NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

65 Nº 8 1938

Politique et théologie morale. Problèmes anciens et nouveaux.

Luigi STURZO

p. 947 - 365

https://www.nrt.be/it/articoli/politique-et-theologie-morale-problemes-anciens-et-nouveaux-3647

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

POLITIQUE ET THÉOLOGIE MORALE

Problèmes anciens et nouveaux.

Considérée comme art de gouverner ou comme organisation de la société, la politique ne peut se soustraire à l'autorité de la morale naturelle et, pour un chrétien, à celle de la théologie. Les études sur ce sujet ne manquent pas ; cependant on sent plus que jamais le besoin d'une large revision des positions acquises, à cause de la laïcisation du pouvoir politique, de son extension à toute l'activité personnelle et collective des citoyens, de son intrusion dans le domaine même de la conscience. Ni la casuistique du passé, ni une casuistique purement théorique, étrangère à toute considération des faits, ne peuvent répondre aux nouvelles exigences. Ce qui fait surtout défaut, c'est une synthèse qui serve de guide moral dans l'évolution envahissante de la politique.

L'étude présente ne veut être qu'un schème sommaire, une contribution à un examen plus vaste et plus approfondi.

I

Premier problème : on a toujours dit et on répète encore aujourd'hui que l'Eglise ne se prononce pas sur la *forme* du gouvernement : c'est très juste. Mais cela peut paraître une affirmation d'école, fondée sur une classification abstraite des formes de gouvernement. Dans ce concret il n'y a pas de forme sans *contenu*. Et c'est celui-ci qui donne sa valeur à la forme. Aujourd'hui il importe moins qu'un Etat prenne la *forme* d'une monarchie ou d'une république ; il est plus intéressant d'en remarquer le *contenu*, de savoir si l'Etat est libéral ou socialiste, totalitaire de droite ou de gauche. Chacun de ces types pose des problèmes spéciaux que le moraliste a l'obligation d'étudier de près pour distinguer la matière éthique de l'élément politique. Un Etat communiste crée des situations caractéristiques qui imposent aux chrétiens des attitudes morales inconnues dans les Etats libéraux et vice versa. Il ne suffit pas de condamner les principes sur lesquels repose un Etat moderne (libéral, na-

ziste, bolcheviste, fasciste), il faut examiner à quel point en peut être influencée la conduite des chrétiens qui appartiennent à de tels États.

Un des devoirs les plus absolus de la morale chrétienne est celui d'éviter la coopération au mal. Mais jusqu'à quel degré peut-on appeler coopération au mal l'application concrète des principes politiques erronés (condamnés formellement ou non par l'Église) sur lesquels reposent les États modernes ?

Le libéralisme économique est basé sur le principe du « laisser faire, laisser passer » et sur le principe de la concurrence absolue, qui amènent inévitablement l'oppression des faibles. Si un tel système est admis dans un pays, les commerçants et industriels catholiques peuvent-ils en profiter ? Dans quelles conditions ? Et comment réparer les injustices inhérentes au système ?

Le cas du communisme économique, qu'il soit manifeste ou travesti, est aujourd'hui à l'ordre du jour. La dévaluation, l'autarcie économique, le socialisme d'État conduisent à des expériences de communisme à longue portée. Les catholiques peuvent-ils accepter des régimes de telle sorte, tâcher de profiter de leurs avantages et de s'y installer définitivement ? A quel prix devraient-ils s'y refuser ? En Allemagne et en Autriche, et maintenant même en Italie, sévit, pour des raisons de race, la persécution contre les juifs ; les effets économiques momentanés en sont avantageux pour les autres : médecins, professeurs, commerçants. Jusqu'à quel point la participation à ces mesures est-elle licite ?

II

La distinction de la forme politique et de son *contenu* (libéral, socialiste, totalitaire, etc.) invite à revoir sous un jour nouveau le problème des régimes politiques modernes. Léon XIII a conseillé jadis aux catholiques français d'accepter loyalement le régime républicain dans l'intention d'y coopérer pour le bien commun, pour l'amélioration des lois existantes et la révocation des lois antichrétiennes (février 1892) ; une telle ligne de conduite ne pouvait avoir des effets pratiques que dans un régime « d'opinion » où tous les citoyens sont libres de soutenir le programme qu'ils jugent meilleur au bien du pays et d'ap-

partenir au parti qui cadre le mieux avec leur propre mentalité ; semblable conseil pourrait-il être donné aux catholiques appartenant à un Etat totalitaire (de droite ou de gauche), où le non-conformisme politique, même pratique, ou bien une réserve morale, si petite fût-elle, non seulement ne seraient pas permis, mais seraient considérés comme un crime de lèse-patrie ou de lèse-autorité ?

Récemment les évêques autrichiens ont invité les fidèles à voter au plébiscite du 10 avril en faveur de l'union au Reich allemand, mais dans la suite on précisa que les instructions épiscopales n'étaient ni un ordre ni un conseil, mais signifiaient simplement *qu'il n'était pas contraire à la morale chrétienne de participer à un tel plébiscite et de voter* « oui », *en sauvegardant toutefois les droits de Dieu et de la conscience.* Nécessaire encore qu'inefficace à ce moment, cette réserve était motivée par la persécution de la part du Reich et par le principe de la race sur lequel il se base. La même formule de tolérance « sauvegardant les droits de Dieu et de la conscience » se trouve dans l'Encyclique « *Non abbiamo bisogno* » du 29 juin 1931, à propos du serment exigé de certaines catégories de citoyens par le gouvernement fasciste. La même Encyclique obligeait les fidèles à faire connaître cette réserve en cas de nécessité, pour rendre témoignage de la foi catholique ou pour éviter le scandale.

Le problème moral que pose l'Etat totalitaire (quel qu'il soit) n'a pas été suffisamment étudié dans notre théologie morale. Les documents ecclésiastiques (encycliques, instructions des Sacrées Congrégations, lettres épiscopales) fournissent déjà une matière considérable. Il y manque encore l'élaboration scientifique des philosophes et la discussion pratique des casuistes pour mettre en lumière toute la complexité du phénomène dans sa portée éthico-religieuse.

Le caractère essentiel du totalitarisme est tel que le citoyen est mis dans l'impossibilité de rester hors de ce système, une fois établi, puisque la politique totalitaire pénètre toute la vie : famille, culture, religion, économie, activité extérieure. En Italie, les enfants eux-mêmes reçoivent la carte de membre fasciste ; ils appartiennent au fascisme jusqu'à la mort. Il y eut des cas où les moribonds ont reçu l'invitation (qui était une obligation pour les parents) de revêtir la chemise noire comme dernier acte de foi dans le fascisme.

La louange, la flatterie font partie du système : tous ont à louer et applaudir les dictateurs, même s'ils commettent des délits. Qui aurait pu, en Allemagne, critiquer les exécutions de la nuit du 30 juin 1934 ? Dans un bulletin paroissial de Vienne, un curé (le R. P. Brettle, O.F.M.), peu de jours après l'occupation hitlérienne, écrivait ces mots stupéfiants : « Dans les journées du changement de régime un grand nombre de gens m'ont demandé comment je pouvais, en tant que pasteur d'âmes, concilier avec l'amour du Christ le fait que les Juifs seront partout remplacés dans leurs emplois. J'ai répondu que l'idée de ce remplacement a toujours existé dans le plan de la Providence divine. Personne n'a appelé les Juifs dans les divers pays de l'Europe. La question juive n'avait pas encore été résolue. Notre Führer chancelier du Reich la résout maintenant d'une manière radicale mais aussi libératrice pour les deux parties » (*Katolische Aktion in der Abservorstadt*).

Nous ne voulons juger personne ni suspecter des intentions ; nous nous rappelons que von Papen et Dollfuss reçurent ensemble la communion des mains du Saint Père ; ce fait, rendu public, fut regardé alors comme le gage d'un avenir de paix religieuse et de rénovation morale. Et qui ne se rappelle, en revanche, les deux secrétaires catholiques de von Papen, assassinés mystérieusement ? La question se pose : dans quelle mesure est-il possible à un catholique de collaborer à un Etat totalitaire ? La collaboration implique la liberté d'être en désaccord et celle de se retirer. Cela est-il possible et à quel prix ?

III

Recevant, il y a quelques années, une délégation de jeunes belges, le pape Pie XI leur disait que la politique bien entendue est une forme de la charité. Ce principe est fondamental en théologie morale, quoiqu'il ne le soit pas, hélas ! dans la pratique humaine, soit pour ceux, les meilleurs parfois, qui s'écartent de la politique comme d'une chose « sale », la laissant aux « méchants » (beau présent à la communauté !), soit pour ceux qui, s'en occupant, ne se sentent plus tenus par les lois morales, avec lesquelles il serait assez difficile, pour eux, de faire de la politique comme tout le monde la fait (ou mieux, comme la fait « le monde »).

Mais il semble nécessaire d'aller encore plus à fond et de rechercher jusqu'à quel point l'exercice de la politique peut devenir un devoir de justice, et quand, plus généralement, il est imposé par la charité.

Quelques exemples préliminaires. Les électeurs croient avoir seulement le droit de voter et parfois ils s'en passent sans s'en préoccuper. Mais il n'y a pas de droits qui n'impliquent de devoirs, même des devoirs de justice. En fait, l'électeur est le représentant de ceux qui ne le sont pas (en Belgique, outre les mineurs, les inaptes, les aliénés et les criminels, les femmes n'ont pas le droit de vote) ; tous ceux-là doivent être garantis dans leurs intérêts moraux, économiques et politiques par ceux qui sont électeurs. Et cela ne suffit pas : l'électeur, s'il est chrétien, a le devoir de protéger les intérêts de la religion, de l'éducation morale et de l'Eglise, intérêts qui peuvent être lésés par une tendance politique fausse ou inopportune : devoir de charité ? de piété ? de justice ? Les cas sont nombreux, ont différents caractères et différents motifs.

On sent aujourd'hui la nécessité de revoir et de préciser l'idée de justice, non certes dans son essence, mais dans ses aspects variés et particulièrement sous le rapport des relations humaines. Le cardinal d'Annibale écrivait dans sa *Summula Theologiae Moralis* (Edition de 1908) : « Iuris, late sumpti, triplex ordo est : reipublicae in cives, civium in rempublicam, civium, seu potius hominum, inter se. Iustitia quae *illa* regit, legalis ; quae *ista*, distributiva ; quae *haec* commutativae nomen habet. *Legalis* igitur ordinat omnes virtutes ad bonum commune ; *distributiva* versatur circa munera publica, praemia et, ut multis placet, poenas, ab eo, qui praeest reipublicae, civibus decernenda ; demum *commutativa* pertinet ad ea, quae cuique stricto iure debentur ; id est circa meum et tuum. *Legalis* vix iustitiae nomen meretur, etenim nihil aliud revera est quam *obedientia scriptis legibus institutisque populorum* ; ideo eam praetereo. De *distributiva* expedita et plana res est. De sola igitur *commutativa* agendum est nobis. » En trente ans, l'opinion des moralistes a changé, bien que l'auteur cité ait joui alors d'un grand renom.

J'ai fait allusion dans cette revue (1) à l'opinion du P. Faid-

(1) Avril 1938, p. 474-475.

herbe sur la *justice distributive* « envisagée non plus comme une partie potentielle de la vertu de justice, mais comme un aspect spécifique de justice, complet en soi et qui considère des droits et des devoirs définis par la nature même de la communauté ». La justice distributive n'est pas seulement celle des rapports de l'État avec ses sujets, elle s'étend à toutes formes de la vie de communauté, où l'action intégrante des chefs est nécessaire pour distribuer les avantages et les fardeaux sociaux, en dehors de ceux qui sont dus à titre de justice commutative. La question appelée communément « sociale » trouve sa solution équitable dans l'application la plus large possible de la justice distributive.

Il ne me semble pas que les moralistes aient abouti jusqu'ici à des conclusions fermes sur les cas de dévaluation et revalorisation de la monnaie (choses fréquentes actuellement) à la lumière des principes de la justice distributive, étant donné l'altération qu'elles apportent à la situation économique de catégories entières de citoyens, pour le dommage des uns et l'avantage des autres. Quand en 1922, le gouvernement allemand annula la monnaie usuelle et toutes les dettes de l'État envers les possesseurs de titres de rente, il s'attribua le pouvoir de frustrer de leurs ressources les épargnants et les rentiers et en fait il déposséda des catégories à l'avantage d'autres catégories de citoyens. Quand le gouvernement italien, il y a peu d'années, reprit à son compte les dettes envers les banques de certaines firmes industrielles — pour environ sept milliards, — il imposa de ce fait une nouvelle charge aux contribuables, à l'avantage d'un petit groupe de gros hommes d'affaires. Le problème monétaire est un des plus graves à examiner du point de vue de la justice distributive. Je n'ai pas souvenir d'avoir lu d'études de théologie morale sur le cas de la destruction des produits (blé, orge, café, bétail) pour maintenir des prix élevés, ordonné dans ce but par les gouvernements ou les associations économiques.

Passant à la notion de *justice légale,* il est superflu de dire que celle-ci se confond avec la vertu de justice en tant qu'adéquation entre l'action et la loi. « Loi » ici ne signifie pas (comme semblent le croire certains) la loi positive écrite, mais la loi morale en général ou la loi naturelle comme « regula rationis ». **C'est le concept objectif d'*égalité* ou d'*adéquation* qui donne la**

raison de justice. Ce n'est que par contraction que nous avons coutume d'appeler justice légale le rapport du citoyen ou de l'associé envers la communauté, comme l'inverse de la justice distributive qui comprend les relations de la communauté envers le citoyen ou l'associé. Il faudrait l'appeler justice *communautaire* pour marquer sa nature spécifique, lui donner dans les manuels l'ampleur qu'elle mérite et ne pas la confondre, comme le fait D'Annibale, avec l'obéissance aux lois écrites.

C'est justice communautaire de la part du contribuable de payer les impôts (en compensation des services généraux et particuliers), de la part des électeurs de voter aux élections, des députés de siéger au parlement, du roi ou du président de la République d'exercer leur charge. Il y eut un temps de corvées au profit des communes et de l'État ; c'était une forme d'impôt personnel pour l'entretien des routes et des canaux. Aujourd'hui il y a le service militaire obligatoire dans les Etats de l'Europe (sauf en Angleterre). Le concept de justice dérive ici des rapports réciproques de la communauté et de ses propres membres dans une adéquation organique et vivante et vice versa. La violation ou l'altération d'une adéquation équitable et la non observation des devoirs qui naissent de relations réciproques ne peuvent que blesser la justice fondamentale sur laquelle est basée la société.

L'idée de « politique » comme participation du citoyen à la vie publique contient deux éléments : coopérer au bien commun dans la mesure de ses propres forces (charité) et remplir l'office, la charge, le mandat dont on a été investi (justice communautaire).

IV

Avec un tel point de départ : « les rapports entre les citoyens et les communautés sont basés sur la justice et la charité », nous bénéficions d'une orientation plus exacte pour apprécier la nature de la *communauté politique* et de l'*autorité qui la régit.*

Nous sommes tellement habitués à célébrer l'État, à exalter ses pouvoirs, à demander son intervention, qu'il n'est plus étonnant que, dans la conception courante, l'État soit pris comme **une chose en soi, au-dessus et en dehors des citoyens, comme**

une entité personnifiée, et qu'on en parle comme d'un être réel, avec volonté et directives propres. Parmi les sociologues et les juristes catholiques, ceux qui soutiennent la thèse de « l'Etat personne morale », au-dessus des citoyens, ne remarquent peut-être pas quelle concession ils font au mythe de l'Etat.

Comme il n'y a pas de société sans individus, ni d'individus sans société, nous n'avons pas besoin de fabriquer une entité existant en soi. La communauté existe par une série de rapports entre individus vivant ensemble, en forme organique et permanente, pour des fins naturelles et nécessaires. La famille, la classe sociale, la commune, l'Etat, l'Eglise, autant de communautés existantes et coexistantes, qui prennent un caractère juridique dans l'organisation spécifique de chacune sur la base de la liberté (*coexistentia multorum*) et de l'autorité (*reductio ad unum*).

De cette façon, nous écartons l'emprise du déterminisme sous-jacente à la formation des mythes : Etat, nation, race, classe, qui se sont insinués de la politique dans la sociologie et de celle-ci dans l'éthique, et s'introduisent ainsi dans la phraséologie de certains orateurs sacrés et moralistes sentimentaux qui parlent volontiers du culte de la nation, de l'obéissance à l'Etat et autres choses semblables. Nous avons lu récemment le « Landschreiben katholischer Deutschen an ihre Volks und Glaubensgenossen » publié chez Aschendorff, Munster, Westphalie, 1935, par Kuno Brombacher et Emil Ritter qui essayaient d'y démontrer, au nom d'un groupe de théologiens catholiques, la possibilité de concilier nazisme et catholicisme. A cette thèse avait adhéré Mgr Hudal, ce qui à cette époque souleva les protestations de l'épiscopat autrichien. Dans la suite, il corrigea sa thèse de « nazisme catholique » et parla dans un discours prononcé à Vienne, contre le Nietzscheisme, base du nazisme. Une circulaire de la Congrégation Romaine des Séminaires et Universités du 13 avril 1938 mit fin à cette confusion. Elle invitait les professeurs à réfuter huit propositions sur les théories du racisme et de l'étatisme ; la dernière de celles-ci est à la base du fascisme italien : « Chaque homme n'existe que par l'Etat et pour l'Etat. Tout ce qu'il possède de droit dérive uniquement d'une concession de l'Etat ».

Revenons franchement et courageusement à l'idée chrétienne

de *communauté*, ayant à sa base la vérité et la justice et s'inspirant d'un esprit de charité fraternelle, de coopération constante avec l'autorité pour les fins naturelles de l'État, coordonnées ou subordonnées (selon les cas) à la fin surnaturelle de chaque individu, personne humaine et chrétienne, responsable et digne de respect. Tout cela n'est pas neuf, cela date de deux mille ans, de l'Evangile, qui réhabilita la personne humaine, brisant les liens charnels des groupes de famille, de clan ou tribu, de peuple ou nation, pour que chacun sentît en soi la vocation divine et la suivît, se séparant, s'il le fallait, d'un père, d'une mère, de l'époux ou des enfants.

De cette conception chrétienne dérive par conséquent la nécessité, toute moderne, de rendre sa valeur à la personnalité humaine, tant en face de l'individualisme libéral, qui se résout en étatisme, qu'en face du « grégarisme » national-socialiste ou raciste qui se résout en totalitarisme d'Etat.

Parmi les écrivains catholiques il y en a qui confondent couramment Etat et autorité : c'est une erreur : l'État est l'organisme politique de la nation, il n'est pas la nation, il n'est pas l'autorité. Sans autorité il n'y a pas d'Etat, mais l'Etat comprend tous les engrenages politiques et administratifs de la nation, de l'électorat à suffrage universel jusqu'au chef (roi ou président), de l'armée et la marine à la bureaucratie civile ; les lois et la magistrature, et ainsi de suite. Et si un Etat est transformé en dictature, il ne s'ensuit pas que les citoyens, ou sujets ou camarades (comme on dit en Russie), perdent leurs droits personnels, qui ne dérivent pas de l'Etat ; dans ce cas l'Etat, *au lieu de consacrer et garantir ces droits, les minimise* et leur enlève toute consistance juridique et politique. Malgré cela, se maintiendra dans la conscience du peuple et dans l'esprit traditionnel d'une nation l'ensemble de ces droits humains spirituels qu'aucune tyrannie ne pourra jamais effacer.

V

Tout le paragraphe précédent a eu pour but d'écarter le mythe de « l'Etat entité souveraine » et de fixer le vrai caractère de « l'Etat communauté ». Ainsi il nous sera possible de mieux définir l'*autorité politique* sur laquelle la théologie morale base **la discipline de la vie en commun.**

Non est potestas nisi a Deo : voilà le principe fondamental de l'autorité sur la terre par laquelle « *omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit* » (*Rom.*, XIII). Il y a des théologiens qui ont voulu voir dans la phrase suivante (*quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt*) une espèce d'investiture divine donnée à chaque individu à qui est confiée l'autorité, une communication préternaturelle du pouvoir de Dieu sur les hommes. Mais, à mon avis, c'est solliciter le texte que de lui donner un tel sens. Dieu est l'auteur de la nature. Tout ce qui est dans la nature vient de Dieu. Saint Paul, en déclarant avec force qu'aucun pouvoir ne peut venir d'un autre que de Dieu, donnait au précepte d'obéissance une valeur morale de portée supérieure : il ennoblissait ainsi toute une société et la posait sur ses vraies bases. D'autre part, il enlevait à l'autorité le caractère d'absolu en posant une *limite éthique* qui n'y serait pas si Dieu n'était l'origine de toute autorité. Saint Paul affirme, tant pour le supérieur que pour l'inférieur, la limite éthique de l'autorité : l'homme ne se soumet pas à l'homme mais à Dieu (valeur éthique de la soumission), le supérieur tient le pouvoir non de lui-même mais de Dieu (valeur éthique de l'autorité).

Tant que les États furent gouvernés par des monarchies chrétiennes, l'autorité politique se reconnaissait limitée par la loi morale chrétienne, et en pratique par l'autorité de l'Église, — évêques ou pape selon les cas — et par le droit canonique, comme base juridico-ecclésiastique des lois civiles. Quoiqu'en fait un bon nombre de monarques violaient les lois morales ainsi que les préceptes de l'Église et concevaient leur pouvoir comme absolu, au fond se maintenait la conception que le pouvoir vient de Dieu. Plus tard ce principe, détourné de sa vraie signification et altéré dans son application, fit place à la théorie du droit divin du roi (en opposition avec le pouvoir de l'Église).

Mais lorsque l'autorité politique se laïcisa, soit par la théorie du droit de nature, soit par celle de la souveraineté du peuple, la *limite éthique* qui la reliait à Dieu disparut au moins en théorie, laissant seulement des limites *juridiques ou politiques*. Il est vrai que ces théories ne manquaient pas d'une valeur éthique fondamentale, dérivant soit du concept de personne humaine comme sujet de droit, soit de la volonté du peuple comme expression de la bonté naturelle ; en fait, ni l'une ni l'autre ne **fournirent de limites éthiques efficaces, mais uniquement des**

limites formelles qui se dégageaient d'une morale positive. Ainsi on en vint à rechercher une éthique étatiste (morale dite laïque) qui tendit à être comme une auto-limite du pouvoir de l'Etat.

L'expérience de deux siècles — rendue intéressante par l'opposition très ferme du christianisme à l'idée de morale laïque et de l'autonomie éthique de l'Etat — a servi à montrer : a) l'impossibilité de donner à l'autorité des limites éthiques sans fondement religieux ; b) l'insuffisance des seules limites organiques de la démocratie moderne, telles que la séparation des pouvoirs, l'égalité devant la loi, la périodicité des charges, la responsabilité politique du gouvernement (ces limites ont néanmoins permis d'obtenir une mécanique de l'autorité et l'élimination des abus extra-légaux) ; c) la substitution au vrai fondement de l'autorité (Dieu), de la mystique et du mythe de l'être collectif (Etat, nation, classe, race) et de là l'annulation de toute limite par la transposition de l'idée d'individualité de la personne à l'être collectif.

Le problème moderne consiste à réintroduire l'idée et la pratique de la *limite éthique* de l'autorité. Dans le régime démocratique, où tous les citoyens coopèrent, directement ou indirectement, avec l'autorité et en partageant le pouvoir (Cicéron dit que la liberté est une certaine participation au pouvoir), il faut que les citoyens qui conçoivent la politique dans l'orbite des lois morales en affirment constamment la valeur. Ce que nous avons reconnu plus haut au citoyen, à savoir le devoir de justice ou de charité envers la communauté, nous le concevons ici comme *exercice régulier de liberté limitant l'autorité.* Dans les régimes anciens, le clergé, comme tel, exerçait un contrôle moral et religieux (parfois excessif) sur l'autorité civile ; aujourd'hui, c'est aux citoyens, dans l'exercice de leurs droits civiques, à accomplir ce devoir. Sans constituer un parti ni agir comme parti, l'*Action catholique* a pour rôle d'informer de son esprit religieux et de son apostolat chrétien l'atmosphère dans laquelle doivent s'épanouir la société moderne et la politique d'un Etat. Le pouvoir politique, qui a aujourd'hui une étendue si vaste, ne peut être limité que par la réaction éthique du peuple, qui est contraint à revaloriser toute activité sur le terrain de la politique.

Le pape et les évêques ne manquent pas de faire entendre

leur voix sur les problèmes moraux de la vie politique d'aujourd'hui. En un siècle se sont accumulés beaucoup de documents depuis l'Encyclique *Mirari Vos* (1832) jusqu'à *Mit brennender Sorge* et *Divini Redemptoris* (1937) et il serait utile de les réunir en volumes. Mais il appartient aux citoyens catholiques, sincères et fidèles, de les porter sur le terrain politique et de tenter de corriger et limiter l'autorité, quand elle pèche par excès ou par défaut : il n'y a pas d'autres moyens politiques ou juridiques dans l'Etat moderne de droit et d'opinion.

Quant à la formation de nouveaux types d'Etats totalitaires, il faut dire clairement que la responsabilité des catholiques y a été considérable. A leur décharge, on peut dire qu'ils n'en ont prévu ni le développement ni les périls. Ce qui dans le passé était une circonstance atténuante ne l'est plus aujourd'hui. Quand une partie du clergé et les catholiques (non pas tous) de la Sarre défendaient la thèse du retour inconditionné au Reich, alors qu'ils pouvaient obtenir un ajournement de cinq ou dix ans, n'ont-ils peut-être pas vu les dangers du totalitarisme allemand ? Et les catholiques autrichiens philo-nazis ou pangermanistes, qui ont préparé la prise de possession de leur pays par Hitler, n'ont-ils pas compris les dangers moraux d'une telle aventure ? Et les catholiques pro-rexistes de Belgique, ne voient-ils pas quel aurait pu être leur sort ?

On dit que l'Italie, sous le fascisme, est dans des conditions morales et religieuses favorables. Il faut se méfier d'une situation où les faveurs et les persécutions dépendent uniquement de la volonté d'un homme ; et quand les faveurs abondent, les consciences s'énervent, et la résistance risque de devenir moins forte le jour où elle serait nécessaire. On pourrait faire une longue énumération des abus de pouvoir en face desquels personne n'a affirmé le principe d'une limite morale. Lors de la militarisation de la jeunesse, — à six ans, l'enfant doit être inscrit parmi les *Figli della Lupa,* à huit ans, il doit recevoir l'instruction prémilitaire (voir la loi du 31 décembre 1934 et du 11 avril 1938), — il n'y eut ni critique, ni protestation, ni réserve aucune.

Le plus grave, dans les Etats totalitaires, c'est l'éducation à la violence, la consécration du principe de la suprématie de la force sur le droit, de la prédominance du pouvoir sur la morale, et, plus que tout, l'éducation à la haine de l'adversaire, au

mépris de ses droits personnels et de sa vie même. Cet esprit malin, déchaîné dans le monde, au nom de l'autorité de l'État, par les gouvernants eux-mêmes, n'a trouvé au début qu'une faible opposition chez les catholiques, opposition devenue bientôt inexistante. Parmi les excès de pouvoir, il y a les lois de persécution portées contre les adversaires politiques, contre les minorités de langue et de race, contre les sujets qui par conviction refusent le conformisme partisan. Il y a excès de pouvoir dans la pression de l'espionnage répandu même dans les écoles, les familles, les églises ; dans l'institution de camps de concentration selon l'arbitraire de l'autorité et des chefs de partis ; dans l'usage de la torture dans les prisons, le meurtre par des agents de police ou des escadrons privés, actes voulus, ou permis et encouragés par les chefs. Quand le gouvernement fasciste, arrivé au pouvoir en 1922, accorda l'amnistie aux accusés et condamnés de droit commun, pour des délits qui furent déclarés « commis dans un but national », ce fut un scandale. Depuis lors, il y a seize ans que l'Europe assiste à une recrudescence de délits « commis dans un but national », pardonnés ou même récompensés. N'avons-nous pas vu les assassins de Dollfuss proclamés héros nationaux ?

Ceci pourrait paraître un excursus dans le domaine politique ; je demande quelle fut la réaction provoquée par ces faits dans la théologie morale, qui aurait dû envisager les causes de la diffusion de cet esprit de haine autorisée, voulue, commandée par l'autorité. La théologie morale aurait à étudier si en plusieurs de ces cas les chrétiens n'ont pas un droit ou un devoir de résistance passive pour arrêter cette vague antichrétienne.

Là où la parole et la presse sont encore libres, la défense des opprimés a été minime ; beaucoup y voient des problèmes étrangers à notre conscience, dépassant l'orbite de nos devoirs. On confond l'obéissance et le respect à l'autorité, avec l'acquiescement et avec la justification de leurs excès.

Pour qu'un tel état d'âme se forme parmi les chrétiens, il faut avoir subi l'influence des courants appelés d'une façon équivoque autoritaires, mieux définis aujourd'hui comme totalitaires. L'idée fondamentale, qu'il n'y a pas d'autorité sans limite morale, que cette limite est impliquée par l'idée même de l'autorité, de telle manière que si elle faisait défaut, la valeur de l'autorité disparaîtrait (*obedire oportet Deo magis quam ho-*

minibus), se réalise dans la vie sociale sous deux aspects : a) la résistance personnelle de celui auquel est donné un ordre immoral, par refus d'obéissance ; b) l'action positive de ceux qui sont convaincus du devoir de le faire, pour ramener l'autorité dans les limites qu'elle a dépassées ou tenté de dépasser.

J'ai écrit une étude sur le droit de révolte et ses limites, dans une autre revue catholique, à laquelle je me permets de renvoyer les lecteurs qui s'intéressent à mon travail (1). Je ne puis revenir sur ce sujet ; du reste, ce n'est pas ce thème particulier qui serait à développer, mais cet autre, plus vaste, du devoir d'obéissance aux autorités établies. Le point que je veux mettre ici en relief est celui-ci : le devoir des citoyens est de faire valoir par leur activité légitime (soit légale soit « préter-légale »), la limite morale de l'autorité, quand ceux qui sont au pouvoir l'oublient ou n'en tiennent pas compte. Pour cela il faut que les membres de l'*Action catholique* soient bien instruits de la valeur d'une telle limite et soient formés à la faire valoir par tous les moyens licites. Nous avons été habitués à défendre les valeurs morales et sociales dans un régime de démocratie et d'opinion, il faut maintenant nous habituer à le faire de notre mieux dans les régimes totalitaires, même s'il faut en revenir à la vie des catacombes, et même au risque de passer pour des conjurés et pour des ennemis de l'Etat, de la nation, de la race, de la classe et de l'humanité.

VI

La limite morale, essentielle à toute autorité, s'étend de l'Etat à la *communauté internationale*. Sans nul doute, un début de communauté des Etats existe dès le moment où par le voisinage, par l'affinité de langue et de culture, et par les intérêts réciproques, les peuples communiquent entre eux. Il n'a pas manqué de tentatives d'organisation positive d'une telle communauté. Personne ne peut nier la base morale de toute la construction juridique actuelle du droit international, dérivant historiquement du droit canon et du *Ius gentium*.

Ceux qui confondent (et ils sont nombreux) le droit avec la loi positive, et qui font consister l'essence du droit (*iuridicitas*) dans le pouvoir de coaction, arrivent à nier toute valeur juridi-

(1) ***La Vie Intellectuelle***, **31 octobre 1937. Cfr aussi, même source, 10 septembre 1938 : *De l'obéissance aux pouvoirs constitués*.**

que au droit international. D'après eux il ne peut exister d'autorité quelconque au-dessus des Etats ; les traités et les alliances ne valent que par la volonté des contractants ; le recours à la force est le seul moyen apte à garantir un ordre international, la moralité internationale elle-même n'a aucune valeur normative.

Il n'est pas douteux que tous les moralistes rejettent tant les prémisses que les conséquences d'une telle théorie ; mais nous ne parviendrons pas à vaincre toutes les difficultés, si nous n'avons pas le courage d'accepter, malgré tout, la thèse de la limitation de la souveraineté des Etats dans les rapports internationaux. Le moraliste doit faire valoir les exigences de la société internationale comme exigence éthique, et soumettre au jugement de la morale tout ce qui favorise ou empêche la réalisation de cette société. Les huit théologiens, réunis à Fribourg en Suisse en octobre 1931, publièrent les « Conclusiones conventus theologici Friburgensis de bello », où ils affirmaient ce principe, un peu timidement il est vrai : « Docent praedicti auctores (christiani philosophi) supremam Status auctoritatem *externam* non idem sonare ac independentiam inconditionatam, sed potius significare libertatem qua eligantur organisationis formae, technicae artis methodi, iuridicae disciplinae et politicae institutiones, quae ad bonum commune internationale instaurandum aptiores esse videantur ». Il faut que les philosophes chrétiens donnent quelque chose de plus aux moralistes pour arriver au point nécessaire, c'est-à-dire leur faire accepter le principe que les Etats en tant qu'associés acquièrent, dans la matière spécifiquement propre, une *co-souveraineté* internationale.

Ainsi pourraient être résolues ou dépassées les questions d'intervention, de non-intervention, de neutralité, de limitation des armements et de sécurité collective, de droit colonial et de mandat : tout un complexe d'institutions aujourd'hui incertaines et flottantes, qui, lancées dans le jeu des forces matérielles, perdent leur caractère éthique fondamental. En même temps, à la lumière d'une moralité plus chrétienne, on peut réexaminer les problèmes des émigrés, des réfugiés, des minorités, et des questions encore plus difficiles, et résolues d'une façon égoïste, comme celles de l'économie dirigée (mieux dite autarcie), des tarifs douaniers, des prix internationaux, des monnaies et autres questions semblables.

Bien qu'il faille souhaiter une meilleure organisation inter-

nationale, qui pourrait s'étendre à tous les Etats sans exception, et bien que certains aspects politiques et juridiques de la S. D. N. soient critiquables, on ne peut pas en conclure que nous manquions aujourd'hui d'une loi et d'une société d'Etats et que la guerre soit le dernier moyen de régler les conflits internationaux. La théologie morale a toujours regardé la guerre comme une exception, l'extrême moyen légitime, s'il est juste, s'il est ordonné par une autorité compétente, s'il est proportionné à la fin et s'il est nécessaire. Pour se conformer à la tradition théologique, il faut aujourd'hui revoir les critères de *compétence,* de *justice,* de *proportion* et de *nécessité.*

Pour ce qui regarde la *compétence,* on n'a pas encore tenu compte, en théologie morale, des dispositions du pacte de la Société des Nations qui interdisent aux Etats adhérents d'entreprendre une guerre, sans avoir d'abord rempli la procédure prévue pour les conflits internationaux. Ce qui veut dire que l'autorité de ces Etats n'est compétente pour décider une guerre que dans les quatre cas prévus par le Covenant ; hors desquels, et sans la procédure qui les classifie, elle n'est plus légitime. La condition de compétence chez saint Thomas et les autres scolastiques et moralistes de son temps se référait au système féodal du seigneur qui devait attendre, pour faire la guerre, l'autorisation du souverain ; celui-ci pouvait la refuser, en appelant le litige à son tribunal. Aujourd'hui, il y a d'autres mœurs, d'autres systèmes, mais le critère de la limite de compétence reste le même.

Pour la *justice,* il faut que la théologie dépasse la casuistique ancienne, qui s'est formée au temps où des armées de fortune marchandaient la victoire pour limiter le nombre de morts ou quand des monarques sans argent s'en tenaient à des escarmouches et des rencontres qu'ils appelaient batailles. Je ne veux pas dire que la guerre fût alors un jeu ; mais les guerres de ce temps n'étaient pas comparables à celles d'aujourd'hui, où on peut mobiliser presque quarante millions d'hommes et perdre en une guerre de quatre ans et trois mois plus de onze millions de vies humaines. En 1914-1918 l'aviation était à ses débuts : aujourd'hui on a fait des progrès dans l'art de tuer : une guerre générale (et l'histoire enseigne qu'en Europe les guerres particulières causent toujours des guerres générales) serait la catastrophe.

A propos de la guerre d'Ethiopie, Pie XI, dans son discours du 28 août 1935, recourait à un dilemme en disant : S'il s'agit d'une guerre d'agression, elle serait injuste ; s'il s'agit d'une guerre défensive, il ne faudrait pas dépasser les limites de la modération pour qu'elle reste juste. En effet, la *proportion* entre le droit à défendre et le moyen employé de la guerre contient en soi le critère de justice nécessaire. Etant donné le type de la guerre moderne et l'appréciation diverse de l'honneur d'un roi, qui pourrait accepter aujourd'hui l'opinion de Suarez disant que, si un prince « porte une grave atteinte à la considération ou à l'honneur » d'un autre prince, cela peut être une cause de guerre juste et proportionnée ? Ou bien est-elle juste et proportionnée une guerre qui a pour but la protection d'un commerce ou d'autres biens communs qui sont tels de par le *ius gentium*, comme le pense Suarez ?

Pour en venir à l'idée de *nécessité* d'une guerre on ne peut plus aujourd'hui appeler nécessaire aucune guerre comme moyen inévitable. Dans l'état actuel de la civilisation, on dispose de moyens suffisants pour sauvegarder ses propres droits sans recourir à la guerre. Les juristes modernes apellent nécessaire une guerre qui est entreprise pour des intérêts vitaux de l'Etat : ainsi d'après eux on pourrait appeler nécessaire la guerre du Japon à la Chine et celle de l'Italie à l'Ethiopie. Dans les *Conclusiones* de Fribourg, déjà citées, on nie expressément un tel critère de nécessité (qui ne correspond pas à celui des scolastiques), on y admet seulement le cas de légitime défense, comme limite de nécessité : « Sed haec legitima defensio non importat *ipso facto* ius exercendi actionem punitivam in aggressorem nec instaurandi processum socialem belli ita ut, non nisi armorum sorte, solvatur lis inter aggressorem eiusque victimam » (1).

Contre les pessimistes qui pensent que la guerre est un héritage fatal de l'humanité déchue et qu'il est impossible à l'homme de s'en libérer, il faut affirmer que la vertu du christianisme n'est pas épuisée. Si, dans les populations chrétiennes, on a pu vaincre l'esclavage, la polygamie, la vendetta entre familles, il n'est pas opposé mais conforme à l'esprit du Christ de tendre à vaincre aussi la guerre. Le document de Benoît XV (1er août 1917) est la contribution la plus importante de la papauté en

(1) *Paix et Guerre*, Paris, les Editions du Cerf, février 1932.

vue d'une organisation pacifique des États. L'élimination possible n'est pas celle de la guerre comme fait (car on peut trouver aujourd'hui encore des cas d'esclavage, de polygamie ou de vendetta), mais de la guerre comme moyen légitime, admis et reconnu comme tel par les États, les moralistes et les honnêtes gens ; de sorte que le fait d'une guerre en arrive à être caractérisé comme un crime de la même façon que la réduction en esclavage ou le meurtre d'un ennemi personnel.

Tout cela suppose non seulement une loi internationale, mais une organisation juridique qui assure l'observance de cette loi par les moyens les mieux adaptés à la faire respecter. Les moralistes ne sont pas appelés à former une telle organisation, mais à en donner les contours éthiques, à créer l'opinion favorable et à corriger les erreurs de la mentalité opposée. Immédiatement après la grande guerre, malgré de notables oscillations, l'orientation des moralistes a été dans ce sens. Mais, à peine les dernières guerres eurent-elles éclaté qu'une involution pratique et même théorique s'est réalisée. Ce n'est pas le cas de faire ici une critique de certaines positions de revues catholiques sur la Société des Nations et sur les guerres récentes. Le phénomène actuel peut se comparer à celui qui eut lieu au XVI[e] siècle à propos de l'esclavage. Alors, grâce à la découverte du Nouveau Monde, il y eut une reprise de l'usage de faire et de garder des esclaves. Il ne manqua pas d'écrivains ecclésiastiques pour justifier pareil usage. Las Casas ne fut pas le plus écouté. Aujourd'hui non plus ceux qui écrivent contre les guerres présentes, annonciatrices de la nouvelle guerre générale, et contre les méthodes de guerre, parmi lesquelles le bombardement des populations civiles et l'usage des gaz asphyxiants, ne sont pas plus écoutés, ce qui est le signe d'une décadence croissante.

Ce qu'il y a de plus inquiétant, c'est la résignation impuissante des catholiques en face de la propagande massive en faveur de la guerre, de sa préparation matérielle et spirituelle, de la conviction de sa fatalité. Si les apôtres de la paix doivent s'élever partout pour délivrer le monde de cet état de cécité où il est tombé, les moralistes doivent étudier la responsabilité de ceux qui fomentent les causes de guerre. Il faudrait à ce moment tragique éviter la désorientation et la débandade des moralistes. Les enseignements pontificaux et la tradition théologique suffisent pour ramener dans le droit chemin ; la philosophie tradi-

tionnelle et la sociologie catholique sont précieuses pour interpréter les problèmes présents. Ce qui rend leur tâche difficile c'est l'étouffement de la pensée chrétienne sous l'action du naturalisme pratique : cet esprit néfaste a pénétré dans la mentalité moderne et a formé peu à peu un public incapable de comprendre et d'écouter la voix d'une morale supérieure qui demande des sacrifices, même dans le domaine de la politique nationale et internationale. Il est grand temps de réagir.

Londres, juillet 1938.

Luigi STURZO.