

b) Que la cause soit juste et proportionnée, et qu'il n'existe aucun moyen de conciliation. Il faut donc que ce soit le seul moyen d'empêcher des abus pires que la guerre elle-même, et l'on sait quelles sont les conséquences épouvantables des guerres modernes;

c) Que l'intention des belligérants soit droite, qu'elle vise donc à faire triompher le bien et à rétablir au plus tôt la paix.

2. — La guerre *défensive* est licite lorsque l'adversaire a attaqué injustement ou lorsqu'il refuse d'accepter des propositions raisonnables de conciliation. Une guerre défensive peut plus facilement être juste et raisonnable.

3. — Dans aucun cas cependant *la guerre ne peut se justifier qu'à défaut de solution meilleure*. La guerre est en effet par elle-même et par ses conséquences un *fléau redoutable* que tout gouvernement raisonnable doit chercher à éviter par tous les moyens honnêtes compatibles avec la dignité de l'État, en particulier par des concessions réciproques raisonnables et le recours à l'arbitrage.

Cf. St Thomas, II^e II^{ae}, q. 40, art. 1; — St Alphonse, 402. — Voir aussi : de la Brière, *Le droit de juste guerre*, — et la bibliographie de cet ouvrage.

395. — La participation à la guerre. — 1. — La participation régulière à une *guerre juste* n'offre pas de difficulté.

Quand une guerre est *évidemment injuste*, il ne peut être permis d'y prendre volontairement une part active : ce serait se rendre coupable d'injustice par violence et coopération.

Celui donc qui se trouverait enrôlé de force et ainsi obligé de prendre part dans une unité combattante à une guerre certainement injuste, ne pourrait être autorisé à user de violence contre l'ennemi qu'en cas de légitime défense personnelle.

2. — Mais étant donné la complexité actuelle des relations internationales, il sera le plus souvent *presque impossible* à un simple citoyen de juger avec *certitude de l'injustice d'une guerre* ou de sa prolongation. Il sera donc autorisé à la présumer juste jusqu'à preuve du contraire; dans tous les cas douteux, il devra dès lors obéir à l'autorité chargée de défendre le bien commun de son pays.

3. — Bien que *les clercs* doivent en cas de guerre juste prendre une part active aux efforts communs, sans craindre le danger, leur mission particulière est telle cependant *qu'ils devraient, en dehors du cas d'extrême nécessité, être exempts de toute participation active aux violences sanglantes de la lutte*. Un clerc ne peut s'engager volontairement dans le service armé, ni normalement provoquer son envoi dans les troupes combattantes. Mais dans l'état actuel de nos lois civiles françaises, pour éviter un plus grand mal, il pourra, s'il en est requis, remplir sans faute de sa part toute fonction qui peut être *imposée* légitimement à un laïc. — Voir les CC. 121, 141, 985 4^o et les commentaires des canonistes.

REMARQUE. — L'irrégularité pour homicide ou mutilation est uniquement, dans le nouveau droit, une irrégularité « ex delicto » qui suppose une faute formelle grave : elle n'est donc jamais encourue par le simple fait d'une participation à une guerre juste.

396. — Ce qui est licite en temps de guerre juste. — 1. — Le *droit naturel* exige que tout belligérant, alors même qu'il se trouve engagé dans une guerre juste, s'efforce de *réduire au minimum les violences nécessaires* : tout recours à la violence doit par le fait être utile, loyal et humain.

C'est pourquoi : a) — Toutes les fois qu'il n'y a pas nécessité de tuer ou de blesser, on doit se contenter de faire prisonnier et de mettre l'ennemi qui se rend hors d'état de nuire en le désarmant. — Le droit naturel pourrait cependant permettre de condamner, même à la peine capitale, des soldats faits prisonniers alors qu'ils combattaient *librement* pour une cause *certainement injuste*, car on pourrait les considérer alors comme des coupables.

b) — On ne doit jamais chercher directement à tuer ou à blesser les non-combattants. Cf. St Alphonse, 409.

c) — Mais il est en soi permis d'user de stratagèmes, de feintes, etc...

2. — Par ailleurs *la justice exige aussi* :

a) Qu'on respecte les *conventions internationales* qui précisent et limitent les droits des combattants, par exemple dans l'emploi de certaines armes, en imposant le respect complet de la propriété privée, etc... Cf. n. 258.

b) Que l'on garde fidèlement la *parole donnée*, et que l'on exécute donc les capitulations, les conventions, les traités régulièrement conclus.

3. — Les *représailles* pour être légitimes exigent une juste cause, un but honnête et des moyens admissibles.

Cf. de la Brière, l. c., p. 141. — Voir aussi le *Code de Morale Internationale* de l'union internationale d'Etudes Sociales de Malines, Spes 1937.

SECTION II

Les biens de l'âme.

397. — Introduction. — 1. — Nous grouperons dans les paragraphes suivants, l'étude des torts que l'on peut faire au prochain par diffamation, manque d'égard, faux témoignage et violation de secrets ; puis nous traiterons rapidement de la vérité et du mensonge : ce sera donc pour nous l'occasion de proposer un *commentaire du VIII^e Commandement de Dieu*.

2. — Cette étude pourrait comprendre un exposé direct du respect dû à la liberté individuelle.

Pour être bref, qu'il nous suffise de faire à ce sujet quelques remarques.

a) Il est impossible d'agir *directement* sur la volonté et la liberté psychologique d'autrui.

b) L'usage de la *violence* et de la *menace* pour engendrer la crainte, et par là agir indirectement sur la liberté du prochain, peut être légitime quand il est le fait, soit de l'autorité agissant dans les limites de sa compétence, soit même du simple particulier qui, en face d'une injustice, chercherait ainsi raisonnablement à défendre son droit ou celui du prochain.

c) Mais toute violence ou menace qui aurait pour but de pousser le prochain à commettre une faute morale ou à céder de son droit est nécessairement une injustice.

d) Enfin, lorsque quelqu'un est *dans l'erreur* on peut toujours chercher à le convaincre, mais on ne peut agir par violence ou menace que si c'est le moyen proportionné pour défendre son propre intérêt légitime, celui du prochain ou le bien commun, en empêchant l'égaré de pratiquer ou de répandre ses fausses doctrines.

§ I. — LE TORT FAIT A LA RÉPUTATION OU A L'HONNEUR DU PROCHAIN

398. — Principe général. — Tout homme vivant en société est nécessairement plus ou moins estimé de ses semblables, et les nécessités ou les conventions de la vie sociale font qu'il a droit à certains égards : *réputation* et *honneur* sont des *biens* au sens strict du mot; biens d'autant plus estimables qu'ils sont spirituels de leur nature et se rapportent plus directement à l'âme.

Arracher à un homme sa réputation ou nuire à son honneur, constitue donc, dans les limites où ces biens sont possédés légitimement, une faute contre la justice, grave de sa nature, bien qu'elle puisse admettre l'excuse de légèreté de matière.

Quant à la bonne réputation qui n'est pas *méritée*, elle n'existe que d'une façon précaire, et elle ne peut être possédée légitimement qu'autant qu'elle ne nuit pas à autrui.

399. — La calomnie. — *Il y a calomnie lorsqu'en parlant de quelqu'un à un tiers on lui attribue des défauts qu'il n'a pas ou des fautes qu'il n'a pas commises.*

La calomnie n'est que *matérielle* lorsque celui qui parle se trompe de bonne foi; elle est *formelle* lorsqu'il n'ignore pas que son affirmation est fautive et nuisible au prochain.

La calomnie constitue une *violation évidente* de la justice.

Cette faute sera *grave* toutes les fois que l'affirmation mensongère sera de nature à nuire gravement à la réputation du prochain.

Il est clair que la calomnie ne pourra jamais être un moyen légitime de défense. Cf. Denz.-B. 1193-1194.

400. — Le jugement téméraire. — *Le jugement téméraire consiste à affirmer comme vrai un défaut attribué au prochain, bien que l'on n'ait pas à ce sujet de motif assez fort pour déterminer l'assentiment ferme d'un homme prudent.*

— *L'assentiment intérieur* que l'on donne à une affirmation de ce genre est au moins une faute contre la charité, grave en matière grave. Elle peut être le fait, soit de quelqu'un dont la méchanceté lui fait croire facilement que les autres commettent le mal, soit de quelqu'un qui nourrirait de mauvaises dispositions à l'égard de son prochain, chacun croyant facilement à la réalisation de ce qu'il désire. Cf. St Thomas, II^a II^{ae}, q. 60, art. 3, in c.

La faute est formelle dans la mesure où elle est consciente.

— *L'expression extérieure* d'un jugement téméraire est une faute contre la justice, car elle est de nature à déposséder arbitrairement le prochain de la bonne réputation qu'il possède. Cf. St Thomas, II^a II^{ae}, q. 60, art. 3, ad 3^{um}.

La faute ainsi commise peut être grave si le jugement porté est de nature à nuire gravement à la réputation de l'intéressé.

401. — REMARQUES. a) — La simple communication à autrui d'un doute ou d'un soupçon, même s'il n'est pas suffisamment fondé, ne constitue pas à proprement parler un jugement téméraire, puisqu'on communique non un jugement ferme, mais un doute. Ce peut être, cependant, une faute voisine du jugement téméraire, et elle pourra être grave, même contre la justice, si elle est de nature à nuire gravement à la réputation légitime du prochain.

b) — Mais le jugement téméraire ne doit être confondu, ni avec de simples impressions défavorables au prochain qui restent des impressions intérieures non communiquées; — même lorsqu'elles contiennent un élément moral répréhensible, elles ne constituent, par elles-mêmes, que des fautes vénielles contre la charité; — ni avec la méfiance qui peut avoir une place raisonnable dans la vie.

402. — La médisance. — 1. — *Il y a médisance lorsqu'on nuit à la réputation du prochain en révélant, sans nécessité, ses fautes ou ses vices cachés.* Le tort fait alors sans raison suffisante à la réputation d'autrui constitue en soi une faute contre la justice.

Mais remarquons bien que, pour qu'il y ait vraie injustice, donc vraie médisance, il faut que l'on cherche à déposséder efficacement et illicitement le prochain d'une réputation suffisamment honnête et possédée paisiblement : lorsque ces conditions ne se trouvent pas réalisées, il ne peut y avoir injustice, même si en parlant on cède à des sentiments intérieurs contraires à la charité.

2. — *Pratiquement il est permis de parler des fautes ou des vices du prochain sans être médisant dans les différents cas suivants :*

a) Lorsque le juge en portant une sentence qui est encore récente l'a permis pour le bien commun et la défense des bonnes mœurs.

b) Toutes les fois que la réputation publique du prochain n'y

perdra pas, parce que les *faits* dont il s'agit sont déjà dans le domaine public.

c) Lorsque le bien particulier de l'agent, celui d'un tiers, ou surtout le bien commun exige pratiquement que le prochain soit jugé à sa juste valeur ou que ses mauvaises actions soient connues (renseignements demandés en vue d'un mariage ou d'un emploi délicat, candidats à une fonction publique...).

d) Lorsque le bien de l'intéressé lui-même exige, ou au moins permet que l'on révèle sa faute (v. g. faute légère commise par un membre d'une communauté religieuse où la règle demande que ces fautes soient déclarées en public...).

3. — La *gravité objective* de la faute d'injustice provenant d'une médisance dépend essentiellement de la *gravité du tort causé* au prochain. Pour l'apprécier, il convient de tenir compte de toutes les circonstances : qualité de la personne qui parle, qualité de la personne dont on parle, qualité des auditeurs, etc...

La *gravité subjective* est souvent atténuée du fait du manque de prévision ou d'attention de la part de celui qui parle.

Mais il est clair que la médisance comprend aussi presque nécessairement une faute contre la *charité* dont la gravité s'appréciera suivant les règles propres à cette vertu.

403. — REMARQUES. a) — Les fautes que peuvent commettre ceux qui écoutent une conversation contraire à la réputation du prochain, ou y prennent une part plus ou moins active, sont celles qui tiennent aux diverses coopérations plus ou moins coupables qui peuvent alors exister.

b) — Les morts eux-mêmes conservent le droit à leur réputation, et l'on doit avoir des sentiments charitables à leur égard. Cependant les historiens ont ordinairement, dans le but même qu'ils se proposent, une raison suffisante de dire toute la vérité qu'exige la rédaction d'une histoire vraie et impartiale.

404. — Le manque d'égard. — 1. — L'honneur est un témoignage rendu à la vertu personnelle d'autrui ou à la dignité sociale dont il est revêtu (prêtre, magistrat, etc...).

Seule une vertu ou une dignité réelle peut fonder un droit à ce sentiment et à sa manifestation. Mais on peut violer un droit de ce genre, soit par manque d'égard, soit par insulte, outrage ou raillerie.

2. — Ces actes constituent, non seulement des fautes contre la charité, mais aussi des fautes contre la justice lorsque le droit correspondant est un droit strict. Ces fautes, graves de leur nature, peuvent cependant comporter l'excuse de légèreté de matière.

Pour juger de leur gravité, il faudra tenir compte, d'après l'appréciation commune des gens de bien, de toutes les circonstances et en particulier du caractère de publicité qu'elles peuvent avoir.

3. — Une réparation, — sous forme d'excuses ou d'hommages, — capable de faire disparaître toutes les conséquences naturelles et prévues de ces fautes, peut donc être aussi une obligation grave de justice.

405. — Le faux témoignage. — Dans un sens strict, *le faux témoignage est la déposition mensongère faite en justice, sous la foi du serment.*

Cet acte, — contraire à la *justice privée* et à la *justice sociale*, — comporte en plus, si toutefois on a prêté un véritable serment religieux, *une faute, toujours grave, contre la religion.* Cf. n. 514.

La faute contre la justice admet l'excuse de la légèreté de matière et n'est alors que vénielle, comme dans le cas où il n'y a pas eu l'avertance ou le consentement nécessaire à la faute grave.

REMARQUE. — La déposition erronée faite de *bonne foi* doit être réparée sous peine de commettre une faute morale, sinon contre la vertu de justice, du moins certainement contre la charité. Cf. n. 207 et St Alphonse, III, 564.

406. — Remarques complémentaires relatives à l'accusation et à la réparation des torts faits à la réputation ou à l'honneur d'autrui.

1° — Puisque la stricte intégrité objective de la confession exige seulement l'accusation de l'*espèce* infime de la faute commise, il sera rarement utile d'indiquer, surtout en détail, la *matière* de la calomnie, de la médisance, du jugement téméraire, dont on doit s'accuser.

Bien plus, on peut admettre que *toutes les fautes qui ont pour effet de nuire à la réputation du prochain ne constituent, de ce point de vue, qu'une seule espèce morale* : il ne serait donc pas directement nécessaire de distinguer en confession la calomnie de la médisance ou du jugement téméraire; il conviendrait seulement de préciser la gravité du tort causé. — Cf. Vermeersch (2), II, 599 b; — voir cependant St Alphonse, V, 48.

2° — Les *circonstances aggravantes* qui ajoutent une culpabilité grave d'une espèce nouvelle, doivent nécessairement être accusées : ainsi le faux témoignage doit être accusé comme distinct de la calomnie, parce qu'il y ajoute une faute contre la justice sociale et la religion.

3° — *Le confesseur pourra du reste exiger une accusation plus complète toutes les fois que la chose lui semblera nécessaire* pour pouvoir porter un jugement éclairé, déterminer et préciser les obligations qui découlent de ces fautes.

La détermination des obligations de justice ou de charité à imposer au titre de *réparation de ces torts* doit du reste se faire par application des principes généraux que nous connaissons. Cf. n. 203 et ss.

§ II. — OBLIGATIONS RELATIVES AUX SECRETS

407. — Définition et notions générales. — 1. — *Un secret est une chose cachée que quelqu'un a avantage, ou croit avoir avantage, à ne pas voir divulguer.*

De cette définition découle immédiatement la conclusion suivante : lorsqu'une chose a été divulguée, elle cesse, dans la mesure même où elle est devenue publique, d'être la matière d'un secret.

2. — *L'obligation pour autrui de garder un secret dont il a eu connaissance d'une façon quelconque, peut provenir, soit de la nature*

des choses, soit d'une promesse ou contrat gratuit, soit d'un contrat ou quasi-contrat onéreux.

C'est pourquoi on doit distinguer *trois sortes de secrets* : le secret *naturel*, le secret *promis*, le secret *confié* qui lui-même peut être *simple, professionnel ou sacramentel*.

408. — Les diverses espèces de secrets que l'on doit garder.

1^o — *Le secret naturel*, indépendant de tout contrat, de toute promesse, s'étend à toute chose effectivement cachée qui, découverte par hasard, par recherche personnelle, ou par confiance, ne peut être divulguée sans causer à autrui un préjudice réel ou un juste déplaisir.

Celui en effet qui a eu connaissance de cette chose cachée est tenu de se taire en vertu de ce principe général qui interdit de nuire aux autres par une action positive ou de les contrister sans motif suffisant.

« Rien de plus commun que le secret naturel. En des entretiens intimes bien des choses se disent sans faute qui ne pourraient sans faute être rapportées à l'intéressé ou pleinement divulguées » (Payen, *Déontologie*, 454).

2^o — *Le secret promis* suppose une obligation particulière de garder le silence, provenant d'une promesse gratuite, faite librement, après connaissance acquise de l'objet du secret.

Bien souvent cette promesse ne fera que confirmer, au nom de la fidélité ou de la justice, l'obligation que l'on a déjà de garder un secret naturel.

3^o — Tout secret *confié* provient d'un engagement, exprès ou tacite, mais fait sous forme de contrat ou quasi-contrat onéreux puisqu'il a été la condition même de la confiance. Cet engagement crée donc toujours une stricte obligation de justice.

Ce secret peut être, nous l'avons dit, simple, professionnel ou sacramentel.

a) — Le secret *confié* est simple ou ordinaire s'il est confié à un simple particulier pour en obtenir par exemple consolation ou conseil.

b) — Il est *professionnel* si l'on s'est confié en paroles ou en actes, à une personne qui, de par sa profession, a mission d'assister les autres de ses avis et de ses bons soins : par exemple au prêtre (en dehors de la confession), à un médecin, à un avocat, à un avoué, à une sage-femme, à un éducateur, bref à tout conseiller d'office. — La loi du secret couvre toutes les confidences faites à cette personne en vue de l'exercice de sa profession.

c) — Le secret *sacramentel* enfin est celui qui est confié au prêtre pour qu'il puisse remplir ses fonctions de ministre du sacrement de pénitence. Cf. n. 839 et ss.

409. — L'obligation de garder les secrets naturels. — 1. —

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, la nature des choses, ou les conventions sociales, font que certains faits doivent rester cachés. Ce serait nuire au prochain ou le contrister illégitimement que de les révéler : d'où obligation de justice ou de charité de se taire.

Ces obligations ne sont cependant pas illimitées. Il peut y avoir des

circonstances où il est raisonnable de permettre que quelqu'un soit contristé; et les droits stricts du prochain ayant eux-mêmes des limites, ce n'est plus lui nuire injustement de constater que dans certaines circonstances on n'a plus à en tenir compte, et d'agir en conséquence. Cf. n. 402.

2. — Toute révélation *illicite* d'un secret naturel qui aurait pour effet de contrister gravement le prochain serait de sa nature une faute grave contre la *charité*, — tandis que la violation effective d'un de ses droits stricts, serait une faute contre la *justice*, grave en matière grave : la *gravité* de cette faute sera donc *celle du tort causé illégitimement*.

410. — L'obligation de garder les secrets promis. — La promesse faite après avoir eu connaissance du secret est un *simple contrat gratuit qui, le plus souvent, ne créera par lui-même qu'une obligation légère imposée par la vertu de fidélité*. Cf. n. 293; — voir St Alphonse, III, 970.

Cette obligation vient s'ajouter à celle qui pouvait déjà exister par la nature des choses, et attire l'attention du confidant sur l'intention qu'on a de faire valoir tous ses droits au secret.

411. — L'obligation de garder les secrets confiés. — 1. — Dans le cas des secrets confiés, viennent s'ajouter aux *obligations de justice* ou de *charité* provenant directement du droit naturel relatif à tous les secrets, celles *qui résultent d'un contrat onéreux* ou d'un quasi-contrat librement conclu.

Toute violation coupable d'un secret confié est dès lors une faute contre la justice privée.

2. — La validité, la fermeté et l'étendue de ce contrat doivent être *interprétées suivant les principes qui régissent tous les contrats onéreux*. Cf. n. 271 et ss.

Lorsque les conventions n'auront pas été explicites, on interprétera l'étendue de l'obligation d'après les *présomptions* suivantes :

a) — S'il s'agit d'un *simple secret confié*, il semble, qu'à moins de conventions honnêtes plus strictes, on puisse présumer que les contractants n'ont pas voulu s'engager en justice au delà de *ce qu'imposait déjà directement la nature même de l'objet du secret confié*.

b) — S'il s'agit au contraire d'un secret qui a été confié à quelqu'un qui a accepté d'être choisi comme *conseiller*, l'obligation doit être considérée comme ayant *toute l'étendue que peut permettre un contrat honnête*. C'est pourquoi, dans la pratique, seule sans doute la *nécessité de défendre un innocent ou le Bien Commun* pourra limiter cette obligation.

412. — L'obligation de garder les secrets professionnels. — 1. — *Lorsqu'il s'agit de secrets professionnels, aux obligations prévues dans les cas précédents, vient encore s'ajouter une obligation stricte de*

justice sociale : le Bien Commun exige en effet que l'on puisse compter sur l'entière discrétion des personnes qui, par profession, ont mission d'assister les autres.

Le *secret professionnel* est un secret particulièrement *strict*, *confié à un conseiller* qui a des obligations sociales à remplir; — et sa violation coupable sera, dès que la matière pourra être considérée comme grave, une faute grave contraire à la justice privée et à la justice sociale.

2. — Dès lors, *seule la défense d'un bien particulièrement important*, — pratiquement l'exercice du droit de légitime défense contre une injustice grave, s'étendant à l'intéressé, aux tiers et surtout à la Communauté, — *pourra limiter l'obligation de garder inviolablement un tel secret*.

3. — Mais puisque l'autorité publique a la charge de veiller à la conservation du Bien Commun, il nous semble certain que toute *loi équitable tendant soit à rendre encore plus stricte l'obligation pratique de garder ce secret, soit au contraire à en exiger raisonnablement la révélation à qui de droit au nom du Bien Commun, s'impose directement en conscience*. C'est pourquoi on sera toujours en droit de *tenir compte des dispositions légales pour interpréter l'étendue de l'obligation de garder un tel secret*.

Cependant ni l'État, ni qui que ce soit, ne peut *arbitrairement* délier du secret naturel et confié, sous-jacent au secret considéré comme professionnel. C'est pourquoi les révélations demandées au nom du Bien Commun, ou même par suite d'un accord au moins tacite avec l'intéressé, devront toujours être réduites au *minimum* nécessaire.

413. — L'obligation de garder le secret sacramental. —

Cette question sera étudiée explicitement dans le Traité de la Pénitence. Cf. n. 839 et ss.

Voir en particulier les Canons 889 et 2369 du C. J. C.

414. — Quelques remarques et conclusions pratiques.

1^o — Révéler un secret *naturel* à une personne discrète ne peut, en soi, dépasser la faute vénielle, et une raison proportionnée peut excuser assez facilement de toute faute. — La même remarque vaut aussi pour les secrets *simplement confiés*, à moins cependant qu'on ne s'adresse à une personne à qui l'intéressé désirait spécialement cacher l'objet de son secret.

2^o — Lorsque seule la *charité* (ou a fortiori la seule *fidélité*) oblige à garder un secret, il n'y a pas ordinairement obligation de s'exposer à un *inconvenient grave* pour éviter sa révélation.

3^o — Même lorsqu'on est tenu en *justice privée* de garder un secret, un *inconvenient nettement supérieur* à celui que la révélation imposerait à l'intéressé peut permettre d'en parler; et seule une considération de *Bien Commun* peut obliger quelqu'un à garder un secret au *péril de sa vie*. — Cf. St Alphonse, III, 971.

4^o — *D'une manière générale*, pour pouvoir en conscience révéler un secret

de nature à obliger en justice, *il faut que l'on puisse affirmer que dans le cas concret l'intéressé n'a pas le droit de s'y opposer.*

5° — Toutes les fois que la *révélation* d'un secret devient *nécessaire*, on doit normalement la réduire au *minimum indispensable*.

415. — L'obligation de ne pas rechercher les secrets d'autrui. — 1. — *La recherche positive, à l'aide de moyens que condamnent les conventions de la vie sociale (écouter aux portes, s'emparer du portefeuille de quelqu'un, ouvrir ses lettres...), est une violation du droit que chacun possède de conserver ses secrets : c'est de sa nature une faute contre la justice.*

2. — *Cependant les indiscretions commises par simple curiosité avec l'intention ferme de ne se servir jamais d'un secret ainsi dérobé et de ne pas le révéler à autrui, — bien que constituant des fautes particulièrement déplaisantes et dangereuses —, ne semblent pas de nature à nuire gravement au prochain : leur gravité morale ne dépasserait donc pas, sauf circonstances aggravantes, celle d'une faute vénielle.*

3. — Quant à celui qui s'efforcerait de *faire parler quelqu'un, pour connaître les secrets d'autrui auxquels il n'a pas droit*, il commettrait à la fois une *faute contre la charité*, une *faute de coopération*, et enfin, *s'il se servait pour arriver à ses fins de moyens injustes par eux-mêmes (violence, coups, ébriété provoquée), une faute directe d'injustice.*

416. — REMARQUES. — 1° — *L'administration des Postes est tenue en justice par quasi-contrat, de respecter et de faire respecter le secret des correspondances fermées.*

2° — *L'ouverture et la lecture des lettres par qui que ce soit ne peut être légitime que dans les cas suivants :*

a) Lorsque l'on a la permission, au moins légitimement présumée, de l'auteur ou du destinataire;

b) Lorsqu'on agit au nom et *dans les limites* d'une autorité légitime (parents, supérieur religieux, autorité civile intervenant au nom du Bien Commun, par exemple en temps de guerre); l'autorité légitime doit du reste réduire au minimum nécessaire ou convenu son intervention en cette matière.

3° — *Tous les supérieurs, même religieux, doivent respecter les secrets naturels et surtout les secrets de conscience de leurs inférieurs et des tiers. C'est dire que les Supérieurs n'ont pratiquement jamais le droit de lire ou de continuer la lecture d'une lettre qui contient réellement des secrets de conscience; ils peuvent seulement, si les règles légitimes n'ont pas été respectées, les détruire.*

417. — Principes qui doivent régir l'usage des secrets.

1° — *Un secret simplement transmis, deviné ou découvert honnêtement devient d'une certaine façon le bien de celui qui l'a ainsi acquis. Il peut normalement s'en servir. Il doit cependant se garder de révéler par là ce qui doit, de sa nature, rester secret. Cf. n. 409.*

2° — *Un secret confié, — auquel il faudrait assimiler tout secret découvert injustement, — reste entièrement le bien de celui qui le possédait. On ne peut donc s'en servir, même discrètement, que si*

l'intéressé en donne l'autorisation, ou si l'on présume à bon droit qu'il ne veut pas ou que, raisonnablement, il ne peut pas s'y opposer.

3° — *Le secret sacramentel* doit être gardé si rigoureusement que *tout usage* qui pourrait risquer de le révéler même indirectement, ou simplement qui pourrait déplaire à celui qui l'a confié, est rigoureusement interdit. — Cf. C. 890; — *infra*, n. 842, 4.

§ III. — QUELQUES REMARQUES SUR LE MENSONGE ET LE DROIT A LA VÉRITÉ

418. — Introduction. — 1. — *Le mensonge, affirmation consciente et coupable de ce qui n'est pas*, est bien souvent l'occasion de fautes contre la justice (calomnies, faux témoignages, etc...).

2. — Certains même croient (avec Grotius) pouvoir appeler le mensonge : *un refus de la vérité due*, laissant entendre qu'il n'y a de mensonge que lorsqu'on viole le droit strict de l'interlocuteur ou d'un tiers.

Mais n'est-ce pas *trop restreindre*, et oublier que, la fin ne justifiant pas les moyens, il y a *affirmation coupable, donc mensonge*, dès que l'on emploie un moyen illicite pour ne pas dire la vérité, même si celle-ci n'est pas due ?

3. — Si, au contraire, insistant sur la nécessité de n'employer que des moyens licites pour refuser la vérité, on appelle mensonge *toute parole contraire à la vérité, prononcée avec l'intention de tromper*, on rend difficile la solution des cas où l'on doit, par exemple pour ne pas violer un secret, dissimuler ou refuser la vérité.

Le recours à la *théorie de la restriction mentale* crée un état de malaise, accule à des solutions difficiles à défendre, et son insuffisance même est de nature à faire croire qu'il y a, du moins pour les personnes qui ne jouissent pas d'une grande habileté et d'une grande présence d'esprit, des mensonges nécessaires. Et comme l'on affirme par ailleurs que le mensonge est *intrinsèquement mauvais*, les consciences se faussent et créent le mythe du *péché nécessaire*.

Il est du reste curieux de constater que ces théoriciens du mensonge ne s'occupent ordinairement que de l'usage de la parole, comme si les autres gestes n'étaient pas parfois des moyens de communiquer aussi expressifs que la parole vocale ou écrite.

4. — En définitive, pour résoudre les problèmes que la vie de chaque jour nous pose en cette matière, il n'existe pas de théorie qui soit à la fois classique, simple et satisfaisante.

419. — Théorie proposée. — 1. — Il nous semble cependant que, si l'on examine de plus près la *nature même de la parole et du geste*, il est possible d'éclairer le problème et d'arriver à la solution désirée.

La question à résoudre est celle-ci : *est-ce toujours et nécessairement*

une faute de se servir de gestes ou de paroles que l'on sait signifier l'erreur?

Or il semble, — du moins si on limite le problème à l'énoncé des vérités contingentes, — que l'on peut sans hésiter répondre : *non*, ce n'est pas nécessairement une faute de se servir de gestes ou de paroles que l'on sait signifier pratiquement le contraire de la vérité contingente, car le *but propre de la parole et du geste* en général n'est pas directement de signifier la vérité, mais de **communiquer honnêtement** avec le prochain. *Toutes les fois que les gestes ou les paroles serviront à établir des relations socialement correctes, ils répondront à ce qu'exige leur nature, ils ne pourront donc pas être taxés d'immoralité intrinsèque.*

2. — Or, si l'honnêteté des relations sociales demande que l'on dise la vérité toutes les fois que c'est possible pour que la confiance puisse régner entre les hommes qui se communiquent leurs pensées, cette honnêteté même permet ou même impose parfois, par suite de la nature des choses ou simplement des conventions sociales, que l'on prenne les moyens pratiquement nécessaires pour refuser efficacement la vérité ou même chercher à induire le prochain dans l'erreur. Qu'il me suffise de rappeler le cas du prêtre qui doit sauvegarder un secret sacramentel, et celui des ruses nécessaires en temps de guerre.

Se servir de la parole comme l'exigent les circonstances pour arriver à cette fin honnête ne sera jamais violenter sa nature.

3. — La *véracité*, c'est-à-dire la bonne disposition qui pousse à dire la vérité toutes les fois que c'est possible, demande, quand il faut efficacement refuser la vérité, qu'on s'efforce de réduire au minimum toute affirmation matériellement contraire à la réalité des choses.

C'est pourquoi, lorsqu'il sera nécessaire, pour atteindre un but socialement honnête, de dissimuler une vérité contingente qui ne sera donc due à aucun titre, on devra d'abord, si c'est possible et suffisant, ne pas répondre, ne pas agir. Si cette solution est inefficace, on se servira de préférence de gestes et d'expressions vagues ou amphibologiques, et on ne se résignera à paraître affirmer ce qui n'est pas, que si les circonstances ne permettent pas d'agir autrement, ayant soin alors de ne pas faire appel explicitement à la confiance d'autrui.

420. — Définition explicite du mensonge. — Ne pourrait-on pas dès lors donner du mensonge une des définitions suivantes : — *mentir c'est chercher à tromper illicitement le prochain par paroles, signes ou gestes contraires à la véracité, vertu sociale qui nous oblige à dire la vérité toutes les fois que c'est possible*; — ou encore : *mentir c'est chercher à tromper alors qu'aucun motif honnête et supérieur n'oblige à cacher la vérité.* — Voir Cayré, *Patrologie*, T. I, p. 581, note 2.

REMARQUE. — Le *menteur* est un individu à qui l'on ne peut accorder la confiance nécessaire aux relations sociales.

421. — Gravité du mensonge et culte de la véracité. — 1. — La culpabilité du mensonge se détermine alors aisément. — Quand il viole *seulement la vertu de véracité*, il ne constitue qu'un *désordre léger* : la *faute n'est que vénielle*, plus ou moins accentuée du reste suivant l'insistance qu'on met à se faire croire.

Mais il arrive *souvent* que le mensonge soit l'*occasion de violer d'autres vertus* (justice, charité, religion); il est alors l'*occasion de fautes qui peuvent être graves et qui changent l'espèce morale du péché dont on s'est rendu coupable*.

2. — Le fait que le *simple mensonge isolé* ne soit de sa nature qu'une *faute vénielle* n'empêche pas que la *véracité* soit une *vertu importante* et hautement estimable, puisque sans elle la vie sociale devient pratiquement impossible, tandis que sa pratique développe grandement la loyauté et le sens moral.

SECTION III

Questions relatives aux biens de la fortune.

422. — Pour compléter ce que nous avons déjà dit sur le droit de propriété et le devoir de réparer les torts causés aux biens du prochain (cf. n. 197 et ss.), il nous reste à préciser quelles sont les *diverses espèces d'injustice* que l'on peut commettre au sujet des biens de la fortune, — à déterminer *la matière grave* en ce genre de fautes, — puis à dire les conditions dans lesquelles la *compensation occulte* peut être autorisée.

Enfin, nous nous efforcerons de donner quelques précisions au sujet du devoir de l'*Aumône*.

§ 1. — LES DIVERSES ESPÈCES DE FAUTES CONTRE LA JUSTICE QUE L'ON PEUT COMMETTRE A L'OCCASION DES BIENS DE LA FORTUNE

(*Simple dommage, larcin, rapine.*)

423. — Le simple dommage. — Lorsqu'il s'agit de caractériser les fautes commises contre la fortune du prochain, *on parle de « simple dommage » quand l'auteur de la faute n'a tiré de son action injuste aucun avantage directement appréciable à prix d'argent* : par exemple quand on met volontairement le feu au bien d'autrui.

Pour déterminer les obligations morales qui découlent d'un acte de ce genre, il suffit de se reporter à ce qui a déjà été dit plus haut dans le chapitre consacré à l'étude générale de la violation de la justice : *ce dommage doit être réparé*. Cf. n. 197 et ss.

424. — Le vol et la rapine. — *Voler c'est s'approprier le bien du prochain contre le gré légitime de celui-ci.* « Furtum est rei alienae ablatio, domino rationabiliter invito ».

Le *simple vol* ou *larcin* consiste à prendre quelque chose *secrètement* et à l'insu de celui à qui elle appartient. — C'est en soi une faute moins grave que la recherche directe et volontaire d'un simple dommage : le vol suppose normalement des mobiles moins coupables.

Si le vol est fait ouvertement et *avec violence* à l'égard du propriétaire, il prend le nom de *rapine*. — Cette violence constitue une injure personnelle qui aggrave et change l'espèce du péché. Cf. II^a II^{ae}, q. 66, art. 3 et 4.

REMARQUE. — Nous parlerons du *Sacrilège* dans le Traité de la vertu de Religion. Cf. n. 498 et ss.

425. — Nature et gravité de ces fautes. — 1. — Comme nous venons de le montrer, *le simple dommage, le larcin et la rapine* constituent des fautes d'*espèces différentes*.

Par ailleurs le droit de propriété ayant un caractère social, toute violation de ce droit constitue non seulement une *faute contre la justice privée*, mais encore une *faute contre la justice sociale*.

2. — Ces péchés sont *graves de leur nature*. Ils peuvent admettre cependant l'*excuse de légèreté de matière* : en effet, par leur nature ces biens ne sont pas *essentiellement destinés* à l'usage de leur seul propriétaire et on conçoit que l'ordre essentiel de la charité n'est pas nécessairement compromis lorsque l'objet de ces fautes est de minime importance. Cf. II^a II^{ae}, q. 59, art. 4 ad 3^{um}.

Il convient donc de préciser, autant que possible, quelle est la valeur qui doit être réputée matière grave.

§ II. — LA SOMME RÉPUTÉE MATIÈRE GRAVE

426. — Quelques points de repère. — Le vol et les fautes volées s'opposent, avons-nous dit, à la justice privée et à la justice sociale : la question de la gravité de la matière doit dès lors se poser au double point de vue du bien privé et du bien commun.

Or on admet que ce qui constitue la *matière grave* de ces fautes en *justice privée* est la valeur, soit du *gain journalier*, soit de la dépense journalière de la personne lésée. — Cf. De Lugo, Disp. XVI, sect. 2 ; — Viva, *Cursus Theol.* t. I, p. 3, q. 7, art. 5 ; — Elbel, *Theol. Mor.*, p. IV, n. 287, etc...

Quant à la *matière grave absolue* ou *matière socialement grave*, quelle que soit la personne directement lésée, elle est *sans doute à peu près la dépense journalière normale d'une « personne vraiment riche »*.

Si on nous demandait donc de donner des *chiffres* se rapportant à *notre pays* et à *notre époque* (France de 1941), je proposerais les valeurs suivantes se rapportant à la personne lésée :

- Pour un travailleur manuel ou un simple employé : 50 francs environ, moins pour un pauvre, plus pour certains ouvriers spécialisés;
- Pour une personne de condition moyenne : 100 francs environ;
- Pour une personne de condition supérieure : 200 francs environ;
- Pour une personne vraiment riche : 500 francs environ; cette dernière somme serait aussi la limite sociale de la matière grave.

Ces chiffres sont assez exactement les équivalents de ceux que nous trouvons en général chez les auteurs anciens et modernes, surtout si l'on a soin de *tenir compte du standard de vie et de pouvoir d'achat, plutôt que de l'équivalence rigoureuse par rapport à l'ancien étalon-or*. Cf. Waffelaert, *De Justitia*, t. II, p. 203.

427. — Circonstances atténuantes. — 1. — Pour qu'un *fil*s de famille qui s'est emparé illicitement de biens appartenant à ses parents, puisse être accusé de faute grave d'injustice, il faudrait que la valeur du vol soit sensiblement plus considérable, égale sans doute au *double* de ce que l'on considérerait comme matière grave si le vol avait été commis par un étranger.

2. — S'il s'agissait d'une *épouse* s'emparant illicitement des biens de son mari ou des biens communs, il faudrait parler du *double* ou même dans le second cas du *quadruple*.

3. — La *multiplication de petits vols* au détriment de la même personne constituera une faute grave contre la *justice privée* toutes les fois qu'un *tort effectivement grave* se trouvera ainsi formellement causé, — mais alors seulement. Et ceci supposera souvent une somme très supérieure aux sommes indiquées ci-dessus.

Il y aura par ailleurs faute grave contre la *justice sociale* quand un *grave désordre social* en résultera, serait-ce par la multiplication de petits larcins commis aux dépens de personnes différentes, même si chacune d'elles ne se trouve pas lésée gravement : cas des marchands, hôteliers, etc...

§ III. — RESTITUTION ET COMPENSATION OCCULTE

428. — La restitution. — Toutes les considérations générales que nous avons faites sur l'injustice et sa réparation trouvent ici leur application directe et n'y rencontrent aucune difficulté théorique nouvelle. Cf. n. 197 et ss.; — St Alphonse, III, 533.

REMARQUES. a) — On peut le plus ordinairement présumer que les parents n'ont pas l'intention d'urger la restitution que devrait leur faire un de leurs enfants.

b) — La personne coupable de *nombreux petits vols* est tenue de réparer — autant que possible, — le *tort formellement causé* par elle; tandis que la *possession effective d'une somme importante* créera toujours une obligation directe, en justice privée, de la rendre aux légitimes propriétaires. — Cf. Denz.-B. 1188.

c) — Lorsque la restitution aux particuliers est pratiquement impossible, le Bien Commun et la défense des bonnes mœurs semblent exiger et souhaitent certainement que les sommes volées soient utilisées *au profit des œuvres de bienfaisance et des pauvres*. Cf. n. 200 d. et 228.

429. — La compensation occulte. — La nature même des biens de la fortune et l'équivalence qui existe facilement entre eux, pose ici d'une façon pratique la question de la compensation occulte : *peut-on légitimement prendre au prochain, sans qu'il s'en rende compte, le bien ou la valeur du bien qu'il nous doit restituer?*

Les auteurs constatent que la pratique de la compensation occulte peut être facilement l'occasion d'illusions et d'abus, c'est pourquoi ils souhaitent qu'on la conseille le moins possible, et n'en reconnaissent la légitimité que lorsque les *conditions suivantes* se trouvent réalisées :

a) — Le principe « *melior est conditio possidentis* », — principe d'ordre et de paix sociale, — fait une obligation stricte de ne permettre de compensation occulte qu'à l'occasion d'un *dû strict et certain*. Cf. Denz.-B. 1187.

b) — La charité demande qu'on ne recoure à ce moyen que lorsqu'il est pratiquement *impossible de recouvrer son bien autrement*.

c) — Il faudra *éviter aux tiers tout inconvénient non négligeable* : v. g. ne pas risquer de faire accuser de vol un domestique ou toute autre personne.

§ IV. — LE DEVOIR DE L'AUMONE

430. — Existence et nature. — 1. — La doctrine catholique, appuyée sur l'Écriture, enseigne qu'il existe un *devoir* particulier de faire l'aumône, devoir qui s'impose impérieusement aux riches. — Cf. St Thomas, II^a II^{ae}, q. 30, 31, 32; — St Alphonse, II, 31, 33; — Encycliques « *Rerum Novarum* », « *Graves de Communi* », « *Quadragesimo Anno* »; etc... — Lev. XIX 9, XXIII 22; Tob. I 7, XII 8-9; Ps. CXI 5-9; Luc XI 41, XII 33; Matth. XXV 31-46; I Tim. VI 17-19.

Entre le devoir de justice de laisser l'indigent, dans un cas d'extrême nécessité, prendre ce qui lui est indispensable, *et le conseil* de donner généreusement ses biens aux pauvres jusqu'aux limites fixées par les autres vertus, il existe donc, *une obligation particulière* que nous allons préciser ici : *l'obligation de l'aumône* proprement dite.

2. — Pour en déterminer la nature exacte, demandons-nous d'abord de *quelle vertu elle relève*.

Il ne peut être question de la justice privée, car en dehors du cas d'extrême nécessité, le pauvre n'a certainement aucun droit direct sur les biens des riches, le pauvre n'a pas de droit à l'aumône. Cf. Denz.-B. 1186.

Mais à côté de la justice privée, et parfois plus exigeante que celle-ci nous trouvons la justice sociale. Et il est certain que le Bien Commun, — qui, nous l'avons dit, légitime la propriété privée, — exige que les riches usent d'une façon, non seulement honnête, mais encore socialement bienfaisante, de leurs biens propres : c'est pour eux *un devoir de justice sociale*, et ce devoir comprend certainement l'obligation générale de faire l'aumône lorsque et *autant que l'équilibre social le demande*. Cf. St. Thomas, II^a II^{ae}, q. 32, art. 5, ad 2^{um}; — Encyclique Q. A. 55-56.

3. — Ceci n'empêche pas cependant que dans chaque cas particulier l'aumône revête tout le caractère d'un acte de bienveillance et de miséricorde vis-à-vis de la personne secourue, — acte qui chez les chrétiens est directement commandé par la *vertu de charité surnaturelle*.

Et nous retrouvons ainsi l'enseignement ordinaire des Souverains Pontifes, des Théologiens, des Catéchistes et des Prédicateurs qui rappellent que l'aumône est un acte de charité chrétienne particulièrement méritoire lorsque l'esprit de foi fait voir le Christ lui-même dans les pauvres et les malheureux que l'on s'efforce de secourir. Dans la pratique du reste, ce point de vue exact, mais incomplet, sera souvent le plus puissant et celui qui permettra le mieux de préciser les obligations particulières.

431. — Étendue de l'obligation. — 1. — Pour pouvoir préciser, dans les divers cas, l'étendue de l'obligation de faire l'aumône, *efforçons-nous d'abord de définir quelques termes et de préciser quelques expressions.*

a) — *Qu'est-ce que le superflu?* — D'une façon générale, le superflu s'oppose au nécessaire et au convenable. Si l'on cherche à préciser cette notion, il convient, semble-t-il, de distinguer deux espèces de superflus : le *superflu relatif* serait tout ce qui n'est pas absolument nécessaire à la vie et dont l'absence ne mettrait ni la vie, ni même la santé sérieusement en danger, — le *superflu absolu* serait seulement ce qui resterait disponible lorsqu'on a dépensé tout ce que demande raisonnablement sa condition sociale dans une société suffisamment stable et organisée : il ne pourrait servir qu'à obtenir une vie encore plus confortable, ou à passer dans la classe supérieure de la société.

b) — Par ailleurs la *nécessité* dans laquelle peut se trouver un homme par rapport aux biens de la fortune peut être, soit *détresse*, soit *misère*, soit *gêne* ou simple pauvreté ordinaire : la détresse mettant en danger la vie des membres de la famille, la misère entraînant de grandes privations, sans péril sérieux et immédiat pour la vie et la santé, la gêne qui force à se restreindre, implique des privations et des contraintes, oblige à recourir à autrui. — Cf. Brouillard, « La Doctrine Catholique de l'Aumône », in « Nouvelle Revue Théologique » 1927.

2. — Ces précisions données, *les règles que l'on peut formuler*, moins comme normes absolues que *comme points de repère* pour déterminer les limites d'une obligation grave en cette matière complexe et fluante, sont à peu près les suivantes :

[431]

a) *Toute détresse* que l'on serait seul à pouvoir secourir immédiatement, devrait l'être, même au prix de *tout le superflu relatif*.

b) *Toute misère* que l'on serait pratiquement seul à pouvoir secourir effectivement, devrait l'être au prix même d'une *partie notable du superflu relatif*.

c) *Toute gêne* ou pauvreté ordinaire chez le prochain qui sollicite explicitement ou même implicitement notre bienveillance exige que nous lui consacrons au moins *une partie du superflu absolu* — dont la fraction est impossible à déterminer en dehors des cas concrets.

REMARQUE. — La nature de l'aumône est telle qu'il ne peut pratiquement pas être question de « restitution » à imposer lorsque ce devoir n'a pas été convenablement rempli.

432. — Quelques conclusions relatives à notre société actuelle. — 1^o — Il est rare qu'il y ait directement une obligation quelconque de faire l'aumône à des *individus* qui personnellement ne nous sont *pas connus* ou recommandés.

2^o — Toute personne qui ne se trouve pas elle-même dans une situation au moins voisine de la misère ne peut être en règle avec sa conscience si elle n'est pas disposée à faire, au moins *parfois* et suivant les circonstances, l'aumône *aux œuvres charitables qui sollicitent son concours*.

3^o — Les personnes qui jouissent d'une *grosse fortune* et d'un *superflu abondant* doivent *en utiliser une grande partie en œuvres de bienfaisance*, et c'est pour elles une *grave obligation*, *tout à la fois de justice et de charité*, de *s'intéresser activement aux œuvres et institutions sociales*. Cf. Q.A., n. 56.