



MONIQUE CASTILLO

COMMENT PARLER DU SACRÉ DANS L'EXPÉRIENCE MILITAIRE DU SACRIFICE ?

Il est habituel d'opposer le sacré au profane. Mais une autre opposition tend à prendre sa place, celle qui confronte le sacré à la désacralisation. Aujourd'hui, par exemple, ce qui nous empêche de percevoir d'emblée et de manière empathique le lien qui existe entre l'expérience de la guerre et le sacré, c'est le fait que notre intelligence, pour comprendre, commence par désacraliser. On ne saurait lui en vouloir, puisque cela fait partie d'un travail critique de démystification capable d'empêcher la fanatisation du rapport au sacré, mais on ne peut pas non plus passer sous silence un autre danger, celui qui associe la désacralisation à la perte du sens de la vie elle-même.

Il est possible de faire un rapide parcours en trois étapes : rappeler la force du lien qui associe le sacrifice et le sacré, l'engagement du soldat incluant ce qu'on appelle le sacrifice suprême ; évoquer ensuite deux figures de la perte du sacré, en insistant sur le fait que la désacralisation de la vie n'est pas comparable à la désacralisation du fanatisme ; se demander, pour finir, de quelle manière notre sensibilité postmoderne elle-même pourrait, peut-être, trouver une autre manière de percevoir un lien entre la mort et le sacré dans l'expérience militaire.



Le sacrifice et le sacré

Commençons par repenser le sacré en lien avec le sacrifice. « La guerre est divine », écrit Joseph de Maistre dans *Les Soirées de Saint-Petersbourg*. Elle est « divine par la manière dont elle se déclare », elle est « divine dans ses résultats » et elle est « divine par l'indéfinissable force qui en détermine le succès » (septième entretien). Si l'on rapproche cette formule de sa théorie des sacrifices humains, on s'aperçoit qu'on a affaire à une véritable mystique du sang versé. Aux yeux de Maistre, la vitalité même de la vie exige du sang et la débauche de violence

des sacrifices humains dans les religions primitives ne ferait qu'anticiper une vérité religieuse universelle qui veut la « rédemption par le sang » (*Éclaircissement sur les sacrifices*), c'est-à-dire la purification par le sang. L'effusion de sang et l'horreur des sacrifices seraient ainsi pourvues d'un sens précis, celui du salut ou de la communion par le sang : « Comment ne pas croire que le paganisme n'a pu se tromper sur une idée aussi universelle et aussi fondamentale que celle des sacrifices, c'est-à-dire de la rédemption par le sang ? »

Ce type de discours est tout à la fois fascinant et choquant. Il nous fascine parce qu'il dit clairement que l'échelle de mesure de l'intelligibilité du sacré n'est pas l'individu mais l'histoire des civilisations, c'est-à-dire l'histoire du monde. C'est l'histoire de l'humanité dans son ensemble qui donne une place sacrée au sacrifice (on peut relire René Girard de cette manière) : la débauche de sang des sacrifices humains dans les religions primitives (comme celle des Aztèques) ou dans les guerres de masse (comme la Grande Guerre) représente un tel excès de violence et de pertes humaines que cela dépasse les limites ordinaires de l'intelligence au point qu'elle en vient à regarder cette débauche comme surnaturelle ou « divine », tellement inhumaine qu'elle en deviendrait surhumaine.

Mais cette dimension globale de la sacralité des sacrifices ne fait que rendre plus tragique et infiniment émouvante l'épreuve de la mort solitaire, sans témoin et abandonné de tous, du soldat individuellement sacrifié, parce qu'il ne peut pas lui-même savoir qu'il contribue à l'histoire des civilisations et ne peut même pas vivre cette apothéose de l'infime qui se convertit en infini. La pompe des funérailles nationales ne donne qu'une petite idée de cette dimension du sacré qui fait de tout soldat un soldat inconnu ou, du moins, un soldat méconnu, parce qu'il est impossible de mettre en mots son sacrifice particulier, sachant que les mots ne traduisent d'abord que des généralités ou des calculs, qu'ils sont incapables d'atteindre la profondeur unique de ce qui est absolument intime.

À un second niveau de lecture, le discours de Joseph de Maistre nous choque parce qu'il relie trop mécaniquement la purification par le sang à la passion du Christ. Il voudrait montrer que le paganisme anticipe la vérité de la Rédemption, celle du sacrifice réparateur et salutaire qui est un don de soi sans compensation ; mais, en réalité, on a plutôt l'impression

qu'il paganise le christianisme en en faisant ce qui pourrait légitimer et encourager des pratiques brutales, primitives ou sauvages. Cela ressemble à une barbarisation du christianisme plutôt qu'à une christianisation du sacrifice. Quand on lit cette formule terrible « la terre demande du sang », on a l'impression d'avoir affaire à un mécanisme sacrificiel plutôt qu'à une spiritualisation.

L'oubli du sacré

L'outrance d'un tel appel au sacrifice conduit sans plus de détour au besoin de désacraliser le sacré quand il est synonyme de tribalisme et qu'il cautionne les identités violentes, c'est-à-dire les appartenances qui ont besoin de détruire l'autre pour être soi. Or il faut reconnaître que, pour une bonne part, la sacralisation tribale elle-même fait partie de l'expérience militaire, même si nous savons bien qu'elle ne s'y réduit pas.

Le caractère sacré du drapeau national, par exemple, a une puissance mobilisatrice qui rend capable des plus grands sacrifices, mais comment savoir si c'est le sacrifice qui crée la sacralité du drapeau ou bien si c'est le fétichisme du drapeau qui provoquera le sacrifice ? Comment distinguer entre la mystique et le tribalisme, et comment éviter que la mystique du drapeau n'incarne rien d'autre qu'un sentiment tribal ? Intellectuellement et abstraitement, il est facile de faire la différence. La sacralisation tribale consiste à placer notre appartenance nationale, ethnique ou religieuse au-dessus de tout, et elle met alors en marche une formidable énergie psycho-morale. Mais la condition en est redoutable en termes de violence guerrière car, si la tribu se place au-dessus de tout, c'est qu'elle place au-dessous de tout la tribu adverse, ce qui alimente la dynamique destructrice du tribalisme, dont la pente est de vivre de la guerre au prix de l'annihilation de l'autre. On a compris que la sacralisation tribale est archaïque et porte en elle le risque de la mort absolue au sens de l'extermination prévisible.

Mais quand le procès en est fait, une question demeure ouverte. Dans l'Europe moderne, l'affrontement entre des nationalismes jaloux de leur souveraineté s'est fait au nom des caractéristiques propres à la civilisation occidentale, à savoir

l'universalité des valeurs qu'elle défend et pour lesquelles elle accepte le risque de la mort : la liberté, l'égalité, la dignité. Mais peut-on mourir volontairement pour des idées philosophiques pour lesquelles les philosophes eux-mêmes ne meurent pas, sauf cas exceptionnels ? Autrement dit : n'est-il pas nécessaire de sacrifier les valeurs en les « tribalisant » afin d'affronter la mort reçue ou donnée au nom de quelque chose qui en vaut la peine ? N'est-il pas nécessaire que les valeurs nous ressemblent, qu'elles soient françaises, égyptiennes, canadiennes ou indiennes... et donc qu'elles se « tribalisent » pour que nous les incarnions par notre mort, de sorte qu'on en fasse la chair de notre chair ? Je suis incapable de répondre à une telle question, mais on peut penser que, s'il est difficile de transformer entièrement le tribal en mystique, il faut assurément éviter la totale réduction du mystique au tribal.

Or nous sommes aujourd'hui dans un deuxième âge de la désacralisation, celle qui s'est imposée comme un phénomène de civilisation que nous ne comprenons pas encore complètement. Il ne s'agit plus d'une désacralisation de la violence tribale, mais d'une désacralisation de la vie.

Le sociologue Max Weber en a traité en 1919, pour faire comprendre que l'obsession du progrès pouvait détruire le sens de la vie – entendons par là, de manière très concrète, que le fait de vivre peut devenir une simple survie, sans but et sans valeur, une simple reproduction : « L'homme civilisé ne peut saisir que du provisoire et jamais du définitif. C'est pourquoi la mort est, à ses yeux, un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme tel n'en a pas non plus, puisque du fait de sa « progressivité » dénuée de sens elle fait également de la vie un événement sans signification¹. » Aux yeux de Weber, le progrès étant ce qui réduit, par avance, tout futur au passé, il est un processus qui dévore sa propre inventivité, sa propre productivité et rend précaire toute nouveauté.

De nos jours, la désacralisation de la vie peut s'analyser comme un phénomène culturel lié à une certaine promotion des droits de l'homme. Si, par exemple, je n'associe la valeur de la vie qu'au profit que je peux en tirer, alors je ne valorise la vie qu'en fonction de mes droits que je conçois comme

¹ Max Weber, « Le métier et la vocation de savant » in *Le Savant et le Politique*, Plon, « 10/18 », 1959, p. 71.

des droits à la jouissance : je revendique le droit à l'indépendance comme la jouissance de mon indépendance, le droit à l'identité comme la jouissance de mon identité, le droit à la propriété comme la jouissance de ma propriété. Or c'est là un phénomène culturel dès lors que s'est imprimée dans les esprits la conviction que les droits subjectifs de chacun reposent, en dernier ressort, sur la préservation de la vie en tant que jouissance de la vie. Mais en raisonnant ainsi, nous dévalorisons la vie au sens où nous la désacralisons en en faisant un simple bien de consommation, un laps de temps à gérer et dont il faut optimiser la gestion. On pourrait ainsi comptabiliser, à l'heure de notre mort, l'ensemble de nos appels téléphoniques et de nos usages de l'Internet, et l'on pourrait alors exhiber toute la gestion qui a servi à valoriser le temps que nous avons à vivre, c'est-à-dire à en maximiser le profit. Il n'y a pas à s'en plaindre, c'est ce que nous appelons le bonheur... Nous réduisons l'existence à du temps prédictible et l'obsession sécuritaire qui caractérise notre époque en est un signe ; on est presque tenté de dire que nous nous accrochons d'autant plus âprement au désir de sécurité que la vie que nous cherchons à protéger est dépourvue de sens, au sens d'un dépassement de soi, tant sa valeur s'est totalement concentrée dans la durée, dans la durabilité, dans la simple préservation de soi.

On comprend ainsi pourquoi la vulgarité, qui a toujours fait de l'abaissement sa principale satisfaction, peut devenir une force désacralisante de première grandeur, au point que la démocratie est elle-même menacée d'en périr.

La sensibilité postmoderne et le sacré

Il est clair que ce désenchantement nous rend peu capables de comprendre d'autres manières de donner sens à la vie, et dont fait précisément partie le risque de la mort. Faut-il en conclure que la sensibilité postmoderne serait devenue à jamais incapable de retrouver le chemin du sacré ? Dans une première approximation, on peut dire qu'elle est plutôt tentée, au contraire, par un retour à des formes tribales et élémentaires du sacré : clans, mafias, gangs, etc. sont les lieux, terribles mais efficaces, de nouvelles sacralisations de la violence. Toutefois, ce tribalisme reste idéologiquement et institutionnellement en marge.

En revanche, une autre manière de revenir, peut-être et paradoxalement, au sacré, se présente à la sensibilité post-moderne avec l'expérience des catastrophes. La catastrophe, comme un tsunami, par exemple, met totalement en déroute l'utilitarisme qui sert de base aux désacralisations les plus sommaires. Quand le déchaînement des forces naturelles ou humaines dépasse la mesure de nos calculs, la question « à quoi ça sert ? » devient à la fois ridicule et odieuse, et ne sert qu'à constater l'inintelligibilité de tels excès. Après un séisme, après une guerre, après un génocide, demander « x millions de morts, à quoi ça sert ? » oblige à constater, de manière absolument tragique, que cela n'est pas destiné à être utile, que cela nous transporte dans un autre ordre de l'expérience possible. On a simplement affaire à une formidable dépense d'énergie totalement improductive, à une démesure dans le gaspillage des ressources.

C'est par là que l'on revient au risque de la mort dans l'expérience militaire. Lorsque des soldats sont morts au combat et qu'on veut leur rendre hommage en tant que victimes du devoir, on s'empresse de célébrer le sens de leur sacrifice en insistant sur le fait qu'ils sont morts pour une cause : ils sont morts pour la France, pour la liberté, pour le droit... Nous choisissons alors d'identifier le sens de leur action à son utilité ; nous voulons que leur sacrifice n'ait pas été vain. Et c'est bien vrai qu'il n'a pas été inutile puisqu'il nous rassemble, renforce nos liens et soude notre destinée commune.

Toutefois, cet hommage est aussi une manière de ramener quelque chose qui nous dépasse à une échelle simplement humaine et ordinaire ; nous leur offrons d'avoir été utiles, mais en gommant le tragique, l'inexplicable et l'insupportable de leur disparition. Et pourtant, on est vaguement conscients d'être tout près d'une expérience du sacré. Pour en rendre compte, je ne trouve pas de meilleure formule que celle-ci, empruntée à Georges Bataille : « La puissance qu'a la mort en général éclaire le sens du sacrifice, qui opère comme la mort, en ce qu'il restitue une valeur perdue par le moyen de l'abandon de cette valeur². » La formule est quelque peu métaphysique, mais il est possible de l'illustrer assez concrètement en appelant l'exemple d'un film déjà ancien qui avait

² Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, « Idées », 1973, p. 66.

fait beaucoup pleurer en son temps : *Quand passent les cigognes* (Mikhaïl Kalatozov, 1957, Palme d'or à Cannes en 1958). Il raconte la mort d'un tout jeune homme à la guerre. Ce jeune soldat est riche d'un amour partagé et intense, et il va mourir seul, au milieu des bois, dans une nature rayonnante et sous un ciel parfaitement bleu. Pourquoi y a-t-il alors une profonde émotion chez le spectateur ? Par ce que se trouve illustrée l'idée que le sacrifice est comme le don de ce qui est perdu³. Ce jeune homme perd d'un coup toutes les promesses de l'avenir : l'amour, le bonheur et l'aventure d'une vie complète. C'est l'anéantissement total et brutal de tous ces possibles qui nous les fait brusquement apparaître dans leur valeur infinie, unique, dans ce qu'ils ont d'absolument précieux, hors de prix, hors valeur marchande. La valeur de ce qui est ainsi perdu se trouve dévoilée de façon quasi mystique, et la mort ressemble ainsi à quelque chose qui s'apparente à une révélation. Le soldat ne produit pas par sa mort la valeur du bonheur et de l'amour qu'il perd, mais sa mort révèle la splendeur, définitivement hors d'atteinte, de ce qui est à jamais impossible de reproduire. La mort du soldat « divinise » ainsi quelque peu, si l'on ose une telle image, la vie de ceux qui restent après lui, parce que cette vie se trouve haussée au-dessus de la simple survivance, au-dessus de la simple peur de la mort. On retrouve l'intuition de Hegel : la vie qui ne se maintient que dans la peur de la mort est une vie servile. Seule la vie qui porte la vie au-delà d'elle-même est libre.

La fiancée du soldat donnera à cette mort une autre postérité, qui nous ramène à la sacralisation sociale des victimes. Après avoir subi le choc de la tragédie, elle sait qu'elle doit vivre le sacrifice du bonheur dont elle attendait qu'il donne un sens à sa vie. On connaît la fin de l'histoire : elle choisit l'engagement politique pour la cause communiste, de sorte que cette cause se trouve sacralisée en un sens social et non plus métaphysique, c'est-à-dire qu'elle se trouve évaluée au prix des sacrifices cumulés des vivants et des morts. On revient à la logique de l'utilité sociale, et il faut convenir que la guerre ne peut y être étrangère par sa fonction politique.

On conclura sur cette double dimension de la sacralité de

³ « Le sacrifice est l'antithèse de la production, faite en vue de l'avenir, c'est la consommation qui n'a d'intérêt que pour l'instant même. C'est en ce sens qu'il est don et abandon », *ibid.*

la mort dans l'expérience militaire : dimension métaphysique et mystique, d'une part, qui est le don de ce qui est perdu, à savoir la splendeur de l'espérance de vivre ; dimension socialement utile, d'autre part, quand les survivants convertissent les pertes militaires en un gain politique et social. ─



MONIQUE CASTILLO

HOW TO TALK ABOUT THE SACRED IN THE MILITARY EXPERIENCE OF SACRIFICE?

It is usual to oppose the sacred to the profane. But another opposition tends to take its place, the one that confronts the sacred with desacralisation. Today, for example, what stops us from instantly and empathetically detecting the link that exists between the experience of war and the sacred, is the fact that our intelligence, in order to understand, starts by desacralizing. We cannot hold it against it, as it is part of a critical work of demystification capable of preventing the fanaticization of the relationship with the sacred, but we cannot pass another danger over in silence, the one that associates desacralization with the loss of the meaning of life itself.

It is possible to do a quick cover in three steps: evoke the strength of the bond that associates sacrifice and the sacred, the commitment of the soldier including what we call the supreme sacrifice ; then evoke two figures of the loss of the sacred, by insisting on the fact that the desacralization of life is not comparable to the desacralization of fanaticism ; finally, ask ourselves how our postmodern sensitivity itself could, maybe, find another way of detecting a link between death and the sacred in military experience.



The sacrifice and the sacred

Let us start by rethinking the sacred in connection with sacrifice. Joseph de Maistre wrote “The war is divine” in *Les Soirées de Saint-Petersbourg**. It “is divine in the way in which it breaks out”, it is “divine in its results” and it is “divine in the indefinable force that determines its success” (seventh dialogue). If we connect this formula to his theory of human sacrifices, we see that we are dealing with a real blind belief in shed blood. In the eyes of Maistre, the very vitality of life demands blood and the profusion of violence of human sacrifices in primitive religions would only anticipate a universal religious truth that

want "redemption through blood" (*Enlightenment on sacrifices*), that is to say purification through blood. The bloodshed and the horror of the sacrifices would thus have a precise meaning, that of salvation or communication through blood: "How to not think that paganism could not have been wrong about an idea as universal and as fundamental as that of sacrifices, that is to say of redemption through blood?"

This type of discursive reasoning is both fascinating and shocking. It fascinates us because it clearly says that the measuring scale of the intelligibility of the sacred is not the individual but the history of civilizations, that is to say the history of the world. It is the history of humanity as a whole that gives a sacred place to sacrifice (we can reread René Girard in this way): the profusion of blood of human sacrifices in primitive religions (like the Aztecs' one) or in mass wars (like World War I) represents such excessive violence and human losses that it exceeds the ordinary limits of human intelligence so much that it has come to see this profusion as supernatural or "divine", so inhuman that it would become superhuman.

But this general dimension of the sacredness of sacrifices only makes more tragic and immensely touching the ordeal of the solitary death, unwitnessed and abandoned by all, of the soldier individually sacrificed, because he cannot himself know that he is contributing to the history of civilizations and cannot even live this apotheosis of the minute, which converts into the infinite. The pomp of the national funeral only gives a slight idea of this dimension of the sacred, which makes every soldier an unknown soldier, or at least, a little-known soldier because it is impossible to put into words his particular sacrifice, knowing that first of all words only translate general points or calculations and that they are incapable of reaching the unique depth of what is absolutely innermost.

At a second level of reading, the discursive reasoning of Joseph de Maistre shocks us because it links up too mechanically the purification through blood and the passion of Christ. He would like to show that paganism anticipates the truth of Redemption, that of the refreshing and salutary sacrifice, which is real self-sacrifice without compensation; but, in actual fact, we rather have the impression that he paganizes Christianity by making it what could justify and encourage brutal, primitive or savage practices. This resembles a barbarization of

Christianity rather than a Christianization of sacrifice. When we read this terrible formula “the earth asks for blood”, we have the impression of dealing with a sacrificial mechanism rather than spiritualization.

The oblivion of the sacred

The outrageousness of such a call for sacrifice leads in no roundabout way to the need to desacralize the sacred when it is synonymous with tribalism and when it supports violent identities, that is to say the memberships that need to destroy the other in order to be oneself. Yet, we must acknowledge that, to a great extent, tribal sacralization itself is part of the military experience, even if we know perfectly well that it does not confine itself to it.

The sacred nature of the national flag, for example, has a mobilizing power that makes one capable of the greatest sacrifices, but how to know if it is sacrifice that creates the sacredness of the flag or if it is the fetishism of the flag that causes sacrifice? How to distinguish between mysticism and tribalism, and how to prevent the mysticism of the flag from embodying nothing other than a tribal feeling? Intellectually and abstractly, it is easy to make the distinction. Tribal sacralization consists in placing our national, ethnic or religious membership above everything, and it then starts up an incredible psycho-moral energy. But the condition is indeed dreadful in terms of war violence for, if the tribe places itself above everything, it means that she place the opposing the tribe above everything, which feeds the destructive dynamics of tribalism, whose inclination is to live from war at the price of the other's annihilation. We have understood that tribal sacralization is archaic and carries within her the risk of absolute death in the sense of foreseeable extermination.

But when holes have been picked at it, an issue remains open. In modern Europe, the confrontation between nationalisms jealous of their sovereignty took place in the name of the characteristics peculiar to Western civilization, that is the universality of the values it defends and for which it accepts the risk of death: freedom, equality, dignity. But can one voluntarily die for philosophical ideas which philosophers themselves

do not die for, except in exceptional cases? In other words: is it not necessary to sacralize values by "tribalizing" them so as to face the death received or given in the name of something that is worth it? Is it not necessary that values resemble us, be they French, Egyptian, Canadian or Indian... and therefore that they "tribalize" themselves for us to embody them through our death, so that we make them the flesh of our flesh? I am incapable of answering such a question, but one can think that, if it is difficult to entirely transform the tribal into mysticism, the total reduction of mysticism to the tribal must most certainly be avoided.

And yet, we are today in a second age of desacralization, the one that imposed itself as a phenomenon of civilization that we do not yet fully understand. It is no longer the question of a desacralization of tribal violence, but of a desacralization of life.

The sociologist Max Weber dealt with the subject in 1919, so as to make understood that the obsession of progress could destroy the meaning of life – let's understand by this, in very concrete terms, that the fact of living may become a mere survival, with no goal and no value, a mere reproduction: "The civilized man can only seize provisional and never definitive. This is why death, in its eyes, is an event that makes no sense. And because death makes no sense, the life of the civilized as it is doesn't either, seeing that on account of its unreasonable "progressiveness" it is also an event without meaning¹." In the eyes of Weber, progress being that which confines, in advance, all future to the past, it is a process that devours its own inventiveness, its own productiveness and makes all novelty precarious.

Nowadays, the desacralization of life can be analyzed a cultural phenomenon linked with a certain promotion of human rights. If, for example, I only associate the value of life with what I can get from it, then I only value my life according to my rights that I conceive as rights to pleasure: I claim the right to independence as the enjoyment of my independence, the right to identity as the enjoyment of my identity, the right to property as the enjoyment of my property. But it is here a cultural phenomenon as soon as is imprinted in the minds the

¹ Max Weber, "Le métier et la vocation de savant" in *Le Savant et le Politique*, Plon, "10/18", 1959, p. 71.

conviction that the subjective right of each one rest, in the last resort, on the preservation of life as enjoyment of life ; But by reasoning like this, we undermine the value of life in the sense that we desacralize it by making a mere consumer good, a period of time to manage and whose management must be optimized ; We could thus count, at the time of our death, all of our telephone calls and our Internet uses, and we could then present all the management that served in increasing the value of the time we had to live, that is to say in maximizing its benefit. There is no need to complain, this is what we call happiness... We reduce existence to foreseeable time and the law and order obsession that characterizes our time is a sign of it ; we are almost tempted to say that we hold on all the more fiercely to the desire for safety that the life we are trying to protect is without meaning, in the sense of setting new targets for oneself, because its value so totally concentrated itself in the duration, in the durability and in the mere preservation of oneself.

We thus understand why commonplaceness, which always made subservience its main satisfaction, can become a desacralizing force of the first order, to such an extent that democracy is itself in danger of perishing from it.

Postmodern sensitivity and the sacred

It is clear that this disillusionment does not make very capable of understanding other ways of giving meaning to life, and which the risk of death is precisely a part of. Should we conclude that postmodern sensitivity might have become forever incapable of finding again the path of the sacred? In a first approximation, we can say that it is rather tempted, on the contrary, by a return to tribal and elementary forms of the sacred: clans, mafias, gangs, etc. are the places, terrible but efficient, of new sacralizations of violence. However, this tribalism remains ideological and institutionally on the fringe.

On the other hand, another way of returning, maybe and paradoxically, to the sacred, presents itself to postmodern sensitivity with the experience of disasters. Disaster, like a tsunami, for example, totally routs utilitarianism that serves as a base to the most basic desacralizations. When the outburst

of natural or human forces exceeds the extent of our calculations, the question "what is the use" becomes both ridiculous and horrible, and only serves to observe the unintelligibility of such excesses. After an earthquake, after a war, after a genocide, asking "x millions deaths, what is the use?" forces to observe, in an absolutely tragic manner, that it is intended to be useful, that it transports us to another order of the experience possible. We are merely dealing with incredible expenditure, totally unproductive, with excess in the wasting of resources.

It is this way that we go back to the risk of death in military experience. When soldiers have been killed in action and we want to pay homage to them as victims of duty, we hasten to celebrate the meaning of their sacrifice by insisting on the fact that they did for a cause: they died for France, for freedom, for law... We then choose to identify the meaning of their action with its usefulness; we want their sacrifice to have not been in vain. And it is certainly true that it hasn't been pointless since it brings us together, strengthens our ties and fuses our common destiny.

However, this homage is also a way to bring something that is beyond us back to a merely human and ordinary scale; we offer them to have been useful, but by erasing the tragic, the inexplicable and the unbearable of their death. And yet, we are vaguely conscious of being very close to an experience of the sacred. To account for this, I cannot find a better formula than this one, taken from Georges Bataille: "The power that death generally has, sheds light on the meaning of sacrifice, which functions like death, in that it restores a lost value by the means of the abandonment of this value²." The formula is a little metaphysical, but it is possible to illustrate it in quite concrete terms by evoking the example of an already old film, which had already brought tears in its day: *The Cranes are flying* (Mikhail Kalatozov, 1957, Palme d'or at the Cannes Festival in 1958). It tells the story of the death of a really young man in the war. This young soldier is full of a shared and intense love, and he is going to die alone, in the middle of the woods, in a radiant nature and under a perfectly blue sky. Why then is there a profound emotion in the audience? It is because the

² Georges Bataille, *Théorie de la religion*, Gallimard, « Idées », 1973, p. 66.

idea that sacrifice is like the gift of what is lost is illustrated³. This young man loses all at once all the promises of the future: love, happiness and the adventure of a complete life. It is the total and brutal destruction of all that was possible that suddenly makes us see it in its infinite and unique value, in what it has that is absolutely precious, priceless, with no market value ; The value of what is thus lost is revealed in an almost mystical way, and death thus resembles something that is similar to a Revelation. The soldier does not, through his death, produce the value of the happiness and of the love that he loses, but his death reveals the splendour, definitely out of reach, of what is for ever impossible to reproduce ; The death of the soldier thus "deifies" a little, if we dare such an image, the life of those who remain after him because this life finds itself raised above the mere survival, above the mere fear of death. We find the intuition of Hegel: the life that only persists in the fear of death is a servile life. Only the life that carries life beyond itself is free.

The fiancée of the soldier will give this death another posterity, which brings us back to the social sacralization of the victims. After having suffered the shock of the tragedy, she knows that she must experience the sacrifice of happiness, which she expected would bring a meaning to her life. We know the end of the story: she chooses the political commitment for the communist cause, in such a way that this cause finds itself sacralized into a social meaning and no longer metaphysical, that is to say it finds itself valued at the price of the accumulated sacrifices of the living and of the dead. We go back to the logic of social usefulness, and we must admit that war cannot be unknown to it by its political function.

We shall conclude on this double dimension of the sacredness of death in military experience: metaphysical and mystical dimension, on the one hand, which is the gift of what is lost, that is the splendour of the hope to live ; socially useful dimension, on the other hand, when the survivors convert the military losses into a political and social gain. ┘

3 "Sacrifice is the opposite of production, done in view of the future, it is the consumption that has significance only in the present instant. It is in this sense that it is gift and abandonment", *ibid.*

are lucky to live in a democratic country, which allows us to operate this choice.

In the end, I think that it is not forbidden to shine one's faith in the application of simple and human principles, which must stimulate any serviceman on a military basis: rigour, enthusiasm, will and camaraderie, but without ostentation or caricatured attitude.

I bet that, like the Christian council, whose objective is to enact common rules of faith, of behaviour and of discipline within the Churches in the interest of all, the principle of conciliation between the demands of military service and personal convictions can also become, more than a pious wish, a rule which the secularism of our armies lean upon.

I shall finish my intervention with this quotation of General de La Presle in 2001, itself taken from a motto by Blaise de Montluc written in 1550, which can characterize the behaviour of any soldier whatever his religious convictions may be: "My soul belongs to God, my life belongs to the State, my conscience is mine." ─



DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

EXPÉRIENCE MILITAIRE ET EXPÉRIENCE RELIGIEUSE : UN POINT DE VUE DE SOCIOLOGUE DU RELIGIEUX

Je voudrais d'abord vous remercier de la pause que vous m'accordez dans des activités qui, actuellement, ne me laissent guère de temps pour la recherche, et de l'occasion que vous m'offrez de pouvoir intervenir dans cette rencontre sur le terrain qui est professionnellement le mien : la sociologie des religions. Vous allez aisément observer que la connexion se fait assez bien entre ce que vient de dire le général Irastorza, et le point de vue analytique et critique du sociologue qui, certes, ne se situe pas sur le même plan, mais qui s'empare des mêmes objets. Avec, en ce qui me concerne, le choix de placer le problème un peu en dehors du questionnement sur la place dans l'armée des religions, au sens de confessions religieuses, pour le situer sur le plan de l'affinité extrêmement puissante qui paraît exister entre le fait religieux et le fait militaire.

C'est sur ce thème que je vais faire porter mon intervention, avec un point de départ tout simple mais qui, à mon sens, s'enchaîne parfaitement avec ce que vous avez dit, à savoir que l'observation empirique montre qu'il existe au sein des armées une demande religieuse et / ou spirituelle plus importante que celle qui se manifeste dans la société civile. Une chose est certaine : les jeunes militaires s'intéressent en général davantage aux questions religieuses, métaphysiques ou spirituelles que les Français de la même classe d'âge.

Je vais passer très brièvement en revue un certain nombre des explications classiques que l'on peut donner de ce phénomène et montrer comment on peut, du point de vue de la sociologie des religions, aborder le problème différemment et essayer de rendre compte de cette affinité un peu autrement. Je terminerai en posant la question du devenir de cette affinité dans les circonstances présentes.

Premier point : comment expliquer cette attraction forte du religieux sur les militaires, affinité qui s'exprime notamment

à travers un niveau relativement élevé de pratique culturelle ou d'interrogations spirituelles ? Tous les aumôniers, qu'ils soient catholiques, protestants, juifs ou musulmans, sont régulièrement sollicités par des jeunes qui, par ailleurs, ne revendiquent pas, pas explicitement en tout cas, d'appartenance à telle ou telle confession. Il y a là quelque chose qui, en soi, est intéressant. Explication première - faisons du sociologisme degré zéro - : le recrutement social des armées. On peut en effet penser que les militaires sont issus de façon plus massive que d'autres catégories socioprofessionnelles d'un monde traditionnel encore fortement ancré dans la matrice religieuse des grandes confessions anciennement présentes sur le territoire : catholicisme romain, protestantisme réformé et judaïsme. Cette explication n'est pas absolument sans fondement, notamment pour les officiers, mais elle est un peu courte et très vraisemblablement de moins en moins exacte compte tenu de la diversification sociale du recrutement. Autre aspect de la question : l'armée recrute aujourd'hui un certain nombre de jeunes musulmans qui ont, plus que d'autres, le souci d'affirmer leur identité religieuse, une situation qui entraîne d'ailleurs la présence de plus en plus marquée de représentants de l'islam dans les aumôneries militaires ; mais cet état de fait ne peut expliquer le phénomène dans son entier.

Une autre explication possible concerne les spécificités concrètes de la vie militaire et le rôle que la vie religieuse collective peut y jouer. Lorsqu'on est stationné dans une caserne ou dans un régiment posté au loin, la pratique religieuse fait partie des formes de sociabilité légitimes qui permettent à la vie en communauté de se nouer. On peut très bien imaginer que les militaires, comme les prisonniers d'ailleurs, aillent à la messe ou à la prière parce que c'est une activité sociale, organisée, légitime, tolérée dans un espace où on a besoin à la fois de respirer et de se rassembler. Ceci est une explication qui en vaut une autre. Je pense que les armées, qui ont le souci des conditions psychologiques et psychosociales dans lesquelles vivent leurs hommes, que ce soit dans les situations extrêmes ou dans la vie ordinaire, prennent en compte cette dimension. Ajoutons un autre élément, celui de la puissance de l'affirmation de soi comme sujet que permet la religion, face, ici, à l'uniformité de la vie militaire. L'affirmation religieuse est une modalité de la construction

de soi, un élément de différenciation personnelle mais aussi, et de plus en plus, communautaire, une tendance qui touche l'ensemble de la société. L'idée que le religieux est un mode de construction de sa propre identité dans une société où l'individu atomisé peine à exprimer sa différence singulière est aussi pertinente dans les armées que dans la société civile. Je n'insiste pas. Toutes ces approches fournissent des éléments, des bribes d'explications – comme vous le savez, les sociologues, à l'instar des juristes, travaillent avec des faisceaux d'indices. Si on étudiait la situation particulière d'un jeune ou d'une jeune militaire qui s'affirme comme croyant dans une situation donnée, on verrait probablement se croiser ou se combiner toutes ces dimensions.

D'autres explications peuvent mettre en avant une thématique de la compensation, sans qu'aucun caractère péjoratif soit attaché à cette notion : il n'y a en effet rien de péjoratif à parler de compensation psychologique ou sociale en remarquant que dans des situations limites, comme celles que vivent les militaires lorsqu'ils sont engagés dans des opérations extrêmement dangereuses, peut naître un surcroît d'intérêt pour les questions métaphysiques, spirituelles et religieuses lié à la confrontation avec la mort. Plus largement, on peut penser que cette forme de compensation est également présente dans des situations où le problème est moins la menace immédiate et directe de la mort au combat qu'une certaine illisibilité de la situation vécue du point de vue d'une logique militaire en tant que logique de combat. Je pense, par exemple, aux forces d'interposition dont la mission est d'empêcher l'affrontement. L'affinité entre certaines thématiques « humanitaires » et des thématiques religieuses telles que l'engagement ou le don de soi, peut sans doute donner du sens à ces situations de relative illisibilité de l'action militaire. L'explication fonctionne assez bien, mais elle demeure, selon moi, encore très externe à cette question de l'affinité « naturelle » que vous avez évoquée. C'est dans cette boîte de l'affinité « naturelle » que je voudrais essayer d'entrer.

Mais ce qui m'intéresse, et qui me paraît être en fait l'enjeu fondamental de notre étude aujourd'hui, c'est la question de l'affinité que vous avez dite « naturelle » entre le fait religieux et la pratique du métier des armes. Or, pour nous sociologues, rien n'est naturel ; il n'y a que du social, du construit, et

mon travail consiste précisément à entrer dans la boîte noire de cette construction. La vraie question est donc de savoir comment toutes ces affinités secondaires que je viens d'évoquer s'inscrivent sur le fond d'une affinité élective spécifique entre d'une part le métier militaire, l'expérience des armes au sens large et d'autre part la religion et l'expérience du sacré (je serai amenée à distinguer ces deux dernières choses, car elles ne se recoupent que partiellement du point de vue de la sociologie des religions). Pour éclairer cette question, il faut aller au-delà d'une problématique de l'héritage, renvoyant simplement au fait que cette affinité serait en quelque sorte l'expression du modelage historique de la structure, des pratiques et des idéaux militaires par un monde religieux qui s'est aujourd'hui largement estompé, mais qui demeure encore présent au sein de l'institution qu'est l'armée. Je pense que cette explication, elle aussi, présente un grand intérêt, mais qu'elle ne suffit pas à expliquer pourquoi de jeunes soldats, absolument pas socialisés dans une forme de religiosité quelconque, commencent à s'intéresser à ces questions à l'intérieur même de leur expérience de soldat.

Le point de départ de la petite démonstration que je voudrais tenter sera le suivant : pour décrire l'expérience du métier militaire ou la condition militaire, on utilise immédiatement l'analogie avec les sociétés religieuses, une analogie fort intéressante dans le cas français car elle se fait non pas avec la religion en général, mais avec le catholicisme romain. Ce rapport entre institution militaire et institution catholique peut être décliné sur plusieurs terrains : la hiérarchie, l'obéissance, la centralisation, l'exclusion du pouvoir de la grande majorité des « fidèles » ou des ressortissants - le pouvoir est dévolu à des spécialistes ayant autorité - l'existence de rites.

Autre registre très fort de cette analogie : la thématique de la vocation. J'ai été extrêmement frappée, lorsque j'ai été appelée à participer à la commission du Livre blanc alors que j'ignorais tout du monde militaire, par l'importance de cette thématique chez les personnes que j'ai été amenée à rencontrer. On retrouve ici la notion d'obéissance, mais surtout celles de dépouillement et d'ascèse - dans les armées, l'entraînement n'est pas une simple mise en condition physique mais une véritable pratique ascétique. Troisième registre où l'analogie fonctionne remarquablement bien : l'imaginaire de la mission,

c'est-à-dire le fait que l'on est engagé dans une action qui va au-delà de soi-même, de l'intérêt que l'on peut en tirer ou des valeurs personnelles que l'on mobilise. Mission, vocation et structure institutionnelle : vous avez là un bon panorama de tous les registres sur lesquels il est très intéressant de faire fonctionner l'analogie.

Or, pour le sociologue, il faut le savoir, l'analogie suscite immédiatement une certaine méfiance. Car si elle rapproche, elle n'explique rien. Il faut donc aller plus loin, faire un pas de plus et tester la possibilité d'analyser l'expérience militaire avec les outils de pensée qui permettent d'appréhender l'expérience religieuse. Il faut se demander si les concepts que l'on utilise pour étudier celle-ci sont pertinents pour parler de l'expérience militaire. Tenter cet exercice à partir de la notion de « sacré » - dont les militaires eux-mêmes font grand usage pour parler de leur métier et de leur mission - s'impose au premier chef. Je vous rappelle, au passage, que cette notion de sacré comme substantif n'existait pas avant que les durkheimiens l'inventent. Avant Durkheim, on utilisait le mot sacré comme un adjectif : il y avait des objets sacrés, des choses sacrées, mais il n'y avait pas de sacré avec un grand « S », substantivé. Le « Sacré » majuscule est une invention de sociologue, mais qui a fait florès, en particulier chez les militaires. Et ceci n'est pas un hasard si l'on observe que l'expérience militaire associe, de façon particulièrement forte, les deux dimensions qui sont centrales et inséparables dans la problématique durkheimienne : l'émotion et l'ordre.

Selon Durkheim, la source de l'expérience du sacré est ce qu'il appelle l'« émotion des profondeurs », la manière dont, dans un certain nombre de situations, en particulier des situations de rapprochement y compris physique (l'engagement des corps), dans des circonstances qui sont toujours relativement exceptionnelles, les sociétés produisent un type d'expérience collective qu'il appelle l'expérience du « nous » : le moment où les individus réalisent qu'ils forment une entité qui n'est pas réductible à la somme des atomes individuels qui composent le groupe. L'expérience du sacré, c'est ce sentiment d'appartenance tellement puissant qu'il peut conduire les individus à sortir d'eux-mêmes, à réaliser des choses et à se livrer à des actes auxquels ils n'auraient même pas songé dans le cours de la vie ordinaire. Or il ne fait pas de doute

que l'expérience militaire mobilise quelque chose de ce type d'émotion collective partagée dans laquelle se constitue l'identité collective du groupe. C'est évidemment le cas de situations de combat dans lesquelles l'exaltation et la peur se mêlent. On peut même dire que l'institution peut provoquer quelque chose de cette expérience à des fins d'initiation des jeunes recrues ou de réactivation régulière du sentiment d'appartenance : c'est la fonction des prises d'armes et autres rituels régimentaires. Pour Durkheim, ce sentiment collectif, qui suscite la certitude de la dépendance à l'égard d'une puissance transcendante et dans lequel il identifie la source de la religion, ne renvoie pas à Dieu (même si Dieu est le nom que les intéressés lui donnent) mais à la société qui, à travers cette expérience « chaude », s'impose en entité garante de la cohésion du groupe et lui prescrit ses normes.

On touche là un deuxième point de l'analyse durkheimienne, qui assure précisément le passage entre « expérience du sacré » et « religion ». L'expérience émotionnelle intense qu'est l'expérience du sacré est trop violente pour être permanente. Elle est décisive mais fugitive, et elle ne produit des effets sociaux que parce qu'elle opère une mise en ordre de l'espace social et symbolique qui correspond à l'articulation proprement religieuse de cette expérience du sacré. La mise en ordre religieuse du réel va permettre de contenir et d'organiser les effets de l'expérience émotionnelle, notamment en produisant les effets de séparation entre « ceux qui en sont » et « ceux qui n'en sont pas », les initiés et les autres. Toutes sortes de marqueurs et de rites permettent de signaler et d'entretenir cette différence.

Reprenons le fil de la comparaison entre religion et armée. Aujourd'hui, par exemple, à leur arrivée à l'École des hautes études en sciences sociales, les étudiants se sont dit qu'il se passait quelque chose d'inhabituel en voyant un nombre important de militaires en uniforme en ce lieu, quelque chose qui relevait du contact ponctuel avec une communauté qui leur est, par définition, fermée. Le port de l'uniforme est significatif en effet d'une mise à part, de cette séparation entre ceux qui en sont et ceux qui n'en sont pas. Porter l'uniforme militaire, ce n'est pas seulement un signe d'identification professionnelle. C'est la manifestation, comme l'habit religieux d'ailleurs, de l'appartenance à un monde social qui se

reconnaît dans un type particulier d'expérience fondatrice du « nous » : celle qui réunit, en l'occurrence, ceux qui ont le pouvoir d'exercer une violence, dont l'exercice légitime requiert l'acceptation de pouvoir y laisser sa propre vie. La remobilisation régulière de la référence à cette expérience fondatrice se réalise dans le cadre d'une organisation hiérarchique à l'intérieur de laquelle certains, mais pas tous, ont la possibilité d'en définir les conditions. Cette frontière du « nous » qui sépare le militaire du civil explique, par exemple, que peut être considéré, comme acceptable la suspension, à l'intérieur de la vie militaire, d'un certain nombre de libertés démocratiques que les militaires eux-mêmes considèrent comme absolument fondamentales en dehors : on est là dans un autre ordre que l'ordre commun des valeurs. Cela explique surtout la force de la ritualité militaire.

Du point de vue de la sociologie des religions, les cérémonies militaires sont, au sens propre, des « liturgies », non seulement parce qu'elles mobilisent spécifiquement une expérience émotionnelle forte qui constitue le sentiment d'appartenance, mais aussi parce qu'elles mettent en scène en même temps la continuité d'une « lignée ». Une « petite lignée » qui peut être celle du régiment ou celle d'une arme en particulier, elle-même emboîtée dans une « grande lignée », celle qui réunit ceux qui partagent le métier des armes, et au-delà, celle qui unit potentiellement tous les défenseurs de la patrie. Et l'on mesure quel est le poids dans le cas de la France, de cet imaginaire de la « patrie en armes », au-delà même de la fin de la conscription, dès lors qu'il s'agit de définir l'« identité militaire ».

Se dessine ici ce qui permet de dire que, en dehors de toute référence à une foi en Dieu, on peut vivre des investissements de type religieux à l'intérieur d'une expérience militaire qui associe l'émotion des profondeurs à une transcendantalisation des valeurs justifiant au besoin le sacrifice individuel. C'est que cette expérience ne s'éprouve pas seulement dans des situations collectives intenses. Elle se raconte aussi. Elle est mise en forme à l'intérieur d'un grand récit - celui de la Patrie, de la Nation, de la République - qui donne un contenu à cette entité transcendante dans laquelle se projette le « nous ». Donc, avec les outils de la sociologie des religions, on peut décrire l'expérience militaire comme une expérience

religieuse. Entendons-nous bien : l'armée n'est pas une religion ; sa finalité lui est propre, sa rationalité spécifique. Ce qui est intéressant, c'est qu'en ayant du religieux une approche plus large que celle qui consiste à le confiner à l'intérieur de telle ou telle confession, on peut justifier d'analyser la dimension proprement « religieuse » de l'expérience militaire, et donc comprendre un peu mieux où se joue l'affinité « naturelle » dont vous avez parlé.

Qu'en est-il aujourd'hui de cette affinité élective ? Ne peut-on pas suggérer qu'avec la professionnalisation, la technicité croissante ou encore l'éloignement des terrains d'opération qui déplacent la logique traditionnelle du combat vers celle du maintien de l'ordre, quelque chose de cette dimension religieuse, au sens durkheimien du terme, du métier des armes est en train de s'affaïsser. Le processus de sécularisation, c'est-à-dire le processus d'évidement de cette articulation fondamentale entre expérience émotionnelle et ordre, n'est-il pas, y compris dans les armées, en train de se dissoudre ? Loin de moi l'idée de suggérer, en posant cette question, que la sécularisation du monde du point de vue des religions constituées et identifiées comme telles impliquerait ipso facto la « sécularisation » de cette expérience initiale. On peut certes dire que l'héritage historique de très longue durée que vous avez évoqué se trouve effectivement menacé, ou mis en question, du seul fait que nous évoluons désormais dans un univers où la matrice religieuse est de plus en plus évanescence, en particulier parmi les jeunes générations. Il y a là un facteur d'épuisement évident. Mais on peut se demander si, au-delà de ces transformations culturelles, le changement de nature de l'armée et de ses activités n'est pas en train de produire un certain nombre d'effets de sécularisation, au sens que je viens de dire. Ainsi on peut penser que la professionnalisation a pour effet probable, au moins jusqu'à un certain point, d'affaiblir la thématique traditionnelle de la vocation au profit de celle de la compétence professionnelle. Il faudrait faire une enquête approfondie pour mesurer exactement ce qu'il en est.

Une remise en question encore plus fondamentale de l'affinité élective entre expérience religieuse et expérience militaire tient probablement au changement de nature du métier des armes. Quel peut être le sens de la mort au combat lorsqu'il devient de plus en plus difficile de l'inscrire dans le « grand récit » que j'évoquais tout à l'heure ? La question s'est posée

avec acuité en août dernier lors du décès de soldats français en Afghanistan. On a vu, à cette occasion, apparaître toute la difficulté, pour l'autorité politique, de rendre compte publiquement (et donc socialement acceptable) du risque encouru par les soldats engagés sur un terrain lointain qui ne permet pas de mobiliser directement le grand récit national. Nous sommes là en présence d'une nouvelle donne de la pratique militaire qui implique, avec beaucoup de difficulté, de faire émerger un nouveau grand récit capable de donner un sens au risque qui s'attache à l'activité militaire.

Ce nouveau grand récit, encore très inchoatif, tourne autour de l'idée que l'armée est partout dans le monde au service de l'humain : le rôle des militaires n'est plus d'abord de faire la guerre, mais d'assurer la paix en témoignant de valeurs universelles. Il s'agit d'une mutation du récit lui-même, déconnecté de la référence à la continuité d'une lignée nationale qu'il s'agit de préserver, et rapporté à une thématique de la communauté humaine à protéger et à promouvoir. Ce glissement a un premier effet, non recherché pour lui-même mais très évident, qui est de favoriser la valorisation de l'armée au sein de la nation, après les années de discrédit postcolonial. Il peut également être un atout de recrutement, sur le thème, clairement orchestré comme tel dans les supports pédagogiques à destination des jeunes : « L'armée, c'est l'acquisition d'une compétence professionnelle et des missions enthousiasmantes. » Mais ce nouveau récit en cours de constitution peine à prendre en charge la mise en sens de la mort de dix jeunes au fin fond d'un désert inconnu, en combattant un ennemi sans visage.

On a bien vu, dans ce dernier cas, à quel point la dimension de la mort au combat n'entraîne pas dans la réception sociale de l'événement, au point de faire basculer celui-ci du côté du fait divers, avec tous les effets compassionnels qui s'y attachent. Loin de moi l'idée de dénigrer les sentiments de compassion et il est normal que la société en éprouve à l'égard des familles concernées par ces deuils. Reste qu'entre l'absence à peu près complète d'un récit cohérent susceptible de donner sens à la mort, effectivement très choquante, de dix jeunes soldats d'un côté, et l'hypostase du commentaire médiatique singularisant à l'extrême la trajectoire individuelle de chacune des « victimes » de l'autre, on a pu mesurer à quel point il était devenu

difficile de donner un support acceptable à l'articulation entre le récit individuel (celui qui nous racontait, par exemple, le choix d'engagement de chacun des soldats concernés) et le récit collectif (celui qui pouvait rendre acceptable la décision politique et stratégique de les exposer au danger).

Parler de « sécularisation » pour évoquer ce genre de situation limite est sans doute forcer le trait. Mais il y a matière à s'interroger sur ce que signifie, du point de vue de la régulation de l'activité militaire et de l'acceptabilité sociale de cette activité, mais également de celui de la représentation collective que la société se fait d'elle-même et de sa défense, l'affaïssissement de cette « affinité religieuse » du métier des armes qui résonne, à plusieurs égards, avec des tendances culturelles dont se saisit la sociologie de la modernité religieuse. ─