴⁹ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 41.

Section 2/ L'ambivalence des discours religieux envers la guerre

L'ambiguïté des discours religieux concernant le phénomène guerrier a non seulement poussé les théologiens à prendre position sur la guerre mais a également eu pour conséquence de rendre les frontières entre guerre juste et guerre sainte poreuses (§1).

Encore à l'époque contemporaine, certaines doctrines s'engouffrent dans cette brèche et se fondent sur les prescriptions religieuses pour justifier l'expansionnisme religieux par la voie violente. Nous chercherons néanmoins à démontrer qu'elles sont contraires à la vision d'ensemble de l'enseignement religieux et à l'ancrage historique de son développement (§2).

§1 Fluidité des frontières entre guerre juste et guerre sainte

Malgré que se soit développée, et ce de façon prééminente dans le catholicisme romain, une division entre le clergé et la religion d'un côté et de l'autre le monde laïc qui s'accompagne d'une série d'interdictions du premier groupe concernant un certain nombre d'activités considérées comme matérielles, dangereuses ou inférieures (faire de l'argent, faire la guerre, avoir des relations sexuelles, conduire des activités politiques)⁵⁰, il semble possible pour le christianisme de combiner les affirmations théologiques fondamentales précédemment exposées avec l'acceptation des institutions et pratiques de la guerre⁵¹.

Non seulement la théologie chrétienne est marquée par de nombreuses analogies et images militaires, avec la présence de vertus et figures chrétiennes dans le personnel militaire, comme le chevalier chrétien, ou les anges, quasi agents militaires de Dieu⁵², mais l'on retrouve également le vocabulaire guerrier dans le Nouveau Testament lorsque Paul exhorte aux Ephésiens de se revêtir de « toutes les armes de Dieu afin de pouvoir tenir ferme contre les manœuvres du diable⁵³ » et de lutter « contre les souverains de ce monde de ténèbres, contre les esprits du mal dans les lieux célestes⁵⁴ ». Dans l'Ancien Testament, Yahvé est explicitement décrit comme un homme de guerre (« L'Eternel est un vaillant

⁵⁰ J. LANGAN, « Western Moral Tradition on War », dans : *Just war and Jihad : Historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 81.

⁵¹ Ibid., p. 79.

⁵² Ibid., p. 80.

⁵³ Nouveau Testament, Lettres de Paul aux Ephésiens 6:10-20.

⁵⁴ Ibid.

guerrier⁵⁵ »), qui intervient dans une bataille dans le but que son peuple soit victorieux et qui appelle les juges et les rois à se mettre en route pour mener son peuple au combat⁵⁶.

On peut à cet égard prendre l'exemple de la conquête militaire du pays de Canaan par les Hébreux, vers 1200 avant Jésus-Christ, souvent caractérisé comme un génocide. Dans le Deutéronome, Yahvé dit à Moïse :

Mais dans les villes des peuples dont l'Eternel, ton Dieu, te donne le pays pour héritage, tu ne laisseras la vie à rien de ce qui respire. Oui, tu extermineras ces peuples – les Hittites, les Amoréens, les Cananéens, les Phéréziens, les Héviens et les Jébusiens – comme l'Eternel, ton Dieu, te l'a ordonné, afin qu'ils ne vous apprennent pas à imiter toutes les pratiques abominables auxquelles ils se livrent en l'honneur de leurs dieux et que vous ne péchiez pas contre l'Eternel, votre Dieu⁵⁷.

Ces faits profitent d'une autorité biblique et ont été utilisés par la théologie chrétienne des débuts comme des indications claires de la volonté de Dieu⁵⁸. Même si elles n'impliquent pas une acceptation de l'activité militaire comme telle, elles manifestent néanmoins une approbation implicite de l'activité militaire et permet ainsi aux chrétiens de penser les institutions et pratiques militaire comme n'étant pas par essence et inéluctablement en porte-à-faux avec le royaume de Dieu⁵⁹.

La théologie chrétienne répond donc à la difficulté du paradoxe exposé en incorporant une reconnaissance du mal de la guerre comme l'expression de la conséquence de la culpabilité des créatures humaines et en différant la réalisation du royaume de Dieu à un temps futur⁶⁰.

Ainsi, selon Saint Augustin, les malheurs de la guerre interviennent comme une sanction du péché. Même lorsque la défaite humilie ceux qui avaient pour eux le bon droit, il faut regarder cette douloureuse épreuve comme voulue de Dieu pour purifier le peuple des fautes dont il doit lui-même s'avouer coupable.

⁵⁵ Ancien Testament, Exode 15:3.

⁵⁶ J. LANGAN, "Western Moral Tradition on War", dans : *Just war and Jihad : Historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 80.

⁵⁷ Ancien Testament, Deutéronome verset 20:16 à 20:18.

⁵⁸ J. LANGAN, « Western Moral Tradition on War », dans : *Just war and Jihad : Historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 80.

⁵⁹ Ibid., p. 80.

⁶⁰ Ibid., p. 81.

De ce rapport si ambigu qu'entretient le discours religieux envers la violence, faudrait-il en conclure pour autant que des guerres agressives peuvent être menées au nom de la foi ?

Les textes violents présents dans l'Ancien Testament vont servir de référence pour justifier les Croisades au Moyen-âge. Celles-ci ont pour but de réoccuper une partie des territoires perdus lors de l'expansion arabe et de rendre Jérusalem accessible aux pèlerins. Les croisades représentent un modèle de guerre sainte face aux infidèles avec lesquels aucune paix n'est envisageable. D'ailleurs l'Eglise accorde des privilèges religieux aux combattants, les indulgences, et les valorise comme « soldats de Dieu ».

La division entre affaires temporelles et spirituelles n'étant pas aussi marquée dans la religion musulmane, il paraît moins paradoxal que les penseurs théologiens aient répondu aux questions touchant à la guerre en se fondant sur les textes sacrés.

En effet, si Jésus a reçu une responsabilité essentiellement spirituelle d'apporter la bonne nouvelle et de propager le message universel de cette religion à l'humanité entière, il reste que contrairement à Mohammed il ne fut pas chargé d'organiser la vie temporelle des fidèles et de fonder une communauté de citoyens⁶¹. A l'inverse, Mohammed a reçu, à côté de sa mission religieuse, la charge sur toute parcelle de la terre gagnée à la foi de l'Islam, de bâtir un Etat, d'en asseoir les fondements et d'en faire assurer la reconnaissance et le respect⁶². La distinction entre pouvoir temporel et spirituel, structurelle dans la conception catholique, illustrée par l'adage « Donnez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (le Christ s'adressant aux Pharisiens), est radicalement différente de celle de l'islam⁶³.

L'islam établit en effet un mode de vie totale, n'excluant aucun domaine et englobant au contraire la vie entière de l'homme et de la communauté : toutes les questions d'ordre religieux, économique, social et politique sont régies par la loi de Dieu (*charia*)⁶⁴. Il semble donc naturel que l'islam ne rejette pas d'emblée l'idée de propager sa foi et sa loi à l'ensemble de l'humanité par le biais de la force armée afin de réaliser l'unité des croyants dans la diversité de chacun des groupes composant l'humanité créée par Dieu⁶⁵.

⁶¹ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 12.

⁶² Ibid., p. 12.

⁶³ Ibid., p. 12.

⁶⁴ Ibid., p. 12.

⁶⁵ Ibid., p. 12.

Et en effet, si le Coran et la *sunna* ont fourni une théologie de la paix, ils fournissent également des lignes de conduites concernant les conflits armés indiquant comment combattre l'ennemi⁶⁶.

Par ailleurs, le fait que Dieu ait divisé l'humanité en plusieurs communautés donne naissance à un système de cohabitation qui rend les situations conflictuelles presque inéluctable, et débouche souvent par des confrontations armées⁶⁷.

Bien que ni le Coran ni la *sunna* n'y fasse référence, les premiers juristes musulmans ont ainsi divisé l'univers en deux mondes : le « monde de l'islam » (*dar al-islam*) et le « monde de la guerre » (*dar al-harb*). Ceux-ci soutenaient l'idée que la communauté musulmane avait non seulement le droit, mais également le devoir, de mener le *jihad* – seule forme de force militaire légitime menée sous la bannière de la religion – à l'encontre du *dar al-harb* afin d'en conquérir les territoires et de soumettre les mécréants à la loi islamique⁶⁸.

C'est notamment en se fondant sur cette vision binaire du monde et sur les développements de ces juristes médiévaux que des mouvements radicaux contemporains, tels que le mouvement salafiste, envisagent une lutte universelle afin de soumettre les non-musulmans à la loi musulmane et de rétablir un califat par le biais de l'usage de la force militaire⁶⁹. L'objectif est d'éradiquer les barrières politiques à l'implantation de la loi islamique et de libérer l'humanité de la sujétion aux lois faites par les hommes⁷⁰. Ceux-ci soutiennent que la guerre en islam peut être de nature offensive lorsqu'elle est menée au nom de la foi. Pour cela, ils affirment que les versets 9:5⁷¹ et 9:29⁷² abrogent les versets révélés précédemment dans lesquels le Prophète appelait à la tolérance et limitait le combat autorisé aux seules guerres de défense (notamment ceux de la sourate 2).

Après que les mois sacrés expirent, tuez les Associateurs où que vous les trouviez. Capturez-les, assiégez-les et guettez-les dans toute embuscade. Si ensuite ils se repentent, accomplissent la Salat et acquittent la Zakat,

⁶⁶ J. L. ESPOSITO, *Unholy war: Terror in the name of Islam*, Oxford University Press, 2002, p. 29.

⁶⁷ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 14.

⁶⁸ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 202.

⁶⁹ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 66-67.

⁷⁰ N. A. SHAH, "The Use of Force under Islamic Law", *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013, p. 74.

⁷¹ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 9 verset 5, p. 187.

⁷² Ibid., Sourate 9 verset 29, p. 191.

alors laissez-leur la voie libre, car Allah est Pardonneur et Miséricordieux.

Combattez ceux qui ne croient ni en Allah ni au Jour dernier, qui n'interdisent pas ce qu'Allah et Son messager ont interdit et qui ne professent pas la religion de la vérité, parmi ceux qui ont reçu le Livre, jusqu'à ce qu'ils versent la capitation par leurs propres mains, en état d'humiliation.

Le caractère universel du langage utilisé dans ces versets, transcendant le temps et l'espace, permet à des fundamentalistes contemporains de se fonder directement sur ces versets pour justifier de nos jours une guerre offensive perpétuelle menée au nom de la religion.

§2 Incompatibilité de la guerre sainte avec les préceptes religieux fondamentaux

Les justifications de la guerre sainte semblent de bien des manières incompatibles avec les préceptes religieux fondamentaux. Ce concept est clairement à différencier des doctrines de guerre juste.

Il semble que le nom de Dieu ait été utilisé au cours des croisades médiévales plus à des fins géopolitiques que véritablement dans le but d'accomplir la volonté du Dieu chrétien. En effet, les croisades n'avaient pas pour but de convertir l'ennemi et mais d'étendre l'influence géographique du monde occidental et de se venger de l'expansionnisme arabe.

Sur la question de recourir aux armes au nom de la religion, Saint Thomas soutient d'ailleurs :

Il y a certains non-croyants comme les Gentils ou les Hébreux qui n'ont jamais accepté la foi chrétienne. Ils ne doivent en aucun cas être forcé de croire, car la foi n'est pas une question de volonté. La force appropriée doit être utilisée par les fidèles pour éviter que ceux-ci n'interfèrent avec la foi à travers le blasphème, ou l'incitation au mal, ou la persécution ouverte. C'est la raison pour laquelle les Chrétiens font souvent la guerre à ceux qui ne croient pas, non pas pour les forcer à croire mais pour les empêcher de perturber la foi chrétienne⁷³.

⁷³ F. BOURGEOIS, « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », *Études théologiques et religieuses* 4/2006 (Tome 81), p. 456.

Il semble donc que c'est seulement dans le cas où la foi chrétienne serait mise en danger qu'une guerre juste puisse avoir lieu. La guerre juste correspondrait alors à un cas de défense et non à un cas d'expansionnisme religieux, puisque la conversion forcée est proscrite.

De même lorsque Francesco de Vitoria au XVI^{ème} siècle tente d'établir des justifications aux violences perpétrées par les colons à l'encontre des indigènes, il reconnaît que les populations indigènes sont en droit de rejeter la foi chrétienne et l'autorité du pape⁷⁴. Il estime qu'on ne peut attendre des Indiens qu'ils se convertissent immédiatement après l'arrivée des Espagnols sur la seule base des affirmations de ces derniers⁷⁵. D'autre part, même s'ils ne s'étaient toujours pas convertis après un temps raisonnable de réflexion et s'étaient ainsi installés dans un état de péché mortel, cette seule raison ne suffirait pas pour que les Espagnols puissent s'emparer de leurs propriétés, l'usage de la violence pour obliger quelqu'un à se convertir pouvant conduire au blasphème⁷⁶.

Ainsi c'est seulement l'implacable résistance contre la présence des Espagnols qui transforme les indiens d'ennemis innocents en ennemis perfides. Ils entrent ainsi dans la catégorie des infidèles, ennemis éternels avec lesquels on ne peut s'attendre à faire la paix quelles que soient les circonstances, et qui du même coup peuvent être éliminés⁷⁷.

La plupart des juristes contemporains musulmans ont cherché à démontrer que la conception précédemment exposée, construite par les juristes médiévaux, était contradictoire avec la religion musulmane dans son ensemble et ne pouvait persister à l'heure actuelle.

Par exemple, le professeur pakistanais Mohammed Munir dans son livre *Public International Law and Islamic International Law* indique que les versets 9:5 et 9:29, dits « versets du glaive », seraient des versets absolus (*mutlaq*) puisqu'ils ne mentionnent pas les raisons conduisant à partir en guerre, alors que les « versets de la paix » contenus dans la deuxième sourate sont conditionnels (*muqayyad*)⁷⁸. Par conséquent, il faudrait que les

⁷⁴ M. EDDA, « Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale », *L'Homme et la société*, 1/2010 (n° 175), p. 13-38.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p. 158.

raisons énoncées dans les « versets de la paix » soient établies pour appliquer les versets absolus (voir à ce propos le chapitre 1 du titre II). Les « versets de la paix » doivent donc prévaloir sur les « versets du glaive », et non l'inverse.

D'autre part, il est pertinent d'intégrer ces deux « versets du glaive » dans l'histoire du Prophète. Le verset 9:29 a été reçu dans le contexte du raid de Tabuk en 630⁷⁹, il apparaît comme offensif dans le sens où les opposants non-musulmans n'étaient plus dans une position où ils pouvaient lancer une nouvelle campagne, mais cependant en même temps ils autorisaient une guerre qui était défensive dans le sens où elle devait continuer les hostilités antérieures qui avaient été initiées par les ennemis⁸⁰.

Il est également important de remettre ces révélations dans leur contexte, celui du monde arabe du VII^{ème} siècle au sein duquel la guerre était l'état naturel des relations entre les peuples⁸¹. Ainsi, n'importe quelle tentative sérieuse de déterminer les implications du *jihad* militaire doit examiner le concept à son origine afin de contextualiser le débat et de recadrer ses manifestations contemporaines en établissant une correspondance adéquate entre les précédents établis et les circonstances actuelles⁸². En effet, ce qui s'accorde avec un ensemble de circonstances ne s'accordent pas pour autant à un autre.

Ainsi, devant l'omniprésence des guerres intertribales très fréquentes entre les arabes païens, il semble que la communauté musulmane ait été contrainte de combattre les infidèles non en raison de leur infidélité, pour les obliger à se convertir à la nouvelle religion, mais en raison de la menace permanente qu'ils exerçaient sur l'ordre musulman nouvellement installé⁸³. En effet, comme l'indique Mohammed Rashid Rida, intellectuel syrien de la tradition islamique réformiste au XIX^{ème} siècle :

Au VII^{ème} siècle, tous les peuples vivaient dans un état de facto de guerre et ce qui s'apparente à des guerres agressives étaient en fait, dans cet ordre primitif, des guerres préemptives contre des pouvoirs constitutionnellement hostiles à la politique musulmane⁸⁴.

⁷⁹ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 68.

⁸⁰ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p. 160.

⁸¹ J. L. ESPOSITO, *Unholy war: Terror in the name of Islam*, Oxford University Press, 2002, p. 29.

⁸² J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affairs*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 235.

⁸³ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 44.

⁸⁴ N. A. SHAH, «The Use of Force under Islamic Law», *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013, p. 377.

Ainsi, les versets du Coran auraient été révélés dans un monde en état de guerre et reflèteraient simplement les réalités sociales, historiques et politiques de l'époque, paradigme qui ne correspondrait plus à notre monde contemporain dans lequel l'état de paix est généralisé.

Lorsque Sayyid Qutb, militant musulman du XX^{ème} siècle, membre des Frères musulmans développe des idées radicales, il prend pour acquis le fait que les juifs et les chrétiens, c'est-à-dire l'Occident, sont intrinsèquement hostile envers les musulmans⁸⁵. En d'autres mots, si l'on assume que désormais juifs et chrétiens ne sont plus des ennemis actifs des musulmans, ou que les mécanismes politiques en place les empêchent d'agir avec hostilité envers eux, même Qutb et ses disciples pourraient être convaincus de modifier leur interprétation du verset 9:29, et concéder qu'il n'y a plus d'obligation pour les musulmans de partir en guerre contre les juifs et les chrétiens⁸⁶.

Une critique plus approfondie du militantisme radical peut se trouver du côté que ceux que John Kelsay dénomme les musulmans démocrates, tels que Adulaziz Sachedina ou Khaled Abou El Fadl. Ceux-ci soutiennent que selon une lecture correcte du Coran et de la *sunna*, le dictum coranique « nulle contrainte en religion » signifie précisément que les musulmans, doivent faire la distinction entre la tâche d'appeler les peuples à la croyance et la tâche du gouvernement politique⁸⁷. Pour eux, la notion de promouvoir la religion par les moyens du pouvoir de l'Etat constitue un paradoxe en elle-même⁸⁸. Néanmoins ces musulmans démocrates semblent former un courant doctrinal marginal⁸⁹.

Il apparaît donc tout à fait possible et même souhaitable de concilier les doctrines religieuses de la guerre juste avec le droit international contemporain et sa condamnation primordiale de la guerre qui s'exprime à travers l'interdiction de l'usage de la force armée énoncée à l'article 2§4 de la Charte des Nations Unies :

⁸⁵ N. A. SHAH, "The Use of Force under Islamic Law", *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013, p. 380.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 380.

⁸⁷ J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affaires*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 234.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 234.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 234.

Les Membres de l'Organisation s'abstiennent, dans leurs relations internationales, de recourir à la menace ou à l'emploi de la force, soit contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique de tout Etat, soit de toute autre manière incompatible avec les buts des Nations Unies.

Cet article fait suite à l'article premier du Pacte Briand-Kellogg de 1928 dans lequel les Etats « condamnent le recours à la guerre pour le règlement des controverses internationales et y renoncent en tant qu'instrument de politique nationale dans leurs relations mutuelles ».

Cette règle conventionnelle, inscrite dans la Charte des Nations Unies se retrouve aussi dans plusieurs traités à vocation régionale et constitue également une règle coutumière dont la signification peut évoluer⁹⁰.

Par cette interdiction, l'agression est qualifiée de recours illicite sans être toutefois précisément définie. La frappe offensive est par principe proscrite et même la seule menace de recours à la force est répréhensible. La construction établie par le système des Nations Unies s'apparente ainsi à un *jus contra bellum*, un droit contre la guerre, selon Olivier Corten, professeur de droit international public à l'Université libre de Bruxelles.

Néanmoins, il ne suffit pas d'interdire la guerre pour en supprimer son existence, et de même que le droit international prescrit toujours des règles régissant le recours à la force armée, les théologiens d'alors ont dû faire face à la réalité de la guerre et ont établi des règles pour l'encadrer, compatibles avec les lois supérieures, c'est-à-dire les lois divines.

⁹⁰ O. CORTEN, *Le droit contre la guerre*, Pedone, 2008, p. 9.

Chapitre 2 : La paix condition de la « guerre juste »

La paix constitue une notion centrale des doctrines de guerre juste dans le sens où l'on ne peut lui mettre fin qu'en cas d'extrême nécessité (section 1) et qu'elle constitue ce vers quoi doit tendre toute guerre (section 2).

Section 1/ La guerre comme ultime recours

L'idée selon laquelle une guerre ne peut être juste que lorsqu'elle est décidée en ultime recours et par une autorité légitime se retrouve aussi bien dans la doctrine chrétienne que musulmane (§1). Le droit international contemporain s'inscrit dans la continuité de ces doctrines malgré quelques questionnements quant à leur adaptation (§2).

§1 Etude comparative

A- Cas d'extrême nécessité

De la conviction selon laquelle la guerre est *a priori* un mal auquel on ne peut se résoudre que faute de mieux découle de façon très logique le principe d'ultime recours : aucun recours aux armes n'est légitime s'il existe d'autres moyens permettant de défendre efficacement ce qu'il est légitime de défendre.

La préférence de la religion musulmane pour les méthodes non-violentes n'est pas circonscrite à la phase embryonnaire du développement de l'islam mais a également été réaffirmée à des étapes postérieures lorsque la force armée commença à figurer comme un mécanisme exceptionnel de résolutions des conflits⁹¹. Cette idée se retrouve dans de nombreux versets du Coran exhortant à la résolution pacifique des conflits avant l'emploi de la force armée. A cet égard, la sourate 4 verset 90 précise

s'ils [les mécréants] restent neutre à votre égard et ne vous combattent point, et qu'ils vous offrent la paix, alors, Allah ne vous donne pas de chemin contre eux [permission pour les attaquer]⁹².

⁹¹ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 81.

⁹² Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 4 verset 90, p. 92.

De même, alors qu' au verset 60 de la sourate 8 est conseillé aux musulmans de se préparer à la guerre quand celle-ci est nécessaire, le verset suivant précise que « s'ils (les ennemis) inclinent à la paix, incline vers celle-ci (toi aussi) et place ta confiance en Allah car c'est Lui l'Audient, l'Omniscient⁹³ ». Ce verset implique également que, même si la paix a été offerte dans le seul but de la trahir, cette offre de paix doit quand même être acceptée, puisque, de façon générale, la religion musulmane conditionne le jugement des intentions sur des preuves extérieures, Dieu seul ne pouvant connaître le cœur et les intentions véritables des êtres⁹⁴.

Puisque la guerre est considérée comme une arme d'ultime recours, les mesures et négociations pacifiques doivent d'abord avoir été épuisées avant que toute mesure militaire ne puisse être engagée⁹⁵. A ce titre, les mesures pacifiques peuvent inclure une invitation de l'adversaire à embrasser l'islam dans de justes circonstances, ou à entrer en accord avec pour objectif la réconciliation⁹⁶.

De même, dans la tradition catholique, l'autorisation de mener une guerre juste est entourée de diverses restrictions, à savoir notamment le fait que le recours à la force doive constituer l'unique et ultime moyen de réparer le préjudice⁹⁷. Dans *La Cité de Dieu* (livre XIX chapitre VII), Saint Augustin exprime l'idée que la guerre engendre tant de maux et d'horreurs, que l'on ne peut s'y résigner que contraint, en dernière nécessité :

Eh ! n'est-ce pas cette nécessité même de prendre les armes pour la justice qui doit combler le sage d'affliction, si du moins il se souvient qu'il est homme ? [...] Certes, quiconque considérera des maux si grands et si cruels tombera d'accord qu'il y a là une étrange misère⁹⁸.

L'on ne pourrait donc envisager la guerre que comme solution extrême, lorsque toute autre tentative de sauvegarder le bien commun a échoué auparavant.

⁹³ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 8 verset 61, p. 184.

⁹⁴ N. A. SHAH, « The Use of Force under Islamic Law », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013, p. 362.

⁹⁵ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 68.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁹⁷ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 21.

⁹⁸ <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre19.htm>.

Or, quiconque serait en mesure d'obtenir justice d'une autre façon, par le recours à une plus haute instance par exemple, devrait donc nécessairement user de ce moyen d'abord, et, dans le cas où il pourrait obtenir justice auprès de cette autorité supérieure, emprunter cette voie⁹⁹. Cette condition est donc intrinsèquement liée à l'idée que seule une autorité légitime peut décider de recourir à la force armée, autre élément conditionnant la justesse d'une guerre.

B- Le recours préalable devant une autorité supérieure

Concernant la question de qui possède l'autorité légitime pour déclarer la guerre, Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin mentionnèrent Dieu et le prince, autre chef légitime¹⁰⁰. A ce propos, Saint Augustin écrit : « L'ordre naturel, appliqué à la paix des mortels, demande que l'autorité et le conseil pour engager la guerre appartiennent aux princes¹⁰¹ », reconnaissant ainsi la légitimité d'une autorité séculière pour ordonner la guerre. En revanche, les individus eux ne le sont pas, puisque ces derniers ont la possibilité de faire appel au jugement d'autorités supérieures pour obtenir réparation de leurs plaintes¹⁰².

A partir de la naissance de l'Etat moderne, Francesco de Vitoria fit de l'Etat souverain le point central de son système légal. Lorsqu'un individu a été choisi pour être « l'autorité représentative » – le prince –, Vitoria maintient que dans cette situation « toute l'autorité repose entre ses mains, et aucune action publique ne peut être entreprise, aussi bien en temps de paix que de guerre, sans lui¹⁰³ ».

A sa suite, Francesco Suarez maintient également que si « le pouvoir de se défendre soi-même contre un attaquant injuste est concédé à tout un chacun », cela s'applique seulement au prince qui n'a pas d'autorité plus haute au-dessus de lui : il ne peut chercher sa vengeance dans les mains d'un autre juge, car le prince dont on parle n'a pas de supérieurs dans les affaires temporelles¹⁰⁴. Commentant l'affirmation de Vitoria selon laquelle « un

⁹⁹ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 21.

¹⁰⁰ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 42.

¹⁰¹ <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>.

¹⁰² H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 42.

¹⁰³ Ibid., p. 43.

¹⁰⁴ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p.43.

prince inférieur peut se venger lui-même si le roi suprême néglige la vengeance de son préjudice », Suarez affirme, en revanche, qu'un prince qui est le sujet d'une autorité supérieure n'est pas permis d'exiger vengeance, sauf « dans les limites de la juste défense¹⁰⁵ ».

Du côté musulman, tout pouvoir revient en principe à Dieu puisque selon le verset 24:42 « c'est à Allah qu'appartient la royauté des cieux et de la terre¹⁰⁶ ». A cet égard, il faut rappeler que l'autorisation de combattre donnée aux musulmans en l'An I de l'Hégire (622 de l'ère chrétienne) provenait de Dieu¹⁰⁷.

L'ordre émanant du Prophète est de la même nature que celui provenant de Dieu. Le Coran désigne ainsi le Prophète comme l'autorité légitime habilitée à donner l'ordre de combattre (« Quiconque obéit au Messager obéit certainement à Allah¹⁰⁸ »). Or, lors de la mort du Prophète s'arrête également la Révélation. L'obligation du *jihad* perdurant, en raison de son caractère pérenne, l'existence d'une nouvelle autorité compétente habilitée à ordonner le recours à la force armée s'imposait alors¹⁰⁹.

Ainsi, c'est ensuite à l'imam, en tant que représentant de la communauté musulmane, qu'est revenu le pouvoir de décider de tout recours éventuel à la force licite, s'il est retenu comme tel par le Coran et la *sunna*¹¹⁰. Tout ordre émanant de lui doit être accepté et appliqué.

Tout acte d'un individu ou d'un groupe d'individus souhaitant se substituer à l'imam est fortement considéré comme répréhensible car, par son esprit de rébellion, il menace de rompre l'unité de la communauté et briser sa cohésion¹¹¹. Ainsi, lorsque Ibn Taymiyya, juriste du XIV^{ème} siècle insista sur le devoir individuel des Musulmans à rejoindre le *jihad*, il argumenta également que les « apostats et rebelles sont considérés comme une plus grande menace que les mécréants qui vivent en dehors des frontières de l'Etat islamique¹¹² ». Si un individu résiste activement à l'autorité de la communauté, le *jihad* à son encontre est requis.

¹⁰⁵ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p.43.

¹⁰⁶ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 24 verset 42, p. 355.

¹⁰⁷ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 76.

¹⁰⁸ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 4 verset 80, p. 91.

¹⁰⁹ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 76.

¹¹⁰ Ibid., p. 78.

¹¹¹ Ibid., p. 79.

¹¹² A. SILVERMAN, « Just war, Jihad, and Terrorism : A comparison of Western and Islamic norms for the use of political violence », *Journal of Church and State*, 44, p.68.

Néanmoins lorsque les chefs musulmans échouent dans leur zèle de pureté, et sont considérés comme impies, ils échouent également dans leur devoir envers leurs sujets, ce qui rend en retour impossible pour ceux-ci d'être guidés droitement dans l'attitude qu'ils doivent adopter envers Dieu et envers la communauté elle-même. L'échec du gouvernement implique donc l'apostasie et la rébellion¹¹³.

§2 Evolution contemporaine

Cette condition majeure des doctrines de guerre juste chrétiennes et musulmanes correspond à l'un des principes essentiels du système de sécurité collective des Nations Unies.

De nos jours, lorsqu'un Etat se dit victime d'une violation de ses droits, il ne peut y répondre directement par la violence et le recours à la force armée. En effet, l'article 2§3 de la Charte prévoit que :

Les membres de l'Organisation règlent leurs différends internationaux par des moyens pacifiques, de telle manière que la paix et la sécurité internationales ainsi que la justice ne soient pas mises en danger.

En cas de conflit les parties doivent donc régler leur différend par des moyens pacifiques, notamment par le biais d'une Cour d'arbitrage ou devant la Cour de Justice Internationale, ce qui correspond à une plus haute instance. Ceci est précisé à l'article 33 de la Charte des Nations-Unies :

Les parties à tout différend dont la prolongation est susceptible de menacer le maintien de la paix et de la sécurité internationales doivent en rechercher la solution, avant tout, par voie de négociation, d'enquête, de médiation, de conciliation, d'arbitrage, de règlement judiciaire, de recours aux organismes ou accords régionaux, ou par d'autres moyens pacifiques de leur choix.

Pour aller plus loin, l'article 37 précise que « si les parties (...) ne réussissent pas à le régler par les moyens indiqués (...), elles le soumettent au Conseil de sécurité ». C'est

¹¹³ A. SILVERMAN, « Just war, Jihad, and Terrorism : A comparison of Western and Islamic norms for the use of political violence », *Journal of Church and State*, 44, p.68.

alors à cette plus haute instance, le Conseil de sécurité des Nations-Unies, que revient le monopole de la décision du recours à la force armée.

De plus, le Conseil de sécurité lui-même établit une hiérarchie dans les moyens qu'il peut utiliser après avoir constaté qu'une situation menace la paix mondiale. C'est seulement si les mesures prévues à l'article 41 « n'impliquant pas l'emploi de la force armée » que l'article 42 autorise d'« entreprendre, au moyen de forces aériennes, navales ou terrestres, toute action qu'il juge nécessaire au maintien ou au rétablissement de la paix et de la sécurité internationales », réservant ainsi l'usage de la force armée seulement en tout dernier recours.

Une grande place de décision est laissée au Conseil de sécurité. Non seulement, lui seul peut autoriser un Etat à faire usage de la force armée ou décider d'envoyer des forces sous son mandat pour des opérations de maintien de la paix, mais encore lorsqu'un Etat fait usage de son droit de légitime défense au titre de l'article 51 de la Charte, cela ne peut qu'être de manière provisoire « jusqu'à ce qu'[il] ait pris les mesures nécessaires pour maintenir la paix et la sécurité internationales ».

Le Conseil garde dans tous les cas une certaine autorité puisque :

Les mesures prises par des Membres dans l'exercice de ce droit de légitime défense sont immédiatement portées à la connaissance du Conseil de sécurité et n'affectent en rien le pouvoir et le devoir qu'a le Conseil, en vertu de la présente Charte, d'agir à tout moment de la manière qu'il juge nécessaire pour maintenir ou rétablir la paix et la sécurité internationales.

Le pouvoir résiduel laissé aux Etats est donc strictement limité et restreint. Le prince et l'imam des anciennes doctrines ont été supplantés par ce Conseil constituant l'autorité supérieure légitime pour décider du recours à la force militaire.

Dans la pratique contemporaine des Etats européens et musulmans, la condition de recourir à l'usage de la force seulement en ultime recours prévaut. Plus encore qu'hier les négociations politiques et les médiations diplomatiques prennent une place importante dans les relations internationales contemporaines et retardent le recours à la force.

Néanmoins, certaines interrogations quant à cette notion marquent le contexte des violences du XXI^{ème} siècle et celui des interventions armées remplaçant les anciennes

guerres interétatiques. Par exemple, nombreux sont ceux qui se demandent quelle décision serait légitime de prendre quand il devient évident, pour les experts militaires, qu'une action militaire à une date donnée aurait de grandes chances d'être brève et couronnée de succès, alors que six mois plus tard, le rapport de forces ayant changé, l'affrontement pourrait être plus meurtrier et son issue plus incertaine ? Dans des telles circonstances, en quoi la condition de « recours ultime » pourrait-elle être éclairante ?

Reconnaître la pertinence de ces questions, ce n'est pas relativiser le principe d'ultime recours - ce qui reviendrait à faire de la guerre un moyen parmi d'autres, à choisir dans une gamme d'actions possibles, moralement équivalentes - mais c'est en proposer une interprétation qui ne valorise pas la connotation temporelle du mot « ultime » : le mot n'est pas à comprendre comme le « dernier », mais comme l'« unique possible ». Ce qui est requis, ce n'est pas d' « attendre » d'avoir tout épuisé « avant » de recourir aux armes, mais d'avoir la certitude morale, au moment où la décision s'impose (et c'est parfois dans l'urgence), qu'aucun autre moyen disponible ne pourrait défendre efficacement ce qui mérite de l'être¹¹⁴.

Quant à l'autorité légitime de décider le recours à la force, la doctrine classique chrétienne est adaptée à l'évolution actuelle du droit international puisqu'elle prévoit que la décision de recourir à la force revient à l'autorité supérieure séculière. Ainsi, le prince est devenu l'Etat, lui-même soumis de nos jours au Conseil de sécurité des Nations Unies. On peut néanmoins se poser la question suivante : l'Etat doit-il rester souverain par rapport à un autre ordre juridique qui se veut supérieur ? L'idée que le recours à la force ne se fait qu'en cas d'ultime recours est éclairante à cet égard : le Conseil de sécurité, par le biais des condamnations qu'il peut formuler, offre une instance supérieure destinée à réparer les injustices commises. Il faut donc d'abord, et avant tout autre décision, en requérir l'action.

La question ressurgit dans le cas où, l'injustice établie par cette instance supérieure, celle-ci manquerait de force exécutive pour faire réparer l'injustice. Cette tâche reviendrait-elle alors aux Etats ? Le Conseil de sécurité, par le biais des autorisations de recourir à la force armée qu'il concède aux Etats membres dans certaines situations semble résoudre cette question : alors que la décision lui revient, l'exécution, elle, peut être accomplie par les Etats.

¹¹⁴ C. MELLON, "L'Eglise catholique actualise son héritage", dans : *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre terrorisme*, Presses Sciences Po, 2005, p. 94.

Cependant, en pratique, il arrive souvent que les Etats prétendent recourir à la force armée sur la base d'une telle autorisation alors que celle-ci n'a pas explicitement été donnée sur la base du chapitre VII.

C'est d'ailleurs le cas de la France aujourd'hui en Syrie. En effet, les autorités politiques prétendent agir, notamment, sur la base de la résolution 2249¹¹⁵. Or celle-ci demande aux Etats « de prendre toutes les mesures nécessaires [...], de redoubler d'efforts et de coordonner leur action en vue de prévenir et de mettre un terme aux actes de terrorisme commis en particulier par l'Etat Islamique » mais ne l'autorise pas explicitement à recourir à l'usage de la force sur le fondement du chapitre VII.

C'est une pratique actuelle constante que de rechercher l'appui du Conseil. Ainsi lors de son intervention au Mali en 2013, alors que la France se fonde légalement sur l'invitation du président malien à intervenir, elle n'a eu de cesse de proposer des résolutions au Conseil de sécurité afin de renforcer sa légitimité, et finalement d'obtenir deux résolutions l'autorisant à recourir à la force armée après que l'opération Serval n'ait commencé.

Il apparaît plus difficile de réconcilier la doctrine classique de guerre juste musulmane avec le droit positif contemporain. En effet, à l'origine, c'est à une autorité religieuse et non séculaire que revient la légitimité de décider de recourir à la force armée.

D'autre part, accepter l'autorité du droit international pose problème en droit musulman puisque cela signifie éliminer le droit international islamique qui a ses propres règles spécifiques concernant les questions de guerre et de paix. Or, la théorie du droit islamique n'admet pas que n'importe quelle loi d'origine humaine puisse primer sur les règles musulmanes qui sont placées sous mandat divin¹¹⁶.

Néanmoins, le fait que tous les Etats musulmans soient membres de l'Organisation des Nations Unies montrent l'acceptation par le monde musulman de la primauté du droit international¹¹⁷. En effet, dans le chapitre 1 de la Charte des Nations Unies les Etats membres « accepte[nt] des principes et institue[nt] des méthodes garantissant qu'il ne sera pas fait usage de la force des armes, sauf dans l'intérêt commun ». De nos jours, même les Etats qui

¹¹⁵ <http://www.voltairenet.org/article189496.html>.

¹¹⁶ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 199.

¹¹⁷ Ibid., p. 200.

déclarent avoir pour seule source de loi la loi musulmane, comme l'Arabie Saoudite et l'Iran, coopèrent étroitement avec les Nations Unies en ce qui concerne la prévention des conflits armés et leur régulation¹¹⁸.

Néanmoins, les mouvements radicaux et fondamentalistes contemporains continuent d'adhérer à la *charia* dans ses formulations juridiques prémodernes et refusent donc de reconnaître la légitimité de tout système légal non islamique¹¹⁹. Le droit international, jugé comme le fruit de la culture occidentale et associée à la religion chrétienne, reste le symbole pour certains de ces musulmans de la victoire occidentale sur la culture musulmane¹²⁰. Cela a pour conséquence d'exacerber le rejet de ce droit international et implique le devoir de se rebeller contre tout gouvernement qui jouerait le jeu de l'ordre international et donc des puissances occidentales.

On retrouve notamment le devoir d'apostasie envers l'autorité légitime classique dans les revendications contemporaines d'organisations musulmanes militantes. Ainsi, les leaders d'al-Qaeda, Osama bin Laden et Ayman al-Zawahiri, affirment dans leur *Déclaration sur le combat armé contre les Juifs et les Croisés* que l'intrusion des Etats-Unis et de ses alliés sur la terre historique de l'islam constitue une faute de la part des musulmans de remplir leur devoir, tout comme un obstacle à la réalisation de l'islam¹²¹. Ils prescrivent alors que l'usage de la force armée est le droit et le devoir de tout musulman peu importe où qu'ils soit¹²².

¹¹⁸ N. A. SHAH, « The Use of Force under Islamic Law », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013, p. 369.

¹¹⁹ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 199.

¹²⁰ Ibid., p. 199.

¹²¹ J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affaires*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 233.

¹²² Ibid., p. 233.

Section 2/ La paix comme but de la guerre

Dans les doctrines classiques chrétiennes et musulmanes, on retrouve l'idée que la guerre doit toujours être menée dans le but d'atteindre une paix véritable, celle de Dieu (§1). L'idée qu'à travers le recours de la force armée c'est toujours *in fine* la paix et la sécurité qui est recherché se retrouve dans le droit international contemporain (§2).

§1 Etude comparative

Si, après avoir privilégié les solutions pacifiques, il est néanmoins fait usage de la force armée, son but ultime devra être dans tous les cas un retour à la paix.

A la conception païenne qui approuve la guerre comme moyen d'acquérir richesse et honneur s'oppose le ferme principe : « pas de guerre à moins que ce ne soit pour maintenir le droit¹²³ ». Ainsi, l'intention droite et pure requise comme condition de la guerre juste dans la tradition chrétienne, exprime l'idée selon laquelle la guerre doit être entreprise et conduite dans « l'intention de restaurer le droit, de punir les coupables, d'assurer la paix, c'est-à-dire la tranquillité de l'ordre¹²⁴ » selon l'expression même de Saint Augustin qu'il utilise dans la *Cité de Dieu* (LIV, XIX, Chapitre VII) (*Pax omnium rerum tranquillitas ordinis*)¹²⁵.

Elle doit promouvoir un bien ou éviter un mal¹²⁶, tout en cherchant la paix sans faire durer la guerre d'une manière inutile. Ainsi, Saint Augustin dans le paragraphe 6 de sa lettre CLXXXIX à Boniface écrit :

On doit vouloir la paix et ne faire la guerre que par nécessité, pour que Dieu vous délivre de la nécessité de tirer l'épée et vous conserve dans la paix. On ne cherche pas la paix pour exciter la guerre, mais on fait la guerre pour obtenir la paix. Restez donc ami de la paix, même en combattant, afin que la victoire vous serve à ramener l'ennemi aux avantages de la paix. "Bienheureux les pacifiques, dit le Seigneur, parce qu'ils seront appelés enfants de Dieu" (Mt., V,9)¹²⁷.

¹²³ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 19.

¹²⁴ Ibid., p. 23.

¹²⁵ « La paix de toute chose, c'est la tranquillité de l'ordre ». SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, LIV, XIX, chapitre XIX. Cf M. NISARD, Tertullien et Saint Augustin. Œuvres choisies, J.J. Dubrochet, Le Chevalier et comp., 1845, p. 648.

¹²⁶ <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II^e-II^{ae} q. 40, a. 1, rép.

¹²⁷ <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/lettres/s003/1189.htm>

De même, dans le livre LIV, chapitre XII de la Cité de Dieu, il affirme : « Les guerres se font donc en vue de la paix, même par ceux qui prennent plaisir à exercer leur valeur dans les combats : ce qui fait voir clairement que la paix est la fin et le but de la guerre¹²⁸ ».

Reprenant ce critère, Saint Thomas d'Aquin affirme :

En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise. Saint Augustin écrit en effet : "Le désir de nuire, la cruauté dans la vengeance, la violence et l'inflexibilité de l'esprit, la sauvagerie dans le combat, la passion de dominer et autres choses semblables, voilà ce qui dans les guerres est jugé coupable par le droit"¹²⁹.

Ainsi, dans le cas où la guerre serait déclarée par cupidité, désir de vengeance, ambition, haine ou cruauté, l'exigence d'intention droite serait violée et la guerre criminelle et illicite¹³⁰. La notion d'intention droite est liée à une vision théologique chrétienne de l'âme et à une appréciation de sa nature bonne ou mauvaise. Elle est une des composantes essentielles de la distinction entre le pécheur et le juste, le pécheur étant mû par une intention mauvaise.

Saint Augustin conseilla également aux autorités légitimes pour décider de l'usage de la force armée qu'elles remplissent « le devoir d'un père pieux » dans le sens où elles devraient

être en colère contre l'iniquité de façon à se souvenir de considérer l'humanité et non de cultiver la soif de vengeance aux atrocités du péché, mais d'appliquer la volonté de guérir les blessures du péché¹³¹.

Ainsi, l'amour envers les êtres humains, la miséricorde et la charité envers tous, mêmes ceux qui sont coupables, doit avoir une position suprême dans la pensée de ceux qui

¹²⁸ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, LIV, XIX, chapitre XII. Cf M. NISARD, Tertullien et Saint Augustin. Œuvres choisies, J.J. Dubrochet, Le Chevalier et comp., 1845, p. 645.

¹²⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II^a-II^{ae} q. 40, a. 1, rép. Cf <http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>.

¹³⁰ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 23.

¹³¹ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 44.

possèdent l'autorité légitime pour autoriser le recours à la force¹³². Plus tard, Francesco Suarez observa que « la guerre n'est pas opposée à l'amour de ses ennemis ; car ceux qui mènent une guerre haïssent honorablement, non pas les individus, mais les actions, qui sont punies justement¹³³ ».

Ce critère de l'intention droite fait en effet également consensus chez les auteurs pré-modernes Francesco de Vitoria et Francesco Suarez qui affirment que seul le but de la vraie paix, et non d'autres motifs inférieurs, doivent être utilisés pour guider ceux qui sont responsables de mener leur pays en guerre.

En résumé, les penseurs chrétiens de la guerre juste classique et néo-classique définissent la vraie paix, recherchée par la biais de l'usage juste de la force armée, comme un accord basé sur la justice, un but partagé, une coopération mutuelle, une harmonie, tranquillement destinée, à son tour, à créer un environnement dans lequel toutes les personnes ont l'opportunité de se réaliser en tant qu'être humain au plus haut point possible¹³⁴.

L'une des conséquences de ce critère est que la guerre offensive, menée par ambition, est strictement prohibée puisque, comme l'écrit Saint Augustin dans son commentaire sur « l'ambition du roi Ninus qui, le premier, déclara la guerre à ses voisins afin d'étendre son Empire » : « Faire la guerre à ses voisins, attaquer des peuples de qui on n'a reçu aucune offense et seulement pour satisfaire son ambition, qu'est-ce autre chose que du brigandage en grand ?¹³⁵» (*De Civ. Dei*, IV, 6).

C'est d'ailleurs également pour cette raison que les théoriciens de la guerre juste n'ont réservé le droit de prendre la décision de recourir aux armes seulement aux princes et non à tout à un chacun. Par ce biais doit être évité que la guerre ne soit menée dans une autre intention que l'intention droite. Seul un chef éclairé ne peut donc prendre la décision. Les auteurs sont par ailleurs méfiants envers le pouvoir de ce prince et préfèrent que celui-ci soit conseillé par une pluralité de conseillers afin d'éviter qu'il n'abuse de son pouvoir.

¹³² Ibid., p. 45.

¹³³ Ibid., p. 45.

¹³⁴ Ibid., p. 42.

¹³⁵ <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre4.htm>.

Ainsi, lorsque Vitoria déclare que seul le prince est l'autorité légitime pour déclarer la guerre, il plaide néanmoins pour l'inclusion d'autres voix dans le processus de décision. Considérant que le prince n'est pas capable par lui-même d'examiner les causes de la guerre, et qu'il est possible qu'il fasse des erreurs, et ce au détriment de beaucoup d'autres, la guerre ne devrait pas être déclarée sous le seul dictat du prince, et de l'opinion de quelques-uns, mais par la décision de nombreux sages dignes de confiance¹³⁶. C'est d'ailleurs l'autre raison pour laquelle il est interdit pour un individu de recourir aux armes : « le fait de convoquer la multitude, nécessaire pour la guerre, n'appartient pas à une personne privée¹³⁷ », écrivait déjà Saint Thomas d'Aquin dans la conclusion de sa *Somme théologique*.

La doctrine musulmane de la guerre juste fait preuve d'une conception comparable. Le but de chaque guerre doit être la promotion des valeurs musulmanes et la réalisation de la paix, de la justice et de l'ordre¹³⁸. Les motifs tels que le gain d'un butin de guerre, le profit ou la gloire personnelle sont prohibés. Ainsi selon l'hadith 4:56 titré « Le combat pour la cause de Dieu » de al-Bukhary

Un homme vint trouver le Prophète et lui dit : "Il y a celui qui combat pour le butin, celui qui combat pour la gloire et celui qui le fait par ostentation ; mais qui est-ce qui combat pour la cause de Dieu ? – Celui qui combat, répondit le Prophète, pour que la Parole de Dieu soit au-dessus de tout, celui-là combat pour la cause de Dieu" ¹³⁹.

Le *jihad* exclue ainsi toute action coercitive visant un but terrestre ou matériel en vue de conquérir le pouvoir ou de s'accaparer des biens¹⁴⁰.

De même, afin d'éviter la violence gratuite, les guerres devaient être menées avec une intention droite, certes, mais aussi sous la direction d'un imam compétent qui assumerait la responsabilité en assurant que les hostilités sont conduites dans les limites des principes

¹³⁶ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p.43.

¹³⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, II^a-II^{ae} q. 40, a. 1, conclusion. Cf

<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>.

¹³⁸ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 65.

¹³⁹ Hadiths authentiques établis par l'Imam Abu Abdullah Muhammad Ben Ismail AL-BUKHARY, Vol. IV, Livre LVI, R. 15- 2810, Al-Maktaba Al- A'sriyyah, traduction d'Harkat Ahmed, 2003, p 98.

¹⁴⁰ B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993, p. 38.

de la guerre juste¹⁴¹. Sur ce dernier point, Ibn Khaldun, l'un des intellectuels musulmans les plus influents du Moyen-Âge, insiste sur le fait que l'institution de l'imamat requérait des qualités telles que la connaissance, la compétence et la probité afin que l'ordre public et l'administration de la justice puissent être maintenues et que la guerre religieuse puisse être menée avec rigueur et attention¹⁴².

§2 Evolution contemporaine

L'Organisation des Nations Unies a comme but principal de promouvoir et de préserver la paix. L'article 1 de la Charte énonce les buts des Nations Unies, le premier étant de

maintenir la paix et la sécurité internationales et à cette fin : prendre des mesures collectives efficaces en vue de prévenir et d'écartier les menaces à la paix et de réprimer tout acte d'agression ou autre rupture de la paix, et réaliser, par des moyens pacifiques, conformément aux principes de la justice et du droit international, l'ajustement ou le règlement de différends ou de situations, de caractère international, susceptibles de mener à une rupture de la paix.

Bien évidemment cette promotion passe par la mise en place d'efforts pour favoriser le développement, mais ce principe joue également un rôle dans les situations de conflits armés. C'est ainsi que les Nations Unies prévoient la mise en place d'opérations de maintien de la paix par le biais de forces armées agissant directement sous son mandat, les casques bleus. Ceux-ci ne peuvent recourir à la force qu'en cas de légitime défense et ne sont pas coercitifs puisque leur déclenchement est basé sur le consentement des parties.

En mettant l'accent sur la notion de paix, les objectifs affichés des Nations Unies traduisent la tendance contemporaine marquée par le concept de « paix juste » complétant celui de « guerre juste ». Ce nouveau concept traduit l'idée qu'il ne serait possible d'envisager le recours à la force armée que s'il existe au moins une perspective de paix meilleure par la suite¹⁴³.

¹⁴¹ O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 65.

¹⁴² O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 66.

¹⁴³ A. ROBERTS, « Pourquoi et comment intervenir ? Jus ad bellum et jus in bello dans le nouveau contexte », dans : *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, G. ANDREANI, P. HASSNER, Presses de sciences-po, 2005, p. 47.

Comment de nos jours garantir le respect de cette intention droite ?

L'une des critiques à l'égard de ce critère de guerre juste fut formulée par Grotius. Sa doctrine divergeait en effet de la tradition classique en ce qu'elle n'acceptait pas ce critère comme jouant un rôle déterminant dans la justesse d'une guerre¹⁴⁴. Son argument repose sur le fait que les autres critères de la guerre juste peuvent être examinés de manière objective, alors que ce dernier étant essentiellement subjectif, il ne peut être apprécié objectivement et ainsi rendre une guerre juste injuste puisqu'il ne sera jamais connu¹⁴⁵. Ainsi il soutient que si une guerre est juste, selon tous les autres critères, alors elle ne peut être invalidée par ce dernier¹⁴⁶.

La méfiance envers ce critère a abouti à sa disparition en droit international positif et a été remplacé par des critères objectifs conditionnant le recours à la force armée, et par le fait que ce recours ne puisse se faire qu'avec l'assentiment des membres du Conseil de sécurité représentant une pluralité d'Etats et de tendances politiques et culturelles. Puisque les intérêts financiers et politiques qu'ont un Etat à intervenir militaire dans une région ne peuvent jamais être véritablement connus et ne seront certainement jamais dévoilés avec certitude, le Conseil, en tant qu'autorité supérieure, donne une certaine garantie de neutralité à cet égard.

Dans la pratique, les Etats cherchent le soutien de la communauté internationale pour justifier leurs interventions. Afin d'éluder les thèses dénonçant le fait qu'ils n'interviennent militairement que pour servir leurs propres intérêts, les Etats cherchent à prouver que leur intervention armée est fondée sur le respect du droit international public en vigueur et ne peut donc pas être remis en cause.

Comme on l'a déjà précédemment évoqué, la France, pour éviter le reproche de l'opportunité politique lorsqu'elle est intervenue au Mali après y avoir été invitée par le gouvernement, a recherché le plus rapidement possible à être soutenue par la communauté internationale et à ce que le Conseil prenne une résolution afin de l'autoriser de recourir à la force.

¹⁴⁴ T. RAUERT, « Early Modern Perspectives on Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 93.

¹⁴⁵ Ibid., p. 93.

¹⁴⁶ Ibid., p. 93.

C'est également pour cette même raison que les guerres dites « humanitaires » sont vues avec méfiance et que leur inclusion en droit international public soulève de nombreuses questions (voir à cet égard le dernier chapitre).

Titre II : La guerre autorisée

Dans notre droit international contemporain, l'interdiction du recours à la force armée est assortie de deux exceptions : l'intervention militaire menée en cas de légitime défense individuelle et collective, ou autorisée par le Conseil de sécurité de l'ONU dans le cadre du système de sécurité collective.

Ces deux cas correspondent-ils aux causes justes des anciennes doctrines de guerre juste ? Si l'on retrouve les mêmes idées dans ces anciennes doctrines, les résurgences contemporaines de ces discours recouvrent en réalité des situations plus larges que celles reconnues en droit international.

L'action en légitime défense telle que développée par ces théories déborde des contours de la légitime défense telle que conçue par le droit international. Elles cherchent à justifier des interventions militaires menées préalablement à une attaque armée physique (chapitre 1) ainsi qu'à légitimer des interventions menées au nom d'une communauté plus large (chapitre 2).

Chapitre 1 : L'autorisation des guerres de défense

Alors que le droit international public n'autorise le recours à la force armée unilatérale qu'en cas de légitime défense et seulement dans ce cas strict (section 1), les causes justes des doctrines de guerre juste chrétienne et musulmane ainsi que les résurgences contemporaines de ces doctrines recouvrent des réalités plus larges (section 2).

Section 1/ L'action en légitime défense

Dans les doctrines de guerre juste, la guerre autorisée n'est jamais une guerre purement offensive, elle est toujours, en un sens, défensive, puisqu'elle est menée en réaction à l'action qualifiée injuste d'un adversaire, dans le but de le punir de cette injustice.

Selon Saint Augustin, c'est « l'injustice de l'adversaire [qui] contraint le sage à des guerres justes¹⁴⁷ ». Dans la tradition chrétienne, seule une cause juste peut être à l'origine d'une guerre. Ce motif, juste et bon, ne peut être que le tort causé par l'adversaire¹⁴⁸. Sont expressément rejetées comme raisons suffisantes pour justifier la guerre le désir d'extension territoriale ou l'ambition, la possibilité ou le pouvoir de soumettre autrui¹⁴⁹, comme cela a été démontré dans le chapitre précédent.

D'autre part, pour définir la cause juste, Saint Augustin met en avant l'élément de faute chez l'adversaire ; le juste recours à la force armée se fait en réponse à une attaque injuste et injurieuse, et donc coupable, menée par un autre Etat ou un autre groupe d'individus¹⁵⁰. Ainsi, Saint Thomas d'Aquin reprenant dans sa *Somme Théologique* la définition que donne Saint Augustin de la guerre juste au détour de son commentaire du livre de Josué (8,10) (*Quaestiones*, 10^{ème} chapitre du livre VI) écrit :

On a coutume de définir guerres justes celles qui punissent des injustices, quand il faut par exemple entrer en guerre contre une nation ou une cité, qui a négligé de punir un tort commis par les siens ou de restituer ce qui a été enlevé injustement¹⁵¹.

¹⁴⁷ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, LIV, XIX, chapitre VII. Cf M. NISARD, Tertullien et Saint Augustin. Œuvres choisies, J.J. Dubrochet, Le Chevalier et comp., 1845, p. 642.

¹⁴⁸ R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934, p. 20.

¹⁴⁹ Ibid., p. 20.

¹⁵⁰ H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 45.

¹⁵¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Quaestiones*. Hept. IV, 44, « *Iusta autem bella ea definiri solent, quae ulciscuntur*

De la même manière, il souligna que pour recourir aux armes « une cause juste est requise, c'est-à-dire que ceux qui sont attaqués doivent l'être car ils le méritent, à cause de leur propre faute (*culpa*)¹⁵² ». Il souligne notamment que, du fait de cette culpabilité, la justice ne peut être du côté que d'un seul des deux adversaires et que les guerres justes ne sont entreprises que dans le cadre de la défense légitime et/ou pour rectifier une action injuste agressive menée par un autre groupe ou Etat¹⁵³.

Considérant que la guerre de légitime défense est permise par le droit naturel et s'appuyant sur les écrits de Saint Augustin, Saint Thomas argumenta qu' « il ne peut y avoir de doute sur les droits de la guerre défensive, car «il est licite de résister à la force par la force»¹⁵⁴ ». Il affirma ainsi clairement que l'usage de la force est légitime pour sa propre défense et la défense de sa propriété et seulement pour établir la paix et la sécurité. Pour aller plus loin, selon lui, il est impossible d'atteindre une paix véritable, de protéger la sécurité de la communauté, de protéger la prospérité du monde entier si « les ennemis ne sont pas empêchés de commettre une injustice par peur de la guerre » à l'intérieur même de leurs frontières. Dans sa perspective,

*la seule et unique cause juste pour recourir à la guerre est lorsque le dommage a été infligé. De façon similaire, la guerre offensive est pour la vengeance de préjudices et la réprimande des ennemis [...] mais il ne peut y avoir de vengeance lorsqu'il n'y a pas d'offense coupable d'abord [...] De cela découle que l'on ne peut pas recourir à l'arme contre ceux qui ne nous ont pas offensé*¹⁵⁵.

Plus tard, Francesco de Vitoria reconnaitra néanmoins les difficultés inhérentes au concept de culpabilité : les deux côtés pouvant alléguer se défendre contre une injustice commise par l'autre partie.

Une autre des difficultés tient également au fait que l'une des parties peut commettre une offense par erreur, en croyant le faire dans le but de la justice.

iniurias, si qua gens vel civitas, quae bello petenda est, vel vindicare neglexerit quod a suis improbe factum est, vel reddere ».

¹⁵² H. M. HENSEL, « Christian Belief and Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 46.

¹⁵³ Ibid., p. 46.

¹⁵⁴ Ibid., p. 46.

¹⁵⁵ Ibid., p. 47.

De façon similaire, les règles musulmanes de *jus ad bellum* indiquent que les guerres ne peuvent être engagées que pour un juste motif, à savoir notamment se défendre en repoussant une agression. Lorsque l'on examine le début de l'histoire de la religion, on remarque que c'est seulement une fois installés à Médine que les musulmans, ayant sécurisé une position leur permettant de se défendre, qu'ils ont finalement été autorisés à recourir à la force armée contre leurs ennemis qui les avait poussé à l'exil¹⁵⁶. En effet, c'est un verset révélé à Médine qui autorise pour la première fois, et de façon univoque, les musulmans à avoir recours à des mesures de guerre pour repousser une agression¹⁵⁷, à savoir les versets 39 et 40 de la sourate 22 :

Autorisation est donnée à ceux qui sont attaqués (de se défendre) – parce que vraiment ils sont lésés ; et Allah est certes Capable de les secourir –

Ceux qui ont été expulsés de leurs demeures, – contre toute justice, simplement parce qu'ils disaient : « Allah est notre Seigneur »¹⁵⁸.

Pendant la période à Médine (622-632), il était clair que tant qu'il y aurait oppression, torture ou meurtres de personnes à cause de leurs croyances, la religion musulmane permettait l'usage de l'épée pour empêcher de telles pratiques¹⁵⁹.

Le Coran interdit néanmoins de façon univoque le recours aux armes contre ceux qui ne s'érigent pas en ennemi de l'islam (sourate 2 verset 190) : « Combattez dans le sentier d'Allah ceux qui vous combattent, et ne transgressez pas. Certes, Allah n'aime pas les transgresseurs¹⁶⁰ ! » De même, le verset 2:194 énonce : « Donc, quiconque transgresse contre vous, transgressez contre lui, à transgression égale¹⁶¹ ».

De nos jours, Hassan Moinuddin, cherchant à réconcilier l'islam et le droit international dans son étude intitulée *La Charte de la Conférence islamique et le cadre juridique de la coopération économique entre ses membres*, soutient l'idée que le *jihad* est permis contre ceux qui combattent les musulmans, mais que les musulmans ne sont pas

¹⁵⁶ O. BAKIRIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 84.

¹⁵⁷ Ibid., p. 84.

¹⁵⁸ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 22 verset 39, p. 337.

¹⁵⁹ O. BAKIRIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014, p. 85.

¹⁶⁰ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 2 verset 190, p. 29

¹⁶¹ Ibid., Sourate 2 verset 194, p. 30.

permis de commencer les hostilités ou de commettre une agression¹⁶². Il caractérise le *jihad* comme

*la guerre juste de l'islam car elle peut être déclarée pour une cause juste comme une conséquence d'une faute ou d'un préjudice causé aux musulmans ; cela inclut le droit inhérent d'auto-défense ; et cela doit être conduit en accord avec des intentions droites et non pour des gains matériels ou dans la recherche de la gloire et du pouvoir*¹⁶³.

De la même façon, de nombreux auteurs musulmans contemporains ont cherché à démontrer que la guerre offensive n'était pas permise et que le *jihad* ne pouvait être conçu que dans un but défensif. Ainsi, Sobhi Mahmassani, éminent juriste libanais du XX^{ème} siècle, indique à quel point les interprétations modernes de la régulation de la guerre dans le droit islamique se sont dirigées dans la direction d'une harmonisation avec les principes de droit public international. Mahmassani décrit la doctrine islamique de la guerre ainsi :

*Le droit islamique [...] est essentiellement une loi de la paix, bâtit sur l'égalité des hommes, la tolérance religieuse et la fraternité universelle [...] La guerre, en théorie, est juste et permise seulement comme mesure défensive, en cas d'extrême nécessité, c'est-à-dire pour protéger la liberté de religion, pour repousser l'agression, pour prévenir l'injustice et pour protéger l'ordre social [...]*¹⁶⁴.

Les tenants de la théorie du *jihad* défensif mettent en relief deux arguments. Selon le premier, il y aurait de nombreux versets du Coran et de hadiths qui restreindraient l'obligation du *jihad* à des situations de persécution et de transgressions par des ennemis¹⁶⁵. Et, selon le second, que les guerres menées par le Prophète étaient de nature défensive¹⁶⁶, comme on l'a déjà soutenu dans le chapitre 1 du premier titre.

¹⁶² A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 203.

¹⁶³ Ibid., p. 203.

¹⁶⁴ Ibid., p. 203.

¹⁶⁵ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.157.

¹⁶⁶ Ibid., p. 158.

Que chacun ait le droit de se défendre quand on l'agresse, cela semble un droit naturel indiscutable. La Charte des Nations Unies reconnaît ce cas comme la seule exception justifiant le recours à la force armée par un Etat de façon unilatérale. Ainsi l'article 51 énonce :

Aucune disposition de la présente Charte ne porte atteinte au droit naturel de légitime défense, individuelle ou collective, dans le cas où un Membre des Nations Unies est l'objet d'une agression armée.

Ce droit concédé aux Etats de recourir de façon unilatérale à la force armée s'apparente à une clause de sauvegarde, centrale, qui autorise les Etats à une sorte de « guerre-protection »¹⁶⁷.

Pour le reste, l'idée de punition a été évacuée, et lorsqu'un Etat transgresse le droit international, autrement qu'en agressant militairement un autre Etat, la décision de recourir à la force coercitive ne revient qu'à l'Organisation des Nations Unies seulement. En effet, si en droit international cette défense légitime est conçue comme un droit naturel dans la même perspective que celle des doctrines religieuses, elle est néanmoins également considérée comme une exception à l'interdiction exprimée à l'article 2(4) et en tant que telle strictement limitée et interprétée de façon restrictive. Elle est en effet réduite au cas où un Etat est victime d'une attaque perpétrée *a priori* par un autre Etat, ce qui correspond au cas où l'armée d'un Etat pénètre en masse sur le territoire d'un autre¹⁶⁸.

Ce cas d'école ne pose, à l'évidence, aucun problème de qualification mais il ne correspond plus à la réalité contemporaine des relations internationales et de ses multiples interventions armées qui, très souvent, ne s'effectuent plus par l'envoi de toute une armée au sol, mais par les voies aériennes et l'usage de drones, et qui se caractérise également par l'importance croissante des acteurs non-étatiques. Les situations de conflit actuelles ne s'apparentent plus aux guerres interétatiques mais impliquent une multiplicité d'acteurs.

¹⁶⁷ F. HERVOUET, P. MBONGO, C. SANTULLI, *Dictionnaire encyclopédique de l'Etat*, Berger-Levrault, 2014, pp. 493-498.

¹⁶⁸ O. CORTEN, *Le droit contre la guerre*, Pedone, 2008, p. 65.

Section 2/ L'élargissement des contours de la légitime défense

En dehors des contours stricts de la légitime défense autorisée par l'article 51 de la Charte les Etats européens et musulmans ont mené de nombreuses interventions armées au cours des XX^{ème} et XXI^{ème} siècles. Si leurs justifications officielles sont presque toujours fondées sur le droit international public, les Etats n'ont eu de cesse de chercher à élargir cette exception. Il est ainsi pertinent d'aller chercher dans les anciennes doctrines comment leurs résurgences contemporaines ont été utilisées pour justifier ces élargissements.

Selon ces nouvelles doctrines, la légitime défense pourrait s'effectuer de manière préventive (§1) contre une offense idéologique (§2).

§1 La légitime défense préventive

Si dans le discours juridique moderne musulman la plupart des juristes ont, dans un effort de conciliation avec le droit international contemporain, rejeté la notion de *jihad* offensif¹⁶⁹, comme nous l'avons exposé dans la section précédente, il y a néanmoins fort à douter que ce discours corresponde aux contours de la légitime défense telle qu'acceptée en droit international. La tentative moderne de restreindre la guerre juste aux seules guerres de défense résulterait de l'expansion de cette dernière catégorie¹⁷⁰.

Comme évoqué précédemment, l'un des arguments utilisés par les auteurs musulmans pour réduire la guerre juste à la qualification de guerre défensive est de considérer les guerres menées par le Prophète comme telles, laissant ainsi la porte ouverte à des interprétations qui pourraient être en conflit avec les règles de droit international.

Beaucoup parlent du concept de *jihad* défensif en termes généraux et abstraits sans en définir l'étendue de ce concept de défense¹⁷¹. Il semble donc pertinent de soumettre à un examen plus avancé les concepts islamiques d'auto-défense utilisés afin de déterminer s'ils peuvent en fait correspondre à ceux de droit international.

¹⁶⁹ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.157.

¹⁷⁰ J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affairs*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 232.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.157.

Afin de mieux comprendre les contours de la guerre d'auto-défense telle que comprise par les juristes musulmans, il conviendra de se baser sur les théories développées par trois éminents auteurs, à savoir Muhammad Hamidullah (1908-2002), théologien et chercheur musulman d'origine indienne, Wahbah al-Zuhayli (1932-2015), professeur syrien de droit islamique et Sheik Shaltut of al-Azhar (1893-1963), théologien et chercheur musulman égyptien.

Selon Hamidullah, la plupart des guerres menées par le Prophète contre les Meccans faisaient partie de la catégorie des guerres « défensives »¹⁷². Il divisa celles-ci en deux sous-catégories selon que l'ennemi « (a) a envahi le territoire musulman, ou (b) n'a pas encore envahi, mais s'est comporté de façon insupportable¹⁷³ ». Cela signifie qu'il croit ainsi en une sorte de défense préemptive. Ainsi, il considère que l'attaque menée par le Prophète contre la tribu juive de Khaybar, oasis située à une centaine de kilomètres de Médine, comme « un exemple de guerre tuée dans l'œuf¹⁷⁴ ».

De même, Zuhayli défend le principe de défense légitime dans le cas d'une agression indirecte commise à l'encontre des musulmans¹⁷⁵. De plus, il admet que dans certains cas, les frappes préventives deviennent nécessaires¹⁷⁶.

Sheikh Shaltut of al-Azhar justifiant les conquêtes musulmanes des territoires byzantins et perses par l'hostilité montré par les byzantins et perses envers les communications les appelant à se convertir à l'islam déclara :

Les musulmans n'attaquent les gens que lorsqu'ils montrent un esprit d'hostilité, d'opposition et de résistance contre la mission et un mépris pour celle-ci. Lorsqu'un tel esprit d'hostilité devient manifeste envers eux et qu'ils sont convaincu du danger envers eux et envers la mission, ils s'empressent de le contrer avant que le mal ne grandisse au point de devenir hors de contrôle. Ils n'attendent pas que l'ennemi ne les attaque dans leur propre pays¹⁷⁷.

¹⁷² M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.172.

¹⁷³ Ibid., p.172.

¹⁷⁴ Ibid., p.172.

¹⁷⁵ Ibid., p.172.

¹⁷⁶ Ibid., p.175.

¹⁷⁷ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 205.

Ce genre de guerre, défensive dans son esprit, est néanmoins considérée comme offensive dans le sens du droit international public qui retient comme point de référence « le premier jet », c'est-à-dire la première attaque physique.

Récemment l'une des résurgences de cette doctrine d'auto-défense préventive se retrouve dans le conflit yéménite avec l'intervention armée de l'Arabie Saoudite.

Alors que, d'une part, le fondement de l'invitation du Président yéménite M. Hadi peut être controversé, ce dernier n'ayant plus le contrôle de l'Etat au moment de l'intervention, et que, d'autre part, le fondement sur la base de la légitime défense ne peut pas jouer, puisque l'article 51 ne s'applique que dans le cas de conflit internationaux et non nationaux – on ne pourrait soutenir militairement le Yémen au nom de la défense collective puisque cet Etat n'est pas victime de l'agression d'un autre Etat mais fait face à une rébellion interne –, l'Arabie Saoudite pourrait soutenir l'opinion selon laquelle la prise de pouvoir par les houthistes présenterait une menace imminente à sa propre sécurité, ce qui justifierait une attaque défensive en vertu de l'article 51.

Selon Fernando Carvajal, analyste du Yémen à l'université d'Exeter, au Royaume-Uni, c'est d'ailleurs ainsi que l'Arabie saoudite a tenté de présenter la guerre : « L'Arabie saoudite a décrit ce conflit comme une menace sous régionale à sa propre sécurité¹⁷⁸ ». Il serait alors utile de se demander à partir de quand une menace peut être suffisante pour justifier une intervention militaire alors que d'autres techniques telles que des sanctions ou une médiation n'avaient pas encore été testées.

De même, dans la tradition chrétienne classique, alors que Grotius affirme que toutes les guerres justes sont défensives, il laisse la porte ouverte à la légitime défense préventive. Il soutient qu'une guerre peut être menée justement « pour prévenir de dommages pas encore infligés [...] de façon à ce que l'on ne fasse les frais d'aucun acte de violence ou d'aucun dommage¹⁷⁹ ». Restant prudent, il précise que, dans de tels cas, l'intention de l'autre doit cependant être absolument certaine. Ainsi, par exemple « la crainte incertaine d'un pays

¹⁷⁸ <http://www.irinnews.org/fr/report/101336/la-guerre-de-l-arabie-saoudite-contre-le-yemen-est-elle-legale>.

¹⁷⁹ T. RAUERT, « Early Modern Perspectives on Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 91.

voisin dont la puissance grandit est explicitement nommée comme une cause injuste de guerre¹⁸⁰ ».

D'autre part, l'offense commise contre laquelle il était juste de mener une guerre est comprise dans un sens large, et ne se réduit pas à l'attaque armée menée par un Etat. Ainsi, l'on pourrait considérer qu'une guerre offensive (car on lance la première attaque) soit tout à fait juste, si elle est menée en réaction à une injustice. A cet égard, il était juste de punir ou de se venger d'une offense commise par un groupe de citoyens si leur Etat a négligé de les punir.

C'est ce même argument que l'on retrouve dans la lutte contre le terrorisme : lorsqu'un Etat refuse de punir des citoyens présentant une menace pour la paix et la sécurité dans le monde, alors il en devient complice et commet une faute qui mérite punition. C'est l'argument qu'a adopté les Etats-Unis dans les guerres en Afghanistan et en Irak.

Même si certains gouvernements européens ont montré des signes d'acceptation d'une partie de la doctrine de légitime défense préventive, ils n'ont guère donné d'arguments détaillés à l'appui de leur position, et cette argumentation n'est, d'autre part, pas suivie par la plupart des pays européens qui restent attachés aux justifications autorisées en droit international public¹⁸¹.

Néanmoins, très récemment, lors de son intervention en Syrie, la France semble également avoir basculé dans cette doctrine de la légitime défense préventive en affirmant intervenir au nom de la légitime défense¹⁸². En effet, une question se pose : les attentats perpétrés en France et revendiqués par le groupe « Etat islamique » peuvent-ils être considérés comme une attaque armée au sens du droit international ? Ils ne pourraient l'être que si un Etat était derrière le groupe terroriste à l'origine de ces agressions, c'est-à-dire, non seulement le finançait, mais également avait contrôle sur celui-ci. Cette condition s'explique par le fait que l'article 51, qui autorise la légitime défense, est un article qui ne peut être lu qu'en relation avec l'article 2§4 puisqu'il en constitue son exception. Or, l'article 2§4 concerne exclusivement les relations entre Etats. La légitime défense ne s'effectue donc

¹⁸⁰ T. RAUERT, « Early Modern Perspectives on Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 91.

¹⁸¹ A. ROBERTS, « Pourquoi et comment intervenir ? Jus ad bellum et jus in bello dans le nouveau contexte », dans : *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, G. ANDREANI, P. HASSNER, Presses de sciences-po, 2005, p. 57.

¹⁸² <http://www.voltairenet.org/article189496.html>.

que contre un Etat ayant mené une attaque armée et non contre l'Etat qui abrite les acteurs privés à l'origine de l'attaque.

Le droit international public reconnaît-il, à côté de l'exception énoncée à l'article 51, un droit de légitime défense préventive qui serait fondé sur la coutume ?

La question paraît pertinente puisque le Conseil de sécurité avait reconnu dans ses résolutions 1368 et 1373 prises en 2001 l'existence d'un lien important entre le problème du terrorisme et le droit de légitime défense. On a pu interpréter ces résolutions comme indiquant, d'une part l'acceptation que le droit de légitime défense s'applique en réponse à des actions menées par des entités non étatiques au titre du concept d' « attaques armées », d'autre part la possibilité d'attaquer des bases terroristes opérant sur le sol d'Etat ne voulant pas, ou ne pouvant pas empêcher des attaques terroristes, et, enfin, la reconnaissance que ne pas arriver à empêcher ou à punir les actes terroristes commis par un mouvement opérant sur son sol engageait la responsabilité du régime, en conséquence de quoi, une attaque dirigée contre le régime lui-même pouvait constituer un acte de légitime défense autorisé¹⁸³.

Néanmoins cette prise de position reste timide et traduit seulement le fait que les Nations Unies, ne pouvant tout simplement pas assurer un système complet de sécurité collective, ont besoin d'un fort soutien militaire des Etats. De plus, ces résolutions prises en réaction aux attentats du 11 septembre 2001 ne peuvent pas être considérées comme l'acceptation générale de cette doctrine en droit international à moins de contrevenir à la cohérence générale du système mis en place.

Seule l'attaque préemptive, à différencier de l'attaque préventive, semble être en effet reconnue. La guerre préemptive implique de la part de l'adversaire une menace réelle et pouvant être constatée, contrairement à la guerre préventive qui peut être menée sans preuve d'une quelconque attaque à venir seulement dans le but de maintenir un adversaire, qui aurait l'intention à un moment donné de nuire aux intérêts de l'Etat attaquant.

Non seulement une menace doit présenter une certaine crédibilité pour tomber sous le coup de l'article 2§4 de la Charte, mais la potentielle menace verbale doit également

¹⁸³ A. ROBERTS, « Pourquoi et comment intervenir ? Jus ad bellum et jus in bello dans le nouveau contexte », dans : *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, G. ANDREANI, P. HASSNER, Presses de sciences-po, 2005, p. 59.

s'accompagner de mesures concrètes, et ce n'est que lorsque la menace revêt une certaine imminence, ou immédiateté, c'est-à-dire, lorsque les préparatifs d'une attaque ont commencé qu'elle ne peut être crédible¹⁸⁴. Il n'y aurait finalement que le principe établi dans l'Affaire Caroline selon lequel « la nécessité de recourir à la légitime défense doit être immédiate, impérieuse, et ne laissant ni choix des moyens ni délais pour délibérer » qui soit reconnu en droit international.

Ainsi on peut donner l'exemple suivant, tiré du livre *Le droit contre la guerre* d'Olivier Corten :

A la fin du mois d'octobre 2005, le président de l'Iran a, lors d'une conférence intitulée « un monde sans sionisme », appelé à « rayer Israël de la carte ». Ces déclarations ont fait l'objet de nombreuses condamnations. Le Secrétaire général déclara à cet égard le 27 octobre que « tous les membres se sont engagés à s'abstenir de recourir à la menace ou à l'emploi de la force contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique de tout l'Etat ». On remarquera toutefois qu'il ne s'agit ici que d'une mise en garde insistant sur la nécessité de respecter la règle énoncée à l'article 2 § 4 de la Charte, personne n'affirmant explicitement que cette règle avait été violée par cette simple allocution verbale¹⁸⁵.

§2 La défense contre une offense idéologique

La force prohibée par l'article 2§4 est-elle seulement la force militaire, ou peut-on aussi l'étendre à la force dite économique, politique ou idéologique ? Si c'était le cas, alors bien d'autres *casus belli* pourraient être considérées comme justes. Quelle est la teneur des droits juridiques dont la violation justifierait le recours à la force armée ? Alors qu'en droit international, comme on l'a vu, seule une attaque armée peut justifier le recours à la force coercitive, les doctrines de guerre juste ouvre la voie à d'autres motifs.

Selon l'interprétation que l'on fait des mots de Mahmassani, les rubriques telles que le besoin de « protection de la liberté religieuse », « prévenir l'injustice », et « préserver l'ordre social » peuvent être utilisées pour justifier un recours à la force qui ne serait pas permis en droit international¹⁸⁶. Ainsi, les causes pour lancer une guerre islamique de

¹⁸⁴ O. CORTEN, *Le droit contre la guerre*, Pedone, 2008, p. 166.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 166.

¹⁸⁶ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 203.

« défense » peuvent inclure des justifications qui ne sont pas reconnues en droit international public.

Sheikh Shaltut of al-Azhar maintient également trois raisons justifiant le combat en droit musulman : repousser l'agression, protéger la mission islamique et défendre la liberté religieuse. Pour construire sa théorie sur le combat en islam, il réexamina les premières conquêtes islamiques, justifiant les guerres menées par les deux premiers califes par le fait qu'ils devaient « repousser le mal, pour donner au peuple l'opportunité d'entendre le message de l'islam et pour garantir la sécurité des musulmans au regard de leur religion et de leurs pays ¹⁸⁷ ».

De la même façon, Zuhayli mentionne la situation dans laquelle un Etat non-musulman transgresse le prêche de l'islam et dénie le droit de le prêcher ou persécute ceux qui ont embrassé la religion islamique comme justifiant le recours à la légitime défense¹⁸⁸. Ainsi le *jihad* serait un outil dans la main des gouvernants musulman pour la protection du prêche de l'islam ou la défense des musulmans.

Sayyid Abul Ala Maududi (1903-1979), théologien pakistanais, mentionne également explicitement l'élimination des obstacles à la diffusion de l'islam¹⁸⁹.

Cette idée se retrouve notamment dans le verset 9:12 : « Et si, après le pacte, ils violent leurs serments et attaquent votre religion, combattez alors les chefs de la mécréance¹⁹⁰ ». Ainsi, l'offense à la religion est considérée comme une attaque, à laquelle l'on peut répondre par le combat, combat qui est donc défensif. A ce titre, les spécialistes mentionnés plus haut – Shaltut, Zuhayli– et bien d'autres écrivains du XX^{ème} siècle soutiennent que protéger ou garantir le droit des musulmans de prêcher dans un pays donné est une raison admissible pour l'usage de la force armée¹⁹¹.

Plus précisément, l'une des causes de la guerre juste serait celle de protéger le prosélytisme religieux qui est au cœur du devoir incombant aux musulmans. Cette thèse considère que le devoir principal du *jihad* ne consiste pas en un devoir d'éradication des

¹⁸⁷ A. E. MAYER « War and Peace in the Islamic Tradition and International Law », dans : *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, J. KELSAY, Greenwood Press, 1991, p. 205.

¹⁸⁸ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.174.

¹⁸⁹ Ibid., p. 176.

¹⁹⁰ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 9 verset 12, p. 188.

¹⁹¹ A. F. MARCH, N. K. MODIRZADEH, « Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 no. 1, 2013, p. 376.

mécristants ou de la suppression de toute forme de règle non-musulmane, mais plutôt en celui du *da'wa*, c'est-à-dire l'appel de tous les non-musulmans à adhérer au message universel de l'islam¹⁹². Cette idée met en relief la nature universelle de la mission islamique et le devoir incombant à chaque musulman de prêcher et transmettre son message.

En raison de ce devoir imposé par Dieu, les musulmans ne devraient pas être inquiétés dans leur droit de prêcher dans des Etats non-musulmans. L'accord de non-agression mutuelle avec ceux-ci devrait donc inclure la liberté de prêcher le message de l'islam et garantir absolument une immunité aux musulmans contre toute hostilité envers eux¹⁹³. Ainsi, le critère crucial pour déterminer la posture à adopter envers un Etat non-musulman serait la politique menée par ce dernier envers la mission islamique.

On peut à cet égard citer Zuhayli :

L'islam, après la diffusion de son appel dans le monde et le rayonnement de son message à toute l'humanité n'interdit pas en réalité l'établissement des nations et des Etats avec une variété de systèmes légaux, si ceux-ci gardent une posture neutre vis-à-vis de l'appel à l'islam, ou concluent des traités d'amitiés, de paix et de non-agression avec les Etats musulmans. Ces Etats profitent d'une liberté et d'un droit absolu d'exister avec n'importe quel système légal qu'ils souhaitent car le Coran reconnaît l'existence de multiples communautés ('alamin) (verset 25:1 « Qu'on exalte la Bénédiction de Celui qui a fait descendre le Livre de Discernement sur Son serviteur, afin qu'il soit un avertisseur de l'univers ») et interdit aux musulmans de prendre un engagement par ruse pour le violer, et de tomber dans l'injustice, l'indécence, la faiblesse et le péché en craignant la prolifération des nations ou en interdisant à une nation de devenir plus grande qu'une autre¹⁹⁴.

Cette doctrine cherchant à trouver une voie médiane entre les tenants du *jihad* défensif et du *jihad* offensif a été élaborée dans un traité de deux volumes traitant de la guerre en droit islamique par l'un des spécialistes sunnites les plus influents encore vivants, l'Egyptien Qatari Yusuf al-Qaradawi¹⁹⁵. Selon lui, la guerre ne serait justifiée que dans le but de défendre une propagation pacifique de la foi et non pour établir un contrôle

¹⁹² A. F. MARCH, N. K. MODIRZADEH, « Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 no. 1, 2013, p. 376.

¹⁹³ Ibid., p. 381.

¹⁹⁴ Ibid., p. 381.

¹⁹⁵ Ibid., p. 381.

politique¹⁹⁶. C'est d'ailleurs pour ces théoriciens modernes l'essence même du *da'wa* que d'être une entreprise strictement non coercitive¹⁹⁷.

Néanmoins cette doctrine semble n'être qu'une fiction légale plutôt qu'une proposition réelle d'un type de guerre qui pourrait être menée. Une guerre menée seulement dans le but de forcer un Etat à autoriser le prêche de l'islam tout en garantissant que les forces musulmanes ne soient pas là pour occuper un Etat ou transformer un régime semble être une solution purement abstraite élaborée en réponse à des problèmes doctrinaux.

Dans la tradition occidentale de guerre juste, Vitoria avait formulé l'idée qu'il existe un droit d'évangélisation qui ne peut être bafoué. Ce droit trouve sa source, selon lui, dans le devoir de ramener ses frères dans le droit chemin, un devoir dicté par le droit naturel et fondé sur l'instruction papale qui invite à évangéliser le monde entier. Ainsi, si les Indiens d'Amérique opposent une résistance aux campagnes d'évangélisation, ou s'ils punissent, voire tuent, ceux qui se sont convertis, le droit de propager la foi chrétienne peut être défendue par la force des armes¹⁹⁸. Dans la conception du droit des gens de Vitoria, la chrétienté est tenue pour une valeur universelle, et le droit de propager la foi chrétienne paraît aussi évidente à ses yeux qu'il nous semble de nos jours souhaitable de voir instaurer partout dans le monde la démocratie représentative¹⁹⁹.

Ainsi, on pourrait émettre l'hypothèse, que dans la pratique des Etats sécularisés européens, cette volonté de défendre la propagation de la religion a été substituée par celle de vouloir promouvoir les valeurs démocratiques et des Droits de l'Homme.

Dans la pratique actuelle des Etats européens, cet argument peut-il justifier des ingérences dans les affaires internes de certains pays ? Même si cela n'est pas possible en théorie puisque l'ingérence est illégale en droit international, cela reste néanmoins un moyen argument utilisé par les politiciens pour justifier certaines interventions armées.

¹⁹⁶ A. F. MARCH, N. K. MODIRZADEH, « Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 no. 1, 2013, p. 383.

¹⁹⁷ Ibid., p. 383.

¹⁹⁸ M. EDDA, « Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale », *L'Homme et la société*, 1/2010 (n° 175), pp. 13-38.

¹⁹⁹ Ibid.

A cet égard, c'est la volonté même de promouvoir les valeurs démocratiques qu'affiche Bernard Henry-Lévy lors de l'intervention en Libye en 2011 en déclarant que les « insurgés libyens mérit[ai]ent l'aide de tous les démocrates²⁰⁰ ». Dans le même sens, le Président Nicolas Sarkozy déclara le 23 mars 2011 :

Si Kadhafi était entré dans Benghazi, Srebrenica à côté serait passé pour un non-événement [...] Le deuxième objectif de cette opération en Libye, c'est toute la question de nos relations avec les pays arabes réussissant leur marche vers la démocratie [...] et puis la troisième chose, ce sont les valeurs de la France. Si nous n'avions pas fait ça, c'aurait été une honte²⁰¹.

Cette intervention menée dans le but de protéger la population civile des violentes répressions menées par le Président Kadhafi contre un mouvement rebelle était-elle légale au regard du droit international public ?

L'article 4 de la résolution 1973 prise par le Conseil de sécurité autorisait les Etats Membres, en vertu du Chapitre VII de la Charte à « prendre toutes mesures nécessaires [...] pour protéger les populations et les zones civiles menacées d'attaque [en Libye] [...] tout en excluant le déploiement d'une force d'occupation étrangère sous quelque forme que ce soit et sur n'importe quelle partie du territoire libyen²⁰² ».

S'il paraît évident que les attaques destinées à protéger les civils auraient également pour conséquence de faciliter les actions des forces rebelles, le fait que les attaques aient également eu pour conséquences des milliers de morts civils²⁰³ montre que l'action de l'OTAN a dépassé la simple protection des civils et est allée au-delà du mandat des Nations Unies, notamment en déployant au sol des forces spéciales et en aidant les rebelles en-dehors de la simple protection des civils²⁰⁴.

Si la France a été soutenue par le Royaume-Uni et par d'autres pays européens comme le Danemark, l'Espagne, la Grèce, la Belgique et la Pologne, l'Allemagne, alors membre du Conseil de sécurité, s'est abstenue lors du vote de la résolution. Ce manque de solidarité avec ses alliés européens traditionnels montre que cette résolution ainsi que la légalité de l'intervention qui l'a suivie a fait l'objet de controverses.

²⁰⁰ <http://www.legrandsoir.info/l-intervention-en-libye-et-la-violation-de-la-legalite-internationale.html>.

²⁰¹ <http://www.legrandsoir.info/l-intervention-en-libye-et-la-violation-de-la-legalite-internationale.html>.

²⁰² http://lemonde.fr/afrique/article/2011/03/18/le-texte-de-la-resolution-sur-le-libye_1494976_3212.html.

²⁰³ <http://www.idc-europe.org/fr/--Intervention-de-l-OTAN-en-Libye--avait-elle-les-fondements-juridiques>.

²⁰⁴ <http://www.legrandsoir.info/l-intervention-en-libye-et-la-violation-de-la-legalite-internationale.html>.

Chapitre 2 : La défense collective

Dans le droit international contemporain, toutes les interventions armées qui dépassent le cadre strict de la légitime défense doivent être autorisées et chapeautées par le Conseil de l'Organisation des Nations Unies au nom de la sécurité collective. Les atteintes aux principes du droit international lorsqu'elles menacent la paix ne peuvent donc être condamnées que par le biais de cette institution au nom de la communauté internationale. On pourrait aller jusqu'à affirmer : pas de guerre juste si elle n'est soutenue par les Nations Unies.

Néanmoins lorsque l'Organisation des Nations Unies s'abstient d'intervenir, les Etats se fondent sur d'autres argumentations pour justifier leurs interventions. Ressurgissent alors d'anciennes conceptions classiques de guerre juste justifiant le soutien de la communauté musulmane dans le monde entier (section 1) ou invoquant un devoir plus global de venir en aide aux populations victimes d'injustices (section 2).

Section 1/ La défense de la communauté musulmane

Comment justifier l'aide militaire procurée à un groupe rebelle ou à une minorité, voire à un groupe terroriste à l'intérieur d'un Etat tiers, soit menant une guerre civile dans cet Etat, soit menant des attaques à l'encontre d'autres Etats alors que cet Etat tiers ne nous a pas attaqué directement ?

La notion d'*umma* est à cet égard éclairante. En effet, il semble que dans la doctrine musulmane la défense légitime ne corresponde pas à celle de l'Etat au sens du droit international mais de la communauté musulmane dans son ensemble, l'*umma*. Or cela peut aboutir à des situations qui vont bien au-delà des contours de légitime défense autorisée par le droit international.

Les juristes modernes musulmans sont ainsi généralement d'accord pour dire que si des musulmans sont persécutés dans un Etat non-musulman, il devient obligatoire pour les musulmans du *dar al-islam* de leur apporter un soutien moral, diplomatique et matériel ainsi qu'un refuge²⁰⁵. Il peut même devenir également obligatoire de leur apporter un soutien

²⁰⁵ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.178.

militaire quand un soutien purement moral ou diplomatique s'avère ne pas être suffisant²⁰⁶.

On peut à cet égard citer le verset 4:75 du Coran :

Et qu'avez-vous à ne pas combattre dans le sentier d'Allah, et pour la cause des faibles : hommes, femmes et enfants qui disent : "Seigneur ! Fais-nous sortir de cette cité dont les gens sont injustes, et assigne-nous de Ta part un allié, et assigne-nous de Ta part un secourneur"²⁰⁷.

Cette obligation est également énoncée au verset 8:72 néanmoins accompagnée d'une importante réserve, celle de ne pas violer les termes d'un traité de paix existant :

Ceux qui ont cru, émigré et lutté de leurs biens et de leurs personnes dans le sentier d'Allah, ainsi que ceux qui leur ont donné refuge et secours, ceux-là sont alliés les uns des autres. Quant à ceux qui ont cru et n'ont pas émigré, vous ne serez pas liés à eux, jusqu'à ce qu'ils émigrent. Et s'ils vous demandent secours au nom de la religion, à vous alors de leur porter secours, mais pas contre un peuple auquel vous êtes liés par un pacte. Et Allah observe bien ce que vous œuvrez²⁰⁸.

Comment cette obligation de soutien peut-il s'accommoder avec la défense légitime contemporaine ? L'une des solutions est de considérer que dans la tradition musulmane, la défense est celle de *l'umma* et non de l'Etat²⁰⁹. Le problème avec cette solution cependant c'est qu'elle va à l'encontre des bases principales du droit international contemporain dont le régime se fonde sur le concept « d'Etat-nation ». Ce dernier ne correspond pas au concept d'*umma*, qui est par essence une entité transnationale et qui ne correspond à l'Etat musulman²¹⁰. Alors que beaucoup de communautés musulmanes vivent en tant que minorités dans des Etats non-musulmans, si une telle communauté faisait face à des persécutions et qu'un Etat musulman voudrait la soutenir militairement, la doctrine d'autodéfense collective ne pourrait pas justifier l'usage d'une telle force²¹¹. On aurait là à faire à une intervention qui ne rentrerait pas dans le champ de la légitime défense autorisée par la Charte des Nations Unies. Ainsi la doctrine d'autodéfense en droit musulman est bien plus large que celle du droit international contemporain et se rapproche de la notion de

²⁰⁶ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.178.

²⁰⁷ Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959, Sourate 4 verset 75, p. 90.

²⁰⁸ Ibid., Sourate 8 verset 72, p. 186.

²⁰⁹ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.180.

²¹⁰ Ibid., p.184.

²¹¹ Ibid., p.185.

sécurité collective²¹². La première raison est que la défense en droit international est limitée à la protection de la souveraineté, du territoire, de la population et des intérêts d'un Etat, alors qu'en droit musulman cela inclut la défense de la communauté musulmane globale, dispersée dans le monde entier²¹³. Elle concerne donc la communauté internationale dans son ensemble. Ainsi, alors qu'il y a de nombreux points de convergence entre le droit musulman et le droit contemporain international, l'on ne peut négliger les différences inhérentes des deux systèmes légaux²¹⁴.

C'est sur cette idée que se fondent les auteurs musulmans de la période postcoloniale : même lorsqu'ils rejettent la doctrine du *jihad* offensif, ils valident des exemples d'usage de la force qui ne peuvent s'accommoder avec le concept de défense de l'Etat-nation comme le soutien militaire de musulmans persécutés dans des territoires étrangers²¹⁵.

Par exemple, Hamidullah classe comme guerre licite les « guerres de compassion », c'est-à-dire les guerres qui ont pour but de procurer un soutien militaire aux musulmans qui sont la cible de la tyrannie et de persécutions dans des pays étrangers²¹⁶.

Zuhayli mentionne également cette même situation. Celle-ci justifie le recours à la force armée pour des raisons humanitaires²¹⁷. Le concept de défense chez Zuhayli correspond à la défense de la *umma*, ce qui montre qu'il n'accepte pas que le paradigme musulmans/non-musulmans soit remplacé par celui des nationaux/non-nationaux²¹⁸.

Mawdudi inclut également la défense des musulmans en territoire étranger²¹⁹.

A titre d'exemple, Yusuf al-Qaradawi pense que la guerre est justifiée dans les cas d'occupation, comme en Israël ou en Irak, mais il dénonce officiellement les attentats du 11 septembre 2001 comme ceux de Madrid et de Londres.²²⁰

²¹² M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p.193.

²¹³ Ibid., p.193.

²¹⁴ Ibid., p.194.

²¹⁵ Ibid., p.194.

²¹⁶ M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010, p. 172.

²¹⁷ Ibid., p. 175.

²¹⁸ Ibid., p. 175.

²¹⁹ Ibid., p. 177.

²²⁰ J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affaires*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 234.

Le dissident saoudien Muhsin al-Awaji présente une critique similaire intéressante lorsqu'il affirme que la notion de combat comme devoir individuel signifie qu'un gouvernement devrait recruter et envoyer des militaires aux endroits où les Musulmans sont en danger, mais que cela ne signifie pas, en d'autres termes, que n'importe où puisse prendre les armes à n'importe quel moment²²¹.

Dans le discours des musulmans radicaux, c'est cette même défense de la communauté musulmane dans son ensemble auquel il est fait référence. Ainsi, après les évènements du 11 septembre 2011 Osama bin Laden déclare :

Les Etats-Unis et ses alliés nous massacrent en Palestine, en Tchétchénie, au Cachemire, et en Irak. Les musulmans ont le droit d'attaquer les Etats-Unis en représailles... Les attaques du 11 septembre n'avaient pas pour cibles des femmes et des enfants. Les vraies cibles étaient les symboles du pouvoir militaire et économique des Etats-Unis ²²².

L'idée de défense de l'*umma* s'inscrit également dans les systèmes juridiques de certains pays musulmans. Ainsi, si l'on examine la Loi fondamentale de l'Arabie Saoudite datant de 1992 et la Constitution iranienne de 1979, on observe que le principe de défense de l'*umma* y est clairement inscrit.

Ainsi, selon l'article 25 de la loi fondamentale saoudienne : « L'Etat s'efforce de réaliser l'aspiration des nations arabe et musulmanes à l'unité et à la solidarité en consolidant les relations avec les Etats amis²²³ ».

De même les 15^{ème} et 16^{ème} points du 3^{ème} principe du 1^{er} chapitre énumérant les principes généraux de l'Etat iranien mentionnent : « Le développement et la consolidation de la fraternité islamique et de la coopération parmi tous » ainsi que « l'engagement fraternel envers tous les musulmans et le soutien sans réserve des déshérités du monde »²²⁴. Dans le chapitre concernant la politique étrangère, le 152^{ème} principe énonce que celle-ci doit être fondée sur « la défense des droits de tous les musulmans et du non-alignement face aux puissances dominatrices et des relations pacifiques réciproques avec les Etats non belliqueux²²⁵ ». Le 154^{ème} principe va encore plus loin en reconnaissant « le droit de tous les

²²¹ J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affaires*, Vol. 24, n°3, 2010, p. 234.

²²² J. L. ESPOSITO, *Unholy war: Terror in the name of Islam*, Oxford University Press, 2002, p. 22.

²²³ <http://mjp.univ-perp.fr/constit/sa1992.htm>.

²²⁴ http://www.jurispolis.com/dt/mat/dr_ir_constit1979/dt_ir_constit1979_index.htm.

²²⁵ http://www.jurispolis.com/dt/mat/dr_ir_constit1979/dt_ir_constit1979_index.htm.

peuples du monde à l'indépendance, la liberté et le règne du droit et de la justice », en conséquence de quoi la République Islamique d'Iran

*s'abstenant totalement de toute ingérence dans les affaires internes des autres nations, [...] soutient le combat pour le droit des opprimés (mostaz'afin) face aux oppresseurs (mostak'berin) partout dans le monde*²²⁶.

Au-delà de la protection de la communauté musulmane dans son ensemble, il semble qu'apparaît ici l'idée que tout peuple opprimé doit obtenir un soutien, idée souvent reprise dans les justifications contemporaines des interventions militaires.

²²⁶ http://www.jurispolis.com/dt/mat/dr_ir_constit1979/dt_ir_constit1979_index.htm.

Section 2/ L'intervention humanitaire

Cette dernière idée rejoint une nouvelle doctrine, essentiellement européenne, justifiant le recours à la force armée en cas de nécessité humanitaire.

Alors que la référence au droit international pour justifier le déclenchement d'une guerre est un phénomène de nos jours bien ancré dans la pratique des Etats, le cas de l'intervention des pays membres de l'OTAN au Kosovo semble marquer une différence sur ce point. Cette intervention visait à obtenir des forces serbes qu'elles arrêtent la répression aveugle des Albanais du Kosovo²²⁷. Bien que le Conseil de sécurité venait d'enjoindre cet arrêt, l'intervention n'a pas pu s'appuyer sur une autorisation claire et incontestable du Conseil de sécurité²²⁸.

En évoquant pourtant une « guerre pour le droit », les Etats intervenants, et en particulier les Etats européens, semblent donc s'être référés à un « droit » qui s'émancipe largement du droit positif. Comme l'écrit Olivier Corten :

L'expression de « droit d'intervention humanitaire » symbolise à elle seule l'idée d'une guerre menée au nom de considérations morales impératives prévalant le cas échéant sur les règles juridiques existantes²²⁹.

Par le biais d'une stratégie argumentative mêlant des considérations juridiques et morales, les responsables politiques européens ont cherché à contourner la rigueur du droit existant²³⁰. La Déclaration prononcée par le Conseil européen au lendemain du déclenchement de l'intervention militaire (25 mars 1999) en est l'illustration :

Nous, les pays de l'UE, sommes dans l'obligation morale d'assurer que les comportements discriminatoires et la violence, qui sont devenus tangibles avec le massacre de Racak, ne soient pas répétés [...]. Nous sommes responsables pour assurer dans la région une paix et une coopération qui garantiront le respect des valeurs européennes de base, c'est-à-dire le respect des droits de l'homme et des minorités, le droit

²²⁷ G. ANDREANI, P. HASSNER, *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Presses de sciences-po, 2005, p. 26

²²⁸ O. CORTEN, « La référence au droit international comme justification du recours à la force : vers une nouvelle doctrine la « guerre juste » ? » dans : *La guerre et l'Europe*, A.-M. DILLEN, Facultés universitaires Saint-Louis, 2001, p. 71.

²²⁹ Ibid., p. 72.

²³⁰ Ibid., p. 81.

*international, les institutions démocratiques et l'inviolabilité des frontières*²³¹.

L'intervention semble ici être fondée sur une obligation morale, elle-même destinée à assurer le respect du droit, sans qu'il soit clairement indiqué si cette obligation en tant que telle peut justifier la violation d'une autre règle de droit international, à savoir l'interdiction du recours à la force en l'absence d'une situation de légitime défense ou d'une autorisation du Conseil de sécurité, au nom de principes supérieurs. D'une distinction autrefois bien marquée entre l'humanitaire et le sécuritaire, on passe ici à un recours à la force ouverte, autrefois réservé au sécuritaire, mais pour des motifs humanitaires²³².

Enfin, l'argumentation des Etats européens

*consiste, d'une certaine façon, à faire prévaloir un argument de légitimité, fondé sur la prééminence de certaines valeurs éthiques, incorporées dans des normes juridiques estimées impératives, sur la légalité stricte établie dans le texte de la Charte quant aux conditions du recours à la force*²³³.

On peut dès lors aisément imaginer en quoi une telle doctrine peut être dangereuse. En effet, alors que le droit international a cherché à substituer aux considérations éthiques des critères objectifs pour décider de l'autorisation d'une intervention armée, cette doctrine assume la supériorité d'un « droit moral » sur le droit positif.

D'autre part, cette doctrine présente beaucoup d'incertitudes quant à ses contours. Les Etats européens pourraient s'autoproclamer seuls juges de ce qui est juste et se considérer comme les seuls susceptibles d'incarner et de défendre les valeurs de la « communauté internationale ». En effet, cette doctrine soulève une problématique réelle : pourquoi la « responsabilité de protéger » s'arrêterait-elle aux crises humanitaires ouvertes, et ne jouerait-elle pas, quand les circonstances s'y prêtent, pour aider à l'élimination de certains régimes dont les exactions, sur le long terme, n'ont pas provoqué moins de souffrances que les crises humanitaires ou les guerres ? Cette dernière hypothèse reviendrait à bafouer le principe de non-ingérence basé sur la reconnaissance de l'égalité des Etats et

²³¹ O. CORTEN, « La référence au droit international comme justification du recours à la force : vers une nouvelle doctrine la « guerre juste » ? » dans : *La guerre et l'Europe*, A.-M. DILLENS, Facultés universitaires Saint-Louis, 2001, p. 81.

²³² G. ANDREANI, P. HASSNER, *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Presses de sciences-po, 2005, p. 17.

²³³ P.-M. DUPUY, *Droit international public*, 5^{ème} édition, Dalloz, 2000, p.558.

donc à admettre la supériorité de certains Etats et de certaines valeurs. Remettre frontalement en cause ces principes serait aussi hasardeux juridiquement, qu'imprudent pour l'ordre international interétatique²³⁴.

Cette doctrine n'est pas fondamentalement nouvelle et renvoie à bien des aspects de la théorie de guerre juste élaborée par ses fondateurs. En effet, la doctrine médiévale et ultérieure du droit de la guerre appuie, à cet égard, avec insistance sur l'obligation de venir en aide à un Etat injustement attaqué. Si l'Organisation des Nations Unies joue de nos jours ce rôle d'aide, il peut y avoir des cas où cette aide n'est pas possible ou a été négligée. Dès lors, y aurait-il un principe supérieur permettant de voler au secours d'un Etat ou de son peuple ?

Grotius revendiquait déjà que les chefs d'Etats puissent punir des hommes, autres chefs d'Etat inclus, sur lesquels ils ne possèdent pas de droits politiques. Il promeut l'idée que les « chefs d'Etats étrangers peuvent punir les tyrans, cannibales, pirates, et ceux qui sont inhumains avec leurs parents », ce qui coïncide avec la tendance actuelle à reconnaître l'intervention humanitaire ou la responsabilité de protéger²³⁵.

Au XVI^{ème} siècle, Vitoria, cherchant à trouver des bases légitimes pour justifier les violences menées à l'encontre des populations indigènes d'Amérique, énonce l'idée dans son traité *Relectio de Indis* que si les Indiens exposent leur propre peuple à la tyrannie, par exemple en perpétrant des sacrifices humains, les Espagnols pourraient alors intervenir pour protéger les innocents d'une mort injuste²³⁶. A cet égard, il n'importe pas que les Indiens acceptent ces lois ou qu'ils ne veuillent pas être défendus car les Indiens ne peuvent pas librement se donner la mort ou mettre à mort leurs enfants²³⁷.

Plus tôt, Ambroise de Milan, écrivain catholique, héritier des théories romaines de guerre juste, fonde le droit à partir en guerre sur le devoir de secourir son prochain²³⁸. Il affirme ainsi : « Il y a deux manières de pécher contre la justice ; l'une, c'est de commettre

²³⁴ G. ANDREANI, P. HASSNER, *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Presses de sciences-po, 2005, p. 22.

²³⁵ T. RAUERT, « Early Modern Perspectives on Western Just War Thought », dans : *The Prism of Just War*, H. M. HENSEL, Burlington, 2010, p. 91.

²³⁶ M. EDDA, « Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale », *L'Homme et la société*, 1/2010 (n° 175), p. 13-38.

²³⁷ Ibid.

²³⁸ F. BOURGEOIS, « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », *Études théologiques et religieuses* 4/2006 (Tome 81), p. 456.

un acte injuste ; l'autre, de ne pas défendre une victime contre un injuste agresseur²³⁹ » (*De Officiis*, I, 29). L'enseignement va encore plus loin, puisqu'il reconnaît que « celui qui ne repousse pas l'injustice qui menace son frère, alors qu'il le peut, est aussi coupable que celui qui commet l'injustice » (*De Officiis*, I, 36, 178).

Ainsi, il rejette le pacifisme radical et laisse entendre que si le chrétien ne vient pas secourir celui qui est victime d'une agression, il commet un pêché. Argument que reprendra Saint Augustin dans sa doctrine.

Pourrait-on considérer le précédent du Kosovo comme emblématique de l'avènement d'un renouvellement de cette doctrine de guerre juste, amenée à s'imposer dans les relations internationales du XXI^{ème} siècle, ou tout du moins dans l'opinion européenne ?

Rien n'en est moins sûr. D'une part, les Etats se refusent dans leur ensemble à invoquer – et plus encore à accepter – un droit d'intervention humanitaire qui pourrait constituer une base juridique propre, autonome, justifiant un recours à la force²⁴⁰.

Néanmoins, le fait que certaines actions humanitaires aient été menées sur des fondements juridiques classiques (consentement du gouvernement concerné, autorisation du Conseil de sécurité, légitime défense aboutissant au renversement d'un gouvernement responsable à la fois d'une agression armée et de graves violations des droits de l'Homme), sans que les objectifs humanitaires n'aient discrédités et remis en cause l'application de ces mécanismes montre une réelle évolution du droit international par rapport à la période antérieure à 1990 marquée par une réticence de principe à toute action militaire extérieure dans un conflit interne²⁴¹.

Même si depuis qu'en 1988, l'Assemblée générale des Nations Unies en adoptant diverses résolutions a proclamé l'instauration d'un « nouvel ordre international humanitaire »²⁴², cette évolution ne s'est cependant pas traduite par une réforme du droit international traditionnel. Les nombreuses résolutions ou proclamations énoncées dans le

²³⁹ F. BOURGEOIS, « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », *Études théologiques et religieuses* 4/2006 (Tome 81), p. 456.

²⁴⁰ O. CORTEN, *Le droit contre la guerre*, Pedone, 2008, p. 868.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 868.

²⁴² O. CORTEN, P. KLEIN, « Action humanitaire et chapitre VII : La redéfinition du mandat et des moyens d'action des Forces des Nations Unies », dans : *Annuaire français de droit international*, volume 39, 1993, p. 105.

domaine humanitaire ne représentent qu'autant de réaffirmations de principes qui étaient déjà contenus dans la Charte des Nations Unies ou dans la Déclaration universelle des droits de l'Homme en vertu desquels existe, un droit – voire un devoir – d'assistance humanitaire²⁴³, mais n'aboutissent pas à affirmer l'existence d'un nouveau droit²⁴⁴.

A cet égard, le Conseil de sécurité a été amené à jouer un rôle crucial en adoptant diverses résolutions qui ont progressivement instauré un lien entre l'assistance humanitaire et le Chapitre VII de la Charte. Un pas supplémentaire a d'ailleurs été franchi en 1992 avec l'adoption les 13 août et 2 décembre des résolutions 770 et 794 relatives respectivement à la Bosnie-Herzégovine et à la Somalie. Dans les deux cas, le Conseil de sécurité autorisait les Etats membres à user de « tous les moyens nécessaires » pour acheminer l'aide humanitaire. Non seulement cette autorisation se plaçait dans le cadre du Chapitre VII mais elle consistait de plus en une « mesure coercitive » pouvant impliquer un recours à la force. Dans les deux cas, un lien a donc été établi entre l'action humanitaire et les mesures coercitives du chapitre VII a donc été établi.

Ainsi il semble que la réaffirmation d'anciennes doctrines de guerre juste ait une influence sur l'évolution du droit international sans aboutir pour autant à sa modification.

²⁴³ Comme la Cour Internationale de Justice le reconnaissait dès 1986.

²⁴⁴ O. CORTEN, P. KLEIN, « Action humanitaire et chapitre VII : La redéfinition du mandat et des moyens d'action des Forces des Nations Unies », dans : *Annuaire français de droit international*, volume 39, 1993, p. 105.

Conclusion

La comparaison des doctrines classiques européennes et musulmanes met en valeur leur proximité sur de nombreux points. Ainsi, l'on retrouve dans chacune d'entre elles l'idée qu'une guerre ne peut être menée que pour une cause juste c'est-à-dire pour se défendre d'une offense dont on est victime et jamais dans le but d'agresser d'autres peuples à des fins exclusivement politiques. Elle doit être menée par une autorité légitime, seulement en ultime recours et dans l'intention de rétablir la paix.

Cette comparaison souligne également l'héritage que ces doctrines ont légué à la construction juridique contemporaine encadrant le recours à la force armée. Désormais, ce sont les critères objectifs inscrits dans la Charte des Nations Unies qui se sont substitués aux anciens critères éthiques de la guerre juste. Ces critères correspondent néanmoins à l'esprit des anciennes doctrines et sont aisément conciliables avec celles-ci.

Si cette affirmation semble assez évidente pour ce qui est de la tradition européenne, puisque le droit international en est l'héritier historique direct, il est très intéressant de remarquer que la doctrine musulmane coïncide également avec le droit international. Dans un monde globalisé, où les plus grandes décisions sont prises dans les cénacles internationaux, il est plus que nécessaire de nourrir un tel dialogue entre les différentes cultures afin d'améliorer la compréhension entre les peuples. L'harmonisation des différentes traditions juridiques passe par cet effort de compréhension qui est souhaitable pour assurer la légitimité du droit international et son application.

Cette étude se révèle également éclairante pour expliquer l'apparition de nouvelles doctrines justifiant les opérations militaires en marge de la légalité internationale. A cet égard, il est pertinent de remarquer que la Charte des Nations Unies offre un système qui restreint tellement les possibilités de recours à la force armée qu'émergent en dehors de ses contours des discours cherchant à l'élargir en se fondant sur les traditions anciennes de guerre juste.

Ainsi la relation entre ces anciennes doctrines et leurs usages qui en sont faits de nos jours peut être décrite comme une « résonance historique » suivant la définition suggestive qu'en propose Wai Chi Dimock :

Des fréquences reçues et amplifiées à travers le temps, se déplaçant toujours plus loin de leur point d'origine, causant des vibrations inattendues en des lieux inattendus²⁴⁵.

Il paraît en effet nécessaire de continuellement remettre en contexte chacune des doctrines de guerre juste afin d'en interpréter correctement la portée et d'éviter d'en tirer des conclusions anachroniques. Les écueils dans lesquels sont tombées les doctrines radicales musulmanes en cherchant à revenir aux sources de la religion et en adoptant souvent une interprétation littérale des sources divines montrent à quel point de telles tendances peuvent être dangereuses. De même que les Etats européens ayant recours à la force armée en affichant des intentions humanitaires oublient les malheureux précédents historiques que de telles doctrines ont justifiés.

Si les doctrines de guerre juste ressurgissent dans le but de justifier des interventions militaires qui ne sont pas légales en droit international, c'est pour répondre à certaines nécessités imposées par les nouvelles formes de conflits qui ne correspondent plus au paradigme sur lequel s'était basé la construction des Nations Unies en 1945. En effet, on est passé des anciennes guerres interétatiques classiques au développement de nouvelles formes de conflits qui ne connaissent plus de frontières et ont des répercussions sur toute la communauté internationale.

Peut-être serait-il donc nécessaire de repenser les règles internationales et d'en chercher certains assouplissements en faisant appel à la « raison publique commune au sein de la communauté internationale²⁴⁶ » dans une sorte de retour aux paramètres conceptuels de la guerre juste où seule la communauté internationale dans son ensemble serait l'arbitre de la cause juste. Il faudrait pour cela intensifier le dialogue entre les cultures et renforcer l'égalité des Etats dans leur représentation au sein des institutions internationales.

²⁴⁵ W. C. DIMOCK, « A Theory of Resonance », *PMLA*, Vol. 112, No. 5 (Oct. 1997), pp. 1060-1071.

²⁴⁶ R. CHUNG, « Limites et pertinence de la guerre juste face au terrorisme et aux nouvelles guerres », *Revue Internationale de Sociologie*, Vol. 19, n° 3, 2009.

Table des matières

Résumé	I
Remerciements	II
Sommaire	III
Introduction	1
Titre I : La guerre interdite	9
Chapitre 1 : L'interdiction des guerres offensives	10
Section 1/ L'appel à la paix	10
Section 2/ L'ambivalence des discours religieux envers la guerre	15
§1 Fluidité des frontières entre guerre juste et guerre sainte	15
§2 Incompatibilité de la guerre sainte avec les préceptes religieux fondamentaux	19
Chapitre 2 : La paix condition de la « guerre juste »	24
Section 1/ La guerre comme ultime recours	24
§1 Etude comparative	24
A- Cas d'extrême nécessité	24
B- Le recours préalable devant une autorité supérieure	26
§2 Evolution contemporaine	28
Section 2/ La paix comme but de la guerre	33
§1 Etude comparative	33
§2 Evolution contemporaine	37
Titre II : La guerre autorisée	40
Chapitre 1 : L'autorisation des guerres de défense	41
Section 1/ L'action en légitime défense	41
Section 2/ L'élargissement des contours de la légitime défense	46
§1 La légitime défense préventive	46
§2 La défense contre une offense idéologique	51
Chapitre 2 : La défense collective	56
Section 1/ La défense de la communauté musulmane	56
Section 2/ L'intervention humanitaire	61
Conclusion	66
Table des matières	IV
Bibliographie	V

Bibliographie

• Traités et manuels

O. BAKIRCIOGLU, *Islam and Warfare. Context and compatibility with international law*, Routledge, 2014.

O. CORTEN, *Le droit contre la guerre*, Pedone, 2008.

P.-M. DUPUY, *Droit international public*, 5^{ème} édition, Dalloz, 2000.

J. L. ESPOSITO, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. II, Oxford University Press, 1995.

J. L. ESPOSITO, *Unholy war: Terror in the name of Islam*, Oxford University Press, 2002.

F. HERVOUET, P. MBONGO, C. SANTULLI, *Dictionnaire encyclopédique de l'Etat*, Berger-Levrault, 2014.

R. HUBERT, W. REGOUT, *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*, A. Pedone, 1934.

J. KELSAY, *Arguing the Just War in Islam*, Harvard University Press, 2007.

J. KELSAY, *Islam and War : A Study in Comparative Ethics*, John Knox Press, 1993.

M. KHADDURI, *War and Peace in the Law of Islam*, Johns Hopkins Press, 1955.

M. NISARD, *Tertullien et Saint Augustin. Œuvres choisies*, J.J. Dubrochet, Le Chevalier et comp., 1845.

• Recueils

G. ANDREANI, P. HASSNER, *Justifier la guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Presses de sciences-po, 2005 :

- C. MELLON, « Guerre juste » : *L'Eglise catholique actualise son héritage*.

- A. COLONOMOS, *Les contradictions du modèle de la guerre juste au miroir de l'après guerre froide*.

- A. ROBERTS, *Pourquoi et comment intervenir ? Jus ad bellum et jus in bello dans le nouveau contexte*.

A.-M. DILLENS, *La guerre et l'Europe*, Facultés universitaires Saint-Louis, 2001 :

O. CORTEN, *La référence au droit international comme justification du recours à la force : vers une nouvelle doctrine la « guerre juste » ?*

J. KELSAY, *Just War and Jihad : historical and theoretical perspectives on war and peace in Western and Islamic traditions*, Greenwood Press, 1991 :

- J. LANGAN, *Western Moral Tradition on War*.
- R. C. MARTIN, *The Religious Foundations of War, Peace, and Statecraft in Islam*.
- A. E. MAYER, *War and Peace in the Islamic Tradition and International Law*.

H. M. HENSEL, *The Prism of Just War*, Burlington, 2010 :

- H. M. HENSEL, *Christian Belief and Western Just War Thought*.
- J. KELSAY, *Sunni Islam and the Regulation of War*.
- T. RAUERT, *Early Modern Perspectives on Western Just War Thought*.

• Thèses

B. TAOUFIK, *Le droit de la guerre en Islam*, Université Paris 2 Panthéon-Assas, 1993.

• Périodiques

F. Bourgeois, « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », *Études théologiques et religieuses* 4/2006 (Tome 81).

R. CHUNG, « Limites et pertinence de la guerre juste face au terrorisme et aux nouvelles guerres », *Revue Internationale de Sociologie*, Vol. 19, n° 3, 2009.

O. CORTEN, P. KLEIN, « Action humanitaire et chapitre VII : La redéfinition du mandat et des moyens d'action des Forces des Nations Unies », dans : *Annuaire français de droit international*, volume 39, 1993.

M. EDDA, « Le retour de la guerre juste. Francisco de Vitoria et les fondements juridiques de la domination globale », *L'Homme et la société*, 1/2010 (n° 175).

J. KELSAY, « Just War, Jihad, and the Study of Comparative Ethics », *Ethics & International Affairs*, Vol. 24, n°3, 2010.

A. F. MARCH, N. K. MODIRZADEH, « Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Legal Discourse », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 no. 1, 2013.

M. MUSHTAQ AHMAD, « The Scope of Self-defence : A comparative Study of Islamic and Modern International Law », *Islamic Studies*, Vol. 49:2, 2010.

A. SILVERMAN, « Just war, Jihad, and Terrorism : A comparison of Western and Islamic norms for the use of political violence », *Journal of Church and State*, 44.

N. A. SHAH, « The Use of Force under Islamic Law », *The European Journal of International Law*, Vol. 24 n°1, 2013.

- **Sources religieuses**

Hadiths authentiques établis par l'Imam Abu Abdullah Muhammad Ben Ismail AL-BUKHARY, Vol. IV, Al-Maktaba Al- A'sriyyah, traduction d'Harkat Ahmed, 2003.

Le Noble Coran, traduction de M. HAMIDULLAH, 1959.

La Bible, Ancien et Nouveau Testament, version « Segond 21 » édition par la Société Biblique de Genève

- **Sites internet**

<https://www.irinnews.org/fr/report/101336/la-guerre-de-l'arabie-saoudite-contre-le-yemen-est-elle-légale>.

<http://mjp.univ-perp.fr/constit/sa1992.htm>.

http://www.jurispolis.com/dt/mat/dr_ir_constit1979/dt_ir_constit1979_index.htm.

<http://docteurangelique.free.fr/livresformatweb/sommes/3sommethologique2a2ae.htm>.

<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/livre19.htm>.

<http://www.voltairenet.org/article189496.html>.

<http://www.legrandsoir.info/l-intervention-en-libye-et-la-violation-de-la-legalite-internationale.html>.

http://lemonde.fr/afrique/article/2011/03/18/le-texte-de-la-resolution-sur-le-libye_1494976_3212.html.

<http://www.idc-europe.org/fr/--Intervention-de-l-OTAN-en-Libye--avait-elle-les-fondements-juridiques>.