

Peine de mort et légitime défense : des exceptions à la loi naturelle ?

par l'abbé François Knittel FSSPX

Introduction

L'EXPOSÉ des rudiments de la vie chrétienne aux néophytes, aux jeunes enfants et même aux adultes passe depuis le 16^e siècle par l'explication du catéchisme. La structure quadripartite du catéchisme correspond aux dons surnaturels reçus lors du baptême : l'explication du *Symbole des Apôtres* à la vertu de foi, celle du *Notre Père* à la vertu d'espérance, celle du *Décalogue* à la vertu de charité et celle des sept sacrements à la grâce sanctifiante ¹.

L'agir moral du chrétien, s'il se distingue par sa dimension surnaturelle, ne saurait faire l'impasse sur les commandements du Décalogue, puisque le Christ « n'est pas venu pour abolir la loi, mais pour l'accomplir » (Mt 5, 17). Questionné par le jeune homme riche sur la perfection, le divin Maître commence par s'assurer qu'il a accompli les préceptes de ce résumé de la loi naturelle ² qu'est le Décalogue ³.

Des dix commandements, le cinquième est certainement celui dont la compréhension pose le plus de difficultés. Sous la simplicité de l'énoncé – « tu ne tueras » – se cachent des subtilités qui plongent souvent catéchistes et catéchisés dans la perplexité. Comment expliquer que ce qui est condamné – tuer – puisse parfois être permis – en cas de légitime défense,

1 — « *Tria sunt homini necessaria ad salutem : scilicet scientia credendorum, scientia desiderandorum, et scientia operandorum. Primum docetur in symbolo, ubi traditur scientia de articulis fidei ; secundum in oratione dominica ; tertium autem in lege. » (In duo præcepta caritatis et in decem legis præcepta expositio, Prol., n° 1128.)*

2 — « *Præcepta decalogi sunt prima præcepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis. » (II-II, q. 122, a. 1, c.)*

3 — « Bon Maître, que dois-je faire pour obtenir la vie éternelle ? Jésus lui dit : [...] Tu connais les commandements : Ne commets point l'adultère, ne tue point, ne dérobes point, ne porte point de faux témoignage, honore ton père et ta mère. Il répondit : J'ai observé tout cela depuis ma jeunesse » (Lc 18, 18-21).

de défense de la patrie et de peine de mort ? Y aurait-il des exceptions à la loi naturelle ?

1. Le 5^e commandement dans les catéchismes

Pour répondre à ces questions, un rapide coup d'œil jeté sur le contenu des catéchismes en matière de 5^e commandement s'avère nécessaire.

1.1 Le *Catéchisme de saint Pie X*

Le *Catéchisme de saint Pie X* affirme d'abord le principe :

Que nous défend le cinquième commandement : Tu ne tueras pas ?

Le cinquième commandement : Tu ne tueras pas, défend de donner la mort au prochain, de le battre, de le frapper, ou de lui faire quelque autre mal dans son corps, soit par soi-même, soit par les autres. Il défend encore de l'offenser par des paroles injurieuses et de lui vouloir du mal. Dans ce commandement Dieu défend aussi de se donner la mort, ce qui est le suicide ¹.

Il énonce ensuite les exceptions :

Y a-t-il des cas où il soit permis de tuer son prochain ?

Il est permis de tuer son prochain quand on combat dans une guerre juste ; quand, par ordre de l'autorité suprême, on exécute une condamnation à mort, châtement de quelque crime, et enfin quand on est en cas de nécessaire et légitime défense contre un injuste agresseur ².

Le principe est énoncé clairement, les cas où il ne s'applique pas aussi, mais aucune explication n'est fournie. Pourquoi ? Sans doute en raison de la fin pédagogique du catéchisme dont les réponses brèves seront apprises par cœur par le catéchisé et expliquées oralement par le catéchiste.

1.2 Le *Catéchisme du concile de Trente*

Pour trouver cette explication, le catéchiste doit plutôt s'orienter vers le *Catéchisme du concile de Trente*. En effet, destiné à servir de guide aux prêtres, ce catéchisme se présente sous forme d'un texte continu où les explications rationnelles alternent avec les textes de l'Écriture et des Pères de l'Église.

Avant d'énoncer de ce qu'il faut entendre par meurtres défendus ³, le

¹ — *Catéchisme de saint Pie X*, 3^e partie, ch. 3, § 2. (Édition DMM, 1978, p. 174.)

² — *Ibid.*

³ — *Catéchisme du concile de Trente*, ch. 33, § 2 : Meurtres défendus.

Catéchisme du concile de Trente circonscrit la matière du 5^e commandement :

Dans la partie du précepte qui défend le meurtre, il faut d'abord faire remarquer aux fidèles qu'il y a des meurtres qui ne sont point compris dans cette défense.

Ainsi il n'est pas défendu de tuer les bêtes ; puisque Dieu nous a permis de nous en nourrir. Il nous a permis par là-même de les tuer. Ce qui a fait dire à saint Augustin : « Lorsque nous lisons ces paroles : Vous ne tuerez point, cela ne peut s'entendre des arbres qui n'ont aucune sensibilité, ni des animaux sans raison, parce qu'ils ne nous sont unis par aucun lien social » (*De Civitate Dei*, liv. 1, cap. 20).

Il est une autre espèce de meurtre qui est également permise, ce sont les homicides ordonnés par les magistrats qui ont droit de vie et de mort pour sévir contre les criminels que les tribunaux condamnent, et pour protéger les innocents. Quand donc ils remplissent leurs fonctions avec équité, non seulement ils ne sont point coupables de meurtre, mais au contraire ils observent fidèlement la loi de Dieu qui le défend. Le but de cette loi est en effet de veiller à la conservation de la vie des hommes, par conséquent les châtiments infligés par les magistrats, qui sont vengeurs légitimes du crime, ne tendent qu'à mettre notre vie en sûreté, en réprimant l'audace et l'injustice par les supplices. C'est ce qui faisait dire à David : « Dès le matin je songeais à exterminer tous les coupables, pour retrancher de la cité de Dieu les artisans d'iniquité » (Ps 100, 8).

Par la même raison, ceux qui, dans une guerre juste, ôtent la vie à leurs ennemis, ne sont point coupables d'homicide, pourvu qu'ils n'obéissent pas à la cupidité et à la cruauté, mais qu'ils ne cherchent que le bien public.

Les meurtres qui se font par la volonté formelle de Dieu ne sont point non plus des péchés. Les enfants de Lévi qui firent périr en un seul jour tant de milliers d'hommes ne commirent aucune faute. Après le massacre, Moïse leur dit : « Vous avez aujourd'hui consacré vos mains au Seigneur » (Ex 32, 29).

Celui qui involontairement et sans préméditation donne la mort à quelqu'un, n'est pas coupable non plus. Voici ce que le Deutéronome dit à ce sujet : « Celui qui, sans y penser, aura frappé un autre avec lequel il n'aura point eu de dispute les deux jours précédents, et qui étant allé avec lui dans une forêt simplement pour y couper du bois, lui aura donné un coup et l'aura tué avec sa cognée qui lui aura échappé des mains, ou qui a quitté son manche, ne sera point coupable de la mort de cet homme » (Dt 19, 4 et sq.). Ces sortes de meurtres ne sont ni volontaires ni commis à dessein, ils ne sauraient donc être mis au nombre des péchés. C'est ce que nous confirme saint Augustin : « Si contre notre volonté, dit-il, il arrive du mal des actions que nous faisons licitement et pour le bien, ce mal ne doit pas nous être imputé » (Ep. 154).

Toutefois il est deux cas où nous pouvons être coupables d'homicide, sans qu'il y ait eu préméditation de notre part :

En premier lieu, si quelqu'un vient à tuer son semblable, en faisant une action injuste ; par exemple, en frappant une femme enceinte à coups de pied, ou à

coups de poing, de manière à causer la mort de son enfant ; sans doute il n'est pas volontairement cause de cette mort, mais il en est coupable, par la raison qu'il lui est absolument défendu de frapper une femme enceinte. En second lieu, si on donne la mort à quelqu'un par imprudence, et faute d'avoir pris les précautions et les soins nécessaires, pour éviter un tel malheur.

De même encore, celui qui en défendant sa propre vie tue son agresseur, malgré les précautions qu'il prend pour ne le point frapper mortellement, n'est nullement coupable d'homicide.

Tous ces meurtres dont nous venons de parler ne tombent point sous les prescriptions de la Loi ¹.

Plusieurs points de ce long texte méritent de retenir notre attention :

- plutôt que d'affirmer un principe en l'assortissant de restrictions à l'instar du catéchisme de saint Pie X, le *Catéchisme du concile de Trente* délimite le champ du 5^e commandement dont l'application est alors universelle et sans exception ;

- loin d'être le fruit du hasard ou du caprice, chaque délimitation est justifiée soit par l'absence de volontaire (homicide sans préméditation), soit par la conformité de l'action avec l'ordre de la raison (les autres cas) ;

- la mise à mort du condamné et de l'ennemi est mise en relation avec l'ordre social : juges et bourreaux d'une part, soldats d'autre part, agissent conformément à l'ordre de la raison en servant le bien commun qu'ils défendent contre ses ennemis intérieurs (pour les uns) et extérieurs (pour les autres) ;

- la légitime défense est clairement distinguée de la peine de mort et du métier des armes : l'ordre de la raison qui y préside ne relève pas de l'inclination naturelle à vivre en société ², mais de l'inclination naturelle à se conserver en vie ³.

Cependant, une question capitale reste sans réponse. Que la peine de mort, l'exercice du métier des armes et la légitime défense ne rentrent pas dans le champ du 5^e commandement, tous en conviennent. Qu'il y ait mort d'homme dans les trois cas, nul n'en doute.

Mais la structure morale de l'action est-elle identique dans les trois cas ? La mort du condamné, de l'ennemi ou de l'agresseur constitue-t-elle l'objet de ces actions si diverses ? Ou bien n'est-elle qu'une conséquence ? Le *Catéchisme du concile de Trente* ne répond pas à ces questions.

¹ — *Catéchisme du concile de Trente*, ch. 33, § 1 : Quels sont les meurtres qui ne sont point ici défendus.

² — « *Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria : sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat.* » (I-II, q. 94, a. 2, c.)

³ — « *Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis : prout scilicet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur.* » (I-II, q. 94, a. 2, c.)

2. Le 5^e commandement dans le magistère de l'Église

Le recours aux lumières du magistère de l'Église pour éclairer notre lanterne se révèle au premier abord décevant (2.1), avant qu'une recherche plus approfondie ne ranime l'espoir d'une réponse (2.2).

2.1 Une première approche décevante

Le magistère de l'Église a constamment réaffirmé que la peine de mort, le métier des armes et la légitime défense ne relèvent pas du 5^e commandement.

En témoignage la lettre de Léon XIII aux évêques d'Allemagne et d'Autriche :

Les deux lois divines, aussi bien celle qui a été proclamée par la lumière de la raison naturelle que celle qui l'a été par les Écritures composées sous l'inspiration divine, défendent formellement que personne, en dehors d'une cause publique, blesse ou tue un homme, à moins d'y être contraint par la nécessité de défendre sa vie ¹.

Pie XII y reviendra plusieurs fois dans ses enseignements aux juristes, aux médecins et aux prédicateurs :

Sauf les cas de défense privée légitime, de guerre juste menée par des moyens légitimes, de peine de mort infligée par l'autorité publique pour des délits très graves déterminés et prouvés, la vie humaine est intangible ².

Tant qu'un homme n'est pas coupable, sa vie est intangible ³.

A moins qu'un homme soit coupable de quelque crime méritant la peine de mort, Dieu seul et nul pouvoir terrestre ne peut disposer de la vie ⁴.

Même quand il s'agit de l'exécution d'un condamné à mort, l'État ne dispose pas du droit de l'individu à la vie. Il est réservé alors au pouvoir public de priver le condamné du bien de la vie en expiation de sa faute, après que, par son crime, il s'est déjà dépossédé de son droit à la vie ⁵.

1 — LÉON XIII, lettre *Pastoralis officii*, 12 septembre 1891, DS 3272.

2 — PIE XII, *Discours aux curés et prédicateurs de carême de Rome*, 22 février 1944, p. 38-39 (les références de pages pour les enseignements de Pie XII correspondent à l'édition de ses œuvres complètes par Labergerie-Edition de Saint-Maurice).

3 — PIE XII, *Discours aux membres de l'Union médico-biologique Saint-Luc d'Italie*, 12 novembre 1944, p. 208.

4 — PIE XII, *Discours à un groupe de médecins chirurgiens*, 13 février 1945, p. 49.

5 — PIE XII, *Discours aux médecins neurologues*, 14 septembre 1952, p. 463.

Par rapport à l'intérêt de la communauté, l'autorité publique n'a en général aucun droit direct à disposer de l'existence et de l'intégrité des organes de ses sujets innocents. – La question des peines corporelles et de la peine de mort, Nous ne l'examinons pas ici, puisque Nous parlons du médecin, non du bourreau ¹.

Ces quelques textes du magistère de l'Église ne répondent pas aux questions laissées ouvertes par le *Catéchisme du concile de Trente*. Les cas classiques sont mentionnés, le rapport au bien commun ou au bien personnel est rappelé, mais aucune allusion n'est faite à une possible différence de structure entre ces divers actes moraux.

2.2 L'espoir d'une réponse

Notre quête serait-elle vaine ? Nous ne le croyons pas.

Certes, le magistère n'a pas satisfait notre curiosité au sujet de la peine de mort, du métier des armes et de la légitime défense. En revanche, il a souvent distingué ce qui entre directement dans la volonté et ce qui n'y entre qu'indirectement pour évaluer la moralité de l'usage d'hormones à effet contraceptif ², de la masturbation ³, de la stérilisation ⁴, de l'accouchement mettant en péril la vie de la mère et de l'enfant ⁵, de la régulation des naissances ⁶, des thérapies de la mère mettant en péril la vie du fœtus ⁷, de l'interruption de la réanimation ⁸, de l'euthanasie ⁹ et de l'usage des analgésiques en fin de vie ¹⁰.

En opérant cette distinction, le magistère de l'Église signale un point capital dans l'évaluation morale de certaines actions humaines. Il y a d'une

1 — PIE XII, *Discours au 16^e congrès de médecine militaire*, 19 octobre 1953, p. 535.

2 — PIE XII, *Discours au 7^e congrès international d'hématologie*, 12 septembre 1958, p. 507.

3 — SAINT-OFFICE, *Décret sur la masturbation*, 2 août 1929, DS 3684.

4 — SAINT-OFFICE, *Décret sur la stérilisation*, 24 février 1940, DS 3788 ; PIE XII, *Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, p. 482 ; PIE XII, *Discours aux participants du 1^{er} congrès de génétique médicale*, 8 septembre 1953, p. 402 ; PIE XII, *Discours au 7^e congrès international d'hématologie*, 12 septembre 1958, p. 506 ; PAUL VI, encyclique *Humanæ vitæ*, 25 juillet 1968.

5 — SAINT-OFFICE, *Décret sur la craniotomie*, 19 août 1889, DS 3258 ; PIE XI, encyclique *Casti Connubii*, 31 décembre 1930 ; PIE XII, *Discours aux membres de l'Union médico-biologique Saint-Luc d'Italie*, 12 novembre 1944, p. 208 ; PIE XII, *Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, p. 474 ; PIE XII, *Discours aux associations familiales d'Italie*, 26 novembre 1951, p. 546.

6 — PIE XII, *Discours aux sages-femmes*, 29 octobre 1951, p. 487 ; PAUL VI, encyclique *Humanæ vitæ*, 25 juillet 1968 ; SACRÉE CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *déclaration De abortu procurato*, 18 novembre 1974.

7 — PIE XII, *Discours aux associations familiales d'Italie*, 26 novembre 1951, p. 549.

8 — PIE XII, *Discours sur les problèmes de la réanimation*, 24 novembre 1957, p. 697.

9 — SAINT-OFFICE, *Décret sur l'euthanasie*, 2 décembre 1940, DS 3790 ; PIE XII, *Radio-message au 7^e congrès international des médecins catholiques*, 12 septembre 1956, p. 520.

10 — PIE XII, *Discours à des médecins sur les problèmes moraux de l'analgésie*, 24 février 1957, p. 57.

part ce qui entre directement dans la volonté – le moyen et la fin – et d'autre part ce qui n'y entre qu'indirectement – l'effet ou la conséquence.

S'interroger sur la relation entre la mort du condamné, de l'ennemi ou de l'agresseur et la volonté du bourreau (ou du juge), du soldat ou de l'agressé est donc tout à fait légitime.

3. Un texte de saint Thomas d'Aquin

Pour nous aider dans notre quête, le recours à saint Thomas d'Aquin va s'avérer nécessaire. Si le magistère de l'Église n'a pas traité explicitement de la question qui nous occupe, le Docteur commun l'a fait.

En effet, dans la partie de la *Somme théologique* consacrée à la morale spéciale, saint Thomas consacre un article à la légitime défense qu'il distingue de la peine de mort et de l'action des forces de l'ordre (II-II, q. 64, a. 7).

Étant donné l'importance de ce texte et le commentaire détaillé que nous allons en faire, nous reproduisons ici intégralement le corps de l'article en latin et en français :

Respondeo dicendum quod nihil prohibet unius actus esse duos effectus, quorum alter solum sit in intentione, alius vero sit præter intentionem. Morales autem actus recipiunt speciem secundum id quod intenditur, non autem ab eo quod est præter intentionem, cum sit per accidens, ut ex supradictis patet. Ex actu igitur alicujus seipsum defendentis duplex effectus sequi potest, unus quidem conservatio propriæ vitæ; alius autem occisio invadentis. Actus igitur huiusmodi ex hoc quod intenditur conservatio propriæ vitæ, non habet rationem illiciti, cum hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest. Potest tamen aliquis actus ex bona intentione proveniens illicitus reddi si non sit proportionatus fini. Et ideo si aliquis ad defendendum propriam

Un acte peut fort bien avoir deux effets dont l'un seulement est voulu, tandis que l'autre ne l'est pas. Or les actes moraux reçoivent leur spécification de ce sur quoi porte l'intention, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention et qui demeure, comme on le sait, accidentel. Ainsi l'action de se défendre peut entraîner un double effet ; l'un est la conservation de sa propre vie, l'autre la mort de l'agresseur. Une telle action sera donc licite si l'on ne vise qu'à protéger sa vie, puisqu'il n'y a rien de plus naturel à un être que de se maintenir de tout son pouvoir dans l'existence. Il peut arriver cependant qu'un acte accompli dans une bonne intention devienne mauvais quand il n'est pas proportionné à la fin que l'on se propose. Si donc, pour se défendre, on exerce une violence plus grande qu'il ne convient, ce ne sera pas sans péché ; mais si l'on repousse une attaque avec la mesure oppor-

vitam utatur majori violentia quam oporteat, erit illicitum. Si vero moderate violentiam repellat, erit licita defensio, nam secundum iura, vim vi repellere licet cum moderamine inculpatæ tutelæ. Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ.

Sed quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supradictis patet ; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum, ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones. Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.

tune ce sera un cas de légitime défense. Les Droits civil et canonique statuent en effet : « Il est permis d'opposer la violence à la violence, en la mesurant toutefois aux nécessités de la sécurité menacée ». De plus il n'est pas de nécessité de salut que l'homme renonce à l'acte d'une défense mesurée pour éviter le meurtre d'un autre ; car il est davantage tenu de pourvoir à sa propre vie qu'à celle de son prochain.

Par ailleurs, puisque nous n'avons reconnu qu'à l'autorité publique et pour le bien commun le droit de mettre un homme à mort, il est interdit de se proposer de tuer un homme pour se défendre, à moins d'être investi soi-même d'une autorité publique. On pourra alors avoir directement l'intention de tuer pour assurer sa propre défense, mais en rapportant cette action au bien public ; c'est le cas du soldat qui combat contre les ennemis de la patrie et des agents préposés au maintien de l'ordre qui sont au prise avec les brigands. Ceux-là toutefois pourraient encore pécher s'ils se laissaient entraîner par une passion personnelle.

4. Des interprétations divergentes

La limpidité coutumière de l'Aquinat pourrait laisser augurer qu'il suffit de lire et de réfléchir pour comprendre l'argumentation et saisir l'articulation de la pensée. Hélas, il faut bien le constater : ce texte a été l'objet de multiples interprétations.

Ces interprétations divergent sur le sens exact qu'il faut donner à trois termes utilisés par saint Thomas : effet, intention, proportion. Exposons brièvement ces trois points controversés pour prendre la mesure de la difficulté.

4.1 Deux effets ou deux aspects ?

Le texte de saint Thomas commence par ces mots : « Un acte peut fort bien avoir deux effets » qui mettent en relation une cause – l'action – et ses effets – l'un bon, l'autre mauvais. Nombreux sont les moralistes qui se demandent si ce texte n'est pas la première formulation historique du principe de l'acte à double effet. Certains l'affirment ¹, d'autres le nient ², mais tous entendent le mot « effet » dans son sens obvie.

Mais deux auteurs que tout oppose – Peter Knauer, initiateur du *proportionnalisme*, et Théo Belmans, adversaire de ce système moral – s'accordent à dire que le terme « effet » ne doit pas être entendu ici de manière stricte.

Peter Knauer est le premier à le suggérer :

Saint Thomas lui-même, il est vrai, a introduit dans le principe la notion d'« effet » ; elle fait penser au rapport entre cause et effet. Mais l'intention de saint Thomas était autre. Simplement, lui fallait-il un terme assez général pour désigner le contenu total d'une action, non seulement ce qui en elle est l'objet de la volonté, mais aussi tout autre aspect. Le terme d'« objet » ne pouvait plus convenir : on lui faisait déjà désigner, en un sens plus restreint, le seul aspect de l'action qui la spécifie comme acte moral. Saint Thomas prit donc le terme d'« effet ». Remarquons toutefois que l'un des deux « effets » s'identifie à l'objet moral de l'acte (par exemple, défendre sa vie). Aussi, eut-il peut-être mieux valu parler de deux « aspects » de l'action. Quoi qu'il en soit, il ne s'agit pas nécessairement, dans le contexte, de la distinction réelle entre cause et effet ³.

Théo Belmans le suit sur ce point :

Le fait d'échapper à la mort ne constitue pas un simple effet mais l'authentique objectif de l'autodéfense. Il faudrait donc parler plutôt de deux aspects d'un acte donné, l'un dûment visé que nous venons de relever, l'autre toléré à regret, en l'occurrence la mort éventuelle de l'agresseur ⁴.

1 — Peter KNAUER S.J., *La Détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet*, NRT, n° 87, 1965, p. 357-358 ; Joseph T. MANGAN S.J., *An historical analysis of the principle of double effect*, Theological Studies, n° 10, 1949, p. 49 ; J. GHOOS, *L'Acte à double effet. Etude de théologie positive*, Ephemerides Theologicae Lovanienses, n° 27, 1951, p. 31-32.

2 — V. ALONSO, *El Principio del doble efecto en los comentadores de santo Tomas de Aquino desde Cayetano hasta los Salmanticenses. Explicación del derecho de defensa segun santo Tomas de Aquino*, Rome, 1937, 4^e partie in fine ; Nicolas HENDRIKS, *Le Moyen mauvais pour obtenir une fin bonne*, Herder, Rome, 1981, p. 188 ; Théo G. BELMANS O. Praem., *Le Sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Coll. Studi Tomistici, 8, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1980, p. 76.

3 — Peter KNAUER S.J., « La Détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », NRT, n° 87, 1965, p. 359.

4 — Théo G. BELMANS O. Praem., « Saint Thomas et la notion de "moindre mal moral" », RT, janvier-mars 1983, p. 43.

4.2 Intention des moyens ou de la fin ?

Le texte de saint Thomas se poursuit en attirant l'attention sur le rôle de l'intention dans l'acte moral : « Les actes moraux reçoivent leur spécification de ce sur quoi porte l'intention, mais non de ce qui reste en dehors de l'intention et qui demeure accidentel. »

Quel est le problème ? « Dans l'interprétation de ce texte, le nœud de la difficulté réside dans la bonne compréhension de ce que saint Thomas entendait par les mots *intendere* et *non intendere, ex intentione* et *præter intentionem* ¹. »

Certains, s'appuyant souvent sur un passage de la *Prima Secundæ* ², affirment que l'intention porte sur la fin et non sur les moyens. Voulu comme un moyen et non comme une fin, la mort de l'agresseur resterait hors de l'intention et l'action serait moralement licite. C'est l'opinion de De Lugo ³, V. Alonso ⁴, V. Oblet ⁵, F. Scholz ⁶, P. Knauer ⁷ et Steven Long ⁸.

D'autres soulignent que l'intention porte aussi bien sur la fin que sur les moyens. Voulu comme fin ou comme moyen, la mort de l'agresseur entrerait dans l'intention de celui qui se défend et serait moralement illícite. En revanche, comme conséquence, la mort de l'agresseur resterait étrangère à l'intention. Parmi les partisans de cette opinion, on trouve Cajetan ⁹, Joseph T. Mangan ¹⁰ et Théo Belmans ¹¹.

D'autres enfin soutiennent que demeure hors de l'intention ce qui arrive par inadvertance et comme par réflexe. La mort de l'agresseur ne serait pas moralement imputable à celui qui défend sa vie, car ce dernier agirait par réflexe et sans préméditation. En ce sens, la mort resterait hors

1 — Joseph T. MANGAN S.J., « An historical analysis of the principle of double effect », *Theological Studies*, n° 10, 1949, p. 52.

2 — I-II, q. 12, a. 4, ad 3.

3 — DE LUGO, *De justitia et jure*, disp. 10, n° 149.

4 — V. ALONSO, *El Principio del doble efecto en los comentadores de santo Tomas de Aquino desde Cayetano hasta los Salmanticenses. Explicación del derecho de defensa segun santo Tomas de Aquino*, Rome, 1937, 4^e partie in fine.

5 — V. OBLET, art. « Défense de soi », *D.T.C.*, t. 4, col. 228.

6 — Voir Théo G. BELMANS O. Præm., *Le Sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Coll. Studi Tomistici, 8, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1980, p. 396.

7 — Peter KNAUER S.J., « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *NRT*, n° 87, 1965, p. 373.

8 — Steven A. LONG, *The Teleological grammar of the moral act*, Sapientia Press, Naples, Florida, 2007, p. 44.

9 — CAJETAN, *In II-II*, q. 64, a. 7, n° I.

10 — Joseph T. MANGAN S.J., « An historical analysis of the principle of double effect », *Theological Studies*, n° 10, 1949, p. 47 et 49.

11 — Théo G. BELMANS O. Præm., « Saint Thomas et la notion de "moindre mal moral" », *RT*, janvier-mars 1983, p. 41.

de l'intention. C'est la position suggérée par Jean-Gabriel Kern ¹.

4.3 Quel genre de proportion ?

Le texte de saint Thomas mentionne enfin la proportion que doit revêtir l'acte d'autodéfense : « Il peut arriver cependant qu'un acte accompli dans une bonne intention devienne mauvais quand il n'est pas proportionné à la fin que l'on se propose. »

« Que compare-t-on pour apprécier la proportion ² ? » : telle est la question.

Certains parlent d'une proportion entre l'acte et la fin, entre les moyens mis en œuvre pour défendre sa vie et la fin qu'est la conservation de la vie ³. S'il est toujours permis de défendre sa vie, en revanche le moyen mis en œuvre pour une telle fin doit être mesuré par la prudence.

D'autres mesurent la proportion entre les effets bons et les effets mauvais. L'autodéfense est licite dès lors que l'effet bon égale ou dépasse l'effet mauvais ⁴. Il s'agit de comparer pertes et profits, avantages et inconvénients, pour juger de la licéité morale de la légitime défense.

D'autres encore évaluent la proportion entre les effets à court terme et les effets à long terme ⁵. L'acte est disproportionné lorsqu'il s'avère contre-productif à long terme ⁶. Celui qui tue son agresseur pour défendre sa vie a une raison proportionnée de le faire : son action est licite ⁷.

5. Le contexte

Les divergences dans l'interprétation du texte de saint Thomas sur la légitime défense pourraient à première vue inquiéter et effrayer celui qui, venu chercher la lumière du Docteur commun, ne trouve que l'obscurité

1 — Jean-Gabriel KERN, « L'objet moral. Réflexions autour d'un paragraphe méconnu de l'encyclique *Veritatis Splendor* et de sa difficile réception », *RT*, n° 104 (2004), p. 379 et p. 381, note 75.

2 — Brian JOHNSTONE C.S.S.R., « The meaning of proportionate reason in contemporary moral theology », *The Thomist*, 49 (1985), p. 229.

3 — Christopher KACZOR, « Double-effet reasoning from Jean Pierre Gury to Peter Knauer », *Theological Studies*, 59 (1998), p. 310.

4 — *Ibid.*, p. 311-312.

5 — *Ibid.*, p. 312-313.

6 — Peter KNAUER S.J., « La Détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *NRT*, n° 87, 1965, p. 370 ; Richard MCCORMICK S.J., « Le Principe du double effet », *Concilium*, n° 120, 1976, p. 109.

7 — Peter KNAUER S.J., « La Détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *NRT*, n° 87, 1965, p. 365 et 375 ; Théo G. BELMANS O.Præm., *Le Sens objectif de l'agir humain. Pour relire la morale conjugale de Saint Thomas*, Coll. Studi Tomistici, 8, Libreria Editrice Vaticana, Cité du Vatican, 1980, p. 383 ; Richard MC CORMICK S.J., « Le principe du double effet », *Concilium*, n° 120, 1976, p. 108-109.

de ses disciples.

En fait, l'origine de ces divergences ne se trouve pas dans le texte de l'Aquinate, mais plutôt dans la théorie de l'acte humain propre à chaque auteur. Appelé en renfort pour appuyer de son autorité telle ou telle théorie, le texte de saint Thomas est alors interprété conformément à la théorie défendue.

Pour éviter une telle erreur de perspective, il faut impérativement lire le texte dans son contexte. Son contexte éloigné : les principes généraux de moralité exposés dans la *Prima Secundæ* (5.1). Son contexte immédiat : la place de la question 64 dans la *Secunda Secundæ* et de l'article 7 dans la question 64 (5.2).

5.1 Le contexte éloigné : les principes généraux de moralité

5.1.1 Spécification des actes humains par l'objet et la fin

La vie humaine est ordonnée au bonheur ¹. Or, c'est « par des actes que l'homme parvient au bonheur ² ». Les actes humains sont l'œuvre conjointe de l'intelligence – qui donne aux actes leur contenu – et de la volonté – qui donne aux actes leur impulsion.

La moralité des actes humains est mesurée par leur conformité à la droite raison, c'est-à-dire la raison conforme à la Loi éternelle qui ordonne nos actions vers la fin ultime :

Le bien de chaque chose consiste en ce que son opération convienne à sa forme. Or, la forme propre de l'homme est celle selon laquelle il est un animal rationnel. Il faut donc que l'opération d'un homme soit bonne du fait qu'elle se conforme à la raison droite. En effet, la perversité de la raison répugne à la nature de la raison ³.

L'ordre de la raison qui mesure la moralité doit se vérifier dans l'objet de l'acte – qui en donne la nature –, dans ses circonstances – qui en définissent les contours concrets – et dans sa fin – qui le motive ⁴.

La bonté de l'agir humain requiert la bonté de tous et de chacun de ses éléments. Un acte humain n'est moralement bon que si son objet, ses circonstances et sa fin sont simultanément conformes à la règle rationnelle.

1 — I-II, q. 1-5.

2 — « *Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire...* » (I-II, q. 6, pr.)

3 — « *Bonum cujusque rei est in hoc, quod sua operatio sit conveniens suæ formæ. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturæ rationis.* » (In Eth. 2, lect. 2, n° 257.)

4 — « *Sic igitur in actione humana quadruplex bonitas considerari potest. (...) Alia secundum speciem quæ accipitur secundum objectum conveniens. Tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam. Quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad causam bonitatis.* » (I-II, q. 18, a. 4, c.)

Qu'un seul de ces éléments n'y soit pas conforme et l'acte est moralement mauvais ¹.

Dans l'agir humain, la volonté a une double fonction : une fonction directrice, en se portant vers la fin en tant que telle ; une fonction motrice, en disposant des autres puissances du corps et de l'âme au service de cette fin. On parle alors respectivement d'acte intérieur et d'acte extérieur de la volonté. Dans l'acte intérieur, la distinction entre objet et fin n'a pas de sens, car la fin est l'objet propre de la volonté. En revanche, dans l'acte extérieur de la volonté, la distinction entre objet et fin prend tout son sens ².

Les circonstances ne modifient pas en tant que telles la moralité de l'acte intérieur de la volonté ³. En revanche, leur influence peut devenir déterminante sur l'acte extérieur quand, cessant d'être de simples circonstances ⁴, elles deviennent l'objet de l'acte ⁵.

Pour juger de la moralité d'un acte, il est nécessaire et suffisant d'en confronter l'objet et la fin – matière et forme de l'acte humain ⁶ – avec l'ordre de la raison ⁷.

5.1.2 Influence de l'effet sur la moralité d'un acte

Imprégné de sciences positives, l'esprit moderne, loin de juger de la moralité d'un acte du point de vue de l'objet et de la fin estimerait plus

1 — « *Nihil prohibet actionis habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam : et secundum hoc contingit actionem, quæ est bona secundum speciem, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, et e converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant : quia quilibet singularis defectus causat malum ; bonum autem causatur ex integra causa, ut Dionysius dicit.* » (I-II, q. 18, a. 4, ad 3.)

2 — « *In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior : et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem proprie est objectum interioris actus voluntarii : id autem circa quod est actus exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est ; ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, sicut a proprio objecto.* » (I-II, q. 18, a. 6, c.)

3 — « *Supposito quod voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam.* » (I-II, q. 19, a. 2, ad 2.)

4 — Ce qui n'est que *circonstance* pour l'un – voler un calice indépendamment de son caractère consacré – peut devenir *objet de l'acte* pour l'autre – voler un objet en raison de son caractère consacré.

5 — « *Circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem : sed inquantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.* » (I-II, q. 18, a. 10, ad 2). Voir aussi I-II, q. 18, a. 5, ad 4 ; *De Malo*, q. 2, a. 6, ad 1.

6 — « *Quia ergo actus voluntatis est ratio quare actus exterior sit culpabilis, quantum ad hoc quod est esse peccatum culpabile, actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem, et actus exterior se habet non accidentaliter sed materialiter ad tale peccatum.* » (*De Malo*, q. 2, a. 2, ad 5). Voir aussi I-II, q. 18, a. 6, c et ad 2 ; a. 7, c.

7 — « *Actus moralis ex duobus speciem sortitur, scilicet ex objecto et ex fine : nam finis est objectum voluntatis, quæ est primum movens in moralibus actibus. Potentia autem a voluntate mota habet suum objectum, quod est proximum objectum voluntarii actus, et se habet in actu voluntatis ad finem, sicut materiale ad formale.* » (II-II, q. 110, a. 1, c.). Voir aussi I-II, q. 20, a. 2, ad 1 et ad 2.

convenable de regarder au résultat tangible et mesurable de l'action. Quels sont ses effets ? Sont-ils bons ? Sont-ils mauvais ?

L'Aquinat met en garde contre cette tentation : « Le vice moral réside dans l'action et non dans l'effet produit, car les vertus ne relèvent pas du faire mais de l'agir ¹. »

Aristote lui-même est parfois tombé dans cette erreur de perspective :

Aristote parle ici proprement d'un homme mauvais en tant qu'il nuit à autrui. Sous ce rapport, le prodigue ne serait pas mauvais, parce qu'il ne nuit à personne qu'à lui-même. Il en va de même de tous ceux qui ne portent pas préjudice au prochain ².

Saint Thomas le corrige : « Nous, au contraire, nous appelons mal d'une façon générale tout ce qui répugne à la droite raison ³. »

Est-ce à dire que les effets de nos actes n'ont aucune influence sur leur moralité ? Certainement pas.

S'ils ne rendent pas mauvais un acte bon par son objet et sa fin, ni bon un acte mauvais, les effets peuvent accroître la bonté ou la malice de l'acte extérieur de la volonté. Tout dépendra du rapport entre la volonté et les effets :

– L'effet qui échappe au pouvoir de la volonté ne modifie pas la moralité de l'acte dont il découle ⁴ : l'aumône reste un acte bon, même si le mendiant la gaspille ; la persécution demeure une mauvaise action, même si le martyr y trouve occasion de pratiquer la patience ⁵.

– L'effet qui est voulu en lui-même accroît la moralité de l'acte dont il dérive ⁶ : la bonté d'un conseil augmente s'il vise à faire bien agir le prochain ⁷ ; la malice d'une calomnie est accrue si elle entend faire perdre son emploi à autrui.

¹ — « *Vitium morale in sola actione consideratur, non autem in aliquo effectu producto, nam virtutes non sunt factivæ sed activæ.* » (C.G., III, c. 10, n° 1944.)

² — « *Philosophus dicit illum esse malum proprie, qui est aliis hominibus nocivus. Et secundum hoc, dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi. Et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi.* » (I-II, q. 18, a. 9, ad 2.)

³ — « *Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans.* » (I-II, q. 18, a. 9, ad 2.)

⁴ — Voir I-II, q. 20, a. 5, c. ; q. 73, a. 8, c. ; *De Malo*, q. 1, a. 3, ad 15 ; *In Eth.* 3, lect. 12, n° 512.

⁵ — « *Eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus. Puta si aliquis det eleemosynam pauperi, qua ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit : et similiter si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actus.* » (I-II, q. 20, a. 5.)

⁶ — « *Eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actus.* » (I-II, q. 73, a. 8, ad 1). Voir aussi I-II, q. 20, a. 5 ; q. 73, a. 8.

⁷ — « *Bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se. Unde redundant ad præmium prædicatoris : et præcipue quando sunt preintenta.* » (I-II, q. 20, a. 5, c. ; q. 73, a. 8, c. et ad 2 ; II-II, q. 13, a. 3, ad 1 ; q. 148, a. 3, c.)

– L’effet qui n’est pas voulu en lui-même, mais seulement dans sa cause ¹, est toléré ² : s’il est bon, il n’ajoute rien à la moralité de l’acte bon ; s’il est mauvais, il accroît la malice de l’acte mauvais ³ dès lors qu’il est prévu ⁴ ou prévisible ⁵.

Bref, « dans la gravité d’une faute, on fait plus attention à l’intention de la volonté perverse qu’à l’effet produit par l’œuvre ⁶ ».

5.1.3 *Que signifie l’expression « præter intentionem » ?*

Qu’un acte humain puisse être mauvais par son objet ou par sa fin et voir sa malice augmentée par les effets mauvais qui s’ensuivent n’est pas sans poser un problème. En effet, Aristote affirme que « le bien, c’est ce que désirent toutes choses ⁷ » et Denys soutient que « nul n’agit en voulant le mal ⁸ ». L’objet exclusif de la volonté est le bien, jamais le mal en tant que tel.

Aussi, pour donner l’intelligence de ce qui est privé d’ordre à la fin ⁹ – en particulier le mal ¹⁰ – saint Thomas a-t-il forgé l’expression *præter inten-*

1 — « *Aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directe in ipsum fertur ; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam et non in effectum.* » (I-II, q. 77, a. 7). Voir aussi *In Eth.* 3, lect. 12, n° 512.

2 — « *L’homme, en effet, n’a pas toujours l’intention de faire ce qui résulte de son action, même s’il l’a prévu.* » (PIE XII, *Discours au 7^e congrès international d’hématologie*, 12 septembre 1958, p. 506.)

3 — Par exemple, la malice d’une médisance augmente dans la mesure où sa diffusion est prévisible, la malice de l’ivresse s’accroît dans la mesure où ses conséquences néfastes sont prévisibles. « *Si autem actus præcedens fuit culpabilis, sic non totaliter aliquis excusatur a peccato sequenti, quod scilicet redditur voluntarium ex voluntate præcedentis actus : in quantum scilicet aliquis, dans operam rei illicitæ, incidit in sequens peccatum. Diminuitur tamen peccatum sequens, sicut et diminuitur ratio voluntarii.* » (II-II, q. 150, a. 4.) Voir aussi I-II, q. 77, a. 7 ; II-II, q. 46, a. 2, ad 2 ; q. 64, a. 8, ad 2.

4 — « *Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum : sicut cum aliquis transiens per agrum ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert nocumentum his quæ sunt seminata in agro, scienter, licet non animo nocendi. Et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirecte : in quantum scilicet ex voluntate inclinata ad peccandum, procedit quod aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet.* » (I-II, q. 73, a. 8.)

5 — Est prévisible tout effet qui arrive toujours ou souvent (*ut in pluribus*) ; est imprévisible tout effet qui arrive par hasard ou rarement (*ut in paucioribus*). « *Si [eventus] per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actus : manifestum est enim meliorem esse actum ex genere suo, ex quo possunt plura bona sequi ; et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.* » (I-II, q. 20, a. 5). Voir aussi I-II, q. 73, a. 8 ; *De Malo*, q. 1, a. 3, ad 15.

6 — « *In gravitate culpæ magis attenditur intentio voluntatis perversæ quam effectus operis.* » (II-II, q. 13, a. 3, ad 1.)

7 — « *Bonum est quod omnia appetunt.* » (ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, lib. 1, c. 1, 1094 a. 3.)

8 — « *Nullus intendens ad malum operatur.* » (DENYS, *De divinis nominibus*, c. 4 ; P.G. 3, 716 C et 732 B.)

9 — « *Quæ præter intentionem accidunt, carent ordine ad finem.* » (IV Sent. D. 4, q. 1, a. 3, qc. 4, ad 2)

10 — « *Malum incidit præter intentionem agentis, quod semper intendit aliquod bonum, ad quod sequitur exclusio alterius boni, quod est ei oppositum.* » (C.G. III, c. 12, n° 1962.)

tionem. Mais cette expression doit s'entendre de façon analogique, c'est-à-dire relativement une et simplement diverse (*secundum quid unum et simpliciter diversum*).

Appliquée à l'ordre des causes et des fins qui préside à l'univers, l'expression *præter intentionem* sert à expliquer que :

- le mal n'est pas un principe premier de l'univers, mais une privation ¹,
- les défauts des créatures sont ordonnés par Dieu au bien de la nature et de la grâce ²,
- ce qui relève du hasard, du sort ou de la fortune pour les causes secondes n'échappe pas à la causalité de la cause première ³,
- le sexe de l'enfant conçu naturellement ne relève pas de la volonté des parents, mais de l'ordre général de l'univers ⁴.

Appliquée à l'ordre qui préside aux actes humains, plusieurs significations de l'expression *præter intentionem* sont à distinguer ⁵. En effet, l'acte humain est moral quand l'objet présenté par l'intelligence (a) à l'adhésion de la volonté (b) est conforme à la règle rationnelle (c). D'où les trois sens de l'expression *præter intentionem* chez saint Thomas :

a. Quant à l'exercice de l'intelligence, « ce qui est fortuit ne peut être prémédité, car imprévu et hors de l'intention (*præter intentionem*) ⁶ ». En conséquence, « on commet de soi un péché lorsqu'on agit avec intention (*ex intentione*), et non lorsque le péché se produit en dehors de l'intention (*præter intentionem*), comme c'est le cas dans l'homicide accidentel ⁷ ».

b. Quant à l'exercice de la volonté, « les réalités morales tirent leur essence, non de ce qui arrive par accident et hors de l'intention (*præter inten-*

1 — « *Malum autem non evenit nisi per accidens et præter intentionem, ut probatum est. Impossibile est igitur quod malum sit primum principium.* » (C.G. III, c. 15, n° 1981.)

2 — « *Istos defectus voluntatum contingentes præter intentionem providentiæ præscivit Deus et ordinavit eos in bonum non tantum naturæ, sed etiam singularis gratiæ.* » (I Sent. D. 39, q. 2, a. 2, c.)

3 — « *Si ea quæ fortuito vel casualiter accidunt, idest præter intentionem causarum inferiorum, reducuntur in aliquam causam superiorem ordinantem ipsa, in comparatione ad illam causam non possunt dici fortuita vel casualia.* » (In Phys. 2, lect. 10, n° 238.)

4 — « *Femina dicitur mas occasionatus, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis.* » (I, q. 99, a. 2, ad 1.)

5 — « *Sicut enim in rebus naturalibus id quod est per accidens non constituit speciem, ita etiam nec in rebus moralibus. in quibus id quod est intentum est per se, quod autem sequitur præter intentionem est quasi per accidens.* » (II-II, q. 39, a. 1.) Voir aussi I-II, q. 72, a. 5 ; II-II, q. 59, a. 2 ; q. 64, a. 7 ; q. 150, a. 2 ; In Eth. 2, lect. 7, n° 327.

6 — « *Fortuita non possunt esse ex nostra præmeditatione, quia sunt improvisa et præter intentionem.* » (In Eth. 3, lect. 7, n° 473.)

7 — « *Aliquis per se loquendo peccatum facit, quando ex intentione operatur, et non quando præter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali.* » (In IV Sent., dist. 38, q. 2, a. 1, ad 2.)

tionem), mais de ce qui est voulu par soi (*per se*)¹ ». Ce qui ne spécifie pas la volonté reste *præter intentionem*².

c. Quant à la conformité avec la règle rationnelle, la volonté ne se porte jamais vers le mal de faute³ ou le mal de peine⁴, car « seul le bien est désirable, pas le mal en tant que tel⁵ ». « Le mal demeure hors de l'intention (*præter intentionem*) de tout agent, car, selon Denys, nul ne fait le mal en le voulant⁶. » Le mal est présenté à la volonté humaine et voulu par elle sous couvert de bien ; la tentation se fait sous apparence de bien.

Demeure donc hors de l'intention de celui qui agit :

- a. ce qui est fortuit ou imprévisible,
- b. ce qui n'est ni l'objet ni la fin de la volonté,
- c. le mal en tant que tel.

5.1.4 Préceptes affirmatifs et négatifs de la loi naturelle

Le rôle de l'objet, de la fin et des effets dans la spécification des actes humains ayant été défini, il faut encore expliquer la règle qui en mesure la moralité.

Le principe suprême de la moralité s'énonce très simplement : « Il faut faire le bien et éviter le mal⁷. » A l'instar de tous les principes premiers⁸, il est évident et indémontrable⁹.

L'application de ce principe suprême aux quatre inclinations naturelles de l'être humain – conserver son être, perpétuer l'espèce, connaître la vérité, vivre en société¹⁰ – se traduit par les principes premiers de la loi naturelle¹¹, dont le Décalogue n'est que le résumé¹.

1 — « *Moralia recipiunt speciem non ab his quæ per accidens eveniunt præter intentionem, sed ab eo quod est per se intentum* » (II-II, q. 150, a. 2.)

2 — « *Præter intentionem enim peccantis est, quod ex hoc sequatur aliquod bonum ; sicut præter intentionem tyrannorum fuit, quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum.* » (I, q. 19, a. 9, ad 1.) « *Per accidens autem aliquod verbum vel factum unius est alteri causa peccandi, quando etiam præter intentionem operantis, et præter conditionem operis, aliquis male dispositus ex huiusmodi opere inducitur ad peccandum, puta cum aliquid invidet bonis aliorum.* » (II-II, q. 43, a. 1, ad 4.)

3 — « *Voluntas ex hoc quod alicui tamquam ultimo fini inhæret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito, in quo completur ratio mali culpæ, præter intentionem voluntatis.* » (II Sent. D. 34, q. 1, a. 3, c.)

4 — « *Manifestum est autem quod pœna est præter intentionem peccantis.* » (I-II, q. 72, a. 5.)

5 — « *Omne appetibile habet rationem boni, cui opponitur malum in quantum huiusmodi.* » (De Malo, q. 1, a. 3, c.)

6 — « *Malum est præter intentionem omnis agentis : nihil enim ad malum respiciens operatur, ut dicit Dionysius.* » (I Sent., D. 47, q. 1, a. 3, arg. 4.)

7 — « *Est enim synderesis remurmurare malo, et instigare ad bonum.* » (De Veritate, q. 16, a. 1, arg. 14.) Voir aussi De Veritate, q. 16, a. 1, sc 4 et ad 12 ; a. 2, c.

8 — Tout comme les principes d'identité, de non contradiction, de causalité ou de totalité.

9 — I, q. 79, a. 12, c.

10 — I-II, q. 94, a. 2, c.

11 — « *Secundum igitur autem ordinem inclinationum naturalium, est ordo præceptorum legis naturæ.* » (I-II, q. 94, a. 2, c.)

Des deux volets du principe suprême – faire le bien, éviter le mal – dérivent deux sortes de préceptes : les préceptes affirmatifs et les préceptes négatifs ².

Les préceptes négatifs, qui visent les maux à éviter, constituent le socle de la vie morale au-dessous duquel l'ordre de la raison n'est plus observé. Ces préceptes négatifs – tu ne tueras pas, tu ne voleras pas, tu ne mentiras pas, etc. – obligent *semper et ad semper*, c'est-à-dire toujours et en tout temps ³. Aucune intention, aucune fin, aucune circonstance ne justifie une action qui, désordonnée par son objet, s'opposerait à un précepte négatif ⁴.

Les préceptes affirmatifs ont pour objet le bien à faire. Ils obligent *semper sed non ad semper*, c'est-à-dire toujours mais pas en tout temps ⁵. En effet, la réalisation du bien est souvent question de circonstance, d'opportunité ou de possibilité ⁶.

Donnons quelques exemples pour illustrer ce fait. Faire l'aumône est en soi une bonne chose, mais concrètement l'aumône ne sera obligatoire que s'il y a un superflu du côté du donateur et une nécessité du côté du quémendeur ⁷. Confesser publiquement la foi est en soi une bonne chose, mais concrètement la confession de la foi n'est de précepte que si l'honneur de Dieu ou l'utilité du prochain sont en jeu ⁸. Corriger fraternellement son frère est en soi un bien, mais concrètement la correction fraternelle ne sera nécessaire que si la correction a des chances d'aboutir ⁹.

1 — « *Præcepta decalogi sunt prima præcepta legis, et quibus statim ratio naturalis assentit sicut manifestissimis.* » (II-II, q. 122, a. 1, c.)

2 — « *Sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita et declinare a malo. Sed ad faciendum bonum inducimur per præcepta affirmativa, ad declinandum a malo per præcepta negativa.* » (II-II, q. 44, a. 3, arg. 2.)

3 — « *Præcepta negativa obligant semper et ad semper.* » (II-II, q. 33, a. 2, c.)

4 — « *Actus autem peccatorum sunt secundum se mali, et nullo modo benefieri possunt, nec aliquo tempore aut loco : quia secundum se sunt conjuncti malo fini, ut dicitur in II Eth.* » (II-II, q. 33, a. 2, c.)

5 — « *Peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper.* » (I-II, q. 71, a. 5, ad 3.)

6 — « *Actus virtutum non quolibet modo fieri debent, sed observatis debitis circumstantiis quæ requiruntur ad hoc quod sit actus virtuosus, ut scilicet fiat ubi debet, et quando debet, et secundum quod debet.* » (II-II, q. 33, a. 2, c.)

7 — « *Est aliquod tempus dare in quo mortaliter peccat si eleemosynam omittat, ex parte quidem recipientis, cum apparet evidens et urgens necessitas, nec apparet in promptu qui ei subveniat ; ex parte vero dantis, cum habet superflua quæ secundum statum præsentem non sunt sibi necessaria, prout probabiliter æstimari potest.* » (II-II, q. 32, a. 5, ad 3.)

8 — « *Confiteri fidem non semper neque in quolibet loco est de necessitate salutis : sed aliquo loco et tempore, quando scilicet per omissionem hujus confessionis subtraheretur honor debitus Deo, vel etiam utilitas proximis impendenda* » (II-II, q. 3, a. 2, c.)

9 — « *Tempus autem ad quod obligat, est cum delinquens occurrit ipsi corripienti, et corripitur potest commode, et speratur emendatio, et non est alius cui ex officio incumbat corripere ; vel si ille cui incumbit, negligens appareat in corrigendo.* » (IV Sent., D. 19, q. 2, a. 2, q. 1, ad 3.)

C'est dire que l'accomplissement des préceptes affirmatifs suppose une proportion entre l'objet de l'acte et sa fin. En l'absence d'une telle proportion, la réalisation du bien ne serait pas prudente et devrait être omise ¹.

5.2 Le contexte prochain : la place et l'ordre de la question 64

Après avoir défini ce qu'est la justice ², saint Thomas en envisage successivement les parties subjectives ³, intégrales ⁴ et potentielles ⁵. Les parties subjectives de la justice, c'est-à-dire les divers espèces de justice, sont la justice commutative – qui règle les relations entre les particuliers – et la justice distributive – qui règle les rapports entre la société et les particuliers.

La question 64 de la *Secunda Secundæ* se situe dans la partie consacrée par l'Aquinat aux vices opposés à la justice commutative, en l'occurrence les préjudices infligés au prochain dans ce bien qu'est la vie.

« Tu ne tueras pas » : la formulation très ramassée du 5^e commandement pourrait être trompeuse par sa brièveté même. Saint Thomas va donc s'efforcer d'en clarifier le contenu.

A l'article 1, il commence par exclure du 5^e commandement les animaux. Etant donné que « la nature va de l'imparfait au parfait ⁶ », « il est permis de tuer les plantes pour l'usage des animaux et les animaux pour l'usage de l'homme ⁷ ». Le 5^e commandement ne concerne donc que l'homicide, c'est-à-dire la mort d'homme.

Mais, ce n'est pas suffisant, car le jugement moral ne peut s'en tenir aux apparences extérieures. En effet, les actions qui aboutissent à un même résultat – la mort d'un homme – n'ont pas toutes le même rapport avec l'ordre de la raison ⁸.

1 — « *Quia dispositio eorum quæ sunt ad finem attenditur secundum rationem finis, in istis circumstantiis virtuosi actus præcipue attendenda est ratio finis, qui est bonum virtutis. Si ergo sit aliqua talis omissio alicujus circumstantiæ circa virtuosum actum quæ totaliter tollat bonum virtutis, hoc contrariatur præcepto. Si autem sit defectus alicujus circumstantiæ quæ non totaliter tollat virtutem, licet non perfecte attingat ad bonum virtutis, non est contra præceptum.* » (II-II, q. 33, a. 2, c.)

2 — II-II, q. 57-60.

3 — II-II, q. 61-78.

4 — II-II, q. 79.

5 — II-II, q. 80-120.

6 — « *In rerum autem ordine imperfectiora sunt propter perfectiora.* » (II-II, q. 64, a. 1, c.)

7 — « *Si homo utatur plantis ad utilitatem animalium, et animalibus ad utilitatem hominum, non est illicitum.* » (II-II, q. 64, a. 1, c.)

8 — « *Possibile est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest ordinari sicut in finem ad conservationem justitiæ et ad satisfaciendum iræ. Et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris: quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali et, e converso, ratio naturalis finis accidit*

C'est pourquoi, saint Thomas distingue les actions qui sont pleinement volontaires (art. 2-7) et celles qui sont involontaires par défaut de connaissance (art. 8). Les actions pleinement volontaires se situent soit dans le cadre de la justice distributive (art. 2-4), soit dans celui de la justice commutative (art. 5-7).

En justice distributive, « il est permis de tuer les malfaiteurs s'ils sont un grand danger pour la société (art. 2), à condition de ne pas le faire de sa propre initiative, mais par autorité publique (art. 3) et de ne pas être clerc (art. 4) ¹ ». En effet,

tout individu est vis-à-vis de la société dont il est membre dans le même rapport qu'une partie avec le tout. Si donc un individu devient un péril pour la société et que son péché soit contagieux pour les autres, il est louable et salutaire de le mettre à mort au nom du bien commun, selon le mot de l'Apôtre : « Un peu de ferment ne pourrait-il pas corrompre toute la masse ? » ²

En justice commutative, l'homme ne saurait vouloir ni sa propre mort (art. 5) ³, ni celle de son prochain, qu'il soit innocent (art. 6) ⁴ ou coupable (art. 7) ⁵.

Quant à l'homicide accidentel (art. 8), il ne comporte aucune faute morale dès lors qu'il est imprévisible, car « le hasard est une cause qui agit en dehors de notre intention (*præter intentionem*) ⁶ ». En revanche, s'il est prévisible, l'homicide accidentel est volontaire dans sa cause ⁷ et donc coupable, car « la part de volontaire qui reste dans l'ignorance mesure ce qui est intentionnel dans le péché ⁸ ».

morali. Et ideo nihil prohibet actus, qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum moris, et e converso. » (I-II, q. 1, a. 3, ad 3.)

¹ — Ceslas SPICQ O.P., « Notes explicatives » dans SAINT THOMAS D'AQUIN, *La justice*, t. 2 (II-II, q. 63-66), Revue des Jeunes, Cerf, Paris, 1947, p. 141.

² — « *Quælibet persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur.* » (II-II, q. 64, a. 2, c.)

³ — « *Seipsum occidere est omnino illicitum.* » (II-II, q. 64, a. 5, c.)

⁴ — « *Nulla modo licet occidere innocentem.* » (II-II, q. 64, a. 6, c.)

⁵ — « *Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat.* » (II-II, q. 64, a. 7, c.)

⁶ — « *Casus est causa agens præter intentionem.* » (II-II, q. 64, a. 8.)

⁷ — « *Ille qui non removet ea ex quibus sequitur homicidium, si debeat removere, erit quodammodo homicidium voluntarium.* » (II-II, q. 64, a. 8, c.)

⁸ — « *Inquantum remanet in ignorante de voluntario, intantum remanet de intentione peccati.* » (I-II, q. 76, a. 3, ad 2.)

6. Le sens du texte de saint Thomas sur la légitime défense

Le contexte éloigné et prochain ayant été rappelé, il est désormais possible de lire le passage de la *Somme théologique* sur la légitime défense sans lui imposer des interprétations personnelles éloignées de l'esprit et de la lettre de son auteur.

L'article 7 de la question 64 se situe dans le cadre de la justice commutative, c'est-à-dire des relations entre particuliers, pour évaluer moralement l'action de celui qui défend sa propre vie.

Divisé en deux paragraphes, le texte examine et compare deux cas distincts : d'abord et surtout, celui du particulier qui se défend contre un agresseur ; ensuite et par contraste, celui du représentant des forces de l'ordre ou du soldat confronté avec un agresseur dans le cadre de ses fonctions.

6.1 La légitime défense du particulier

Saint Thomas commence par constater le caractère ambivalent de certaines actions qui comportent apparemment deux effets. C'est le cas de celui qui se défend contre un agresseur. Par son action défensive, l'agressé cause deux effets : la conservation de sa vie et la mort de l'agresseur.

Pour évaluer cette action, il faut lui appliquer les principes généraux de la moralité : l'acte humain est spécifié par son objet et sa fin ¹ ; les effets ne viennent éventuellement qu'augmenter la bonté ou la malice de l'acte déjà moralement constitué ² ; ce que la volonté n'embrasse ni comme objet ni comme fin demeure hors de l'intention de celui qui agit ³.

L'action défensive, dont l'objet est de repousser la violence par la force, est conforme à l'inclination naturelle de se conserver dans l'être ⁴. Spécifiée par ce bien, l'action défensive est conforme à l'ordre de la raison. La mort de l'agresseur reste hors de l'intention (*præter intentionem*) et n'est qu'une conséquence de l'action défensive.

Tout autre serait le cas de celui qui voudrait sauver sa vie par une fornication, un adultère, un mensonge, un blasphème, une apostasie ⁵. De tels actes sont mauvais par leur objet et donc immoraux, indépendamment de la fin bonne poursuivie ou de l'effet bon espéré.

¹ — Voir § 5.1.1.

² — Voir § 5.1.2.

³ — Voir § 5.1.3.

⁴ — « *Hoc sit cuilibet naturale quod se conservet in esse quantum potest.* » (II-II, q. 64, a. 7, c.) Voir aussi I-II, q. 94, a. 2, c ; II-II, q. 65, a. 1, c ; q. 126, a. 1, c ; In 2 The. 3, lect. 2, n° 77.

⁵ — « *Actus fornicationis vel adulterii non ordinatur ad conservationem propriæ vitæ ex necessitate, sicut actus ex quo quandoque sequitur homicidium.* » (II-II, q. 64, a. 7, ad 4.)

L'action défensive, bonne par son objet, doit être ordonnée à une fin bonne, car « le bien provient d'une cause intégralement bonne, le mal de n'importe quel défaut ¹ ». Celui qui prendrait prétexte d'une agression pour se venger ou donner un exutoire à sa haine agirait mal en raison de la fin mauvaise qui l'inspire ².

Le bien à faire est l'objet des préceptes affirmatifs qui obligent *semper sed non ad semper* ³. Sa réalisation exige une proportion entre l'objet et la fin ⁴. C'est pourquoi, celui qui se défend doit conserver la proportion et la modération dans son action défensive ⁵. On aurait tort de voir un manque de modération dans l'attachement de l'agressé à conserver sa vie plus que celle de son agresseur ⁶.

Bonne par son objet et proportionnée à sa fin, l'action défensive est licite malgré le caractère prévisible, voire inéluctable, de son effet létal ⁷.

La syntaxe latine du texte est remarquable de précision. Pour souligner que la mort n'est qu'une conséquence, saint Thomas utilise le gérondif : l'agressé peut tuer en se défendant (*defendendo se*) ⁸. Pour montrer que la mort ne peut être voulue ni comme moyen ni comme fin, il utilise une conjonction de subordination exprimant la finalité (*ut*) : l'agressé ne peut tuer pour se défendre (*ut seipsum defendat, ut seipsum a morte liberet*) ⁹. Pour ne pas l'avoir noté, certaines traductions sont erronées et faussent la pensée de l'Aquinat ¹⁰.

1 — I-II, q. 18, a. 4, c et ad 3.

2 — « *Ibi prohibetur defensio quæ est cum livore vindictæ.* » (II-II, q. 64, a. 7, ad 5.)

3 — Voir § 5.1.4.

4 — Éliminer un chef du terrorisme international est un bien, mais lancer une bombe atomique sur la ville où il réside est disproportionné. Une telle disproportion serait l'indice certain que l'objet de l'acte n'est pas celui qu'on prétend : la mort des civils et la terreur qu'elle inspire prendrait le pas sur l'élimination du terroriste.

5 — « *In eo autem qui se defendit potest esse sine peccato (...)* Nam si solo animo repellendi injuriam illatam, et cum debita moderatione se defendat, non est peccatum ; nec proprie potest dici rixa ex ejus parte. » (II-II, q. 41, a. 1.)

6 — « *Nec est necessarium ad salutem ut homo actum moderatæ tutelæ prætermittat ad evitandum occisionem alterius, quia plus tenetur homo vitæ suæ providere quam vitæ alienæ.* » (II-II, q. 64, a. 7.)

7 — « Quand la laitière baratte, elle obtient nécessairement comme sous-produit du beurre, même sans en avoir l'intention : tout en étant nécessaire, cet effet peut rester accidentel à l'intention de faire du beurre. » (Peter KNAUER S.J., « La détermination du bien et du mal moral par le principe du double effet », *NTR*, n° 87, 1965, p. 358-359.)

8 — « *Videtur quod nulli liceat occidere aliquem se defendendo.* » (II-II, q. 64, a. 7, titre.) « *Clericus, etiam si se defendendo interficiat aliquem, irregularis est, quamvis non intendat occidere, sed seipsum defendere.* » (II-II, q. 64, a. 7, ad 3.)

9 — « *Illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat.* » (II-II, q. 64, a. 7, c.) « *Auctoritas Augustini intelligenda est in eo casu quo quis intendit occidere hominem ut seipsum a morte liberet.* » (II-II, q. 64, a. 7, ad 1.)

10 — Le Père Spicq traduit fautivement : « Il semble qu'il ne soit jamais permis de tuer quelqu'un pour se défendre. » (S. THOMAS D'AQUIN, *La justice*, t. 2 [II-II, q. 63-66], Revue des Jeunes, Cerf, Paris, 1947, p. 61.)

6.2 La légitime défense du soldat ou du représentant des forces de l'ordre

Tout différent est le cas de ceux qui sont revêtus de l'autorité publique. Les soldats comme les forces de l'ordre peuvent se trouver dans des circonstances où leur vie est en péril. Agissant dans le cadre de la justice distributive, ils peuvent prendre la mort de l'ennemi ou du brigand pour objet de leur volonté ¹. Le juge – qui prononce une condamnation à mort au terme d'un procès juste et conforme aux lois – et le bourreau – qui l'exécute – entrent eux aussi dans ce cadre, nonobstant le fait que leur vie personnelle n'est pas directement en péril ².

En effet, la justice distributive règle les rapport entre le tout et les parties, c'est-à-dire entre la société et les particuliers. Tous les membres d'une société sont au service du bien commun pour le conserver, le promouvoir et le défendre. La défense du bien commun contre ses ennemis intérieurs et extérieurs est ordinairement confiée à des corporations spécialisées (justice, police, armée).

Défendre sa vie est un bien dont la réalisation concrète exige de garder la proportion entre l'objet et la fin de l'acte. Il en est de même quand il s'agit de défendre le bien commun ³. C'est pourquoi les corporations chargées de cette défense sont encadrées par des règles strictes dont l'observation garantit la proportion entre leurs actes et la défense du bien commun ⁴. Le service du bien commun étant ainsi parfaitement encadré, ils peuvent tuer ceux qui s'attaquent au bien commun.

A l'instar de celui qui tue en se défendant, celui qui le fait en étant revêtu de l'autorité publique doit être mu par une fin bonne – le service du bien commun – et non par l'appétit de vengeance ou la haine ⁵.

1 — « *Quia occidere hominem non licet nisi publica auctoritate propter bonum commune, ut ex supra dictis patet; illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat, nisi ei qui habet publicam auctoritatem, qui, intendens hominem occidere ad sui defensionem, refert hoc ad publicum bonum: ut patet in milite pugnante contra hostes, et in ministro judicis pugnante contra latrones.* » (II-II, q. 64, a. 7.)

2 — « *Irregularitas consequitur actum homicidii etiam si absque peccato: ut patet in iudice qui juste aliquem condemnat ad mortem.* » (II-II, q. 64, a. 7, ad 3.)

3 — Soigner un furoncle au pied est un bien, mais y procéder en coupant la jambe est disproportionné. Une telle disproportion serait l'indice certain que l'objet de l'acte n'est pas celui qu'on prétend: la mutilation prendrait le pas sur le soin du furoncle. « *Membrum non est præcidendum propter corporalem salutem totius nisi quando aliter toti subveniri non potest.* » (II-II, q. 65, a. 1, ad 3.)

4 — Les juges doivent appliquer les lois qui ne punissent de mort que les crimes les plus graves, ils doivent observer les procédures judiciaires. Les forces de l'ordre ne peuvent ouvrir le feu sans sommation, toute mort d'homme dans l'exercice de fonctions policières donne lieu à une enquête interne. Les soldats doivent observer certaines règles d'engagement, ils ne peuvent viser que les soldats ennemis et non les civils, ils doivent respecter les blessés et les prisonniers ennemis qui ne sont plus un péril pour la patrie.

5 — « *Quamvis et isti etiam peccent si privata libidine moveantur.* » (II-II, q. 64, a. 7, c.)

Craignant de voir justifiée toute action d'un subordonné obéissant aux ordres de ses supérieurs ou aux lois en vigueur même injustes, certains trouveront des relents de totalitarisme à ces rappels sur le service du bien commun. Une telle crainte se révèle infondée dès lors qu'on saisit le fondement métaphysique du principe de totalité ¹, la justice qui fonde le commandement et l'obéissance ² et l'ordination de la raison au bien commun qui définit la loi ³. Seuls les esprits incorrigiblement volontaristes et légalistes peuvent s'y tromper. Ils sont malheureusement légion aujourd'hui...

6.3 Brève évaluation des interprétations divergentes

Après avoir lu le texte de saint Thomas sur la légitime défense dans son contexte éloigné et prochain, il est désormais possible d'évaluer les différentes interprétations qui en ont été données au cours des siècles ⁴.

Le sens à donner aux mots « effet » et « intention » est évident dès lors qu'on situe le texte de saint Thomas dans son contexte éloigné, c'est-à-dire les principes généraux de moralité exposés dans la *Prima Secundæ*. Les effets ne peuvent qu'accroître la bonté ou la malice d'un acte ⁵ déjà définie par son intention ⁶ qui porte sur l'objet et la fin ⁷.

Même prévisible, l'effet demeure hors de l'intention. En effet, ce qui est en cause ici, ce n'est pas l'enchaînement physique des phénomènes, mais ce qui constitue l'objet de la volonté. Aussi saint Thomas ne traite-t-il pas de l'homicide accidentel à l'article 7, mais à l'article 8 ⁸.

Le sens à donner au terme « proportion » découle de la nature des préceptes affirmatifs. La mise en œuvre de ces préceptes – qui visent le bien à faire – exige que l'objet de l'acte soit proportionné à la fin recherchée ⁹. L'acte défensif doit donc être proportionné à la fin qu'est la conservation de la vie. Confronter effets bons et effets mauvais ou effets immédiats et

1 — « Le principe de totalité lui-même n'affirme rien que ceci : là où se vérifie la relation de tout à partie, dans la mesure exacte où elle se vérifie, la partie est subordonnée au tout, celui-ci peut, dans son intérêt propre, disposer de la partie. Trop souvent, hélas ! quand on invoque le principe de totalité, on laisse de côté ces considérations : non seulement dans le domaine de l'étude théorique et le champ d'application du droit, de la sociologie, de la physique, de la biologie et de la médecine, mais aussi en logique, psychologie et métaphysique. » (PIE XII, *Allocution au congrès d'histopatologie*, 14 septembre 1952, p. 464.)

2 — II-II, q. 104.

3 — I-II, q. 90.

4 — Voir § 4.

5 — Voir § 5.1.2.

6 — Voir § 5.1.3.

7 — Voir § 5.1.1.

8 — La mort est *præter intentionem* au sens (a) dans l'homicide accidentel et au sens (b) dans la légitime défense (Voir § 5.1.3).

9 — Voir § 5.1.4.

effets lointains n'a aucun sens pour l'Aquinat, puisque les actes sont spécifiés moralement par leur objet et leur fin et non par leurs effets ¹.

6.4 Un texte lumineux de Cajetan

Nul mieux que Cajetan n'a commenté le texte de saint Thomas sur la légitime défense. Aussi lui laisserons-nous la parole pour conclure cette explication :

La mort d'autrui peut être rapportée à la conservation de la vie propre de deux manières : d'abord, comme un moyen pour une fin ; ensuite, comme une conséquence découlant de la nécessité de la fin. Et comme le dit le texte, c'est surtout le deuxième mode qui est important.

En effet, tant la fin que le moyen ordonné à la fin tombent sous l'intention : ainsi en est-il du médecin qui veut la santé par la potion ou par la diète. Ce qui découle de la nécessité de la fin ne tombe pas sous l'intention, mais demeure hors de l'intention (*præter intentionem*) : ainsi en est-il de la faiblesse du malade qui suit le remède médical.

De ces deux modalités, il s'ensuit que la personne publique peut licitement tuer autrement que la personne privée. En effet, la personne publique comme le soldat ordonne la mort de l'ennemi comme un moyen pour une fin subordonnée au bien commun, ainsi qu'il appert du texte. En revanche, la personne privée ne veut pas tuer pour se sauver, mais elle veut se sauver sans avoir à renoncer à sa défense si la mort d'autrui devait s'ensuivre.

L'un ne tue que par accident (*per accidens*), l'autre directement (*per se*). C'est pourquoi l'autorité publique est requise pour ceci et non pour cela ².

Conclusion : les enjeux d'un texte

Dans l'exposé du 5^e commandement, les catéchismes signalent que la légitime défense, la peine de mort et le métier des armes sont exclus de son

1 — C'est pourquoi la conciliation entre les règles de l'action à double effet et les principes moraux exposés par saint Thomas est si problématique (Voir § 4.1).

2 — « *Dupliciter potest referri occisio alterius ad conservationem vitæ propriæ : primo, ut medium ad finem ; secundo, ut consequens ex necessitate finis. Et ut in littera dicitur, multum interest altero modo se habere. Nam et finis et medium ad finem cadunt sub intentione : ut patet in medico, qui intendit sanitatem per potionem vel diætam. Id autem quod consequitur ex necessitate finis non cadit sub intentione, sed præter intentionem existens emergit : ut patet de debilitatione ægroti quæ sequitur ex medicina sanante. Et juxta duos hos modos diversimode occidere potest licite persona publica et privata. Nam persona publica ut miles, ordinat occisionem hostis ut medium ad finem subordinatum bono communi, ut in littera dicitur ; persona autem privata non intendit occidere ut seipsum salvet, sed intendit salvare seipsum, non destitutus a sui defensione etiam si alterius mortem ex sua defensione oporteat sequi. Et sic iste non occidit nisi per accidens : ille autem per se occidit. Et propterea ad illud requiritur publica auctoritas, ad hoc non.* » (CAJETAN, *In II-II*, q. 64, a. 7, n° 1.)

champ d'application. Le recours aux lumières de saint Thomas d'Aquin nous a permis d'en comprendre la raison. En définitive, « l'homicide consiste à tuer l'innocent, et ne peut jamais devenir bon ; mais le juge qui condamne le brigand à mort, le soldat qui tue l'ennemi de son pays ne commettent pas l'homicide ¹ ». Dans leurs commentaires, les catéchistes s'en tiendront à juste titre à cette explication qui a le mérite de la simplicité : tuer un innocent est un péché.

Mais ils auront garde d'oublier que, si la légitime défense, la guerre et la peine de mort ne relèvent pas du 5^e commandement, ce n'est pas pour les mêmes raisons. Alors que la mort de l'agresseur n'est que la conséquence d'un acte défensif, la mort de l'ennemi ou du condamné est voulue directement dans sa stricte subordination au bien commun de la société.

La différence peut sembler subtile, mais, comme le souligne le P. Jean-Gabriel Kern, « ne plus percevoir la différence entre une mort voulue et une mort advenue signifierait tout simplement la ruine de la morale en ses fondements les plus intuitivement évidents » ².

En effet, seule cette différence ³ permet de distinguer moralement contraception et stérilité induite par un traitement médical, stérilisation et ablation d'un utérus cancéreux, avortement et salpingectomie ⁴, euthanasie et lutte contre la douleur, mutilation et césarienne ⁵.

Elle permet aussi de saisir la moralité de l'autogreffe et de l'homogreffe. Dans la première, la moralité de la mutilation dérive de l'application du principe de totalité (comme pour la peine de mort et pour la guerre) ; dans la seconde, la mutilation n'est qu'une conséquence de l'aide apportée au prochain par le don d'organe (comme pour la légitime défense) ⁶.

L'incapacité à saisir la différence entre ce qui est voulu et ce qui advient peut conduire à une double confusion.

La première affirme que la mort est l'objet de la volonté aussi bien dans la peine de mort et la guerre (ce qui est vrai) que dans la légitime défense (ce qui est faux). Défendre les vies innocentes devient alors une gageure. Rien n'empêchera plus de tuer le fœtus décrit comme un agresseur en cas de détresse physique ou psychologique de la mère, ou l'handicapé considéré comme une menace pour l'équilibre du système de protection sociale.

1 — « *Homicidium est occisio innocentis, et hoc nullo modo bene fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ.* » (I-II, q. 88, a. 6, ad 3.) Voir aussi III Sent., D. 37, q. 1, a. 4, ad 4 ; I-II, q. 19, a. 10 ; q. 100, a. 8, ad 3 ; q. 94, a. 5, arg. 2 ; QdI. 8, q. 6, a. 4, ad 1.

2 — Jean-Gabriel KERN, « L'Objet moral. Réflexions autour d'un paragraphe méconnu de l'encyclique *Veritatis Splendor* et de sa difficile réception », RT, n° 104 (2004), p. 380.

3 — C'est la distinction que faisait le magistère entre ce qui est direct et ce qui est indirect (voir § 2.2).

4 — Ablation de la trompe de Fallope lésée, qu'on pratique en cas de grossesse ectopique.

5 — SAINT-OFFICE, *Réponse à l'évêque de Sinaloa*, 4 mai 1898, DS 3337.

6 — Du côté du donneur, l'absence de préjudice pour la vie et l'intégrité fonctionnelle mesure la proportion de l'acte par rapport à sa fin.

La seconde soutient que la mort n'est qu'une conséquence aussi bien dans la légitime défense (ce qui est vrai) que dans la guerre et la peine de mort (ce qui est faux). Cette confusion transparaît dans le *Catéchisme de l'Église catholique* ¹ et dans l'encyclique *Evangelium vitæ* de Jean-Paul II ² où « la peine de mort est présentée, avant tout, comme un cas particulier de la légitime défense » ³.

Une telle présentation est dangereuse et absurde. Dangereuse, car elle passe sous silence l'enseignement constant du magistère sur la licéité de la peine de mort, sans toutefois le contredire ouvertement. Absurde, car personne ne croira qu'un juge dont la vie n'est pas mise en danger par le prévenu et qui prononce une sentence de mort au terme d'un long procès n'a pas en vue la mort du coupable. Plusieurs auteurs l'ont fait remarquer ⁴ sans parvenir toutefois à s'affranchir des présupposés personnalistes sous-jacents à telle confusion ⁵.

S'il est nécessaire de rappeler à nos contemporains l'universalité de la loi naturelle et l'existence de préceptes négatifs toujours valables – particulièrement dans le domaine du respect de la vie humaine –, il est non moins urgent de leur rappeler le service du bien commun. Pour restaurer toutes choses dans le Christ (Ep 1, 10), il faut faire ceci sans omettre cela (Mt 23, 23). Le retour aux principes exposés par saint Thomas d'Aquin dans la *Secunda Pars* de la *Somme Théologique* s'avère plus que jamais urgent !



1 — *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, §§ 2265-2267.

2 — JEAN-PAUL II, encyclique *Evangelium vitæ*, 25 mars 1995, §§ 55-56.

3 — Marie HENDRICKX, « Le Magistère et la peine de mort. Réflexions sur le catéchisme et "Evangelium vitæ" », *NRT*, n° 118 (1996), p. 9.

4 — « Cette perspective générale ne va pas sans poser problème. Le fait de tuer, dans un cas de légitime défense, est en effet accidentel, il advient *præter intentionem*. En témoigne le plus souvent, la surprise ressentie par celui qui se défend, la rapidité des faits, le caractère réflexe du coup fatal, etc. Il nous semble difficile de prétendre que le contexte éthique de l'exécution d'un condamné à mort soit similaire. Cef homme ne représente plus en effet pour la société un danger actuel. Certes, il peut représenter un danger potentiel, mais "*illicitum est quod homo intendat occidere hominem ut seipsum defendat*". » (Jean-Gabriel KERN, « L'Objet moral. Réflexions autour d'un paragraphe méconnu de l'encyclique *Veritatis Splendor* et de sa difficile réception », *RT*, n° 104 (2004), p. 381, note 75.) « La peine de mort est traitée dans le contexte de la légitime défense, ce qui est absolument inacceptable. Cette confusion d'idées est un défaut traditionnel de la jurisprudence dans lequel est tombée la commission de rédaction du *Catéchisme*. Le coupable soumis à un jugement pour être jugé et condamné à la peine de mort par un tribunal n'est plus un agresseur actuel devant lequel nous nous trouvons sans défense et nous n'avons pas d'autre alternative que de causer éventuellement sa mort contre notre volonté. » (N. BLÁSQUEZ, *Pena de muerte*, San Pablo, Madrid, 1994, p. 175, cité par Marie HENDRICKX, « Le Magistère et la peine de mort. Réflexions sur le catéchisme et "Evangelium vitæ" », *NRT*, n° 118 (1996), p. 9.)

5 — « La peine de mort se sert de la personne du condamné au service du bien commun de la société, laquelle est constituée au contraire pour servir au bien des individus. » (Marie HENDRICKX, *ibid.*, p. 19.)

LE SEL DE LA TERRE

Donner le goût de la sagesse chrétienne

*Revue trimestrielle
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

Cet article vous a plu ?

Vous pouvez :

[Vous
abonner](#)

[Découvrir
notre site](#)

[Faire
un don](#)

Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !