



Courrier de Rome

Informations Religieuses - Documents - Commentaires - Questions et Réponses

Année XLV n° 335 (525)

Mensuel - Nouvelle Série

Juillet - Août 2010

Le numéro 3€

LA CRITIQUE DE VATICAN II

« Par une sottise contradiction, les disputes s'élèvent sur ce qui semblait devoir se juger au premier coup d'œil et les débats commencent entre les critiques eux-mêmes ¹. » Encore faudrait-il commencer par s'entendre sur le sens du mot « critique »...

1 - PROLOGUE : LA CRITIQUE

1.1 - Définition étymologique

Le mot « critique » vient d'un verbe grec qui signifie « juger ». D'après cette définition nominale, la critique est l'acte du jugement. L'acte du jugement est celui où l'intellect affirme ou nie en attribuant ou en déniait une qualité, bonne ou mauvaise, à un sujet.

1.2 - Les différents sens possibles du mot

On parle le plus souvent de « critique » lorsque le jugement a pour objet des actes de l'intellect ou de la volonté. Par exemple, on critique le comportement de ses semblables parce qu'on exerce un jugement sur les actes volontaires d'autrui; ou encore on critique des opinions parce qu'on exerce un jugement sur d'autres jugements. On parle aussi de « critique » non plus à propos des opérations humaines mais à propos des œuvres artificielles qui peuvent en résulter : critique des œuvres de l'art mécanique (telle qu'elle peut avoir lieu dans le cadre des concours agricoles), critique des œuvres des beaux-arts (comme la critique littéraire). Dans un sens particulier, le jugement qui s'exerce sur l'acte de l'intellect en tant que tel (en tant qu'il est le point de départ valide de toute spéculation) appartient en propre à la sagesse métaphysique. Et le jugement qui s'exerce sur l'acte de foi théologique en tant que tel appartient en propre à la théologie, dans sa partie apologétique. Enfin, on parle aussi de « critique » dans un sens péjoratif, pour désigner le jugement injuste, qui se produit de deux façons : dans le cas du jugement téméraire ², lorsque celui qui prétend juger n'a pas la connaissance requise — nécessaire et suffisante — pour pouvoir le faire; dans le cas du jugement usurpé ³, lorsque celui qui prétend juger

n'a pas l'autorité requise pour pouvoir le faire. Dans le premier cas ⁴, il y a d'abord et avant tout une ignorance, qui va entraîner une erreur puis une injustice ⁵; dans le second cas ⁶, il y a d'abord et avant tout une injustice ⁷, qui va entraîner une autre injustice ⁸, même s'il n'y a ni ignorance ni erreur. Mais dans les deux cas, l'injustice du jugement ne consiste pas à statuer en mauvaise plutôt qu'en bonne part : le jugement est injuste dans la mesure précise où celui qui juge (favorablement ou non, peu importe), ne peut revendiquer à l'appui de ses dires ni la science ni l'autorité suffisantes.

1.3 - Première conséquence de ces distinctions : « contre ceux qui ont le goût difficile »

Le plus souvent, les désordres qui détruisent la paix dans une société, et qui finissent même par porter préjudice au bien personnel des individus, ont pour origine ces deux types de jugements injustes. Il y a là une conséquence manifeste du péché. Et l'individualisme moderne, issu de la révolution, n'a fait qu'aggraver, dans des proportions inouïes, cette inclination mauvaise. Chacun a son mot à dire sur tout, et ce mot est dit d'autant plus vite que l'incompétence est plus flagrante et l'autorité moins avérée. Aujourd'hui, le premier (ou plutôt le dernier) venu

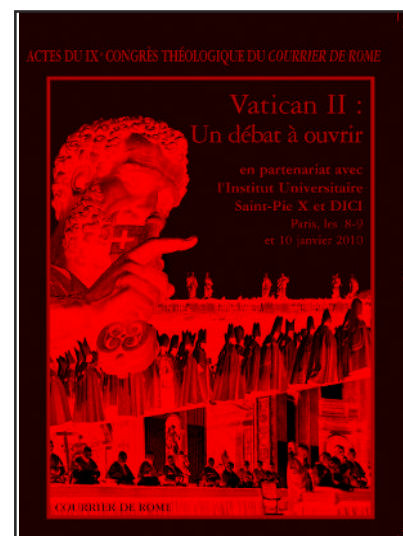
4. Ce serait par exemple le cas d'un professeur de mathématiques qui critiquerait le cours d'un professeur de philosophie. Le jugement du professeur de mathématiques serait valide car non téméraire si et seulement si ce professeur de mathématiques était par ailleurs philosophe. Mais d'une part cette situation est rare et d'autre part, même dans cette situation, ce jugement n'échapperait pas au risque de l'usurpation.

5. On juge injustement par défaut de compétence.

6. Ce serait par exemple le cas d'un philosophe qui critiquerait le cours d'un professeur de philosophie. Le seul jugement licite parce que non usurpé en la matière reviendrait à celui qui aurait autorité sur le professeur de philosophie, par exemple, le directeur de l'établissement où ce professeur serait chargé d'enseigner la philosophie. Et le jugement du philosophe serait licite car non usurpé dans deux cas : si ce philosophe avait par ailleurs autorité sur le professeur, étant par exemple directeur de l'établissement, ou si la personne ayant autorité sur le professeur, par exemple le directeur de l'établissement, demandait conseil à ce philosophe.

7. On s'attribue injustement l'autorité pour juger.

8. On juge injustement par défaut ou par usurpation d'autorité.



Les Actes du IX^e Congrès Théologique du Courrier de Rome des 8, 9 et 10 janvier 2010, « *Vatican II : un débat à ouvrir* », sont disponibles à la librairie France Livres, 21 rue Monge, Paris et au Courrier de Rome

Le X^e Congrès Théologique du Courrier de Rome aura lieu à Paris les 7, 8 et 9 janvier 2011

LE SECRÉTARIAT DU COURRIER DE ROME SERA FERMÉ PENDANT LES MOIS DE JUILLET ET D'AOÛT 2010

n'hésite pas à contredire, avec un aplomb imperturbable, sur des questions complexes et difficiles, l'avis éclairé des experts, qui ont étudié ces matières toute leur vie. Et ceux qui ignorent à peu près tout des circonstances concrètes, dont dépend une décision lourde de conséquences, traitent comme des enfants les hommes d'expérience qui ont, sur le terrain, longuement pesé le pour et le contre, avant de prendre le parti le plus sage. Chaque particulier dogmatise et prononce des sentences irréformables, pour invalider sans autre forme de procès les jugements les plus légitimes de l'autorité la plus incontestable. La presse locale,

1. EUGÈNE DELACROIX, « Des critiques en matière d'art », article paru en mai 1829 dans la *Revue de Paris* et reproduit dans *Écrits sur l'art*, édition établie par François-Marie Deyroll et Christophe Denissel, Librairie Séguier, 1988, p. 13.

2. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ pars, question 60, article 3.

3. ID., *Ibid.*, 2a2æ pars, question 60, article 6.

nationale et internationale, ainsi que ce qu'il est convenu d'appeler le « Net », ne font qu'accroître le chaos en répercutant sans arrêt tous ces aphorismes dignes de Monsieur Homais. Flaubert rejoint ici La Bruyère : « C'est la profonde ignorance qui inspire le ton dogmatique. »

Pour éviter ces désordres, ne perdons jamais de vue quels sont les deux critères, irremplaçables, nécessaires et suffisants, pour que le jugement soit juste. Ces deux critères sont d'une part la compétence, fruit de la science et de l'expérience concrète, et d'autre part l'autorité, qui découle d'un devoir d'état légitimement imparti. Les **autres** qualités personnelles, la science ou les années d'expérience dans **d'autres** domaines **différents**, l'autorité dans l'exercice d'une fonction **distincte**, ne remplaceront jamais la compétence et l'autorité requises pour que l'on puisse juger justement **hic et nunc**. Un professeur de lettres, aussi éminent soit-il, ne peut se prononcer en matière de logarithmes. Personne ne contestera l'expérience éprouvée du vieil instituteur, qui a passé toute sa vie à instruire les enfants de la campagne ; cependant, cet instituteur aura beaucoup à apprendre, sinon presque tout, d'un professeur d'université, peut-être plus jeune que lui, mais pourtant plus averti dans son domaine. Et réciproquement. Même les anciens élèves des grandes Écoles se spécialisent tellement dans une branche particulière du savoir humain qu'ils en négligent les autres. Ce n'est pas leur faute, mais celle de notre civilisation. Nous ne vivons plus au siècle de Pic de La Mirandole, où un homme pouvait acquérir toute la science de son époque. Et pas plus que les sciences, les expériences, et donc les prudences, ne sont interchangeables. Les autorités non plus. C'est d'ailleurs pourquoi Dieu a voulu établir son Église comme une société, où chacun accomplit **une partie** du travail nécessaire au bien de l'ensemble. Saint Paul en a fait une fois pour toutes le constat : « Habentes autem donationes secundum gratiam quæ data est nobis **différentes**... »⁹ De tous temps, l'homme-orchestre a été un personnage non seulement ridicule mais odieux.

La reine d'Espagne Isabelle la catholique demanda un jour qu'on lui composât un tableau, représentant un prêtre, une femme et un assassin. Comme l'artiste restait interdit, Sa Majesté en profita pour donner la leçon. La composition devait représenter le prêtre à l'autel, la femme en couches et l'assassin à la potence. Dans l'esprit d'Isabelle, le tableau devait donner une idée de ce fameux principe de l'ordre, qui est au fondement de toute justice : chacun à sa place et une place pour chacun. Un autre personnage, dont l'importance historique est sans doute moins grande, mais qui fut en son temps un homme de théâtre justement estimé pour son franc-parler, disait la même chose, en des termes dont le pittoresque n'avait rien à envier à celui d'Isabelle, mais que la bienséance nous empêche de reproduire. Nous le regrettons vivement, car dans leur trivialité même, les propos de cet homme d'autrefois manifestent une vérité éternelle : si la paix est la tranquillité de l'ordre,

à l'inverse, le désordre appelle le désordre, parce qu'il est source intarissable d'exaspération, dans la sainte Église, comme partout ailleurs.

1.4 - Deuxième conséquence de ces distinctions : situation précise d'une difficulté réelle

Faudrait-il alors renoncer, dans l'intérêt supérieur de l'unité ecclésiale, à élever quelque critique sérieuse du concile Vatican II ? Nous entendons ici le mot **critique** au sens du jugement qui s'exerce sur les actes magistériels de l'autorité ecclésiastique, afin de vérifier leur légitimité ; en l'occurrence, il s'agirait de déterminer si les enseignements du dernier Concile peuvent constituer la règle à laquelle doit se conformer la croyance de toute l'Église. Et nous envisageons l'hypothèse d'une critique **sérieuse**, c'est-à-dire garantie par les deux conditions indispensables que nous avons indiquées plus haut : la connaissance suffisante du sujet à examiner et l'autorité nécessaire pour imposer son propre diagnostic. Une pareille hypothèse semble invérifiable. Il semblerait en effet illusoire de vouloir maintenir ou rétablir l'ordre dans une société, en adoptant une attitude incompatible avec la tranquillité de cet ordre : le bienfait de la paix sociale semble exclure le recours à un tel moyen. Or, cette illusion prendrait forme dès qu'un simple particulier refuserait toute autorité à l'un ou l'autre des enseignements du concile : la seule critique sérieuse parce qu'autorisée ne peut émaner que du souverain pontife, car lui seul possède l'autorité suffisante pour donner l'interprétation contraignante des textes d'un concile œcuménique. À un simple particulier, fût-il évêque, il ne resterait plus d'autre solution que d'adopter « une attitude positive d'étude et de communication avec le Siège apostolique, en évitant toute polémique »¹⁰. Prétendre aller plus loin serait courir le risque d'un jugement sinon téméraire, du moins usurpé. C'est d'ailleurs ce qu'ont bien compris tous les responsables des différentes communautés *Ecclesia Dei* : leur critique, quand il en est encore, se veut avant tout positive.

1.5 - Le point névralgique de la critique

Cette question en rejoint une autre, où elle se cristallise. Le 19 décembre dernier, le pape Benoît XVI a proclamé l'héroïcité des vertus de Pie XII et de Jean-Paul II. Avant-dernière étape sur le chemin de la béatification proprement dite, une telle proclamation est importante. Et dans le cas particulier de Jean-Paul II, cette importance est cruciale, puisque, comme l'a fort justement souligné notre confrère l'abbé Patrick de La Rocque¹¹, béatifier Jean-Paul II revient en l'occurrence à prendre position vis-à-vis des enseignements du concile Vatican II, dont le pape polonais s'est voulu l'authentique et scrupuleux garant¹².

Durant plus d'un quart de siècle, son pontificat ne fut qu'une constante mise en application de la doctrine conciliaire. « De façon héroïque, nous dit-on, Jean-Paul II a, comme Pie XII, pratiqué les vertus chrétiennes, celles-là même qui font les saints. [...] L'enjeu d'une telle béatification paraît alors pour ce qu'il est. Il dépasse d'autant plus le sort d'un homme qu'à maintes reprises, Jean-Paul II affirma que les initiatives de son propre pontificat n'étaient qu'illustration vivante du concile Vatican II. À n'en pas douter donc, une telle béatification, si elle devait avoir lieu, ne serait pas sans conséquence sur l'avenir immédiat de l'Église catholique¹³. » De telle sorte que pour faire bref, la critique sérieuse, et pas seulement positive, du dernier Concile pourrait trouver son expression adéquate et synthétique dans la critique de la béatification de Jean-Paul II.

Nous voudrions montrer ici que cette critique sérieuse, et pas seulement positive, s'avère non seulement possible mais grandement nécessaire, de la part de tout fidèle catholique et nous utiliserons pour cela trois arguments : un argument d'autorité (§ 2), un argument de raison probable par induction (§ 3), un argument de raison certain, par démonstration parfaite (§ 4).

2 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ? Argument d'autorité

La révélation divine enseigne formellement que la prudence surnaturelle infuse éclairée par la foi peut et doit procéder à cette critique.

La sainte Écriture enseigne cela de manière explicite dans l'épître aux Galates, chapitre I, versets 6-9. Saint Paul met en garde les fidèles de l'église fondée par lui, en leur disant que leur croyance doit toujours rester conforme à la loi divine : « S'il arrivait que nous-mêmes ou un ange venu du ciel vous enseignions autre chose que ce que je vous ai enseigné, qu'il soit anathème. » Saint Paul dit deux choses. Premièrement, il distingue entre « ce que lui-même et les autres apôtres ont enseigné » et tout autre enseignement postérieur. Deuxièmement, il précise que tout autre enseignement postérieur ne saurait contredire celui des apôtres sans encourir l'anathème, c'est-à-dire l'excommunication. Or, il est clair que le tout premier enseignement des apôtres équivaut à l'expression substantielle de la loi divinement révélée, tandis que tout autre enseignement postérieur équivaut à l'expression de la loi humaine du magistère ecclésiastique. C'est pourquoi, si l'autorité du magistère ecclésiastique qui constitue une loi humaine, par définition dépendante de la loi divine, n'était pas conforme à cette loi divine, les actes qui s'y conformeraient devraient être jugés comme répréhensibles. Et ce jugement est accessible à tout fidèle catholique : tout fidèle garde la possi-

10. « Protocole d'accord du 5 mai 1988, entre Son Éminence le Cardinal Ratzinger et Son Excellence Monseigneur Lefebvre », I^{ère} partie (Déclaration doctrinale), n° 3 dans *Fideliter*, numéro hors-série, 29-30 juin 1988.

11. ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « Bientôt bienheureux ? Dossier sur les projets de béatification de Pie XII et Jean-Paul II », paru sur le site officiel du District de France de la Fraternité Saint-Pie X, *La Porte Latine*, le samedi 6 mars 2010.

12. Benoît XVI l'a d'ailleurs affirmé dès son élection au Souverain pontificat, lors d'une interview donnée à la télévision polonaise le 16 octobre 2005 : « Nous savons que le pape [Jean-Paul II] était l'homme du Concile, qu'il avait assimilé intérieurement l'esprit et la lettre du Concile et, par ces textes, il nous fait vraiment comprendre ce que voulait et ce que ne voulait pas le Concile ». (BENOÎT XVI, « *Entretien à la télévision polonaise, le 16 octobre 2005* » dans DC n° 2346, p. 1051).

13. ABBÉ DE LA ROCQUE, *Ibidem*.

bilité de juger les actes du magistère ecclésiastique, pour vérifier s'ils sont ou non conformes à la loi divine.

La sainte Écriture l'enseigne encore implicitement dans l'Évangile de saint Marc, chapitre XVI, versets 15-16. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé et celui qui ne croira pas sera condamné. L'acte de foi apparaît ici comme un acte qui se verra attribuer une sanction morale; or, un tel acte se définit comme libre et méritoire, et son exercice est donc réglé par la prudence personnelle. Il ne suffit pas d'obéir; il faut être capable de discerner s'il faut obéir et dans quelles limites.

3 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ?

Argument de raison probable tiré des leçons de l'histoire de l'Église

C'est l'argument du *contra factum non fit argumentum*. L'histoire de l'Église comporte les pontificats des papes Libère (351-366), Vigile (537-555), Honorius Ier (625-638) et Jean XXII (1316-1332). Les erreurs de ces papes ont été jugées comme telles de leur vivant par leurs inférieurs, et à plus forte raison après leur mort par l'autorité¹⁴.

4 - LA CRITIQUE EST-ELLE POSSIBLE ?

Argument de raison théologique par démonstration parfaite

4.1 - Énoncé de l'argument

Juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique est possible¹⁵; or, faire la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II, c'est juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique; donc la critique sérieuse de la béatification de Jean-Paul II, et à travers elle des actes du concile Vatican II, s'avère possible.

Cette argumentation repose tout entière sur une distinction, celle qui existe entre deux lois, la loi divine et la loi humaine. Cette distinction apparaît dans chacune des deux prémisses de l'argument. La bonne intelligence de celui-ci rend donc nécessaire quelques précisions relatives au parti que l'on peut tirer de la distinction, d'abord dans la majeure puis dans la mineure.

14. On trouvera l'exposé détaillé de ces épisodes historiques dans l'article « Une crise sans précédents ? » dans *Vu de haut* n° 14 (automne 2008), p. 78-95. Pour ce qui est du pape Honorius, l'un de ses successeurs, le pape saint Léon II (682-683) a ratifié la condamnation portée lors de la 13^e session du III^e concile de Constantinople, en 681 : « Honorius, n'a point fait effort pour faire resplendir cette Église apostolique par l'enseignement de la tradition apostolique, mais a permis par une trahison exécrationnelle que cette Église sans tache fût souillée. » (*Mansi*, 11/733). Deux siècles plus tard, le pape Adrien II (867-872) rappellera encore les faits : « Si l'anathème a été prononcé contre Honorius par les Orientaux après sa mort, il faut savoir que la raison en est qu'Honorius fut accusé d'hérésie, seule cause pour laquelle il est licite aux inférieurs de résister à leurs supérieurs et de repousser leurs sentiments pervers. » (*Mansi*, 16/126).

15. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 1a2æ, question 57, article 6, corpus et ad 3; 2a2æ, question 51, article 4, corpus et ad 3.

Ce qui revient à indiquer le sens de la distinction en général (§ 4.2) et dans le cas particulier qui nous occupe, qui est celui de la béatification de Jean-Paul II (§ 4.3).

4.2 - Explication de la 1^{ère} prémisse. Loi divine et loi humaine, en général

A - Nature de la loi

Selon la définition nominale, le plus communément admise et conforme aux intuitions élémentaires du bon sens, la loi est une règle. « La loi est une règle d'action, une mesure de nos actes, selon laquelle on est sollicité à agir ou au contraire on en est détourné. Le mot *loi* vient du verbe qui signifie *lier* par ce fait que la loi oblige à agir, c'est-à-dire qu'elle lie l'agent à une certaine manière d'agir¹⁶. »

Il résulte de cette définition nominale que la loi est la règle qui indique si nos actes sont conformes ou non à la morale. En effet, l'acte que l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir est l'acte en tant qu'il revêt une valeur morale; or, la loi est la règle des actes que l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir; donc la loi est la règle des actes en tant qu'ils revêtent une valeur morale. La loi est l'expression intelligible de la moralité. Reste à savoir pourquoi l'homme est obligé d'accomplir ou de ne pas accomplir son acte, c'est-à-dire le motif qui constitue la moralité d'un acte humain. Et tout va dépendre de l'optique volontariste ou intellectualiste que l'on choisit, c'est-à-dire d'un choix où la moralité sera conçue soit comme le rapport de conformité entre l'acte et une décision de la volonté de Dieu soit comme le rapport de conformité entre l'acte et un but à atteindre, tel que la sagesse de l'intelligence divine l'indique à l'homme. La loi est-elle l'expression d'un rapport qui situe l'acte vis-à-vis d'une décision de la volonté ou d'un plan de l'intelligence ?

B - Les définitions fausses

Volonté générale...

Une première réponse est donnée implicitement à travers l'attitude des gouvernants des sociétés civiles, qui autorisent aujourd'hui à peu près tout et le contraire de tout. Car cette autorisation se suffit à elle-même, dans la mesure où elle est l'expression de la volonté générale. Les comportements humains sont considérés comme moralement bons dans la mesure où ils sont le fruit d'une activité avant tout libre et personnelle¹⁷; et l'État intervient pour dire jusqu'où s'étend la moralité bonne des actes humains dans la mesure où par la loi il indique quelles sont les justes limites de l'exercice de la

liberté¹⁸. À ce titre, le divorce, la pratique de l'avortement correspondent entre autres à des attitudes reconnues comme moralement bonnes pourvu qu'elles soient permises et sanctionnées par la loi civile. Ce sera peut-être aussi dans un avenir plus ou moins proche le cas de l'euthanasie : si pour l'heure cette dernière pratique reste encore en grande partie illégale¹⁹, c'est uniquement dans la mesure où l'arbitraire de nos juristes n'a pas encore reconnu là une revendication suffisamment explicite de la liberté moderne. Tel est le point de vue de ce qui correspondrait à une espèce de légalisme volontariste, celui des sociétés libérales ou socialistes d'aujourd'hui : l'impératif catégorique de la volonté générale y constitue la source ultime de toutes les légitimations.

... ou impératif divin ?

Une autre réponse pourrait être empruntée à des données religieuses et cette fois-ci, au nom du législateur divin viendrait réprover comme immorale la liberté de faire tout et n'importe quoi. Mais la divergence serait trompeuse : car on va encore retrouver ici au principe de la morale l'unique caprice de la volonté souveraine et législatrice. La différence réside en ce que la volonté divine vient remplacer la volonté générale. C'est la morale révélée du livre sacrosaint parce que descendu du Ciel; mais c'est toujours une morale essentiellement volontariste. Morale de la Torah, morale du Coran, morale luthéro-calviniste de la Bible abusivement confisquée par les prétendues lumières du libre examen. L'expression littérale de la loi écrite ne saurait admettre aucun accommodement, car cette expression est celle de la volonté divine et cette volonté se suffit à elle-même. C'est ainsi que par exemple les Témoins de Jéhovah, sectateurs tardifs de ce double principe du libre examen et de la sola Scriptura, ont toujours gardé une position inflexible sur un certain nombre de points bien connus du grand public. Cette sévérité les conduirait à refuser déjà beaucoup moins que l'euthanasie ou le divorce : on connaît leur position qui découle en particulier d'un principe doctrinal littéralement énoncé au chapitre XVII du livre du Lévitique, versets 10 à 16. Profaner le sang en le mangeant ou en se l'assimilant par voie intraveineuse constitue une attitude moralement mauvaise et condamnable, et cette immoralité équivaut en gravité à celle que représentent l'idolâtrie ou la fornication. La transfusion

18. « La liberté politique est le droit de faire tout ce que les lois permettent. » (MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, livre XI, ch. 3).

19. Nous disons « en grande partie » car de plus en plus cette illégalité tend à se restreindre. Depuis 2001 aux Pays-Bas et 2002 en Belgique, l'euthanasie accomplie à certaines conditions ne constitue plus une infraction pénale; en Suisse on en est arrivé à distinguer entre euthanasie et euthanasie, comme entre crime et thérapie. La différence tiendrait à certaines conditions précises; et c'est la volonté du législateur qui est chargée de les évaluer. Ainsi, on devrait considérer qu'il n'y aurait plus de crime dans les cas où l'on se proposerait d'abrèger des souffrances jugées insupportables et irrémédiables. Il n'est pas interdit de penser qu'une telle équivoque constitue la première étape d'un processus qui aboutira tôt ou tard à la légalisation pure et simple. Cf. l'article *Euthanasie ou meurtre ?* paru dans le journal *Le Nouvelliste* du 6 juillet 2001, p. 5.

16. Id., *Ibid.* 1a2æ, question 90, article 1, corpus.

17. Cf l'encyclique *Libertas* du pape LÉON XIII, 20 juin 1888 qui dénonce les fondements de cette erreur du libéralisme. Il y a une différence entre : la volonté qui est tendance nécessaire vers la fin qu'elle ne choisit pas et la volonté de délibération ou rationnelle qui est liberté vis-à-vis des moyens qui conduisent à la fin. La volonté est tendance avant d'être liberté, elle est d'abord déterminée avant de se déterminer. La volonté est relative d'abord à l'ordre des fins et ensuite à l'ordre des moyens. À l'inverse, pour l'homme moderne, il n'y a qu'un seul ordre qui est premier et absolu et c'est l'ordre des moyens. La volonté est essentiellement liberté.

sanguine est donc logiquement interdite.

Vox populi... vox Dei

Si on dit que la volonté du peuple est divine, on fait la synthèse des deux attitudes précédentes, et d'autant plus facilement qu'elles découlent du même principe. Cette attitude fut celle des Jacobins de 1790 mais elle a déjà été en plein cœur du XVIII^e siècle celle des despotes éclairés de l'Europe centrale. Chez Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), on arrive à la notion explicite de « religion civile »... ou civique, c'est-à-dire à ce qui est déjà la religion laïque avant la lettre²⁰.

La tentation du légalisme

Il est pourtant clair qu'on ne saurait être crédible si l'on se contente de justifier sa prise de position (et d'excommunier ceux qui ne la partagent pas) par ce qui ressemble à une mauvaise tautologie, en disant que ce qui est permis ou interdit l'est parce que la loi le permet ou l'interdit. D'autre part, et surtout, comme le remarque saint Thomas, la volonté ne peut pas être une règle ultime, pas même en Dieu : le soutenir serait même d'après lui un blasphème²¹.

c - La définition de la loi chez saint Thomas²² suppose le primat de l'intelligence sur la volonté

La loi se définit en effet pour saint Thomas comme une expression intelligible donnée par la raison de Dieu à la raison de l'homme : *aliquid rationis*. La loi est une œuvre de la raison pratique qui appréhende et fait valoir à la volonté l'ordre réel des choses et la dépendance des natures à l'égard de leur fin. Elle est l'œuvre de la raison pratique du chef, qui a la charge de conduire à la fin. La loi est donc règle parce qu'elle est l'expression intelligible à laquelle recourt l'autorité pour dire ce qu'il faut faire, mais « dire ce qu'il faut faire », ce n'est pas d'abord et avant tout exprimer la décision d'une volonté²³, c'est représenter à l'intelligence le

rapport nécessaire qui existe dans les choses, et qui s'y trouve comme l'œuvre de la sagesse divine : c'est le rapport qui relie les actions à leur fin dernière, comme autant de moyens vis-à-vis de leur but. La loi règle la moralité des actes, précisément parce qu'elle présente à l'intelligence de l'homme l'ordre de la **sagesse** divine. Si l'on veut rendre compte de l'obligation, c'est donc d'abord dans la nécessité d'un l'ordre intelligible et raisonnable, lui-même expression d'une finalité, qu'il faut établir cette obligation et non dans la seule volonté absolue d'un législateur²⁴.

D - 1^{er} corollaire de cette définition : le sens de la légitimité

On peut entendre la notion de légitimité en

plus été suivi par les modernes. Suarez en particulier dira : « Le propre de la loi est de donner une *ordinatio* » et posera ainsi une définition de la loi qui laisse complètement de côté le rapport intrinsèque de la loi à une fin. Pour saint Thomas, la loi exprime une finalité, au sens où *ordinatio* équivaut à une ordonnance et une mise en rapport intelligible à une fin; tandis que pour Suarez elle exprime une efficacité, au sens où *ordinatio* équivaut à un ordre et commandement; et c'est pourquoi les modernes font dépendre la loi d'une décision volontaire : « *Ordinatio legis prout est in superiore ordinante vel loquente semper est aliquid spectans ad voluntatem* » (Suarez). La loi est loi et oblige parce qu'elle est décision et volonté du législateur. L'obéissance aveugle (sur laquelle repose en grande partie l'ascétique des auteurs spirituels qui se situent - consciemment ou non - dans l'obéissance suarézienne) découle logiquement de cette prémisse. L'excès indubitable qui reste plus ou moins latent chez eux ne doit rien retirer à la bonne influence qu'ils peuvent exercer, par ailleurs; il appelle simplement le discernement sur certains points. Car en toutes rigueurs de termes, l'obéissance n'est **jamais** aveugle; elle doit **toujours** être éclairée, comme toute vertu morale, par la prudence.

24. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* 1a2æ, question 90, article 1, corpus. La loi au sens nominaliste et positiviste d'aujourd'hui est en réalité très souvent non une véritable loi (c'est-à-dire un principe intelligible universel qui appelle une détermination supplémentaire requise par la prudence personnelle de chacun, en fonction des circonstances) mais une décision volontariste déjà circonstanciée, c'est-à-dire trop déterminée par rapport à la variété des circonstances, et interdisant toute initiative personnelle. Cette confusion a progressivement fait disparaître la prudence, pour lui substituer une espèce de passivité inerte et résignée qui se transforme en témérité tous azimuts dès qu'il s'avère possible de transgresser impunément la règle arbitraire. À la loi s'est substitué un ensemble de normes particulières que ne justifie aucun principe, et dont chacune sera appliquée uniformément, pour faire face à tous les cas concrets absolument identiques; ces cas concrets, déjà réglés par voie législative, seront tôt ou tard source de contentieux qui provoqueront de nouvelles interventions législatives destinées à régler ces nouveaux contentieux. Le législateur se voit alors entraîné dans une véritable course sans fin et demeure impuissant à rattraper une réalité qui lui échappe indéfiniment. On aboutit ainsi à la situation contradictoire d'une loi de plus en plus envahissante et de plus en plus impuissante. Si beaucoup ne voient de salut et de sécurité que par l'intervention multipliée du législateur, le prestige de la loi risque aussi et en même temps de s'évanouir dans l'incohérence arbitraire, l'immoralité et finalement la révolte. À moins qu'on n'en revienne au constat de La Bruyère : le sot est automate.

deux sens : au sens objectif et au sens efficient. Au sens **objectif**, la légitimité désigne la loi en tant qu'elle exprime l'ordre objectif nécessaire, la réalité vraie et bonne des moyens à prendre pour sauvegarder le bien commun. C'est la légitimité morale. Au sens **efficient**, la légitimité désigne la loi en tant qu'elle découle de la volonté du chef qui la promulgue en faisant acte d'autorité. C'est la légitimité légale.

Dans l'optique thomiste, les deux sens sont distincts et séparables, mais pas n'importe comment, car le second sens suppose **toujours** le premier. On peut rencontrer la légitimité morale sans la légitimité légale : c'est une manière d'agir, vraie et bonne, nécessaire au bien commun, mais qui n'est pas encore avalisée par l'autorité. Mais on ne peut pas rencontrer la légitimité légale sans la légitimité morale : l'autorité doit s'exercer pour promouvoir les moyens adéquats au bien commun, faute de quoi elle ne saurait s'exercer en tant que telle. Bref, la légitimité légale contient par définition la légitimité morale. S'il y a une différence entre une légitimité purement légale et une légitimité légale et morale (expression que l'on rencontre parfois chez les auteurs de théologie morale, comme par exemple dans le manuel classique du père Prümmer) cela s'entend au sens où la légitimité purement légale contient la légitimité morale de manière **implicite** tandis que la légitimité légale et morale la contient de manière **explicite**. Par exemple, on dira qu'une loi interdisant de marcher sur les pelouses est une loi purement légale tandis que la loi interdisant le vol est une loi légale et morale. Mais l'interdiction de marcher sur les pelouses suppose implicitement l'interdiction de nuire au bien commun et en ce sens elle est une loi implicitement morale.

En revanche, dans une optique suarézienne et volontariste, les deux sens sont indépendants : la légitimité légale fait en tant que telle abstraction de la légitimité morale. C'est le propre des régimes absolutistes d'origine protestante dans l'Europe moderne²⁵, comme on l'observe avec le despotisme éclairé du XVIII^e siècle dont Frédéric de Prusse a été le prototype.

25. « La civilisation n'est plus alors conçue comme l'épanouissement des virtualités contenues dans la nature humaine mais comme la mise en exploitation méthodique et standardisée de l'univers selon un plan rigoureux. L'activité morale n'est plus dirigée par l'amour des biens qui perfectionnent la nature de l'homme, mais par un code universel et par un règlement canonique de conduite. À une éthique fondée sur la tradition et la continuité des mœurs se substitue une morale nouvelle établie sur la loi et qui, peu à peu, se vide de son caractère coutumier pour n'être plus qu'un système abstrait promulgué par le législateur. Cette disparition du sens de la tradition a pour immense conséquence d'identifier les règles qui régissent la conduite humaine au système juridico-politique de la cité qui s'est, lui aussi, suivant la même pente, substitué à la coutume. Les Capétiens ne légiféraient pas : ils promulguaient des ordonnances qui entraînent ou n'entraient pas dans les mœurs. La coutume était leur juge. [...] La Révolution remplace ainsi le régime patrimonial et traditionaliste par un système législatif absolu qui, dans la mesure où il ignore les obstacles dressés par la tradition, n'impose aucune limite à son empire. Les traditions morales et religieuses disparues, il ne reste plus comme étau de l'activité pratique que le respect de la loi écrite de la Cité imposé par la force.

20. Voir le livre de MAURICE BARBIER, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Presses universitaires de Nancy, 1987, p. 111-125.

21. SAINT THOMAS D'AQUIN, Question disputée *De veritate*, question 23, article 6 : « La volonté ne peut pas être ce qui définit la toute première règle; elle est une règle réglée : en effet, la volonté est elle-même dirigée par la raison et par l'intellect, non seulement en nous mais même en Dieu. La différence est qu'en nous l'intellect et la volonté sont réellement distincts et pour autant, il y a aussi une distinction réelle entre la volonté et la rectitude de la volonté; tandis qu'en Dieu l'intellect et la volonté sont réellement identiques et pour autant, la volonté s'identifie réellement à sa rectitude. Ainsi, le tout premier motif dont dépend ce qui constitue toute justice est la sagesse de l'intellect divin, qui établit les choses dans leur juste proportion, les unes à l'égard des autres et chacun vis-à-vis de sa cause. Et la notion même de justice créée consiste dans cette proportion. Mais si on dit que la justice dépend seulement de la volonté, cela revient à dire que la volonté divine ne procède pas en fonction de l'ordre de la sagesse et c'est un blasphème. »

22. Énoncée dans la *Somme théologique*, 1a2æ, q 90 à 97. Les considérations qui suivent lui sont empruntées ainsi qu'au livre de MICHEL BASTIT, *Naissance de la loi moderne - La pensée de la loi, de saint Thomas à Suarez*, P.U.F., 1990.

23. C'est sur ce point essentiel puisqu'il commande toute la définition de la loi que saint Thomas n'a

E - 2^e corollaire de cette définition : la hiérarchie des lois

Pour expliquer davantage ce 1^{er} corollaire, rappelons que toute loi émanant d'un chef humain doit se résoudre dans l'œuvre de la raison pratique de Dieu, c'est-à-dire dans la sagesse de Celui qui est le Chef et le Maître de tout l'univers créé²⁶. L'activité du législateur humain, qui définit la loi consiste à expliciter plus ou moins les principes généraux, déjà établis par la loi divine, en donnant de l'ordination qu'ils expriment de façon très générale, une expression plus précise, qui tient compte des différentes circonstances de temps ou de lieu. Cette expression est plus précise, au sens où elle indique comment appliquer les mêmes principes immuables de la loi divine dans un contexte nouveau, au milieu de circonstances variables.

Parmi les différentes lois que publie l'autorité civile, les unes ne font que réaffirmer ce qui est déjà contenu explicitement dans la loi divine naturelle, et leur obligation ne fait que s'ajouter à celle du Décalogue (par exemple les lois qui interdisent l'homicide volontaire, la diffamation, ou le vol); les autres ajoutent des précisions supplémentaires qui ne sont pas explicites dans la loi naturelle et leur obligation relève tout entière d'un droit purement humain (par exemple, les lois qui réglementent la circulation routière).

De manière comparable à ce qui se passe dans l'ordre naturel, il existe dans l'ordre surnaturel une expression absolument universelle, donnée à l'état de simples principes généraux, qui contient à l'état implicite tout ce que l'activité d'un législateur humain peut expliciter. Cette expression absolument universelle est celle du dépôt de la foi, telle qu'elle se trouve synthétisée dans le Symbole des apôtres, ainsi que dans les enseignements infaillibles du magistère ecclésiastique, tel qu'il s'exerce lorsqu'il entend définir les vérités de foi divinement révélées. Lorsqu'elle fait des lois, l'Église ne fait qu'explicitement cette règle générale de la foi et des mœurs, mais elle le fait de deux manières différentes. Le pouvoir législatif de l'Église a en effet pour objet à la fois les matières de foi et de mœurs et les matières disciplinaires. Dans les premières, l'obligation de la loi ecclésiastique ne fait que s'ajouter à celle du dépôt de la foi divinement révélé, puisque la loi ecclésiastique ne fait que réaffirmer des préceptes qui sont déjà explicitement contenus dans le dépôt de la foi (par exemple, la loi de l'indissolubilité du sacrement de mariage) tandis que dans les matières disciplinaires l'obligation relève tout entière du droit ecclésiastique, qui est un droit purement humain, puisque la loi ecclésiastique ajoute des précisions supplémentaires qui ne sont pas contenues dans le dépôt de la foi (par exemple, la loi qui oblige les catholiques à assister à la messe le dimanche)²⁷.

La conduite humaine est bonne si elle suit la voie indiquée par le législateur lequel, prince, délégué du peuple ou tyran, a sa conception de l'homme qu'il fait passer dans la loi et qu'il impose dogmatiquement à tous ses sujets » (MARCEL DE CORTE, *Incararnation de l'homme*, Librairie de Médicis, 1942, p. 70-72).

26. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* 1a2æ, question 91, article 1.

27. LOUIS BILLOT, S.J., *De l'Église du Christ*, Rome,

La loi se trouve donc dans des situations différentes, selon qu'elle s'exprime dans les principes absolument universels et nécessaires de la loi divine, naturelle ou divinement révélée ou selon qu'elle s'exprime dans les explicitations qu'en donne la loi humaine, civile ou ecclésiastique. Et dans cette deuxième situation, il y a encore une différence à faire entre les explicitations qui ne font que réaffirmer la loi divine et celles qui lui ajoutent des précisions supplémentaires. Mais dans ces deux derniers cas, la loi humaine est par définition une règle réglée, c'est-à-dire une règle qui dépend d'une autre, dans son ordre même de règle, puisque la législation humaine, civile ou ecclésiastique ne peut pas contredire la loi divine. La raison pratique du législateur humain est mesurée par la légitimité morale de base, c'est-à-dire par la loi naturelle ou par la révélation. Le législateur humain ne peut pas donner force de loi à n'importe quoi; il ne peut donner force de loi qu'aux conclusions qui découlent de leur principe. Toute l'activité législative de l'homme est mesurée par l'activité législative de Dieu.

F - Le sens de la distinction utilisée dans la 1^{ère} prémisse de l'argument

Dans la *Somme théologique*, 1a2æ, question 71, article 6, saint Thomas donne la définition du péché. Reprenant la définition de saint Augustin, il dit que le péché est « omne dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam ». Le péché est tout ce que l'on peut dire, faire ou désirer à l'encontre de la loi divine éternelle.

La 3^e des objections qui précèdent le corpus est utile pour mieux comprendre cette idée de la hiérarchie des lois que nous venons d'évoquer. L'objectant dit que la définition n'est pas bonne. En effet, ce qui définit d'abord et avant tout le péché, c'est qu'il est une action qui se détourne non de la loi mais de la fin. Car le péché est un mal et le mal, sur le plan des actions, consiste à manquer sa fin. C'est pourquoi la définition aurait dû mentionner l'aversion vis-à-vis de la fin et non vis-à-vis de la loi. Saint Thomas serait donc pris ici en flagrant délit de légalisme suarézien...

Saint Thomas répond en précisant que la définition doit s'entendre avec toute la rigueur des termes qui la composent. La définition fait mention non de la loi en tant que telle, mais précisément de la loi **éternelle**. Le péché n'est pas précisément ce qui va à l'encontre de la loi tout court, c'est-à-dire de toute loi, divine ou humaine, naturelle ou civile, ou ecclésiastique. Le péché est précisément ce qui va à l'encontre de **cette loi-ci qui est la loi divine éternelle**. Une action qui contredit la loi civile ou ecclésiastique, ou même la loi naturelle, est un péché **si et seulement si**, à travers la loi civile, ecclésiastique ou naturelle elle contredit la loi divine éternelle.

Autrement dit, le péché consiste à renier les principes absolument premiers, soit en eux-mêmes, soit dans les conclusions qui en dépendent nécessairement, et dans la mesure où elles en dépendent. Pourquoi? Parce que la loi divine éternelle est la seule qui indique non seulement les moyens nécessaires, mais aussi la fin qui les rend nécessaires. Toute autre loi indique seulement des moyens, plus ou moins nécessaires.

4^e édition de 1921, question 11, thèse 22, p. 461.

Lorsqu'on se détourne de la loi divine éternelle, on se détourne par le fait même de la fin. C'est pourquoi, tout désordre, tout péché est impliqué dans le refus de la loi divine éternelle. Et réciproquement, tout péché implique le refus de la loi divine éternelle. Le refus d'une loi autre que la loi divine éternelle est péché parce qu'il est avant tout refus de la loi divine éternelle.

On voit tout de suite la conséquence : loin de pouvoir prétendre au titre de loi, une initiative humaine (civile ou ecclésiastique) qui serait en contradiction avec la loi divine éternelle constituerait non seulement un péché (parmi d'autres), mais encore une source et une occasion de nombreux péchés, un scandale. C'est le cas de la législation qui autorise l'avortement. C'est le cas de toute initiative qui aurait pour but de mettre sur le même pied la vérité et l'erreur, le bien et le mal, sous prétexte de liberté. C'est le cas de toute initiative qui, d'une manière ou d'une autre, porterait atteinte à la foi et à la vérité révélée.

G - Le sens de la 1^{ère} prémisse de l'argument Règle éloignée et règle prochaine

Un acte humain est moralement bon s'il est conforme à sa règle. Mais celle-ci ne se réduit pas à la loi, car elle est double : il y a une distinction à faire entre une règle éloignée et une règle prochaine. La loi n'est qu'une règle éloignée. La règle prochaine est la conscience de celui qui agit, c'est-à-dire le jugement moral qu'il doit porter sur son action, dans les circonstances concrètes où il agit, en vérifiant que son action est bien conforme à la loi²⁸. À la différence des êtres dépourvus de raison, l'homme est en effet doué de liberté, parce qu'il est doué d'intelligence; normalement, il doit appliquer la loi en vérifiant lui-même que les actions qu'il se propose d'accomplir sont ordonnées à sa fin dernière, et pour autant conforme à la loi qui exprime cette ordination. Ce discernement est l'œuvre de la vertu de prudence. Il appartient d'abord à l'homme en tant que tel. Tout homme peut et doit exercer ce discernement, dans les limites que la Providence lui a imparties. Qui-conque agit raisonnablement peut et doit juger les actes qu'il se propose d'accomplir, d'abord ses propres actes, et ensuite les actes de tous ceux dont il a la charge. Dans l'Église, il y aura le jugement du simple fidèle vis-à-vis de ses propres actes personnels, il y aura le jugement du chef de famille catholique vis-à-vis des actes de tous les siens, il y aura le jugement de l'évêque vis-à-vis des âmes qui lui sont confiées, il y aura le jugement du pape vis-à-vis de tous les fidèles de l'Église. Prétendre le

28. Dans le *De vitiis et peccatis*, T. I, n° 399, p. 319, le PÈRE RAMIREZ distingue une double règle de moralité. Il y a la règle non vivante, qui est la loi et il y a la règle vivante qui est la raison pratique de celui qui agit. C'est celui qui agit qui applique la loi, en faisant pour cela œuvre de prudence personnelle. Et dans *La Prudence*, Iris, 2006, n° 45, p. 55, il remarque que la prudence « n'est pas une régulation venant de l'extérieur à la manière d'une cause exemplaire, mais de l'intérieur ». Nier l'existence d'une règle prochaine et subjective de moralité équivaudrait en quelque manière à la théorie averroïste de l'intellect séparé, où la causalité divine transcendante est réputée incompatible avec la causalité humaine immanente.

contraire serait détruire la notion même d'Église et de société, pour lui substituer un théâtre de marionnettes. Entendue dans un sens non plus rhétorique²⁹ mais strictement scientifique, la notion d'« obéissance aveugle » est non seulement contradictoire mais encore incompatible avec la notion catholique de la morale, que celle-ci soit théologique ou philosophique.

Les diverses formes de prudence

Le jugement de la conscience, qui correspond à l'exercice de la vertu de prudence se trouve lui-même dans des situations différentes, selon qu'il s'exerce dans l'Église chez un simple fidèle, chez celui qui possède une certaine part d'autorité hiérarchique (un prêtre, un évêque) ou chez celui qui est revêtu de l'autorité suprême (le pape). La prudence des simples particuliers a pour objet de recevoir la direction de l'autorité à la manière d'un sujet intelligent et libre³⁰, c'est-à-dire en usant de discernement pour reconnaître comme telles les prescriptions de l'autorité humaine légitime. La prudence de l'autorité a pour objet de diriger les sujets et d'établir pour cela la loi ecclésiastique, en vue du bien de l'Église et en conformité avec le dépôt des vérités de foi et de mœurs divinement révélées; la prudence du souverain pontife correspondant à l'exercice de l'autorité suprême a pour objet de diriger tous les membres de l'Église, simples fidèles, prêtres et évêques, en établissant la loi ecclésiastique universelle en vue du bien commun de toute l'Église.

Loi et prudence

Enfin, même si la loi n'est pas la prudence, il y a toujours un rapport entre les deux. Ce rapport est celui qui existe entre une cause et son effet, mais il en va différemment, selon que l'on envisage d'une part la loi divine ou la loi humaine, d'autre part la prudence des sujets ou celle du chef suprême. La prudence du chef a pour effet de déterminer la loi humaine, mais c'est la loi divine qui conditionne la prudence du chef. La prudence du chef détermine la loi humaine, en se réglant pour cela sur la loi divine. La prudence des sujets est l'effet de la loi : effet qui découle immédiatement de la loi humaine et médiatement de la loi divine. La loi divine conditionne la prudence des sujets moyennant l'intermédiaire de la loi humaine que détermine

la prudence du chef. Toute prudence, celle du chef aussi bien que celle des sujets, doit donc dépendre de la loi divine comme de sa règle absolue. La prudence des sujets dépend en outre de la loi humaine, dans la mesure où celle-ci est l'intermédiaire par le moyen duquel la prudence du chef leur donne une connaissance plus explicite ou plus précise de la loi divine.

Fonction critique de la prudence...

Comme nous l'avons signalé auparavant, si la prudence des sujets reçoit la direction de l'autorité à travers l'expression de la loi humaine, cette réception est celle qui se produit chez un sujet intelligent et libre, c'est-à-dire chez celui qui use de discernement pour reconnaître à travers les prescriptions de la loi humaine l'explicitation circonstanciée des prescriptions de la loi divine. La prudence du sujet doit juger si l'acte humain que la loi humaine lui commande d'accomplir est conforme à la loi divine, car, en tant qu'il est raisonnable et libre, ce sujet doit reconnaître à travers la loi humaine l'explicitation autorisée de la loi divine. S'il s'aperçoit du contraire et reconnaît par exemple que de nouvelles prescriptions actuelles de l'autorité humaine contredisent la loi divine, le sujet doit s'en tenir aux prescriptions antérieures de l'autorité humaine, telles qu'elles explicitaient suffisamment jusqu'ici la loi divine. En l'occurrence, le sujet ne s'auto-proclame pas autorité au-dessus de l'autorité; il ne fait que constater la défaillance actuelle d'une autorité, qui se renie elle-même, en s'affranchissant des principes premiers dont doit dépendre toute son œuvre législative. Et c'est à ces principes premiers que le sujet veut s'en tenir, pour continuer à demeurer dans l'ordre, en demeurant dans la dépendance de ce qui est la racine de toute autorité.

... même dans l'Église !

Cette fonction critique de la prudence reste nécessaire, y compris dans la société surnaturelle qu'est l'Église. Car l'ordre de la grâce ne saurait renier l'ordre de la nature. On ne saurait donc objecter, pour refuser aux catholiques l'exercice de cette fonction critique à l'égard du magistère ecclésiastique, que « le sujet qui juge le magistère au nom de la Tradition est, en définitive, une conscience individuelle qui ne manque pas d'une confiance quelque peu téméraire en elle-même pour affirmer qu'elle a l'évidence d'une discontinuité grave dans l'enseignement du magistère »³¹. Ici, dans la critique sérieuse dont il s'agit, la contradiction n'a pas lieu entre la conscience personnelle d'un simple fidèle et les enseignements actuels du magistère, qui donne l'expression de la loi humaine ecclésiastique. Il est vrai que pour un protestant, le critère de la doctrine est sa propre intelligence personnelle, son propre jugement et qu'il l'oppose à l'enseignement actuel du magistère. Mais pour un catholique, il en va tout autrement : il ne s'agit pas de légiférer à la place du magistère, mais de vérifier si la loi ecclésiastique reste en continuité avec la loi divine, de

s'assurer si elle ne contredit pas les données qui ont déjà été suffisamment explicitées, en conformité avec cette loi divine, par le magistère précédent. On ne compare pas le jugement personnel du croyant et le jugement du magistère à une même époque; on compare le jugement du magistère d'aujourd'hui et le jugement du magistère d'hier. La contradiction que l'on peut éventuellement constater a lieu entre la loi divine telle qu'elle s'exprime avec le magistère traditionnel d'hier et la loi ecclésiastique telle qu'elle s'exprime avec le magistère actuel. C'est le magistère traditionnel d'hier qui juge le magistère actuel, car c'est la loi divine qui doit juger la loi ecclésiastique.

Voilà pourquoi renier une loi humaine ecclésiastique qui renierait elle-même la loi divine non seulement n'est pas un péché mais s'avère même nécessaire et juste. Ce reniement est l'expression de la vertu de prudence, c'est-à-dire d'une conscience qui cherche à conformer ses actes à la loi de Dieu, et qui cherche à le faire envers et contre tout, fût-ce même à l'encontre d'une autorité humaine défaillante. Nous sommes au cœur de notre sujet, et il est à présent utile de revenir, après un détour peut-être long mais nécessaire, à la toute première prémisse de notre argument : « Juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique est possible. » Cela est possible lorsque l'initiative du législateur humain s'affranchit de ses propres racines en reniant la loi éternelle de Dieu, et avec celle-ci le principe premier de toute législation et de toute morale; cela est possible, parce que l'homme est un être doué d'intelligence et libre, responsable de ses actes et obligé de vérifier la moralité de sa conduite, en conformité à la loi de Dieu. Dans son beau livre sur Sylla, Jérôme Carcopino fait remarquer comment Cornelius Dolabella, l'un des deux consuls imposés au choix du peuple par le dictateur, « était le type de l'officier discipliné jusqu'à l'inertie »³². De telles médiocrités ont toujours présenté l'avantage de préparer à la tyrannie des instruments dociles; mais elles sont fondamentalement contraires aux exigences les plus profondes de la nature humaine, qui sont celles de la vertu de prudence.

4.3 - Explication de la 2^e prémisse. La béatification de Jean-Paul II et le Concile

Nous disons ici que « faire la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II, c'est juger que l'on doit agir en se conformant directement à la loi divine, sans tenir compte de la loi humaine ecclésiastique ». Ce jugement est à la portée de tout le monde et c'est, si on veut, selon une certaine similitude, le discernement du sens commun dans l'ordre surnaturel. Il consiste à raisonner *a posteriori*, en partant d'un effet pour remonter à sa cause. C'est le discernement qui se fonde sur un signe. Ce signe est l'effet causé par l'essence de l'acte conforme à sa règle. L'acte qui est exigé par la loi humaine ecclésiastique, s'il est conforme comme il doit l'être à la loi divine, doit avoir pour effet néces-

29. L'usage de cette signification d'ordre rhétorique est un simple fait. On peut le constater. Mais tout en le constatant, on ne peut pas s'empêcher de penser aussi que la prédication qui recourt à ce genre d'expressions exerce une très mauvaise rhétorique et aboutit à semer dans les esprits des idées fausses et néfastes. Les maux dont nous souffrons aujourd'hui en sont d'ailleurs en grande partie la conséquence.

30. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 2a2æ, question 47, article 12. « Sans doute n'appartient-il pas au sujet en tant que sujet de diriger et de gouverner, mais plutôt d'être dirigé et d'être gouverné. C'est pourquoi la prudence n'est pas une vertu du sujet en tant que sujet. Cependant, tout homme, en tant qu'être raisonnable, exerce une part de gouvernement selon l'arbitrage de sa raison, et c'est pourquoi il lui convient sous ce rapport de posséder la prudence. Il est donc clair que si la prudence est dans l'autorité suprême à la façon d'un art architectonique, cela ne s'oppose nullement à ce qu'elle soit aussi dans les sujets à la manière d'un art manuel d'exécution ».

31. C'est le reproche qui s'exprime sous la plume de l'actuel directeur de la *Revue thomiste*, le père Serge Bonino, o.p., dans la recension de la biographie de Mgr Lefebvre : la position de la Fraternité Saint-Pie X est jugée « intenable ». Cf SERGE BONINO, « Recension », dans *Revue thomiste*, T. 102 (2002), p. 692.

32. JÉRÔME CARCOPINO, *Sylla ou la monarchie manquée*, L'Artisan du livre, 1931, p. 131.

saire ou pour propriété de présenter quatre notes : l'unité, la sainteté, l'apostolicité et la catholicité. Ces notes sont celles que doit revêtir tout acte accompli dans l'Église, sous la direction de l'autorité humaine légitime, elle-même réglée par l'autorité divine. Elles se ramènent en réalité à deux, car la catholicité est l'unité dans l'espace et l'apostolicité est l'unité dans le temps. Ainsi, le discernement consiste à vérifier si l'acte exigé par l'autorité ecclésiastique du magistère présente ces notes d'unité et de sainteté. Si loin de les présenter il les contredit, on en conclut que cet acte apparemment exigé par la loi humaine ecclésiastique n'est pas conforme à la loi divine et qu'il n'est pas prudent de l'accomplir.

Cette conclusion repose sur un signe indubitable, car le point de départ du discernement est l'observation des faits. Le raisonnement qui aboutit à cette conclusion est un raisonnement d'ordre pratique, établi par la prudence et non par la science. Pour en saisir toute la portée, il faut avoir présentes à l'esprit quelques notions de base que nous commencerons par rappeler (§ 43.1) avant de développer l'argument proprement dit (§ 43.2).

43.1 - Quelques rappels : canonisation et béatification

La canonisation est l'acte d'autorité par lequel le vicaire du Christ, jugeant en dernier ressort et portant une sentence définitive, inscrit au catalogue des saints un serviteur de Dieu précédemment béatifié. Cet acte d'autorité équivaut à un triple jugement. Premier jugement : le pape affirme que le serviteur de Dieu précédemment béatifié a durant sa vie pratiqué les vertus surnaturelles à l'état héroïque et que par suite il a mérité et obtenu la gloire du ciel. Deuxième jugement : le pape affirme que ces vertus héroïques, telles que le serviteur de Dieu précédemment béatifié les a exercées, constitue pour tous les fidèles de l'Église une norme si sûre qu'en s'y conformant ils sont assurés de parvenir eux aussi au salut éternel. Troisième jugement : le pape affirme que tout fidèle est tenu de donner son adhésion au premier et au deuxième jugements, et de professer cette adhésion en prenant part au culte public que l'Église va désormais rendre au saint canonisé, pour reconnaître officiellement sa glorification et l'héroïcité de sa vertu. De ces trois jugements, le premier impose avec autorité à l'adhésion des fidèles de toute l'Église le fait de la glorification du saint canonisé, le deuxième impose avec autorité aux fidèles de toute l'Église l'exemple de ses vertus héroïques, le troisième est un précepte, qui oblige les fidèles de toute l'Église à rendre au saint canonisé le culte qui lui est dû en raison de sa glorification et de ses vertus héroïques.

La canonisation n'est pas la béatification³³, mais la différence intervient seulement au niveau du troisième jugement, qui suppose les deux premiers. La béatification est un acte par lequel le souverain pontife accorde la permission de rendre un culte au béatifié, dans certaines parties de l'Église jusqu'à ce que le bienheureux soit canonisé; cet acte n'est pas précédé d'un autre qui le préparerait; lui-même en pré-

pare un autre et sa valeur est temporaire. En revanche, la canonisation est un acte définitif qui prescrit à toute l'Église de rendre un culte au canonisé; cet acte doit être précédé par l'acte de la béatification qui le prépare; lui-même est ultime et irréfutable. La différence essentielle consiste en ce que la béatification est une permission temporaire et restreinte à certains lieux, tandis que la canonisation est un précepte définitif étendu à toute l'Église. Le fait que le culte soit permis ou prescrit constitue une différence accidentelle. Le plus souvent, le culte du béatifié est permis tandis que le culte du canonisé est prescrit; cependant, en vue d'une canonisation prochainement escomptée ou pour toute autre raison dont il est juge, le pape peut prescrire le culte du béatifié. Le fait que le culte soit limité à certains endroits ou étendu à toute l'Église constitue lui aussi une différence accidentelle : la plupart du temps, la béatification est concédée à une partie de l'Église; mais il est possible que cette permission soit étendue à l'Église universelle, sans que pour autant elle prenne la valeur d'une prescription définitive. La différence proprement dite, qui fait la distinction essentielle entre une béatification et une canonisation, est le caractère définitif et irréfutable que revêt la canonisation.

Il reste que la béatification fraye déjà la voie au jugement définitif de la canonisation. On y trouve les deux affirmations essentielles concernant la glorification du bienheureux et la valeur exemplaire, à l'échelle de toute l'Église, de ses vertus héroïques. C'est de ce dernier point de vue que nous devons poser la question, dans l'éventualité de la béatification de Jean-Paul II : « Les traces laissées par ce pape qui voulut faire de son pontificat une illustration vivante du concile Vatican II sont-elles celles que l'Église d'aujourd'hui et de demain aura à suivre pour sortir victorieuse et grandie de la crise qu'elle traverse³⁴? »

43.2 - Regard critique sur une béatification

Autrement dit, les actes des fidèles catholiques qui, pour se conformer aux directives de l'autorité ecclésiastique, prendraient exemple sur les différentes attitudes suivies par Jean-Paul II, seraient-ils revêtus des deux caractéristiques qui doivent nécessairement accompagner tout acte accompli par une obéissance vraiment catholique : l'unité et la sainteté?

Il ne nous semble pas.

a - Quelle unité ?

L'unité catholique est en effet l'unité dans la même et unique religion divinement révélée par Jésus-Christ, la religion catholique, que seule professe la sainte Église romaine apostolique. C'est l'unité d'une même foi théologique et surnaturelle, et d'un même culte, d'un même Credo et d'une même Messe. Or, l'unité que Jean-Paul II a voulu donner en exemple par toutes ses attitudes est une unité œcuménique, c'est-à-dire l'unité naturelle du genre humain, compatible avec la diversité des expressions religieuses. En témoignent toutes les réunions œcuméniques et

34. ABBÉ PATRICK DE LA ROCQUE, « Bientôt bienheureux? Dossier sur les projets de béatification de Pie XII et Jean-Paul II », paru sur le site officiel du District de France de la Fraternité Saint Pie X, *La Porte Latine*, le samedi 6 mars 2010.

interreligieuses suscitées par le pape polonais, réunions dont l'importance était vitale à ses yeux. « Chacun », dit-il, « [y] respecte l'autre comme un frère et une sœur dans la même humanité et avec ses convictions personnelles. Les différences qui nous séparent subsistent. Tel est le point essentiel et le sens de cette rencontre et des prières qui viendront ensuite : faire voir à tous que seule l'acceptation réciproque de l'autre dans un respect mutuel, rendu plus profond par l'amour, constitue le secret d'une humanité finalement réconciliée³⁵. »

Lorsque Jean-Paul II élève les différentes religions, chrétiennes ou non, au rang de moyens de salut temporel pour l'humanité en quête de paix, ce n'est pas en premier lieu pour ce qu'elles partagent en commun. Ayant toujours dénoncé la tentation du syncrétisme, il a toujours refusé de ne considérer les religions qu'à travers leur plus petit dénominateur commun. C'est en premier lieu en raison de leur pluralité, de par ce qui les différencie, que les religions sont appelées selon lui à donner naissance à une nouvelle civilisation de l'amour. C'est donc sur la pluralité religieuse même, sur chaque religion prise dans son identité propre, que Jean-Paul II a cru pouvoir s'appuyer pour que se réalise l'unité de la famille humaine tout entière : « Les différences culturelles, religieuses et ethniques présentes dans un pays devraient être précieusement préservées comme des dons qui aident les personnes à apprécier cette unité dans la diversité de la famille humaine que Dieu a accordée³⁶. » L'unité donnée en exemple par le prédécesseur de Benoît XVI n'est donc pas l'unité catholique, note de l'unique vraie religion. C'est pourquoi cet exemple ne saurait obliger en conscience les fidèles de la sainte Église catholique.

b - Quelle sainteté ?

Dans son *Traité sur les béatifications et canonisations*³⁷, le pape Benoît XIV explique quels sont les signes requis pour établir qu'un serviteur de Dieu a pratiqué la charité envers le prochain de manière héroïque. La charité héroïque suppose d'abord la charité commune et celle-ci s'exprime moyennant les œuvres de miséricorde corporelle et spirituelle. Parmi les signes de la miséricorde spirituelle, on note les suivants : corriger ceux qui sont dans l'erreur et les remettre

35. JEAN-PAUL II, « Discours du 9 janvier 1993, lors de la rencontre interreligieuse pour la paix en Europe » dans DC n° 2066, p. 166-167.

36. JEAN-PAUL II, « Discours du 12 décembre 1996 au nouvel ambassadeur de la République Fidji » dans *L'Osservatore romano*, édition en langue française du 14 janvier 1997, p. 7. Voir aussi Jean-Paul II, « Lettre au cardinal Etchegaray du 28 août 2001, à l'occasion de la 15^e rencontre Hommes et religions » dans DC n° 2255, p. 818 : « Les hommes et les femmes du monde voient de quelle manière vous avez appris à être ensemble et à prier, chacun selon sa propre tradition religieuse, sans confusion et dans le respect réciproque, en conservant intégralement et fermement ses propres croyances. Dans une société dans laquelle coexistent des personnes de religions différentes, cette rencontre représente un signe de paix. Tous peuvent constater comment, dans cet esprit, la paix entre les peuples n'est plus une lointaine utopie ».

37. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, Livre III, chapitre 23, n° 34.

33. BENOÎT XIV, *De servorum Dei beatificatione et de beatorum canonisatione*, Livre I, chapitre 39.

dans la voie du salut; avoir soin du salut des âmes, et désirer pour ces âmes les moyens de salut que nous désirons d'abord pour nous-mêmes. La charité héroïque consiste à accomplir ces œuvres promptement, facilement et sans résistance, avec joie; non pas de temps en temps mais souvent, et même si les circonstances rendent difficile l'accomplissement de ces œuvres.

Or, la pastorale de Jean-Paul II ne fut pas inspirée par ce zèle missionnaire authentique. Tous les efforts qu'il a pu déployer en faveur du dialogue œcuménique et interreligieux n'ont pas été l'expression d'une véritable charité appliquée aux œuvres de miséricorde spirituelle. Cette attitude a été en tout état de cause fort différente du comportement adopté par Notre Seigneur Jésus-Christ : « S'il a été bon pour les égarés et les pécheurs, Notre-Seigneur n'a pas respecté leurs convictions erronées, quelque sincères qu'elles parussent ³⁸. » Loin de rappeler à ses partenaires œcuméniques, avec toute la délicatesse requise, la nécessité de la foi catholique pour être sauvé ³⁹, Jean-Paul II a souvent mis sous le boisseau le message de l'Église, ou l'a même déformé ⁴⁰. Sa prétendue charité ne fut

38. SAINT PIE X, lettre *Notre charge apostolique* sur le Sillon, dans *La Paix intérieure des nations*, coll. Les Enseignements pontificaux, Solesmes, n° 462, p. 272.

39. Par exemple, Jean-Paul II n'a jamais appelé les juifs à la conversion au Christ. Il a même explicitement banni une telle intention de sa démarche, ainsi qu'en témoignent ces consignes adressées à l'épiscopat, en vue du dialogue judéo-chrétien : « Est-il besoin de préciser, surtout pour ceux qui demeurent sceptiques, voire même hostiles, que ce rapprochement ne saurait se confondre avec un certain relativisme religieux et moins encore avec une perte d'identité? [...] Que Dieu donne aux chrétiens et aux juifs de se rencontrer davantage, d'échanger en profondeur et à partir de leur propre identité, sans jamais l'obscurcir d'un côté comme de l'autre, mais en cherchant vraiment la volonté de Dieu qui s'est révélé (Jean-Paul II, « Discours du 6 mars 1982 aux délégués des conférences épiscopales pour les relations avec le judaïsme » dans DC n° 1827, p. 340). Par voie de conséquence, Jean-Paul II refusa tout discours tendant à affirmer objectivement que le Christ est l'accomplissement des Écritures, et présenta systématiquement la référence à Notre-Seigneur comme faisant l'objet d'un point de vue relatif et subjectif : « La parole de Dieu est une lampe et une lumière sur notre chemin [...] Cette Parole est donnée à nos frères et sœurs juifs en particulier dans la Torah. Pour les chrétiens, cette parole trouve son accomplissement dans Jésus-Christ. Bien que nous comprenions et interprétions cet héritage différemment, nous nous sentons engagés à apporter un témoignage commun de la paternité de Dieu et de son amour pour les créatures. » (JEAN-PAUL II, « Discours du 22 mai 2003 aux membres d'une délégation du Congrès juif mondial » dans DC n° 2297, p. 733).

40. Par exemple, pour pouvoir faire du judaïsme actuel un principe de bénédiction pour le monde, et appuyer ainsi le postulat du dialogue interreligieux, Jean-Paul II n'a pas hésité à subvertir le texte même des saintes Écritures. S'adressant à la communauté juive des États-Unis, il dut en effet déformer Gn 22/18 pour l'appliquer au judaïsme : « Il est bon de rappeler la promesse de Dieu à Abraham et à la fraternité spirituelle qu'elle établit : "Par tes descendants se béniront toutes les nations de la terre, parce que tu m'as obéi" (Gn 22/18). Cette fraternité spirituelle, liée à l'obéissance de Dieu, requiert un grand respect mutuel [...] nous reconnaissons et estimons

donc pas celle de la vérité. De ce fait même, elle s'est opposée ne serait-ce qu'à la charité commune. À plus forte raison à la charité héroïque, absolument requise chez un bienheureux.

c - Conclusion

Nous sommes donc obligés de nous en tenir à la loi divine, en considérant la fausse unité œcuménique et interreligieuse, la fausse charité philanthropique pour ce qu'elles sont : des attitudes purement humaines, voire naturalistes, qui ne sauraient être ni l'expression d'une vertu véritablement chrétienne, ni l'indice de la sainteté. Ce constat s'impose à nous, même si la loi humaine des autorités ecclésiastiques prétend le contraire, en donnant Jean-Paul II comme un exemple de vertu héroïque à l'ensemble des fidèles catholiques. Par le fait même, nous faisons la critique sérieuse de la béatification d'un pape qui a mis en pratique les enseignements du concile Vatican II.

Ainsi se vérifie la deuxième prémisse de notre argument.

5 - ÉPILOGUE

La critique des enseignements conciliaire est donc possible et nécessaire. Le jugement n'est ici ni téméraire, ni usurpé. Il incombe à toute âme de bonne volonté, dans le contexte qui demeure celui d'un état de nécessité. Loin d'interdire une pareille critique, l'intérêt supérieur de l'unité ecclésiale la réclame au contraire lui-même, au premier chef. Car cet intérêt est celui de la foi et du salut des âmes.

Le principe déterminant de l'unité de l'Église n'est pas uniquement, ni même d'abord et avant tout l'autorité ecclésiastique (le pape avec les évêques). L'unité de l'Église se définit précisément non pas en fonction de l'autorité, mais en fonction de l'ordre que l'autorité doit faire

les trésors spirituels du peuple juif et le témoignage religieux qu'il rend à Dieu » (JEAN-PAUL II, « Discours du 11 septembre 1987 à la communauté juive des États-Unis » dans DC n° 1948, p. 937). Alors que le texte biblique est au singulier (Gn 22/18 : « En ta descendance seront bénies toutes les nations de la terre »), singulier d'ailleurs souligné par saint Paul pour désigner la dimension exclusivement christique de cette promesse (Gal 3/16 : « C'est à Abraham que les promesses furent adressées et à sa descendance. L'Écriture ne dit pas : "et aux descendants", comme s'il s'agissait de plusieurs; elle n'en désigne qu'un : "et à ta descendance", c'est-à-dire le Christ »), Jean-Paul II le met au pluriel (« par tes descendants »), seul moyen d'attribuer au judaïsme ce qui ne relève que du Christ : être un principe de bénédiction.

41. Cf Cajetan, cité par CHARLES JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné*. Tome I : « La Hiérarchie apostolique », Desclée de Brouwer, 1955, p. 546 : « Tout ce pouvoir n'est donné au pape que pour servir l'Église. Elle est plus grande que lui, non par l'autorité, mais par la bonté et la noblesse. C'est la papauté qui est pour l'Église et non l'inverse : ce qui est fin est toujours meilleur que ce qui est moyen. Aussi le pape s'appelle-t-il *serviteur des serviteurs de Dieu*, et il se tient alors dans la vérité ».

42. *Commentaire sur le livre des Sentences de Pierre Lombard*, Livre IV, dist 15, q 3, art 1, cité par JEAN DE TORQUEMADA, *Summa de Ecclesia*, Livre II, chapitre 52 (sur la plénitude de pouvoir qui est départie de droit divin au Souverain Pontife).

43. 2 Tm, 4/2.

régner ⁴¹. Dans l'Église, cet ordre correspond au triple lien de l'unité sociale dans la vraie foi et dans le vrai culte. Saint Thomas d'Aquin affirme d'ailleurs que les ministres de l'Église ne peuvent user de leur pouvoir pour remettre en cause le bon ordre qui définit la paix ecclésiale : « Il n'appartient pas aux ministres de l'Église de publier de nouveaux articles de foi ni de supprimer ceux qui ont été publiés, et il ne leur revient pas de publier de nouveaux sacrements ni de supprimer ceux qui ont déjà été institués ⁴². »

Ce regard critique incombe à tout catholique, soucieux de demeurer fidèle aux promesses de son baptême; dépourvu de toute vaine polémique, certes, mais aussi de tout irénisme, il prend aujourd'hui la forme d'un témoignage public en faveur de la foi catholique, remise en cause par les ambiguïtés du dernier Concile. Ce témoignage accomplit à sa manière le précepte de l'apôtre saint Paul : « Argue, obsecra, increpa in omni patientia et doctrina ⁴³. » Et c'est encore la meilleure contribution que nous puissions, pour l'heure, apporter au Saint-Siège, en fils aimants de l'Église, afin de sauvegarder la paix du Christ.

Abbé Jean-Michel Gleize.

Les Publications du Courrier de Rome peuvent être commandées par fax (0149628591) ou par mail courrierderome@wanadoo.fr. Paiement à réception de la commande. Frais d'envoi pour la France : jusqu'à 16 € ajouter 3 €, au-dessus de 16 € jusqu'à 40 € ajouter 5 €, de 40,01 à 100 € ajouter 6 €, au-dessus de 100 € franco de port.

COURRIER DE ROME

Responsable

Emmanuel du Chalard de Taveau

Adresse : B.P. 156 — 78001 Versailles Cedex

N° CPPAP : 0408 G 82978

Imprimé par

Imprimerie du Pays Fort

18260 Villegenon

Direction

Administration, Abonnement

Secrétariat

B.P. 156

78001 Versailles Cedex

E-mail : courrierderome@wanadoo.fr

Abonnement

• France :

- de soutien : 40 €, normal : 20 €,

- ecclésiastique : 8 €

Règlement à effectuer :

- soit par chèque bancaire ou à l'ordre du

Courrier de Rome, payable en euros, en

France,

- soit par C.C.P. Courrier de Rome 1972-25 F Paris.

• Suisse :

- de soutien : CHF 100, normal CHF 40

- ecclésiastique : CHF 20

Règlement :

- Union de Banques Suisses - Sion

C / n° 891 247 01E

• Étranger : (hors Suisse)

- de soutien : 48 €,

- normal : 24 €,

- ecclésiastique : 9,50 €

Règlement :

IBAN : FR81 2004 1000 0101 9722 5F02 082

BIC : PSST FR PPP AR