

**AU DELÀ DES DROITS :
FRANCISCO DE VITORIA
ET LA REDÉCOUVERTE DE LA JUSTICE**

*Lettre à l'Ordre à l'occasion du cinquième centenaire de
l'enseignement de Francisco de Vitoria à Salamanque
1526–2026*

Chers frères et sœurs,

Il y a cinq cents ans, Francisco de Vitoria, un frère éminent de l'Ordre des Prêcheurs et un disciple de saint Thomas d'Aquin, accédait à la *Cátedra de Prima* de théologie à Salamanque. Il contribua à inaugurer une tradition théologique et intellectuelle dont l'influence allait s'étendre bien au-delà de l'université, façonnant les débats ultérieurs sur le droit, l'autorité politique, la guerre, le commerce, les droits des peuples et les relations entre les nations.

Le 5 juin 2026, l'Université de Salamanque a conféré un *Doctorat honoris causa* posthume à notre frère, distinction acceptée au nom de l'Ordre par fr. Pablo Carlos Sicouly, OP, *Socius* du Maître pour la Vie intellectuelle. Le fr. Sicouly a qualifié à juste titre l'occasion de « singulière, significative et opportune ».¹ En effet, les questions de Vitoria ne sont pas de simples questions historiques. Dans un monde marqué par la guerre, les déplacements de populations, les prétentions rivales de souveraineté et les revendications concurrentes de justice, elles sont devenues plus urgentes que jamais.

C'est en envisageant Francisco de Vitoria comme un thomiste créatif du XVI^e siècle qu'on est le mieux à même de le comprendre. Sa formation thomiste est bien connue : il s'inscrit dans le renouveau dominicain du thomisme,² il a participé à l'édition de la *Secunda secundae* de la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin réalisée par Peter Crockaert, il a lui-même adopté la *Summa* comme cadre principal de ses cours de théologie à Salamanque et a rédigé d'importants commentaires sur l'Aquinate.³ Cette formation est manifeste au plan doctrinal, en particulier dans ses exposés sur la loi naturelle, la communauté politique, le bien commun, la justice et le rapport entre droit naturel

¹ Ordre des Prêcheurs, « L'Université de Salamanque décerne un doctorat honoris causa posthume à Francisco de Vitoria, OP », <https://www.op.org/university-of-salamanca-awards-posthumous-honorary-doctorate-to-francisco-de-vitoria-op/>.

² La Stanford Encyclopedia of Philosophy identifie Vitoria comme participant au renouveau thomiste, notant qu'il « embrassa ce renouveau thomiste » et adopta la *Summa theologiae* de Thomas d'Aquin comme manuel central pour l'enseignement théologique. Voir Stanford Encyclopedia of Philosophy, « School of Salamanca », section « The Thomist Revival », rév. 7 septembre 2023, <https://plato.stanford.edu/entries/school-salamanca/>.

³ Par exemple : Francisco de Vitoria, *Relection on Homicide & Commentary on Summa theologiae IIa-IIae, Q. 64*, trad. et introd. John P. Doyle (Milwaukee : Marquette University Press, 1997).

et droit positif. Cependant, Vitoria ne fut pas un simple commentateur de l'Aquinate. Il appliqua les principes thomistes à des circonstances que saint Thomas n'avait pu prévoir : la rencontre avec les peuples des Amériques, le statut juridique de nations inconnues des chrétiens et les questions morales soulevées par l'expansion européenne à l'échelle mondiale. L'apport de Vitoria ne fut donc ni une rupture avec le thomisme ni une simple répétition de celui-ci, mais son application créative face à l'émergence d'un ordre politique véritablement mondial, qu'il connut à travers ses confrères partis en mission. Ce moment paradigmatique de l'histoire de l'Ordre est aujourd'hui appelé *processus de Salamanque*, un « **processus soutenu de collaboration entre les frères engagés dans le ministère pastoral et les frères voués à l'étude académique**, analogue à la collaboration entre les missionnaires dans le Nouveau Monde et les théologiens de Salamanque».⁴

Le paradoxe des droits

Nous vivons dans un temps qui parle sans cesse des droits de l'homme : liberté, autonomie, égalité, dignité, souveraineté, autodétermination, droits des migrants et droits des nations, droits des enfants et droits des parents. Et pourtant, la prolifération même du langage des droits n'a pas apporté de clarté quant à la manière de concilier les diverses revendications. La difficulté est plus profonde que le simple fait que certains droits entrent en conflit. Nous sommes en désaccord sur ce qu'un droit donné protège réellement, sur les devoirs qu'il impose, sur sa portée et sur les principes qui devraient régir sa relation avec d'autres droits et avec le bien commun.

À partir de 2020, fr. Luc-Thomas Somme, OP, alors coordinateur du Programme d'engagement académique de Dominicains pour Justice et Paix aux Nations Unies, a présenté à la Famille dominicaine dix thèmes d'analyse dans lesquels des droits se trouvaient en tension les uns avec les autres :

- Multilatéralisme et souveraineté nationale
- Protection de l'environnement et développement
- Droits des femmes et droit à la vie
- Autodétermination et intégrité territoriale
- Universalité des droits de l'homme et respect des cultures des peuples
- Liberté d'éducation et régulation étatique
- Lutte contre le terrorisme et libertés individuelles
- Liberté d'expression et lutte contre le discours de haine
- Accueil des migrants et réfugiés et régulation des flux migratoires
- Droits individuels et droits communautaires

Dans l'étude initiale de fr. Luc-Thomas, il apparaît clairement que ces « tensions » ne sont pas toutes du même ordre. Certaines concernent des biens véritablement concurrents ; d'autres, la

⁴ Actes du Chapitre général de Trogir (2013), 112.

portée propre d'un droit particulier ; d'autres encore, les devoirs qui correspondent aux droits. La lecture de ces tensions soulève une question commune : qu'est-ce qui fonde un droit en tant que droit, et selon quels principes les droits doivent-ils être ordonnés au sein d'une conception globale de la justice ?

Nous sommes ainsi parvenus à un curieux paradoxe. Le langage des droits est devenu quasi universel, tandis que l'accord sur les fondements de ce langage est devenu de plus en plus insaisissable. Jacques Maritain rapporte un échange lors d'une réunion de la Commission nationale de l'UNESCO, à propos d'une tentative d'accord sur une liste de droits de l'homme entre des représentants de positions idéologiques différentes : « Oui, nous sommes d'accord sur les droits, mais à condition que personne ne nous demande pourquoi ! »⁵ Les parties en présence dans les controverses contemporaines font appel aux droits de l'homme et invoquent la dignité humaine tout en accusant leurs adversaires de violer les droits. Le vocabulaire est largement partagé, mais les conceptions sous-jacentes de la personne humaine, de la justice et du bien commun, souvent, ne le sont pas. De toute évidence, nommer un droit n'est pas la même chose que le fonder.

Certes, Vitoria ne nous offre pas des réponses du XVI^e siècle directement transposables au XXI^e siècle. Ce qu'il offre, c'est la redécouverte des questions fondamentales sans lesquelles toute conception des droits risque de manquer d'un fondement clair : **Qu'est-ce que la personne humaine ou qui est-elle ? Qu'est-ce que la justice ? Que doit-on à autrui ? Quelle est la finalité de la communauté politique ? Qu'est-ce que le bien commun ? Quelle autorité le pouvoir politique possède-t-il et quelles en sont les limites ?**

Je propose donc la thèse suivante : la crise contemporaine du discours des droits n'est pas d'abord une crise des droits eux-mêmes, **mais une crise des fondements qui rendent les droits intelligibles**. Nous sommes devenus de plus en plus habiles à nommer et à revendiquer des droits, mais moins assurés quant à la conception de la personne humaine, de la justice et du bien commun au sein de laquelle ces droits peuvent être fondés et ordonnés. Vitoria compte parce que sa conception thomiste de la loi naturelle, de la justice, de la communauté politique et du *ius gentium* offre un moyen de retrouver les fondements plus profonds sans lesquels le langage des droits devient finalement instable.

Du *Ius* aux « droits » : ce qui a changé et ce qui a été perdu

La confusion contemporaine au sujet des droits a, à mon sens, des racines philosophiques plus profondes. Il ne s'agit pas d'une histoire simple de disparition du droit *objectif* et d'invention soudaine des droits *subjectifs*. Il y eut néanmoins un changement significatif dans la manière dont le *ius* fut progressivement compris : le centre de gravité s'est déplacé de ce qui est *objectivement juste* vers les pouvoirs et les facultés de la personne qui possède un droit.

⁵ Voir Jacques Maritain, « Introduction », dans UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations* (Londres : Allan Wingate, 1949), 9.

Pour saint Thomas d'Aquin, *iūs*, le mot que nous traduisons par « droit », signifie d'abord *ipsa res iusta*, la chose juste elle-même.⁶ C'est l'objet de la vertu de justice : ce qui est dû à autrui selon la relation qui existe entre eux. Le juste se détermine à travers une relation de juste proportion ou d'égalité, et tant le droit naturel que le droit positif appartiennent à cet ordre objectif de justice.

L'histoire postérieure est plus complexe qu'une simple opposition entre *objectivité médiévale* et *subjectivité moderne*. Les canonistes et théologiens médiévaux avaient déjà élaboré des acceptions du *iūs* se référant à une liberté ou une faculté appartenant à une personne. Ce qui change au début de l'époque moderne, c'est la place croissante de ce vocabulaire : chez Grotius, le *iūs* est compris de manière prédominante comme une qualité morale appartenant à la personne, un pouvoir d'agir ou de posséder quelque chose licitement.⁷ Grotius conservait un cadre substantiel de droit naturel, mais il mit de plus en plus en avant le titulaire individuel du droit plutôt que la détermination objective de ce que la justice exige dans une relation. Le glissement juridique reflète une transformation plus large de la compréhension moderne de la connaissance elle-même : d'un souci de *vérité*, entendu comme le désir de rendre justice aux choses selon leurs propres termes, à un souci de *sens*, entendu comme le désir d'organiser les choses en référence aux projets et aux expériences humains.⁸ Dans le cadre prémoderne, la réalité est précisément ce qui est *autre* que le sujet, la *res alia* dont l'intelligibilité est reçue par l'esprit et à laquelle la justice doit se conformer. Le tournant moderne ou « subjectif » va « domestiquer » ou assimiler cette altérité. La réalité devient un matériau organisé par la finalité humaine, et le *iūs* suit la même trajectoire : de quelque chose de dû à l'autre, il devient quelque chose de revendiqué par le moi.

Lorsqu'un droit est conçu principalement comme une faculté ou une sphère protégée d'action individuelle, la question à laquelle il répond tend à être autoréférentielle, formulée en termes de prétention individuelle : « **Que suis-je fondé à choisir, réclamer ou posséder ?** ». Dans le cadre thomiste, en revanche, la question préalable est une question de justice : « **Qu'est-ce qui est dû en justice à moi, à autrui et à la communauté dont nous sommes membres ?** ».

⁶ Thomas d'Aquin affirme que *iūs* fut originellement dénommé « *ad significandum ipsam rem iustam* » (S.Th. II-II, q. 57, a. 1, ad 1).

⁷ Hugo Grotius, *De iure belli ac pacis* (1625), I.1.4–5, où *iūs* est défini comme « *qualitas moralis personae competens ad aliquid iuste habendum vel agendum* », une qualité morale appartenant à une personne lui permettant d'avoir ou de faire quelque chose justement.

⁸ Sur cette transformation plus large, voir Aldo Tassi, « Modernity as the Transformation of Truth into Meaning », *International Philosophical Quarterly* 22, n° 3 (1982) : 185–193. Tassi soutient que le monde prémoderne est dominé par un souci de vérité : « le désir de rendre justice à la réalité gouverne la manière dont les choses doivent être expliquées et dont la connaissance doit être atteinte ». Le monde moderne inverse cette direction : « c'est désormais la réalité qui doit répondre aux exigences cognitives et morales que nous lui imposons ». Ce passage de la vérité au sens constitue ce que l'on pourrait appeler la *révolution copernicienne* de la modernité. L'esprit prémoderne se comprenait comme responsable devant un ordre objectif de l'être : connaître signifiait conformer l'intellect à ce qui est réel, c'est-à-dire à la *res alia*. La vérité est la correspondance de l'intellect à quelque chose qui se tient en face de lui. La connaissance est *adaequatio intellectus et rei* (S.Th. I, q. 16, a. 1) : l'intellect se conforme à la chose, et la chose est véritablement *autre*, possédant sa propre forme, sa propre intelligibilité, ses propres exigences. L'esprit moderne inverse la direction. La réalité est désormais quelque chose qui doit être médiatisé par le sens humain et organisé selon les finalités humaines. Le monde ne détermine plus les termes de notre engagement avec lui. C'est nous qui déterminons les termes de notre engagement avec le monde. Le glissement que Tassi décrit au plan de l'épistémologie et de la métaphysique correspond, en un sens significatif, au glissement dans la compréhension du *iūs* décrit plus haut : de la chose objectivement juste (*ipsa res iusta*) à une faculté ou un pouvoir appartenant au sujet (*potestas vel facultas*).

Rien de cela ne revient à nier que les droits subjectifs puissent avoir un véritable poids moral. Il s'agit plutôt de ceci : un droit coupé de toute conception de la personne humaine, de la justice et du bien commun n'a plus rien par quoi déterminer sa finalité et ses limites.

Il apparaît donc que le langage des droits a perduré, mais la conception plus profonde de la justice qui le fondait dans un ordre moral objectif est aujourd'hui profondément contestée. Si ce diagnostic est juste, la contribution de Vitoria devient claire. Son propos n'est pas de construire une politique moderne centrée sur les droits, mais de comprendre les droits au sein d'une théologie ou d'une philosophie plus large de la justice. Les droits ont besoin de fondements qui les dépassent : une conception de la personne humaine, des biens objectifs, des devoirs que nous avons les uns envers les autres et du bien commun au sein duquel les prétentions individuelles et communautaires trouvent leur ordre propre.

Ce que Vitoria allait argumenter et développer plus tard dans les amphithéâtres de Salamanque, frère Antonio de Montesinos l'avait déjà prêché à Hispaniola, dans son célèbre sermon du quatrième dimanche de l'Avent 1511. Montesinos ne commença pas par déclarer : « *Ces Indiens ont des droits de l'homme* ». Il commença par des questions plus fondamentales :

1. « De quel droit et au nom de quelle justice... ? »
2. « Ceux-ci ne sont-ils pas des hommes ? »
3. « N'êtes-vous pas obligés de les aimer comme vous-mêmes ? »⁹

La séquence des questions est significative. Montesinos commence par la **justice**, passe à la **nature et à la dignité de la personne humaine**, puis à l'**obligation due à autrui**. Avant de comprendre ce que quiconque peut revendiquer comme un droit, Montesinos *commence par ce qui est vrai de la personne humaine et par ce que la justice exige en conséquence*. Il met des mots sur la question morale et anthropologique à laquelle Vitoria donnera plus tard une articulation théologique systématique.

Vitoria commence par la personne humaine et la justice

L'une des grandes tentations dans l'interprétation de Francisco de Vitoria est de le transformer trop vite en un auteur du XVI^e siècle maniant nos propres catégories. Or Vitoria ne possédait pas le vocabulaire conceptuel du discours moderne des droits de l'homme. Ses arguments se nourrissaient de l'Écriture, Aristote, Augustin, Thomas d'Aquin, le droit canonique, le droit

⁹ Bartolomé de las Casas, *Historia de las Indias*, liv. 3, chap. 4, « De las predicaciones de los frailes sobre el buen tratamiento de los indios », Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006, https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia-de-las-indias--0/html/d31cc52d-acd9-4776-a069-ee37b963f399_14.html : « Decid, **¿con qué derecho y con qué justicia** tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas; donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean batizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? **¿Estos, no son hombres?** ¿No tienen ánimas racionales? **¿No sois obligados a amarlos como a vosotros mismos?** »

romain, la loi naturelle, le *dominium* et le *ius gentium*. Il serait toutefois tout aussi trompeur de dire qu'il n'avait aucune idée des droits subjectifs. Vitoria lui-même, dans son commentaire du traitement de la restitution par Thomas d'Aquin, décrit le *ius* comme une *potestas vel facultas*, un pouvoir ou une faculté appartenant à quelqu'un selon la loi.¹⁰ Sa pensée se situe donc à une intersection importante : il hérite de la conception thomiste du *ius* comme le juste ou le dû, tout en employant un langage élaboré des droits comme facultés ou formes de *dominium*. Il réunit deux dimensions de la tradition juridique : la question objective de ce que la justice exige et la question subjective de ce qui appartient à une personne en vertu de son *dominium* légitime. Son point de départ, cependant, demeure la personne humaine au sein d'un ordre moral objectif.

Ce point de vue fut décisif lorsque Vitoria affronta la question des peuples des Amériques. La question n'était pas simplement : « Quels droits les Espagnols ont-ils ? » Ni d'ailleurs : « Quels droits la Couronne d'Espagne devrait-elle accorder aux peuples autochtones ? » La question plus fondamentale était : « Qui sont ces peuples, et quel est leur statut juridique devant la loi de nature ? »¹¹

Dans le *De Indis*, Vitoria se demande si les peuples autochtones étaient *veri domini*, véritables maîtres, tant publiquement qu'en privé, avant l'arrivée des Espagnols. Il examine et rejette les arguments selon lesquels leur incroyance, leurs péchés ou un prétendu défaut de capacité rationnelle les auraient privés de *dominium*. Sur cette question précise, sa conclusion est sans équivoque : ils possédaient un *dominium* véritable sur leurs biens et une autorité politique véritable avant l'arrivée des Espagnols.¹²

L'anthropologie théologique qui sous-tend l'argument est décisive. Le *dominium* n'est pas quelque chose conféré aux êtres humains par l'appartenance à une communauté politique particulière, par le baptême chrétien ou par la reconnaissance d'un souverain européen. Il est enraciné dans la nature humaine : dans la créature rationnelle et libre, faite à l'image de Dieu et capable de gouverner ses propres actes. C'est pourquoi le péché n'efface pas purement et simplement le *dominium* et l'incroyance ne place pas un peuple en dehors de l'ordre moral. L'argument de Vitoria donne ainsi une expression juridique à une affirmation fondamentale : autrui ne devient pas sujet de justice

¹⁰ Francisco de Vitoria, *Comentarios a la Secunda secundae*, éd. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., vol. III (Salamanque : Biblioteca de Teólogos Españoles, 1934), p. 64 (q. 62, a. 1) : « *Dicit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges, id est, est facultas data, v.g. mihi a lege ad quamcumque rem opus sit. Hanc diffinitionem accepit Conradus ex Gerson in tractatu De potestate ecclesiastica, consideratione 13, et ideo vocatur ius quia facultas* ». Cité dans Simona Langella, « Il Dominium in Francisco de Vitoria », *L'Ircervo* (2016), p. 5, n. 12.

¹¹ Francisco de Vitoria, « On the American Indians », dans *Vitoria: Political Writings*, éd. Anthony Pagden et Jeremy Lawrance (Cambridge : Cambridge University Press, 1991), 233, 239–251.

¹² Francisco de Vitoria, *Relectio de Indis: La questione degli Indios*, texte critique de L. Pereña, édition italienne et traduction de A. Lamacchia (Bari : Levante, 1996), Prima pars, Sectio I, §§4–6. Vitoria se demande si les peuples indigènes étaient *veri domini* (« vrais possesseurs/maîtres ») avant l'arrivée des Espagnols, et soutient que le *dominium* appartient aux êtres raisonnables ; ni le péché mortel ni l'incroyance ne les en privent. Voir aussi Prima pars, Sectio I, §16, p. 30–31 : « *antequam Hispani ad illos venissent, illi erant veri domini, et publice et privatim* » (« avant que les Espagnols ne vinssent chez eux, ils étaient vrais possesseurs, tant publiquement qu'en privé »). Sur les limites de l'autorité impériale et pontificale, voir la deuxième partie de la relectio, sur les titres non légitimes.

parce que nous le reconnaissons comme tel ; c'est plutôt **nous qui sommes tenus de reconnaître la justice déjà due à l'autre en vertu de ce que cette personne est.**

On ne saurait idéaliser Vitoria. Son argument en faveur d'un droit de communication (voyage) comportait sa propre clause de sauvegarde : que les étrangers ne causent aucun tort et respectent l'autorité de la communauté d'accueil ; mais cette clause se révéla en pratique plus fragile que ne le laissait prévoir le principe : un droit de passage devint un droit de commerce, et le refus d'un peuple de commercer pouvait alors être interprété comme le tort même qui justifiait la guerre contre lui. Melchior Cano le vit : les Espagnols n'étaient pas venus comme voyageurs, mais comme conquérants.¹³ L'importance de Vitoria ne réside pas dans le fait d'avoir anticipé les droits de l'homme modernes, ni dans le fait d'avoir fourni des arguments que l'Empire ne pût exploiter, mais dans le fait d'avoir fondé les droits dans une conception de la personne humaine et de les avoir ordonnés par la justice, une norme suffisamment exigeante pour mettre en cause ses propres conclusions. Sa défense du *dominium* indigène n'est donc pas la défense des droits au lieu de la justice, mais celle des droits compris à travers la justice.

Le *Ius Gentium* et la communauté humaine universelle

Comment des peuples qui ne partagent ni une foi ni un souverain communs peuvent-ils néanmoins être liés les uns aux autres par la justice ? Le *ius gentium* de Vitoria offre une réponse en plaçant les communautés politiques distinctes au sein d'un ordre juridique plus large. Dans le *De potestate civili*, il décrit le monde entier, le *totus orbis*, comme, « en un certain sens, une république » (*aliquo modo una respublica*), ayant le pouvoir de porter des lois justes et convenables pour tous, de sorte que le *ius gentium* a non seulement force de pacte, mais force de loi (*vis legis*).¹⁴ La communauté universelle a ainsi un statut juridique sans devenir un gouvernement unique.

La conception de Vitoria s'appuie à la fois sur la sociabilité naturelle et sur le consentement ou l'autorité quasi législative du *totus orbis*.¹⁵ Le *ius gentium* n'est ni simplement la loi naturelle ni un

¹³ Melchor Cano, *De Dominio indorum*, dans Luciano Pereña, éd., *Misión de España en América* (Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1956), 142 : « *nisi vocetur Alexander peregrinus* », à moins que l'on ne soit prêt à appeler Alexandre le Grand un voyageur. Voir aussi Anthony Pagden, « Defending Empire: The School of Salamanca and the 'Affair of the Indies' », dans *The Burdens of Empire* (Cambridge : Cambridge University Press, 2015), 65.

¹⁴ Francisco de Vitoria, *De potestate civili*, n. 21 : « *Quod ius gentium non solum habet vim ex pacto et conducto inter homines, sed etiam habet vim legis. Habet enim totus orbis, qui aliquo modo est una respublica, potestatem ferendi leges aequas et convenientes omnibus, quales sunt in iure gentium. [...] neque licet uni regno nolle teneri iure gentium; est enim latum totius orbis auctoritate.* » Édition critique : Francisco de Vitoria, *Relectio de Potestate Civili. Estudios sobre su Filosofía Política*, éd. Jesús Cordero Pando (Madrid : Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008), 62. Pour la discussion, voir José Miguel Viejo-Ximénez, « Totus orbis, qui aliquo modo est una respublica : Francisco de Vitoria, el derecho de gentes y la expansión atlántica castellana », *Almogaren* 34 (2004) : 49–81, pp. 61–62, disponible à l'adresse <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7803806.pdf>.

¹⁵ Dans *De Indis*, III, 2, Vitoria affirme que le *ius gentium* « est loi naturelle ou dérive de la loi naturelle » (*vel est ius naturale vel derivatur ex iure naturali*), mais dans ses commentaires de S.Th. II-II, q. 57, a. 3, il le traite comme droit positif, parce que ses contenus sont justes par volonté humaine et non de manière absolue. Il concilie les deux positions dans *De Indis*, III, 4 : « si le *ius gentium* dérive suffisamment de la loi naturelle, il a manifestement force pour conférer des droits et créer des obligations. Et même là où il ne dérive pas toujours de la loi naturelle, le consentement de la plus grande partie de l'*orbis* semble suffisant, surtout lorsqu'il est dirigé vers le bien commun de tous. » Voir Pablo García Castillo, « El derecho de gentes de Vitoria a Suárez », *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, n° 7 (2017) : 489–510, pp. 498–

simple accord volontaire. Ses normes naissent de l'interaction entre la raison naturelle, le bien commun et l'autorité de la communauté universelle. Les normes régissant la communication, le voyage, le commerce et les relations entre les peuples s'appliquent en conséquence au-delà des frontières politiques et religieuses.

La vision de Vitoria d'une humanité comprise, selon sa formulation prudente, comme étant « en un certain sens » une *respublica*, offre une alternative intéressante aux « ordres mondiaux » que nous avons connus au siècle dernier : une communauté universelle qui englobe les communautés politiques particulières sans devenir un souverain universel.¹⁶ Cependant, Vitoria laisse sans réponse la question institutionnelle qui découle du principe : comment une communauté juridique universelle peut-elle exercer son autorité sans une institution unique capable de la représenter ? La persistance de la guerre et de l'injustice entre les peuples nous rappelle que l'existence de normes universelles ne fournit pas à elle seule les institutions capables de leur donner un effet constant. L'importance durable de Vitoria réside dans la capacité de maintenir ensemble ces deux idées : une communauté humaine universelle peut posséder une autorité juridique sans devenir un État universel, même si la forme institutionnelle adéquate à ce principe reste encore à parachever.

Le pape Léon XIV a affirmé la pertinence toujours actuelle de cette intuition vieille de cinq cents ans : « L'intuition du *totus orbis*, d'une communauté humaine plus vaste que n'importe quel pouvoir particulier, permettait d'affirmer l'existence de liens juridiques et moraux entre les peuples. Depuis l'Espagne, la réflexion de l'École de Salamanque, et en particulier celle de frère Francisco de Vitoria, ainsi que d'autres dominicains et jésuites, a contribué à forger une conscience juridique et morale capable de rappeler que l'autorité s'accompagne toujours d'une responsabilité et que tout être humain doit être reconnu comme sujet de droits et de devoirs. Cette aspiration continue de résonner aujourd'hui encore : que la dignité, la justice et le bien commun soient la mesure des relations sociales, tant au niveau national qu'international. »¹⁷

***Ius Communicationis* : la rencontre de l'autre**

Dans la *Relectio de Indis* (1539), Vitoria soutient que les êtres humains, en vertu de leur *nature sociale*, ont un droit de communiquer les uns avec les autres à travers les frontières politiques. Du *ius gentium*, il tire des droits de voyage, de séjour, de commerce et de communication pacifique, qu'il

499, disponible à l'adresse <https://studiahumanitatis.eu/ojs/index.php/disputatio/article/download/garcia-derecho/226/>. Voir aussi Carlos Isler Soto, « La naturaleza, características e instituciones del *ius gentium* según Francisco Suárez », *Prudentia Iuris* 100 (2025), DOI : 10.46553/prudentia.100.2025.7, note 36, qui cite le même passage du *De potestate civili* et observe que pour Vitoria le *ius gentium* « ne provient pas seulement de pactes humains, parce qu'il a la "force de loi", dont le législateur est, alors, le monde entier ». Disponible à l'adresse <https://portal.amelica.org/ameli/journal/797/7975482010/7975482010.pdf>.

¹⁶ Les normes spécifiques que Vitoria tire du *ius gentium* sont énumérées dans *De Indis*, III, 1–3 (le premier titre légitime : *ius communicationis*) : le droit de voyage et de séjour (*ius peregrinandi*), le libre commerce, l'usage des biens communs (air, eau, mer, fleuves, ports) et l'inviolabilité des ambassadeurs. Voir Viejo-Ximénez, « *Totus orbis* », pp. 72–73, qui catalogue ces normes et note que « la liste combine des droits connus depuis les Romains avec des droits nouveaux », observant qu'ils servent tous deux exigences fondamentales de la loi naturelle : « l'amitié entre tous les hommes » (*la amistad entre todos los hombres*) et le caractère commun de l'air, de l'eau et de la mer.

¹⁷ Léon XIV, Discours aux membres du Parlement espagnol, Congrès des députés, Madrid, le 8 juin 2026.

présente comme le premier titre légitime de la présence espagnole dans les Amériques, **pourvu que les étrangers ne causent aucun tort et respectent l'autorité de la communauté d'accueil**.¹⁸ Cela ne doit pas être pris pour une version du XVI^e siècle d'un droit illimité à la migration. Vitoria ne supprime pas les frontières politiques et ne refuse pas aux communautés politiques l'autorité de réguler les relations avec les étrangers. Son affirmation plus profonde est que les frontières politiques ne déterminent pas l'étendue complète de nos obligations morales mutuelles.

L'étranger est d'abord une personne, et non pas simplement un travailleur, un consommateur, une menace pour la sécurité ou un problème politique. Cela ne signifie pas que l'État ou l'autorité légitime ne puisse réguler l'entrée, le séjour, le commerce ou l'ordre public. La question est toujours : **que requiert la justice dans ces circonstances concrètes, en tenant compte à la fois de la dignité de la personne et du bien commun ?**

Droits, devoirs et limites du pouvoir

Une lecture thomiste de Vitoria contribue à restaurer le langage des devoirs dans le discours sur les droits.¹⁹ Lors du Chapitre général de Bien Hòa, j'ai fait observer que tout frère que nous recevons dans l'Ordre a le droit de recevoir une formation dominicaine authentique. Un capitulaire a aussitôt répondu : « Et le devoir de la vivre en conséquence ! » Tout droit véritable appartient à une structure morale d'obligation. Les prétentions des pauvres aux biens nécessaires à la vie imposent des responsabilités à ceux qui possèdent des biens en abondance. Les droits des enfants correspondent aux responsabilités des parents, de même que les droits des citoyens comportent des obligations envers la communauté politique. L'autorité politique emporte également des devoirs envers ceux qui y sont soumis, tandis que la souveraineté nationale demeure bornée par la justice. La liberté individuelle elle-même n'est pas sans orientation : elle est ordonnée à la vérité et au bien. Le débat moderne demande souvent : « À quoi ai-je droit ? » Vitoria nous obligerait à ajouter : « Qu'est-ce qui est dû à l'autre ? » Et puis : « À quoi suis-je donc obligé ? »

Lorsque quelqu'un revendique un droit à la propriété privée, la question thomiste n'est pas simplement de savoir si un tel droit existe dans l'abstrait, mais à quoi il sert et à quoi il oblige. Thomas d'Aquin défend la propriété privée comme nécessaire au bon ordre et à la paix, mais il insiste sur le fait que l'usage des biens extérieurs demeure ordonné aux besoins de tous, de sorte qu'en cas de nécessité urgente, ce que l'on possède en surabondance est dû aux pauvres.²⁰ Le droit

¹⁸ Francisco de Vitoria, *De Indis*, III, 1–3. Vitoria tire du *ius gentium* un droit de voyage, de séjour, de commerce et de communication entre les peuples, pourvu que les étrangers ne causent pas de tort, respectent l'autorité politique de la communauté d'accueil et observent les conditions de l'hospitalité. Voir *Political Writings*, éd. Pagden et Lawrance, 278–284.

¹⁹ S.Th. II-II, q. 58, aa. 1, 2, 11 : la justice est « *ius suum unicuique tribuens* » (donner à chacun son droit), est intrinsèquement *ad alterum* (dirigée vers autrui), et consiste à « *reddere unicuique quod suum est* » (rendre à chacun ce qui lui est propre).

²⁰ S.Th. II-II, q. 66, a. 2 (la possession privée est licite, mais les biens extérieurs doivent être tenus « comme communs, de sorte qu'on les partage volontiers avec ceux qui sont dans le besoin ») et a. 7 (en cas de nécessité urgente, tout est commun : *in necessitate sunt omnia communia*). Cf. *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, nos 171-184.

est réel, mais il ne se suffit pas à lui-même : il est borné par la destination universelle des biens. De même, lorsque quelqu'un invoque l'autonomie corporelle, la question décisive est de savoir quel type d'être est concerné, et si cet être est sujet de justice, c'est-à-dire si l'enfant à naître est quelqu'un à qui quelque chose est *dû*. Si tel est le cas, l'autonomie d'une personne ne peut, à elle seule, trancher ce qui est dû à une autre. Dans les deux cas, le droit doit être jugé à l'intérieur de toute la structure de la justice, et non affirmé comme s'il s'interprétait lui-même.

Le *De iure belli* de Vitoria applique cette même architecture à l'exercice le plus extrême du pouvoir politique. La guerre ne peut se justifier du seul fait qu'un souverain a le pouvoir de la faire, ni parce qu'une nation se croit dans son bon droit. Il ne suffit pas, insiste Vitoria, que le prince croie sa cause juste, car il peut agir « par erreur vincible ou sous l'empire de quelque passion ». Il doit donc « examiner avec grand soin la justice et les causes de la guerre », écouter les arguments de ses adversaires et consulter des hommes sages capables de parler « librement, sans colère, ni haine, ni cupidité ».²¹ Même dans une guerre juste, il n'est jamais permis de tuer intentionnellement des innocents, et toute injure ne justifie pas les horreurs de la guerre.²² Et, la victoire acquise, le prince doit se considérer « comme un juge siégeant entre deux républiques », et prononcer la sentence « non en accusateur, mais en juge ».²³ *Même les puissants demeurent soumis à la justice.*

Nature, justice et bien commun

Le cadre thomiste qui sous-tend la pensée de Vitoria part de la nature humaine. Les êtres humains sont orientés vers certains biens, qu'ils atteignent par la vertu. Parmi les vertus, la justice joue un rôle singulier : alors que les autres vertus morales ordonnent les passions propres de la personne, la justice ordonne ses actions envers autrui, en rendant à chacun ce qui lui revient en propre.²⁴ Son objet est ce qui est dû : le *ius*, la chose juste elle-même, le mot que nous traduisons par « droit ». Le discours moderne sur les droits part souvent du droit lui-même, comme s'il tenait par lui seul. Vitoria remonte plus loin, à la question : *quel genre d'être est la personne humaine ?*

La même logique vaut pour le bien commun. On craint toujours que l'appel au bien commun ne menace les droits individuels. L'histoire de l'autoritarisme nous donne de bonnes raisons de prendre cette crainte au sérieux. Mais la réponse ne saurait être d'abandonner l'idée de bien commun. Correctement compris, le bien commun n'est ni le bien de l'État aux dépens de l'individu, ni le bien de la majorité aux dépens de la minorité, ni simplement la somme des intérêts privés. C'est le bien des personnes en communauté : les conditions sociales grâce auxquelles les personnes, les familles et les communautés peuvent poursuivre un épanouissement humain

²¹ Francisco de Vitoria, « On the Law of War », dans *Political Writings*, éd. Pagden et Lawrance, 2.1, §§ 20-21, p. 306-307.

²² Ibid., 1.3, § 14, p. 304 (toute injure n'est pas un motif suffisant de guerre) ; 3.1, §§ 34-37, p. 314-315 (sur la mise à mort d'innocents).

²³ Ibid., conclusion, troisième règle, § 60, p. 326-327.

²⁴ S.Th. II-II, q. 57, a. 1 (le *ius* comme objet de la justice) ; q. 58, aa. 8-9 (la justice porte sur les opérations extérieures envers autrui, non sur les passions).

véritable.²⁵ La personne n'est pas sacrifiée au bien commun. C'est plutôt le bien commun qui existe pour les personnes en communion. C'est pourquoi Vitoria peut défendre les droits des peuples sans dissoudre les communautés politiques, et défendre la communauté humaine universelle sans abolir la particularité légitime. Son traitement de l'*orbis* dans le *De potestate civili* incarne précisément cet équilibre : le bien commun de l'humanité n'absorbe pas le bien commun des communautés politiques particulières, mais fournit l'horizon moral plus large au sein duquel elles opèrent.

La crise du discours contemporain des droits de l'homme ne tient donc pas à ce que nous avons trop de droits, mais à ce que nous avons perdu la conception de la personne humaine qui rend les droits intelligibles. S'il n'y a pas de bien humain objectif, les droits en conflit deviennent des préférences en conflit. S'il n'y a pas de vérité sur la personne humaine, la dignité elle-même peut être redéfinie selon le pouvoir politique ou culturel.

Que demanderait Vitoria aujourd'hui ?

Si Francisco de Vitoria enseignait à Salamanque en 2026, j'imagine qu'il ne commencerait pas par des réponses. Il commencerait par des questions. Peut-être demanderait-il ce qu'il advient des droits lorsqu'ils sont détachés des devoirs, de la liberté lorsqu'elle perd sa relation à la vérité et de la souveraineté lorsqu'elle est coupée de la justice. Qu'exige la question des migrations de ceux qui se déplacent comme de ceux qui les accueillent ? Quelles limites morales doivent gouverner la guerre ? Et la liberté économique peut-elle se maintenir sans égard pour le bien commun ?

Et peut-être ajouterait-il une question qui n'aurait pas pu lui venir à l'esprit il y a cinq cents ans, mais qui découle naturellement de ses principes : lorsque les êtres humains créent des systèmes d'intelligence artificielle qui façonnent les décisions sur l'emploi, l'incarcération, l'accès aux soins médicaux ou le choix de cibles de guerre, ces systèmes peuvent-ils opérer en dehors de l'ordre de la justice ? Pour Thomas d'Aquin, à la suite de Boèce, la personne est une substance individuelle de nature rationnelle, et c'est cette rationalité qui la rend capable de recevoir ce qui lui est dû. Tout pouvoir qui touche aux personnes, y compris le pouvoir technologique, demeure soumis à la même architecture morale. Le *ius gentium* régissait les relations entre les peuples au temps de Vitoria. La question de notre temps est de savoir si nous possédons l'imagination morale nécessaire pour étendre cette régulation à ceux qui conçoivent, déploient et décident à travers ces systèmes.

Apostolat ou « travail social » ?

Certaines personnes se demandent si la défense des droits de l'homme, la sauvegarde de l'environnement ou l'engagement en faveur du droit des plus pauvres à l'eau potable (question mise en lumière par l'intention de prière du pape Léon XIV pour septembre 2026, « pour le soin de l'eau », qu'il présente comme un « droit sans frontières ») relèvent d'un travail social, certes louable, plutôt que de l'apostolat proprement dominicain.

²⁵ Cf. Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, n. 74 : « le bien commun embrasse l'ensemble des conditions de vie sociale qui permettent aux individus, aux familles et aux groupements de s'accomplir plus complètement et plus facilement ». Voir aussi le Compendium de la Doctrine sociale de l'Église, nn. 164–170.

Thomas d'Aquin nous aide ici. Le caractère moral d'une action ne peut être déterminé uniquement par son objet extérieur ou matériel ; il est aussi, et de manière plus décisive, déterminé par la *fin* à laquelle elle est ordonnée. Deux personnes peuvent creuser le même puits, mais la signification de l'acte dépend de la fin qui le dirige. Pour le chrétien, le service d'autrui ne se fonde pas simplement dans l'utilité du service rendu, mais dans la dignité de la personne servie, qui est *imago Dei*. Ici justice et charité se rejoignent. Pour Thomas d'Aquin, la charité est la *forma virtutum* (S.Th. II-II, q. 23, a. 8) parce qu'elle ordonne les actes des autres vertus à la fin ultime. La justice ne se tient donc pas à l'écart de la charité comme un mode alternatif d'action chrétienne : ce qui est dû à autrui est rendu dans un horizon ultimement ordonné à Dieu.

Si un droit exprime ce qui est dû à une personne, toute conception des droits présuppose nécessairement une conception de la personne qui les possède. La compréhension que Vitoria a des droits ne peut être séparée de sa conception théologique de la nature et de la dignité humaines. Pour le chrétien, la personne humaine est ultimement comprise comme *imago Dei*. Défendre ce qui est dû à une telle personne n'est pas un simple engagement social, c'est une forme de témoignage théologique. La tâche, par conséquent, n'est pas de se retirer de ces formes d'engagement, mais d'en rendre explicites les fondements théologiques. Le témoignage de Montesinos, de Las Casas, de Martin de Porres, de Rose de Lima, d'Agnès de Montepulciano et de Pier Giorgio Frassati suggère que les œuvres de justice, de miséricorde et le service à la dignité humaine ne doivent pas être considérés comme un à côté de la prédication. Correctement comprises et ordonnées, elles peuvent elles-mêmes devenir des formes crédibles de prédication, car le Christ lui-même a identifié sa présence avec ceux que nous servons : « Amen, je vous le dis : chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mt 25, 40).

Saint Dominique lui-même, ému de compassion pour ceux qui souffraient et mouraient lors d'une grave famine, vendit ses livres précieux et « établit un centre d'aumône où les pauvres étaient nourris », et son « exemple remua si fort l'âme de ses condisciples et de ses maîtres en théologie que, voyant combien leur propre aide avait été chiche en comparaison de la libéralité de ce jeune homme, ils se mirent à donner l'aumône avec plus d'abondance ».²⁶ L'acte de Dominique n'était pas une charité séparée de la prédication. En un sens profond, il était une expression de la *misericordia veritatis*,²⁷ la miséricorde de la vérité, parfaitement manifestée dans le Christ, *Misericordiae Vultus*,²⁸ « le visage de la miséricorde du Père », qui dit de lui-même : « Je suis la Vérité » (Jn 14, 6). Pour Thomas d'Aquin, la miséricorde est « une compassion ressentie [miséricorde *affective*] devant la détresse d'autrui, qui nous pousse à le secourir si nous le pouvons [miséricorde *effective*] ».²⁹ C'est la miséricorde effective qui nous pousse à prendre soin des autres, à guérir les personnes et les relations, à œuvrer pour la justice et, par là, à bâtir la paix. En ce sens, la compassion de Dominique

²⁶ Jourdain de Saxe, *Libellus*, 10.

²⁷ Actes du Chapitre général de Providence (2001), 107.

²⁸ François, Bulle d'indiction du Jubilé extraordinaire de la Miséricorde *Misericordiae Vultus* (11 avril 2015), 1.

²⁹ S.Th. II-II, q. 30, a. 1. Saint Thomas fait sienne ici la définition de saint Augustin (*De civitate Dei*, IX, 5).

n'était pas un simple sentiment, mais un acte concret de charité chrétienne, et elle continue de trouver son expression chez ses frères et sœurs à travers les temps et les lieux.

Contemplata aliis tradere. L'un des modes par lesquels la « miséricorde de la vérité » a été contemplée et transmise se trouve chez les théologiens de Salamanque, qui posèrent des questions difficiles, les considérèrent à la lumière de la foi et de la raison, et partagèrent les fruits de leur étude avec leurs confrères de l'autre côté de l'Atlantique, lesquels à leur tour les appliquèrent aux défis concrets qu'ils rencontraient. Mais il existe un autre mode de *contemplata aliis tradere* que nous ne devons pas négliger. Louant saint Martin de Porres, le futur pape Benoît XVI observait : « Les grands saints sociaux furent en réalité toujours les grands saints eucharistiques. ... Martin vivait de l'adoration du Seigneur présent dans l'Eucharistie, passant des nuits entières en prière devant le Seigneur crucifié dans le tabernacle, tandis que le jour il prenait inlassablement soin des malades et assistait les exclus et les méprisés de la société. »³⁰

Le soin de Martin envers les malades et les exclus découlait de sa vie contemplative. Enraciné dans la contemplation du Christ, visage de la miséricorde du Père, son service devint une expression de la prédication dominicaine : ce qu'il avait reçu dans la prière, il le transmettait par ses actes. Tel est le cœur de *contemplata aliis tradere* : la contemplation n'est pas une fin qui demeure enfermée dans le contemplatif, mais un don reçu et communiqué pour le bien des autres. Certes, l'activité extérieure apparaît semblable aux missions humanitaires ou au travail social, mais ce qui lui confère de manière spécifique un caractère apostolique dominicain, ce sont la vérité contemplée, la charité qui l'anime et la fin à laquelle elle est ordonnée.

Les dominicains aux Nations Unies

Lors des Chapitres généraux, et parfois au cours des visites, les frères posent une question fondamentale : pourquoi l'Ordre est-il présent aux Nations Unies ? Comment l'Ordre peut-il participer de manière constructive à une institution dont les politiques et les interprétations évolutives des droits de l'homme ne correspondent pas toujours à l'enseignement catholique, en particulier sur les questions touchant à l'avortement, à la contraception, à la stérilisation, au mariage, à la sexualité et à la compréhension du genre ?

Premièrement, il importe de comprendre que le Saint-Siège lui-même, tout en maintenant une présence permanente aux Nations Unies, a manifesté des réserves et parfois son opposition face aux évolutions dans ces domaines.³¹ Sa présence ne signifie pas une adhésion qui tairait la critique. Le Saint-Siège est déterminé à participer à la communauté internationale en défense de la dignité humaine, de la paix, de la justice, du développement et des droits fondamentaux de l'homme, tout

³⁰ Joseph Ratzinger, « Eucharist, Communion and Solidarity », conférence du cardinal Ratzinger à la Conférence épiscopale de la région de Campanie à Bénévent (Italie), dimanche 2 juin 2002.

³¹ Le Saint-Siège a maintenu le statut d'Observateur permanent aux Nations Unies depuis 1964. Sa participation a systématiquement inclus des réserves sur les documents et déclarations touchant aux questions de vie, de famille et d'éthique sexuelle, tout en acceptant le cadre plus large des droits de l'homme, du développement, de la paix et du bien commun. L'Ordre des Prêcheurs détient le statut consultatif auprès du Conseil économique et social des Nations Unies depuis 2002, par l'intermédiaire de la Dominican Leadership Conference.

en témoignant de la vérité sur la personne humaine. La présence de l'Ordre doit être comprise dans le même esprit. Nous ne sommes pas là parce que nous sommes d'accord avec tout ce qui est proposé ou adopté. Nous sommes là parce que l'Église a quelque chose de fondamental à offrir, et parce que la tradition dominicaine nous donne la responsabilité d'apporter la raison, la vérité, la justice et la dignité de la personne humaine dans les lieux où ces questions sont débattues et où les décisions prennent forme.

Il y a cependant une raison plus profonde. La présence de l'Ordre aux Nations Unies s'inscrit dans la continuité de la mission incarnée par Francisco de Vitoria. Vitoria ne s'est pas retiré des grandes questions de son temps, questions touchant à la dignité de la personne humaine, aux droits des peuples, aux fondements du droit et de la justice, aux limites du pouvoir politique, aux obligations qui lient une communauté humaine à une autre. Il s'y est engagé non pas comme acteur politique mais **comme théologien et prédicateur, mettant les ressources de la foi et de la raison au service de questions que d'autres préféreraient trancher par la force.**

Et cela remonte plus loin que Vitoria. En 1511, Montesinos est allé là où l'injustice était commise, et il a prêché. Las Casas, touché avec le temps par cette prédication, a porté la cause devant la Couronne et le Conseil des Indes. Vitoria, recevant les témoignages du terrain, a porté les questions dans l'amphithéâtre universitaire et les a soumises à la discipline de la théologie, de la loi naturelle et du *ius gentium*. **Dans chacun de ces contextes, la vocation dominicaine est demeurée constante : être présents là où se décident les questions de justice, apporter les ressources de la foi et de la raison pour les éclairer, et laisser la lumière de l'Évangile illuminer ces situations où la vie et la dignité humaines sont amoindries par des péchés qui contredisent le dessein de Dieu pour sa création.**

Nous sommes présents aux Nations Unies parce que les questions qui y sont débattues sont des questions que la tradition dominicaine a affrontées avec courage. Et nous y sommes parce que Vitoria y était avant nous : non pas simplement parce qu'une grande salle à l'ONU de Genève porte son nom ou parce que son buste se trouve à l'ONU de New York, mais parce que le dessein intellectuel et moral qui nous conduit à Genève, New York, Vienne ou Nairobi aujourd'hui s'inscrit dans la continuité du dessein qui animait son travail à Salamanque il y a cinq siècles.

Commémorer le cinquième centenaire de l'enseignement de Vitoria à Salamanque, ce n'est pas simplement rappeler ce qu'il a enseigné, mais renouveler la tâche à laquelle sa pensée nous appelle : discerner, avec honnêteté intellectuelle et courage moral, ce que la justice exige de nous dans les circonstances de notre propre temps.


Frère Gerard Francisco Timoner III, OP
Maître de l'Ordre

Rome, le 1^{er} octobre 2026

Prot. 50/26/403 Lettres à l'Ordre