Globethics Repository



Placer l'être humain dans son droit

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Book
Authors	Mathwig, Frank
Publisher	Féderation des Eglises protestantes de Suisse FEPS
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-13 11:25:57
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/168677

Les nouvelles inquiétantes que la presse nous communique chaque jour rappellent tragiquement l'impérieuse et urgente nécessité d'un engagement en faveur des droits de l'homme. La mondialisation et les tensions entre cultures et entre religions ont créé de nouveaux champs conflictuels. L'idée même de l'absoluité des droits de l'homme est soumise à des critiques diverses. Or pareilles remises en question de leur principe s'accompagnent fréquemment de violations concrètes des droits de l'homme.

Le texte « Placer l'être humain dans son droit. Les droits de l'homme et la dignité humaine dans une perspective d'éthique théologique » explique l'apport spécifique des Églises aux droits de l'homme et les fondements théologiques et éthiques des diverses activités concrètes des Églises dans le domaine.

sek·feps

FEPS Position 6

Placer l'être humain dans son droit

Les droits de l'homme et la dignité humaine dans une perspective d'éthique théologique



Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS

Éditeur	Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Auteur	Frank Mathwig
Traduit de l'allemand par	Laurent Auberson
Collection	FEPS Positions
Photo de couverture	refbild/Georgi
Mise en page	Büro + Webdesign GmbH, Berne
Impression	Roth Druck AG, Uetendorf

Ce texte a été approuvé par le Conseil de la Fédération des Églises protestantes de Suisse le 6 décembre 2006.

Internet	www.feps.ch
Courriel	info@feps.ch

© 2007 Éditions Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
ISBN 978-3-7229-6021-0

Collection FEPS Positions

1 La question du rebaptême. Considérations et recommandations du Conseil de la Fédération des Églises protestantes des Suisse SEK-FEPS, 2005, 30 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

2 La Cène selon la vision protestante. Considérations et recommandations du Conseil de la Fédération des Églises protestantes des Suisse SEK-FEPS, 2005, 42 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

3 Couples du même sexe. Repères éthiques sur la «Loi Fédérale sur le partenariat enregistré entre personnes du même sexe», 2005, 38 p.* *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

4 Réformer l'ONU pour la rencontrer, 2005, 62 p. (épuisée – peut être téléchargée sur www.feps.ch). *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English.*

5 Globalance. Perspectives chrétiennes pour une mondialisation à visage humain, 2005, 120 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

6 Placer l'être humain dans son droit. Les droits de l'homme et la dignité humaine d'un point de vue théologique et éthique, 2007, 74 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English.*

7 Les valeurs fondamentales selon la vision protestante, 2007, 80 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

8 La vérité dans l'ouverture. La foi chrétienne et les religions, 2007, 57 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

9 Vivre la mort. Un regard protestant sur les décisions en fin de vie, 2007, 43 p., CHF 12.–. *Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*

*Ces brochures sont distribuées gratuitement.

La brochure peut être commandée ou téléchargée dans notre shop sur www.feps.ch ou par courriel commandes@feps.ch.

Sommaire

Préface **3**

1. Introduction. Les droits de l'homme entre normalité et déclin **5**

2. La dignité humaine et les droits de l'homme. À propos de deux notions et de leur histoire **14**

2.1. Du droit d'avoir des droits 16

2.2. Quels droits ? 19

3. La dignité humaine et les droits de l'homme d'un point de vue biblique et historique 24

3.1. Perspectives bibliques. L'homme entre être et devenir 27

3.2. L'apport de la Réforme. Liberté et responsabilité 33

3.3. Les rapports ambivalents entre Églises et droits de l'homme 40

4. La théologie et l'éthique face à dignité humaine et aux droits de l'homme **44**

4.1. Chrétien et citoyen dans l'État de droit démocratique 45

4.2. La dignité humaine entre prétention à l'universalité et relativisme culturel 48

4.2.1. Le problème de la relativisation des droits de l'homme 49

4.2.2 Le problème du relativisme dans le débat bioéthique sur la dignité humaine 54

4.3 Les droits de l'homme entre exigence normative d'universalité et réalité de la pratique politique 56

4.3.1 À propos de la «banalité du mal» 56

4.3.2 L'interdiction des images 60

4.3.3 Le droit fondamental de l'être humain à une communauté 62
4.3.4 Possibilités et limites de la justification théologique de la dignité humaine et des droits de l'homme 65
4.3.5 Le travail des Églises sur les droits de l'homme 68

5. Bibliographie 72
5.1 Bibliographie complémentaire en français 72
5.2 Bibliographie en allemand 73

Préface

Il y a vingt ans exactement, la Commission nationale suisse Justice et Paix et la Fédération des Églises protestantes de Suisse faisaient paraître un document de travail intitulé *«Menschenrechte. Der Auftrag der Christen und ihre Verwirklichung»* («Les droits de l'homme. La mission des chrétiens et leur concrétisation»). Dans son avant-propos, Peter Saladin, spécialiste du droit des gens, fait observer : «Les Églises ont ici une mission particulière : celle de confesser et de proclamer la nature de l'être humain créé à l'image de Dieu, la ressemblance créée par Dieu et rétablie par Jésus-Christ. Or cette nature d'être créé à l'image de Dieu résume tout ce qui doit être protégé par les droits de l'homme.» En une époque de fragilisation des justifications traditionnelles, une époque où l'insécurité et l'intolérance gagnent du terrain, l'Église, toujours selon Peter Saladin, pourrait offrir un «fondement sûr» aux droits de l'homme, sans pour autant « pouvoir prétendre à un monopole ».

La tâche n'a rien perdu de son actualité en vingt ans. Au contraire, il ne se passe guère de jour sans que les comptes rendus de la presse sur des événements survenus en Suisse ou à l'étranger nous rappellent l'impitoyable et pressante nécessité de lutter pour la défense des droits de l'homme. La mondialisation, par exemple, ou les conflits interculturels et interreligieux ont encore élargi le champ des affrontements. Et parallèlement, la conception universelle des droits de l'homme est de plus en plus la cible de critiques diverses. Or la remise en question de la validité absolue des droits de l'homme va souvent de pair avec des violations concrètes de ces mêmes droits. Même les États de droit démocratiques, où les droits de l'homme sont ancrés dans la constitution, ne sont pas à l'abri de telles tendances relativistes. Il n'est nul besoin de prendre l'avion pour rencontrer des victimes de violations des droits fondamentaux de l'être humain : il s'en commet aussi à notre porte, voire pas même si loin.

Tel est le contexte dans lequel le Conseil de la FEPS présente sa position sur les droits de l'homme. Il considère l'engagement pour la cause des droits de l'homme comme une tâche permanente qu'il faut constamment enrichir et adapter. Le texte qui suit présente une réflexion sur l'apport spécifique des Églises à la défense des droits de l'homme et donne un fondement théologique et éthique aux diverses activités concrètes de la FEPS et de ses œuvres d'entraide dans le domaine.

Thomas Wipf, pasteur
Président du Conseil

«L'homme à la semblance de Dieu est plutôt l'homme
qui demeure parmi les humains, qui, par eux,
pour eux et avec eux devient plus humain :
homo homini homo, l'homme est un homme pour l'homme.»
Eberhard Jüngel, *Der Gott entsprechende Mensch*

«Soyez toujours prêts à justifier votre espérance
devant ceux qui vous en demandent compte.»
1 P 3.15

1. Introduction. Les droits de l'homme entre normalité et déclin

La question de la dignité humaine et des droits de l'homme connaît un double regain d'intérêt. D'un côté, elle fait partie intégrante du débat politique, juridique et éthique de tout État de droit démocratique, mais de l'autre, de plus en plus de réserves ont été émises ces derniers temps sur sa validité absolue. La critique du bien-fondé des droits de l'homme soulève automatiquement la question de leurs bénéficiaires et de leur nature concrète.

L'histoire récente des droits de l'homme est directement liée aux crimes commis par les régimes totalitaires et autoritaires du XX^{e} siècle contre les principes humanitaires les plus élémentaires. C'est sous le choc de ces événements qu'a été promulguée, en 1948, la Déclaration universelle des droits de l'homme, suivie de divers pactes de l'Organisation des Nations Unies. Il a fallu que fussent commises les pires injustices pour que l'on s'avisât de se préoccuper des droits de l'homme, de les faire appliquer et de prendre leur défense[1]. Mais actuellement, dans les démocraties occidentales, ce rapport

1 Voir T. Rendtorff, «Erweiterte Nächstenliebe. Die Begründung der Menschenrechte bedarf keiner theologisch-dogmatischen Herleitung», in *Zeitzeichen* 12, 2003, pp 25-27, en part. 25 : «Ce sont les violations concrètes des droits de l'homme qui constituent le critère sur lequel se fonde l'idée des droits de l'homme. Leur justification ne doit pas être appréhendée par le haut, par l'idée, mais en quelque sorte depuis le bas, en partant du conflit qui a amené à sa justification.»

se manifeste surtout dans son retournement. Plus les droits de l'homme sont une évidence reconnue et observée par la société, et plus l'expérience de l'injustice élémentaire est ainsi reléguée à l'arrière-plan, plus s'émousse le sentiment de la fragilité des principes humanitaires fondamentaux et de la nécessité de les protéger. À mesure que s'affaiblit la perception de la souffrance humaine et de l'injustice, décline la conscience de la validité absolue de la protection de la dignité humaine.

Ainsi, le succès même des efforts entrepris par le passé dans le monde entier en faveur des droits de l'homme paraît devenir un obstacle à leur reconnaissance et à leur validité illimitées dans le présent. «Tout le monde parle de droits de l'homme ; le terme est devenu tellement banal qu'on n'y prête plus attention et qu'il peut même susciter la mauvaise humeur de l'auditeur ou du lecteur.»[2] Dans son allocution de recteur à l'Université de Zurich en 1942, le théologien Emil Brunner fit observer, au vu de la dictature national-socialiste régnant dans les pays voisins, que même pour les citoyens suisses, le rapport de conditionnement entre l'État et les droits de l'homme « n'était plus guère qu'un truisme »[3]. Si, dans notre société, les droits de l'homme deviennent un problème, ce n'est pas parce qu'ils seraient poussés à l'extrême ou non convertibles politiquement, mais au contraire parce que leur évidence, dans un État de droit, restreint la perception et le sentiment de leur constante fragilité. L'habitude de la sécurité, de la protection et de la confiance en l'avenir émousse la sensibilité. On a trop facilement tendance à assimiler, quand ce n'est pas à confondre, la défense des droits et les libertés que garantissent les droits fondamentaux avec la fiabilité de leur validité. Or la protection de la personnalité et de la liberté n'est assurée qu'aussi longtemps et pour autant que soient protégés les droits fondamentaux qui la garantissent[4]. Notre édifice juridique n'est

2 W. Vögele, «Menschenwürde und Gottebenbildlichkeit», in J. Dierken, A. v. Scheliha (Éd.), *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Protestantismus,* Tübingen, 2005, pp 265-276, en part. 265.

3 E. Brunner, «Die Menschenrechte nach reformierter Lehre», repris dans *Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze* 1935-1962, vol. 2, Zürich, 1981, pp 116-133, en part. 116.

4 Par «droits fondamentaux», on entend ici uniquement les droits de l'homme au sens d'une concrétisation constitutionnelle des garanties que le droit international accorde à l'être humain. Sur la distinction, voir J. P. Müller, «Menschenwürde und Grundrechte für alle», in Département Migration Schweizerisches Rotes Kreuz (Éd.), *Sans-Papiers in der Schweiz. Unsichtbar – unverzichtbar,* Zürich, 2006, pp 57-68, en part. 59.

sûr qu'aussi longtemps – et pour autant – que nous avons conscience de sa justification et que nous œuvrons en vue de sa mise en application et de sa préservation. Il ne saurait y avoir ici de «division du travail» au sein de la société ni de délégation : les citoyens ne sont pas seulement les destinataires et les bénéficiaires des normes de l'État de droit, ils en sont en même temps les auteurs et les garants. La conscience de ce second rôle est la condition pour pouvoir revêtir le premier.

Mais en quoi réside la dignité de l'homme et quelles en sont les conséquences ? Sur un certain nombre de libertés fondamentales, il n'est guère difficile d'emporter une adhésion unanime comme par exemple sur le principe de l'interdiction de l'esclavage, du commerce d'êtres humains et de la torture. Mais où commence l'esclavage, que faut-il entendre exactement par commerce d'êtres humains, et comment distinguer la torture de certaines formes de violence institutionnelle ou de menace d'y recourir ? Les limites sont floues non seulement lorsqu'on les considère d'un point de vue historique, mais aussi pour des raisons de principe. Il ne fait aucun doute que la reconnaissance de la validité absolue des droits de l'homme nous a rendus plus attentifs à certaines formes d'iniquité, de violence et d'atteinte aux libertés. Certaines méthodes d'éducation autrefois acceptées sans réserve sont considérées aujourd'hui comme illégitimes, voire comme des actes de violence punissables. Telle forme de contrainte sociale pratiquée jadis est maintenant réprouvée comme attentatoire à la liberté. Plus rien de nos jours, pas même le motif le mieux intentionné, ne peut justifier une opération médicale non consentie par la personne concernée. La manière dont le médecin assistait son patient, avec l'appui de son autorité, est perçue maintenant comme une tutelle paternaliste. Entre assistance et atteinte aux libertés, la frange est devenue très étroite et soumise à des règles juridiques rigoureuses.

Mais d'autres évolutions se font sentir, qui d'une part sont révélatrices de problèmes entièrement nouveaux et d'autre part remettent en question les limites jusqu'ici admises et plausibles. Dans le débat actuel sur l'étendue et les limites des droits de l'homme, il convient de distinguer deux controverses. La première oppose les États de droit démocratiques aux régimes autoritaires ou aux démocraties défectueuses quant à la mise en application et au respect des libertés et des droits fondamentaux. La seconde surgit

à l'intérieur même des sociétés démocratiques dont le système juridique est fondé sur les principes des droits de l'homme. Dans le premier cas, le débat porte sur le respect ou non de ces droits fondamentaux, dans le second sur les modalités, les conditions et l'étendue de leur application[5]. Aussi éloignées l'une de l'autre que puissent paraître ces deux controverses, elles convergent dès lors que l'on envisage leurs conséquences possibles. Il y a divers degrés de violence, non seulement dans la forme, mais aussi dans l'appréciation qui est faite de sa légitimité (ce que le droit appelle l'examen des intérêts). Mais en tant qu'acte injuste, toute violence est de même gravité : l'injustice est une injustice, quels que soient le lieu où elle est commise et les conséquences qu'elle a pour les personnes concernées.

Il existe bien sûr aussi de nombreuses formes de discrimination et d'injustice que les victimes ne perçoivent absolument pas comme telles, parce qu'elles ne connaissent ou n'attendent pas d'autre comportement, parce qu'elles ont été contraintes d'arranger les choses ou parce qu'on leur a fait comprendre que l'acte a été commis pour leur bien ou qu'elles l'ont mérité. Combien de femmes refoulent la violence à laquelle elles sont exposées dans leur relation de couple ou à leur lieu de travail ? Combien de gens ont fini par s'accommoder de l'exclusion sociale, de la stigmatisation ou de l'absence de toute perspective ? Combien de gens, sous l'effet de la pression sociale, supportent des conditions d'existence proprement indignes ? Car l'atteinte aux droits de l'homme ne commence pas lorsqu'il y a épanchement de sang, menace de mort de faim, de froid ou par manque de soins, lorsqu'il y a recours à des instruments de torture, lorsque la force exclusivement aux mains de l'État ne maintient plus l'ordre, ou lorsqu'il n'y a plus de tribunal pour entendre la cause des victimes. C'est en effet déjà mettre en jeu les droits de l'homme que de spéculer sur des visions d'avenir sociales, politiques ou juridiques qui minent les droits les plus élémentaires de la personne afin de gagner de la liberté de manœuvre, d'économiser des coûts, de se dégager d'une responsabilité sociale ou étatique, lorsque le pouvoir en place veut dissimuler son propre échec en désignant des boucs émissaires

5 Il convient ici d'opérer une distinction entre la «sphère de protection» des droits fondamentaux, c'est-à-dire un état de fait qui, dans la société, implique ou devrait impliquer le respect de ces droits, et la «sphère essentielle», c'est-à-dire les droits qui ne peuvent en aucun cas être limités. Ces deux aspects ont donné lieu récemment à de vives discussions ; voir Müller, «Menschenwürde und Grundrechte für alle», *art. cit.* (n. 4), pp 59-60.

pour coupables, ou lorsqu'une certaine arrogance pousse à réprimer toute réflexion critique sur sa propre manière d'agir.

C'est précisément dans les sociétés les plus évoluées que «les droits de l'homme risquent de glisser dans une zone d'ombre. Là où jusqu'alors, les droits de l'homme définissaient une limite qui ne pouvait en aucun cas être transgressée, ils font maintenant l'objet de différenciations opportunistes.»[6] Les débats sur la politique de migration et le droit d'asile en sont une illustration très éloquente. Les lignes de démarcation se sont estompées ; les termes employés de part et d'autre sont devenus identiques. Personne aujourd'hui ne peut décemment mettre en cause haut et fort le bien-fondé des droits de l'homme, parce que cela expose encore à de graves conséquences. Mais l'argument de la «liberté» s'étiole, ce qui a pour effet de priver de liberté ceux qui ne disposent pas du pouvoir de définition dans l'arène sociale et politique. L'expérience concrète de l'impuissance constitue l'origine de l'idée de dignité humaine universelle et des droits qui en découlent. Dans de nombreuses sociétés, de nos jours, l'impuissance passe pour être le prix à payer pour une liberté qui prétend faire de chacun l'artisan de son propre bonheur. Et l'on a alors beau jeu de donner pour vrai le mot d'ordre de ceux qui ont toujours les moyens de s'en sortir et ne sont pas ou plus capables de se figurer ce que cela signifie que d'être totalement dépourvu de moyens.

Les évolutions de ce genre se produisent de manière sournoise et à peine perceptible, parce qu'elles jouent sur l'effet d'érosion dû à l'habitude. Les limites du supportable sont repoussées et parfois même dépassées. Aussi longtemps que fonctionne la cohésion sociale, il n'y a guère de menace. Mais si les fondements sont rompus, il n'y a plus de frein à la détérioration. Les conséquences s'en font alors sentir dans des domaines marginaux de la société urbaine (les «points chauds»), par l'aggravation de la désintégration sociale et l'augmentation de la violence ou du nombre de personnes reléguées dans les catégories des «superflus» ou des «précarisés». Quelle que soit la manière dont la sociologie décrit, classe et apprécie ces évolutions, la question surgit toujours de savoir ce qui est imposé à l'individu, ce qu'il

6 H.R. Schär, «Wider die Grauzonen. Eine kleine Einführung ins Thema Menschenrechte», in *Zeitschrift*, 42, 1993, pp 360-366, en part. 364.

est licite d'attendre de lui et où il y a transgression des limites intangibles de sa dignité.
Les débats récents ont mis en évidence un certain nombre de questions relatives à la dignité de l'être humain et à ses droits :

- l'interprétation de l'art. 7 de la Constitution fédérale : «La dignité humaine doit être respectée et protégée, et de l'art. 10, al. 2 : «Tout être humain a droit à la liberté personnelle, notamment à l'intégrité physique et psychique et à la liberté de mouvement» ;

- les discussions sur l'enjeu bioéthique et technologique de la recherche sur les cellules souches et de la «recherche sur des embryons humains conduisant à leur destruction» ;

- les discussions sur les possibilités et les limites de la recherche et des thérapies sur les êtres humains ;

- les discussions sur le commencement et le terme de l'existence (euthanasie) ;

- les discussions sur la légitimation étatique de la torture, resurgie après l'agression du 11 septembre 2001 ;

- la question de la «guerre juste», soulevée dans le même contexte ;

- la discrimination des femmes ;

- les effets de l'économie mondialisée dans les différentes régions du monde ;

- les conséquences écologiques de la mondialisation.

Mais ces débats cachent d'autres sphères sociales et politiques dans lesquelles la dignité humaine et sa protection par le droit sont constamment menacées. Il s'agit des innombrables conflits locaux, régionaux ou nationaux, sanglants le plus souvent, des conflits interreligieux, des persécutions à l'encontre des personnes d'autres croyances ou opinions, des flux migratoires et de leur gestion politique à l'échelon national ou international, de la commercialisation et de l'assujettissement à patente de l'accès aux ressources et de leur usage, des inégalités flagrantes dans la répartition des biens et des chances comme dans celle des possibilités de participation aux décisions à l'échelon national ou mondial, mais encore, dans les sociétés hautement civilisées, des diverses formes d'exclusion et de discrimination sociales. Tous ces phénomènes, ajoutés à d'autres champs conflictuels, soulèvent, quant à la justice, de graves problèmes qui sont directement liés à la question de la dignité humaine et des droits de l'homme.

L'inscription des principes humanitaires dans le droit risque facilement de faire oublier que ce n'est pas par des codes de lois que l'on favorisera l'adhésion à ces principes et leur reconnaissance. « L'État libertaire et séculier vit de présupposés qu'il n'est pas lui-même en mesure de garantir. Telle est l'entreprise hasardeuse dans laquelle il s'est engagé au nom de la liberté. D'une part, comme État libertaire, il ne peut exister que si la substance morale des individus et l'homogénéité de la société agissent comme des facteurs de régulation de la liberté qu'il accorde à ses citoyens. D'autre part, il ne peut pas chercher à garantir ces forces de régulation internes par lui-même, c'est-à-dire par les moyens de la contrainte légale et du commandement autoritaire sans se défaire de sa qualité d'État libertaire... »[7] Toute constitution libérale fondée sur la dignité humaine et sur les droits de l'homme impose ainsi à ses citoyens une tâche qu'ils ne pourraient refuser qu'au prix d'une mise en danger des fondements de l'État de droit libéral. Cette tâche ne se limite pas à la simple observation des lois. Elle exige des individus qu'ils participent activement à la constitution et à la consolidation de cette « substance morale interne » des sociétés régies par l'État de droit, substance qu'il s'agit sans cesse de rendre plausible. Les organisations non étatiques, et en particulier les Églises, ont là un rôle important à jouer. Elles constituent un moyen de légitimation normative pour l'État et sa politique. En même temps, elles représentent la part organisée de l'opinion publique et à ce titre remplissent une fonction correctrice qui se manifeste tant à l'échelon national qu'à l'échelon mondial, par le travail que fournissent de nombreuses organisations non gouvernementales précisément dans le domaine des droits de l'homme.

7 E.-W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», in *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte,* Frankfurt/Main, 1991, pp 92-114, en part. pp 112-113.

La contribution sans cesse requise à la stabilité et à la perpétuation d'une situation de liberté et d'État de droit ne peut pas s'en remettre aux habitudes établies. Les droits de l'homme ne sont pas une évidence qui se suffirait à elle-même et reposerait sur le sens commun. Ils se heurtent au contraire à des habitudes commodes. Ils sont toujours, pour reprendre les termes de Walter Kälin, «un aiguillon dans la chair d'une culture qui s'est confortablement installée dans ses traditions et ses habitudes»[8]. Accorder de l'importance aux droits de l'homme, c'est accepter de soulever des questions difficiles pour soi et pour la société, accepter de déranger. Il n'y a plus de défense de la dignité humaine dès lors que, s'agissant des droits de l'homme, une certaine complaisance envers soi-même, pour ne pas voir la poutre dans son propre œil, détourne le regard vers une paille logée quelque part dans le lointain. Ceux qui sont prompts à s'indigner à propos des violations des droits de l'homme dans les autres pays sont souvent les mêmes qui s'irritent lorsque sont dénoncées des situations problématiques dans leur propre pays.

Le débat actuel sur les droits de l'homme peut se résumer à deux questions fondamentales : quel est l'objet des droits de l'homme, et qui en sont les bénéficiaires ? Ou pour l'exprimer en d'autres termes : en quoi consiste la dignité humaine, digne de jouir d'une protection particulière, et à qui cette dignité revient-elle ? Au premier regard, la réponse paraît contenue dans la question : la dignité humaine revient à tous les êtres humains, indistinctement. Les droits de l'homme sont l'expression de règles censées protéger la dignité de tous les êtres humains. La question centrale est donc de savoir ce qui doit être défendu afin que soit protégée la dignité humaine[9].

8 W. Kälin, «Menschenrechte in der kulturellen Vielfalt», in S. Batzli et al. (Éd.), *Menschenbilder, Menschenrechte. Islam und Okzident. Kulturen im Konflikt,* Zürich, 1994, pp 17-22, en part. p. 20.

9 Au cours des dernières années, le débat théologique sur les droits de l'homme s'est focalisé sur les questions relatives à la dignité humaine. Voir par exemple W. Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie,* Gütersloh, 2000 ; E. Herms (Éd.), *Menschenbild und Menschenwürde,* Gütersloh, 2001 ; R. Ammicht-Quinn et al. (Éd.), *Menschenwürde in der Debatte* (Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, 39, 2003, 2) ; J. Dierken, A. Scheliha (Éd.), *Freiheit und Menschenwürde,* Tübingen, 2005 ; W. Härle, R. Preul (Éd.), *Menschenwürde,* Marburg, 2005 (Marburger Jahrbuch für Theologie, XVII) ; B. Vogel (Éd.), *Im Zentrum : Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe,* Berlin, 2006.

De tout temps, les questions d'éthique sociale ont été au cœur de la pensée et de l'action théologiques et ecclésiastiques. Mais ce n'est qu'au cours du XX[e] siècle, après une phase de rejet et d'approche hésitante, que la théologie et l'Église se sont emparées de la question de la défense de la dignité humaine. Et depuis, l'Église universelle peut faire entendre sa voix lorsqu'elle lutte pour le respect de la dignité humaine et l'introduction, l'observation et la préservation des droits de l'homme. Il y a bien sûr au sein des Églises des différences sensibles et des controverses. Mais en Europe occidentale, il existe une corrélation difficilement contestable entre la régression de l'importance sociale des Églises et la tendance croissante à relativiser la validité absolue et intangible des droits de l'homme. En Europe orientale et hors d'Europe, c'est en revanche la relation entre Églises et droits de l'homme qui est problématique. Ce constat renforce la nécessité d'un approfondissement du dialogue œcuménique et interreligieux.

Le présent texte est agencé en trois parties. La première est une brève présentation historique et systématique de l'évolution et de la forme des droits de l'homme (2) ; elle est suivie d'une recherche sur la justification biblique et théologique de la dignité humaine et des droits de l'homme, où sont aussi évoqués certains aspects du débat éthique et théologique actuel (3) ; le texte se clôt par des réflexions théologiques et éthiques sur l'avenir de l'action des Églises en faveur des droits de l'homme (4).

2. La dignité humaine et les droits de l'homme. À propos de deux notions et de leur histoire

Née du mouvement indépendantiste américain et précédant la Déclaration d'indépendance, le *Virginia Bill of Rights,* du 12 juin 1776, stipule, dans son article premier, que «par nature, tous les hommes sont également libres et indépendants et ont certains droits inhérents dont, lorsqu'ils entrent dans un ordre social, ils ne peuvent par aucun arrangement priver ou dépouiller leurs successeurs ; c'est, à savoir, la jouissance de la vie et de la liberté, avec les moyens d'acquérir et de posséder des biens en propre, et de rechercher et d'obtenir le bonheur et la sécurité.»[10] Le début du texte a des accents très modernes et c'est presque mot pour mot qu'on le retrouve dans l'article premier de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de l'Organisations des Nations Unies, du 10 décembre 1948 : «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits.»

Mais un siècle après la proclamation du *Virginia Bill of Rights,* Mark Twain décrit dans Les *Aventures de Huckleberry Finn* (1884) la scène suivante : après l'explosion d'un cylindre sur le vapeur, Tante Sally demande s'il y a eu des blessés : «– Non, répond le héros, seulement un nègre de tué. – Allons, tant mieux ; quelquefois, il y a des gens qui sont touchés.»[11]

De même, en France, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen,* du 26 août 1789, art. 1 : «Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.»[12] Mais en même temps, elle limite l'application du principe de la dignité humaine aux seuls citoyens de l'État, selon une conception fort répandue dans de nombreuses constitutions du XIX[e] siècle, comme par exemple dans la Constitution fédérale de 1874, art. 4 : «Tous les Suisses sont égaux devant la loi.»[13]

Ces exemples mettent en évidence le dilemme. Par leur nature, «*tous* les hommes» sont égaux et donc dotés des mêmes droits, mais «tous les hommes» ne signifie pas, loin s'en faut, «*chaque* être humain». Le *Virginia Bill of Rights* ne visait ni les esclaves noirs, ni la population amérindienne, ni même les femmes, tandis que la *Déclaration* née de la Révolution française, et à sa suite toute une série de constitutions rédigées au cours du XIX[e] et du XX[e] siècle, ne concevaient l'égalité de «tous les hommes» que pour les citoyens de l'État. Il est vrai que le principe de l'intangibilité de la souveraineté des États nationaux, reconnu en droit international public, interdisait toute ingérence dans les affaires d'un autre État, même en matière de droits de l'homme. L'idée d'égalité entre tous les êtres humains, qui est le fondement des droits de l'homme, ne va donc pas de soi. Les exemples évoqués montrent à quel point elle dépend de traditions culturelles et de conceptions sur l'être humain et le politique. L'idée d'égalité entre tous les hommes n'a pas une valeur absolue, elle est liée à des conditions complexes qui sont tellement évidentes que l'on ne perçoit plus de quelles inégalités et iniquités ces évidences sont la cause.

La scène du roman de Mark Twain heurte bien sûr l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de l'égalité et de la non-discrimination. Idée qui ne paraît pas traverser l'esprit de Huck ni de Tante Sally, et malgré le caractère problématique de leurs propos, ils font partie des personnages sympathiques du roman. Ils n'expriment en fait que l'opinion alors courante parmi les Blancs des États du Sud. Ce texte suggère deux remarques : premièrement, il n'y a pas de regard extérieur posé sur l'action, et deuxièmement, s'il y en avait un, nous aurions maintes occasions de buter sur notre propre manière de penser et d'agir, qui nous paraît pourtant tout à fait naturelle. Quelle pourrait être la réaction d'un public futur qui aurait connaissance de nos opinions et des propos que nous tenons aujourd'hui ? Partagerait-il notre vison du monde ? Ou se trouverait-il dans une situation semblable à la nôtre face au texte de Twain ?

10 Traduit de l'original anglais, cité par exemple dans Robert C. Baron (Éd.), *Soul of America. Documenting Our Past,* I : 1492-1870, Golden (Colorado), 1993, pp 42-44 (ndt).

11 Trad. André Bay.

12 Citation d'après le site officiel du Conseil constitutionnel de la République française : http://www.conseil-constitutionnel.fr/textes/d1789.htm.

13 Voir à ce propos W. Kälin, «Was sind Menschenrechte», in W. Kälin, L. Müller, J. Wyttenbach (Éd.), *Das Bild der Menschenrechte,* Baden, 2004, pp 14-37, en part. p. 15.

Pour hypothétiques que puissent sembler ces questions, du moins pour ceux qui ne sont pas concernés, nous ne pouvons pas simplement nous retrancher derrière le point de vue de l'habitude ou de l'ignorance de Huck et de Tante Sally. Car il n'est pas nécessaire que nous ayons fait nous-mêmes l'expérience de la discrimination, de l'exclusion, de l'injustice ou de l'humiliation pour savoir que pareil traitement est le lot de trop nombreux êtres humains. En réfléchissant à notre action et à son orientation, nous pouvons adopter un point de vue qui corresponde aux «lecteurs de notre histoire», percevoir notre histoire individuelle dans le cadre d'une histoire globale, développer un regard extérieur et critique sur nos pratiques et confronter les traditions qui les étayent à d'autres cadres normatifs. Dans leur contexte intellectuel, les réactions de Huck et de Tante Sally étaient acceptables. Elles cessent de l'être dès lors que nous les regardons du point de vue des droits de l'homme. C'est comme cela que nous pouvons faire progresser notre pensée et notre action vers un horizon défini.

Il s'agit de mettre de la lumière dans l'obscurité de l'ordinaire. Une lumière qui, telle l'ampoule sur le *Guernica* de Picasso, éclaire sans ménagement, dans toute sa crudité et jusque dans ses tréfonds, la violence que les êtres humains commettent envers leurs semblables. Dans les zones d'ombre de notre pensée et de notre action, là où nous ne voyons pas la poutre dans notre œil, naît une violence dont la destructivité et la puissance ne résident pas dans l'horreur de l'action, mais dans la banalité de son existence même, dans ce que Hannah Arendt appelait «la banalité du mal». Au fond, l'histoire, depuis la naissance de l'idée de droits de l'homme jusqu'à sa traduction dans le droit, s'assimile à un «don de lumière» à l'être humain par lui-même.

2.1. Du droit d'avoir des droits

Lorsqu'on parle des droits de l'homme, on assigne pour tâche au droit de protéger la dignité humaine. Les droits de l'homme devraient donc s'appeler plus précisément «droits à la protection de la dignité humaine». Sans égard aux distinctions culturelles, philosophiques, politiques ou éthiques, on peut mettre en exergue cinq caractéristiques (ou ensembles de problèmes) des droits de l'homme[14] :

1. L'universalité des droits de l'homme. Les droits de l'homme reviennent à tout individu en vertu de sa qualité d'être humain, «indépendamment de la couleur de sa peau, de son sexe, de ses convictions personnelles, de sa position sociale et de sa nationalité»[15], c'est-à-dire, en termes plus généraux, indépendamment de toutes propriétés ou réalisations individuelles ou collectives.

2. La moralité des droits de l'homme. Les droits de l'homme, par nature, existent indépendamment de la législation d'État. Les principes de la dignité humaine sont pour le droit étatique un fondement qui n'est soumis à aucune justification juridique et en cela va au-delà du droit lui-même.

3. La préséance des droits de l'homme sur l'État. Contrairement au droit positif (qui est «posé»), les droits de l'homme ne procèdent pas d'une garantie accordée par l'État. L'État reconnaît les droits de l'homme sans les définir ni décider si les hommes peuvent prétendre en jouir. Cette définition est valable indépendamment du fait que les droits de l'homme, tels qu'ils ont été consignés dans les déclarations classiques, ont été historiquement à l'origine d'États.

4. L'idée d'une communauté de droit universelle. Les droits de l'homme reposent sur la présomption d'égalité de tous les êtres humains relativement à certains droits, lesquels ont leur fondement dans la dignité commune à tous les hommes et dans une conviction commune sur ce qui fait l'être humain.

5. La dialectique des droits de l'homme. Quoique leur validité s'exerce indépendamment de l'État, voire «contre la mainmise de l'État»[16], les

14 Voir Hans Richard Reuter, *Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion,* Gütersloh, 1996, p. 211 ; Vögele, op. cit. (n. 2), pp 38-42.

15 Reuter, *op. cit.* (n. 14), p. 211.

16 Vögele, *op. cit.* (n. 2), p. 41.

droits de l'homme ont besoin d'instances juridictionnelles pour pouvoir protéger efficacement – dans le domaine étatique ou interétatique – une communauté définie politiquement et juridiquement.

En même temps, ces caractéristiques nous renvoient au problème de fond : qu'entendons-nous par universalité et validité universelle des droits de l'homme ? En quoi consiste l'égalité de principe qu'ils supposent entre tous les hommes ? La réalité, il est à peine besoin de le dire, est très éloignée de cette exigence d'égalité et d'universalité : les hommes sont inégaux par leur apparence, leur comportement, leurs possibilités et leurs limites en tant qu'individus. Ils ne sont pas traités de manière égale, les conditions qu'ils rencontrent à leur départ dans la vie ne sont pas égales, pas plus que les buts qu'ils poursuivent, l'espérance de vie et les chances de réussite varient d'une personne à l'autre. Cette manière de percevoir les choses est l'expression de la singularité et de l'individualité de chaque être humain. Mais la diversité des individus suffit-elle à justifier ou à commander une diversité de traitement ? Le concept de *dignitas* dans la philosophie antique suggérait un traitement différencié en fonction du statut. La vision de l'être humain forgée à l'époque moderne a rompu avec cette hiérarchie sociale en affirmant l'égalité universelle entre tous les hommes étant donné justement leur diversité individuelle : l'équité de traitement par le droit équivaut alors à une protection de la nature unique de chaque individu. D'où l'affirmation paradoxale au premier regard : ce qui est inégal doit être traité de manière égale sans être rendu égal.

Mais les droits de l'homme ne se suffisent pas à eux-mêmes. Pour pouvoir déployer leurs effets, il faut qu'ils soient intégrés et concrétisés dans un système juridique national ou international. Il faut pour cela une relation entre les sujets de droit, les destinataires du droit et l'autorité de sanction juridique. Le sujet de droit est la personne qui peut prétendre à un droit ou y est autorisée. Du fait de leur universalité, les droits de l'homme, contrairement aux droits civiques, sont valables pour tous. Les sujets de droit et les destinataires du droit sont par principe identiques. Les droits de l'homme jouent un rôle particulièrement important là où des hommes, des groupes ou des institutions ont des rapports d'influence, de domination ou de pouvoir avec d'autres hommes. Ils règlementent le comportement entre les hommes dans les relations hiérarchiques. Ils servent à protéger la partie

la plus faible, celle qui est dépendante ou minoritaire, contre les empiètements illicites et les abus de pouvoir. Et ce sont alors les droits de l'homme qui déterminent où il y a abus de pouvoir. La réglementation la plus élémentaire des relations de pouvoir est une limitation du pouvoir étatique par lui-même au moyen d'une obligation envers les droits de l'homme. L'État se limite lui-même, parce qu'il est à la fois destinataire du droit et (généralement) autorité de sanction face à laquelle les sujets de droit peuvent faire valoir et imposer leurs exigences légales. De ces réflexions préliminaires, il est possible de tirer une définition formelle des droits de l'homme :

«Les droits de l'homme désignent une prétention légitime à la liberté et à l'autonomie (contenu du droit), que les hommes (détenteurs du droit) peuvent élever et imposer en vertu de leur seule qualité d'êtres humains auprès des instances du pouvoir (destinataires du droit), avec le recours à des autorités légales ou morales de sanction.»[17]

2.2. Quels droits ?

La longue évolution historique qui a mené à l'idée des droits de l'homme et à son inscription dans le droit constitutionnel des États et dans le droit international n'est pas encore à son terme. Il y a eu d'abord les franchises civiques et politiques (ce qu'on appelle la première génération des droits de l'homme), qui mettaient l'accent sur le droit de propriété et les libertés économiques. L'aggravation de la situation sociale sous l'effet de l'industrialisation au XIX[e] siècle a ensuite attiré l'attention sur les droits de participation sociaux, culturels et économiques (la seconde génération des droits de l'homme). Mais ces droits n'étaient ancrés qu'à l'échelon national. L'histoire des droits de l'homme en tant qu'institution du droit international public ne commence qu'avec la fondation de l'Organisation des Nations Unies en 1945[18].

Cette inscription des droits de l'homme dans le droit international public a été un tournant décisif. La guerre et l'exercice du pouvoir nazi avaient

17 M. Koenig, *Menschenrechte,* Frankfurt/Main, New York, 2005.

18 Pour une introduction, voir C.A. Spenlé, «Der Schutz der Menschenrechte im Völkerrecht und aktuelle Herausforderungen in Transformationsprozessen», in C. et W. Lienemann (Éd.), *Kirche und Öffentlichkeit in Transformationsgesellschaften,* Stuttgart, 2006, pp 159-176 ; W. Kälin, J. Künzli, *Universaler Menschenrechtsschutz, Basel,* 2005.

montré que la défense des droits de l'homme ne pouvait pas être laissée à la seule décision souveraine des États. Les gouvernements ne devaient plus être en situation «de se réclamer de leur souveraineté et de l'interdiction d'ingérence dans les affaires intérieures pour infliger n'importe quel traitement aux habitants du pays»[19]. La Charte de fondation des Nations Unies, de 1945, s'est donc donné pour but de développer et d'encourager « le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales pour tous, sans distinction de race, de sexe, de langue ou de religion » (art. 1, al. 3).

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* adoptée le 10 décembre 1948 par les Nations Unies a été, dans le droit international public, la première tentative d'application systématique de l'idée d'universalité. Elle est cependant plus un programme d'intention qu'un document juridique à valeur obligatoire. Elle énonce, comme l'avaient déjà fait auparavant quantité de constitutions nationales, les libertés fondamentales et les principes d'égalité (art. 1.3), l'interdiction de l'esclavage (art. 4), l'interdiction de la torture (art. 5), le droit à la reconnaissance de la personnalité juridique, c'est-à-dire le droit d'avoir des droits (art. 6), le droit à la protection de la loi pour tous (art. 7), la garantie d'être soumis à une procédure régulière (art. 8-11), diverses dispositions sur la protection de la vie privée, le droit à l'asile, la liberté de conscience, d'opinion et de religion. En prescrivant encore le droit à la sécurité sociale (art. 22) et au travail (art. 23), la Déclaration donne aux droits sociaux une formulation inconnue jusqu'alors. L'art. 29 souligne la responsabilité de l'individu envers la collectivité.

Il a fallu presque vingt ans pour passer de la Déclaration des droits de l'homme à la définition d'instruments juridiques ayant valeur juridique. C'est en effet en 1966 seulement que l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté deux documents entrés en vigueur dix ans plus tard : le *Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels,* qui définit les droits fondamentaux dans ces domaines, et le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques,* qui définit les libertés et les droits de protection. Cette division en deux documents distincts est un reflet de la

19 J.P. Müller, L. Wildhaber, *Praxis des Völkerrechts,* Bern, 32001, p. 572.

Guerre froide et des divergences d'orientation politique qui la caractérisaient.

La *Déclaration universelle des droits de l'homme* et les deux pactes de l'ONU ont été regroupés en un *International Bill of Rights* et complétés par cinq autres conventions internationales et leurs protocoles additionnels :

- la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (CERD), du 21 décembre 1965
- la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (CEDAW), du 18 décembre 1979
- la Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants (CAT), du 10 décembre 1984
- la Convention relative aux droits de l'enfant (CRC), du 20 novembre 1989
- la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille (CMW), du 18 décembre 1990

Il existe en outre une quantité d'accords internationaux et de déclarations qui précisent la teneur des droits de l'homme ou garantissent la défense des droits de certaines catégories de personnes menacées, comme la Convention de l'Organisation internationale du travail (OIT), la Convention de Genève sur les réfugiés ou la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide.

Les questions relatives à l'écologie et à la durabilité constituent un autre domaine en progression : Conférence de Stockholm sur l'environnement (1972), Conférence des Nations Unies sur le climat à Rio de Janeiro (1992), Conférence de Bangkok sur la protection de la nature (2004). Depuis la fin de la Guerre froide et la Conférence de l'ONU sur les droits de l'homme en 1993 à Vienne, le nombre d'États signataires et d'accords ratifiés a fortement augmenté. Actuellement, 81% des États membres de l'ONU ont ra-

tifié au moins quatre des sept principales conventions de l'ONU sur les droits de l'homme.

La structure fondamentale des différents documents de l'ONU sur les droits de l'homme peut se résumer schématiquement ainsi :

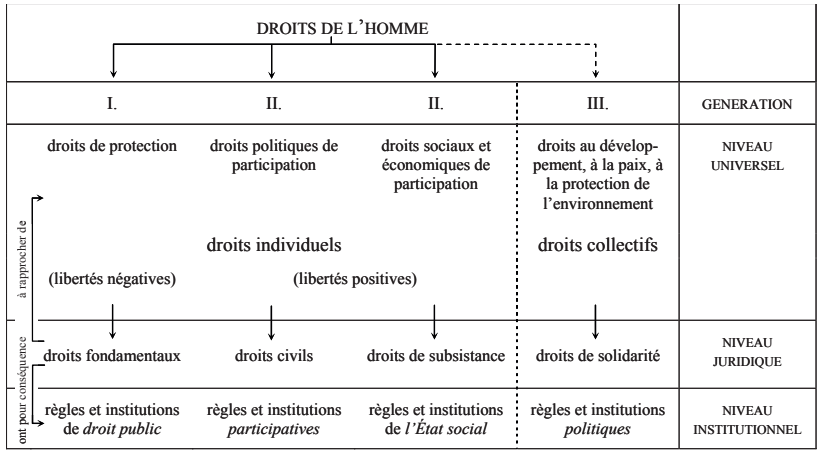


Tableau schématique des droits de l'homme[20]

Il existe aussi des conventions régionales sur les droits de l'homme : ainsi pour l'Europe, la *Convention européenne des droits de l'homme* (1950), qui a valeur obligatoire pour les États membres de l'Union européenne, la *Charte sociale européenne* (1961) et l'*Acte final d'Helsinki* (1975), adopté par l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) ; en Amérique, la *Convention américaine des droits de l'homme* (1969) ; en Afrique la *Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* (1986). Cette dernière, à la différence des autres, prescrit explicitement des devoirs à l'égard de l'État et de la famille et les droits collectifs des peuples, tel par exemple le droit à disposer des richesses naturelles ou le droit à des relations pacifiques entre les États. Il faut mentionner encore la *Charte arabe des droits de l'homme,* de 1994 mais adoptée en 2004 seulement par la Ligue arabe, qui en de nombreux points contrevient aux normes du droit international en la matière. L'Asie est le seul continent à ne pas avoir à ce jour de convention régionale sur les droits de l'homme.

20 Schéma inspiré de S. Grimm, *Verpflichten Menschenrechte zur Demokratie ? Über universelle Menschenrechte, politische Teilhabe und demokratische Herrschaftsordnung,* Berlin, 2004 (Discussion Paper SP IV 2004-201, Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung), p. 16.

3. La dignité humaine et les droits de l'homme d'un point de vue biblique et historique

«Au lendemain des expériences de domination totalitaire faites au cours du XXe siècle, la théologie et l'Église se sont elles aussi penchées sur l'idée des droits de l'homme, envers laquelle, jusqu'alors, elles avaient affiché une attitude critique quand ce n'était pas franchement hostile. (...) L'adhésion sans réserve des Églises à l'idée des droits de l'homme peut bien sûr s'appuyer sur de solides arguments, mais il faut aussi voir le danger d'une sacralisation irréfléchie de cette idée. La manière dont les Églises accueillent l'idée des droits de l'homme doit montrer si leur orientation éthique est vraiment évangélique et si elle peut intégrer cette loi au message de l'Évangile dans un esprit critique et constructif.»[21] La position prise par la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) dans le cadre de ses réflexions sur «l'usage protestant de la distinction et de la place respective de la loi et de l'Évangile»[22] contient une confession de foi, une détermination de la situation et un programme. Soucieuses d'autocritique, les Églises protestantes en Europe rappellent que jusqu'en plein XXe siècle, elles ont souvent plutôt entravé les efforts en vue de la reconnaissance des droits de l'homme. C'est aujourd'hui une question qu'elles ne peuvent plus éviter, encore que, théologiquement, une mise en contexte s'impose. Il s'agit, au vu de l'urgence des problèmes humanitaires et de «l'iniquité criante dans la répartition des ressources et des chances»[23], de définir une conception protestante (c'est-à-dire «évangélique») de la dignité humaine et des droits de l'homme.

Il convient ici d'éviter deux écueils. Premièrement, l'erreur qui consiste à confondre «le fruit et l'arbre qui le porte et dont il reçoit la vie»[24], et deuxièmement l'attitude cynique qui consiste à sacrifier l'existence avant la mort au profit de l'existence après la mort, c'est-à-dire à consoler les victimes

21 W. Hüffmeier, C.-R. Müller, *Versöhnte Verschiedenheit. Der Auftrag der evangelischen Kirchen in Europa.* (Texte der 5. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft in Belfast, 19.-25. Juni 2005), Frankfurt/M., 2003, p. 260.

22 Voir aussi SEK, «Justitia et Pax» (Éd.), *Menschenrechte. Der Auftrag der Christen für ihre Verwirklichung,* Bern/Freiburg, 1986.

23 W. Hüffmeier, C.-R. Müller, op. cit. (n. 21), p. 243.

24 W. Hüffmeier, C.-R. Müller, op. cit. (n. 21), p. 244.

par des propos lénifiants fondés sur une eschatologie mal comprise et ses espérances quant à l'au-delà[25]. Ces deux erreurs sont encore couramment commises dans des positions théologiques ou ecclésiastiques sur les droits de l'homme. Mais, quoi qu'il en soit des canonisations et du mépris de la vie dans le monde d'ici-bas, la justification théologique de la dignité humaine et des droits de l'homme ne peut pas éviter d'aborder la question de la sainteté et des choses dernières de l'existence.

Le débat sur la dignité humaine et les droits de l'homme renvoie inévitablement à celui sur l'être humain lui-même[26]. Car les droits de l'homme sont là pour protéger ce qui est au cœur de notre conception de l'être humain. L'idée des droits de l'homme serait inconcevable sans perspective transcendante. Pour pouvoir parler de la dignité humaine et de sa protection par le droit, il faut donc nécessairement réfléchir aux limites de l'être humain, qui le séparent de ce qui est au-delà de lui.

Si elle prétend aborder la question des droits de l'homme, la théologie doit en premier lieu avoir la modestie d'accepter un triple présupposé. Premièrement, elle doit prendre acte du devenir historique des droits de l'homme. Les droits de l'homme sont une création humaine, ils ne font pas partie de ce qui a toujours existé, pas plus qu'ils ne sont donnés par Dieu ou par la

25 Dans ses considérations sur le «gouvernement civil», Calvin (*Institution,* IV.20.1) décrit le double danger d'un refus radical du pouvoir de l'État au nom de la liberté promise par l'Évangile et de l'indifférence à l'égard du gouvernement civil : «Et surtout parce qu'aujourd'hui, il y a des gens forcenés et barbares, qui voudraient renverser toutes polices, bien qu'elles soient établies de Dieu. D'autre part, les flatteurs des princes, magnifiant sans fin et mesure la puissance de ceux-ci, les font quasi jouter contre Dieu. Ainsi, qui n'irait au-devant pour rembarrer ces deux vices, toute la pureté de la foi serait confuse.»

26 Voir E. Jüngel, «Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie», in *Entsprechungen : Gott – Wahrheit – Mensch,* Tübingen, 32002, pp 290-317, en part. 292 : «Une des conceptions théologiques incontestables du point de vue de l'anthropologie est celle qui retire l'homme de lui-même, en bien ou en mal. L'être humain tout entier ne peut se vivre que là où la globalité de l'être humain est déjà transcendée. Cela signifie que ce n'est pas par l'intérieur, par lui-même que l'homme fait partie de l'être humain tout entier, mais uniquement par ce qui est hors de lui. La vérité de l'homme tout entier inclut la structure de *l'être hors de nous-mêmes*. Si l'homme veut être vécu comme être humain dans sa totalité, son expérience ne doit pas s'arrêter à lui-même.»

nature. Ils sont nés d'une lutte pour la reconnaissance et se fondent sur la réciprocité[27].

Deuxièmement, les traditions bibliques ignorent les droits de l'homme, et la conception de la dignité dans la Bible ne saurait être confondue avec la conception que l'on s'en fait actuellement. En même temps, les propos théologiques sur l'être humain sont dans tous les cas «aussi des déclarations de foi exprimant une évidence qu'une grande partie de l'humanité qui devrait s'y retrouver ne peut pas faire sienne»[28].

Troisièmement, le fait que la tradition chrétienne, incontestablement – outre la philosophie occidentale, principalement celle des stoïciens et des Lumières – ait apporté une contribution essentielle au développement de l'idée des droits de l'homme (même si, pendant longtemps, elle n'était pas disposée à exploiter positivement et à intégrer les impulsions données), n'autorise aucune prétention à l'exclusivité. Toute tentative d'accaparement par ancrage dans telle ou telle tradition de pensée ou de foi est en contradiction avec l'idée même des droits de l'homme (la liberté d'opinion et de croyance) et sape la dimension universelle des droits de l'homme (applicables par-delà les limites de cultures et de religions).

Sans ces présupposés, les déclarations théologiques tombent inévitablement dans le piège de l'impérialisme culturel, reproche fréquemment exprimé ces derniers temps à l'encontre des droits de l'homme. Mais il ne faut pas que, à l'inverse, ces conditions préalables soient mal comprises et utilisées à des fins de relativisation et d'autorestriction. Une conception théologique des droits de l'homme ne saurait plaider en faveur d'un arbitraire qui prétendrait réduire les droits de l'homme à des questions de normes culturelles ou d'opinions individuelles. Ou pour l'exprimer positivement, l'apport de la théologie aux droits de l'homme réside dans l'argumentation

27 Voir Hans Richard Reuter, «Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus ? Eine Antikritik», in H.-R. Reuter (Éd.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee,* I, Tübingen, 1999, pp 75-102, en part. 99.

28 Christian Link, «Gottesbild und Menschenrechte», in H.-P. Mathys (éd.), *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen,* Neukirchen-Vluyn, 1998, pp 147-169, en part. 151.

en faveur de leur universalité et contre toute prétention – qu'elle soit justifiée religieusement ou philosophiquement – à l'absoluité.

3.1. Perspectives bibliques. L'homme entre être et devenir

La question des droits élémentaires de l'être humain et des fondements sur lesquels repose leur absoluité et leur universalité renvoie nécessairement à la question de l'humanité de l'homme en tant que destinataire des droits qui lui sont attribués ou auxquels il peut prétendre. Les traditions bibliques laissent apparaître une double vocation humaine : la nature créée de l'homme et son besoin de rédemption. L'Ancien et le Nouveau Testaments se complètent, le premier présentant le commencement (l'être) et le second le terme (la vocation). Au cœur du débat sur les aspects bibliques de la dignité humaine, il y a le concept d'être humain créé à la semblance de Dieu. «Dieu dit : Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance et qu'il soumette les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toute la terre et toutes les petites bêtes qui remuent sur la terre ! Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa ; mâle et femelle il les créa.» (Gn 1.26-27 ; voir aussi Gn 5.1 ; 9.6 ; Ps 8.6 : «Tu en as presque fait un dieu.»). Il convient de mettre ici quatre éléments en évidence :

1. C'est en tant qu'être humain que l'homme a été fait à la ressemblance de Dieu. Non pas en raison d'une qualité ou d'une dignité particulières, non pas à la suite d'une action produite par l'homme, mais simplement parce qu'il est homme. «Il ne faut pas rechercher dans l'homme ou sur l'homme la qualité d'être créé à l'image de Dieu : l'image de Dieu *est là,* avec l'homme.»[29] Si cette qualité est comprise comme la dignité qui distingue l'homme, alors cette dignité ne consiste pas en une attitude morale ou en un comportement vertueux exemplaire, mais en rien d'autre que le simple fait d'exister, d'être là comme homme[30].

29 H. W. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift,* Neukirchen-Vluyn, 1967, pp 143-144.

30 Voir E. Jüngel, «Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie», in *Entsprechungen : Gott – Wahrheit – Mensch,* Tübingen, 2002, pp 290-317, en part. 300.

2. L'existence humaine telle que Dieu l'a voulue est une existence de relation d'être humain à être humain[31]. Être homme, c'est être homme en relation, tout comme Dieu lui-même est Dieu en relation. C'est ce qu'exprime la forme dialogique du récit de la Création : Dieu ne crée pas seulement, il parle[32]. Dieu et l'homme – qui dès Gn 1.26 apparaît au pluriel – ont un vis-à-vis, un partenaire. En créant l'homme, Dieu crée les êtres humains. «L'homme complet – celui que Dieu forme et anime – qui doit cultiver la terre, l'homme installé dans le paradis où il aura à confirmer sa nature particulière de créature, face au signe des deux arbres, cet homme n'est pas un individu solitaire. L'individu solitaire ne serait pas bon, c'est-à-dire une création bonne ; il ne serait pas l'être avec lequel Dieu entend entrer en relation par la suite. Isolé, l'homme ne serait pas un but adéquat à l'ensemble de la création ; en conséquence, cette création elle-même ne pourrait pas être qualifiée de bonne. (...) Si l'être humain créé était seul, la création elle-même ne serait pas bonne, tous simplement parce qu'elle serait alors privée de son fondement interne dans l'alliance. C'est à l'homme et à la femme que Dieu veut avoir affaire et aura affaire dans l'histoire subséquente.»[33] Dès le commencement donc, l'homme est un être de relation : il est le Je d'un Tu.

3. Les hommes ont pour vocation d'exercer une domination, de régner sur la Création comme Dieu règne sur l'homme. L'exhortation donnée en Gn 1.28 («Remplissez la terre et dominez-la») a donné lieu récemment à une conception éthique qui risque de passer à côté de l'élément essentiel du mandat de souveraineté conféré à l'homme. Selon la représentation de l'ancien Orient, le souverain (le roi) est l'image de la divinité (voir le Psaume 72). C'est en tant qu'image de la divinité qu'il représente celle-ci sur terre. Or son mandat lui donne certaines obligations. La position de l'être humain est donc souvent définie – à des fins ontologiques – en termes fonctionnels : «Elle ne répond pas en premier lieu à la question moderne de savoir ce qu'est l'homme, mais elle nous dit pourquoi il est là : par son existence, il doit faire apparaître Dieu, être son représentant et son mandataire sur terre.»[34]

4. Cela fait immédiatement surgir un autre aspect. Le texte de Gn 1.26, en confiant la tâche et la fonction de souverain à tous les hommes, égalise en quelque sorte, ou démocratise cette souveraineté. Dans le Deutéro-Ésaïe – rédigé dans le contexte historique de l'exil à Babylone –, la promesse de royauté faite à David est étendue à tout le peuple. «Je conclurai pour vous l'alliance de toujours, oui, je maintiendrai les bienfaits de David. Voici : j'avais fait de lui un témoin pour les clans, un chef et une autorité pour les cités. Voici : une nation que tu ne connais pas, tu l'appelleras, et une nation qui ne te connaît pas courra vers toi, du fait que le Seigneur est ton Dieu, oui, à cause du Saint d'Israël, qui t'a donné ta splendeur.» (Es 55.3b-5) La source «sacerdotale du Pentateuque a aussi une conception universelle de l'idée de l'homme créé à l'image de Dieu[35].

Il est important d'opérer ici une distinction entre la nature de l'homme créé à l'image de Dieu et les aspects anthropologiques qui la manifestent. À la différence de la sociabilité de l'homme ou de son existence tournée vers l'avenir et par conséquent investie d'une responsabilité, sa nature d'être créé à l'image de Dieu échappe à toute expérience vécue. En revanche, les innombrables échecs humains et la subversion de sa vocation d'être créé à l'image de Dieu sont des faits incontestables. L'égalité des droits à l'existence est contestée et méprisée de la plus abjecte façon. La sociabilité humaine est tantôt paisible, tantôt violente. L'histoire de la domination exercée par l'homme sur ses semblables est une longue suite sanglante d'oppressions, d'injustices et de misère. Où, en ce monde, l'homme se manifeste-t-il comme image de Dieu ? Le problème de la théodicée, l'impossible tentative de concilier l'amour et la justice de Dieu avec la misère du monde, mène presque nécessairement à la question

31 Ibid.

32 Voir à ce propos les réflexions du psychanalyste juif A. R. Bodenheimer, *Warum ? Von der Obszönität des Fragens,* Stuttgart, 51999.

33 Karl Barth, *Dogmatique,* III : *La doctrine de la Création,* trad. Fernand Ryser, Genève, 1960, p. 311.

34 C. Link, «Gottesbild und Menschenrechte», in H.-P. Mathys (Éd.), *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen,* Neukirchen-Vluyn, 1998, pp 147-169, en part. 153.

35 Voir U. Barth, «Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzepts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung», in *Religion in der Moderne,* Tübingen, 2003, pp 345-371, en part. 351.

résignée : «Les gens ne se sont-ils donc jamais figuré que le coupable, ce pourrait être Dieu ?»[36]

Les traditions bibliques ne se sont pas voilé le regard face à cette réalité. Les deux Testaments découvrent la «divinité» de l'homme dans son «humanité». Dans le Nouveau Testament, il est vrai, la qualité d'être créé à l'image de Dieu est surtout reconnue à Jésus-Christ ou dans une perspective eschatologique[37]. Pour Paul, le Christ est l'image même de Dieu (2 Co 4.4). Par le péché, l'homme a perdu sa qualité d'image de Dieu (Rm 3.23), et Paul laisse même entendre qu'il ne l'a jamais possédée (1 Co 15.45-49, l'animalité de l'homme terrestre). Par sa chute, l'homme a perdu sa souveraineté. L'anthropologie paulinienne est centrée sur la nature pécheresse de l'homme et son besoin de rédemption. De protologique dans l'Ancien Testament, la conception de l'homme comme image de Dieu devient eschatologique dans le Nouveau. Le règne promis au croyant est associé à sa nature d'image de Dieu : «Ceux que d'avance il a connus, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'une multitude de frères.» (Rm 8.29) Même si la concrétisation ne s'opère que dans l'avenir, l'image se fait déjà voir dans le présent : «Et nous tous qui, le visage dévoilé, reflétons la gloire du Seigneur, nous sommes transfigurés en cette même image.» (2 Co 3.18a)

L'auteur des épîtres (Rm 6.6 ; 12.2 ; 2 Co 4.16 ; Ga 5.17 ; Col 3.9-10) oppose l'homme nouveau à l'homme ancien en usant de la métaphore du vêtement : «Il vous faut, renonçant à votre existence passée, vous dépouiller du vieil homme qui se corrompt sous l'effet des convoitises trompeuses ; il vous faut être renouvelés par la transformation spirituelle de votre intelligence et revêtir l'homme nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté qui viennent de la vérité.» (Éph 4.22-24 ; voir Ga 3.27 ; Rm 13.14 ; 1 Co 15.53-54 ; 2 Co 5.1-4). L'homme est «renouvelé à l'image de son créateur», et la formule d'indistinction («là, il n'y a plus Grec et Juif, circoncis et incirconcis, barbare, Scythe, esclave, homme libre, mais Christ : il est tout

36 Arno Schmidt, «Leviathan oder Die Beste der Welten», in *Erzählerische Werke,* vol. 2, Zürich, 1985, p. 17.

37 Voir S. Vollenweider, «Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes. Zum frühchristlichen Verständnis der Imago Dei», in H.-P. Mathys (Éd.), *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen,* Neukirchen-Vluyn, 1998, pp 123-146.

et en tous», Col 3.10-11) reprend l'idée d'universalité de la création ; Ga 3.28 reprend, pour la transcender et dans les termes même de Gn 1.27 dans le texte de la Septante, la distinction sexuelle de l'être humain : «il n'y a plus l'homme et la femme».

Le texte du Nouveau Testament montre beaucoup de retenue dans l'emploi du concept d'être humain créé à l'image de Dieu, quoique les passages qui l'évoquent supposent l'idée connue. L'Ancien Testament reconnaît à l'homme sa qualité d'image de Dieu même après la chute (voir Gn 9.6), alors que pour les premiers chrétiens, il l'a perdue, et elle ne revient que dans l'homme Jésus, qui est Dieu fait homme. D'un point de vue christologique et sotériologique, la qualité d'image de Dieu ne doit pas être comprise au sens de dignité de l'homme, mais de dignité de l'homme *justifié*[38]. Ce changement essentiel se fonde sur l'idée de la justification gratuite par la grâce : «Car il n'y a pas de différence : tous ont péché, sont privés de la gloire de Dieu, mais sont gratuitement justifiés par sa grâce, en vertu de la délivrance accomplie en Jésus-Christ.» (Rm 3.22b-24) La conception néotestamentaire de la qualité d'image de Dieu ne laisse pas de créer des tensions, que l'on peut regrouper en quatre aspects :

1. Face aux conceptions anciennes de l'histoire du salut, selon lesquelles la révélation christique rétablit la qualité d'être créé à l'image de Dieu, il faut souligner la non-disponibilité de l'image de Dieu. Cela s'accompagne parfois d'une conception exclusive qui au fondement ontologique (donné par l'être humain en tant que tel) substitue la définition d'une relation de l'homme croyant à Dieu. En même temps, on souligne la non-disponibilité de la qualité d'être créé à l'image de Dieu, qui prépare la voie à l'idée moderne d'absoluité des droits de l'homme.

2. Les textes du Nouveau Testament ne sont pas soumis passivement à un éclairage de l'extérieur. Certaines conceptions au contraire, empruntées à la philosophie platonicienne, sur la conformité de l'être humain ou sa métamorphose, sont associées à une idée de participation et empêchent que s'estompe la qualité d'être créé à l'image de Dieu. L'homme, dans la

38 Voir R. Anselm, «Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik», in *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 43, 1999, pp 123-136.

foi, a part à cette lumière. Il est dans la lumière et avec lui, c'est toute la création qui « attend avec impatience la révélation des fils de Dieu » (Rm 8.19-21).

3. Les croyants sont «fils de la lumière» (1 Th 5.5 ; voir Ph 2.14 ; Rm 13.11-14 ; 1 Jn 1.5). L'être nouveau et l'action nouvelle sont indissociablement liés. Les conceptions pauliniennes sur la participation de l'homme se rattachent sans solution de continuité à l'imitation du Christ dans les évangiles synoptiques et au Sermon sur la montagne. Il ne s'agit pas là de pures exhortations morales, mais d'une description de la manière d'être dans la succession, dans l'imitation du Christ.

4. La métaphore de la lumière, dont usent souvent les épîtres, entraîne aussi une restriction problématique. La lumière est le contraire de l'ombre, ceux qui demeurent dans la lumière s'opposent à ceux qui s'obstinent à rester dans les ténèbres. Ce contraste a souvent donné lieu à une interprétation de la qualité d'image de Dieu qui est exclusive parce qu'elle lui donne pour conditions la foi, la confession et l'imitation du Christ. À l'encontre de cette conception, Paul (Ga 3.26-28) souligne l'inanité des différences entre les êtres humains, qui sont tous enfants de Dieu. Il va même plus loin (Col 1.15 ; 20 ; Rm 8.18-21) en donnant une dimension cosmologique à la qualité d'image de Dieu. «Tout être qui se fonde en Christ et est réconcilié par lui a potentiellement part à son image.»[39]

Les traditions bibliques sont l'expression de l'époque où elles ont été mises par écrit et elles s'adressent à une catégorie définie de destinataires. Ces textes sont aussi le vecteur de conceptions ancrées dans la philosophie antique – stoïcienne en particulier – et déjà annonciatrices de la définition moderne de la dignité humaine. Mais toute référence à la Bible est redevable à une certaine herméneutique, elle aussi expression de son époque et de certaines intentions. Ce point de vue herméneutique permet de dégager quatre conceptions bibliques fondamentales sur l'homme et sa dignité :

39 Vollenweider, «Der Menschgewordene als Ebenbild Gottes», art. cit. (n. 37), p. 141.

1. L'humanité de l'homme est inconditionnelle, qu'elle soit envisagée selon le récit de la création dans l'Ancien Testament ou selon la promesse de salut dans le Nouveau Testament.

2. L'humanité de l'homme est universelle, qu'elle soit envisagée selon l'élargissement à toutes les nations de la promesse divine de l'Ancien Testament ou selon l'aspiration de l'ensemble du monde au salut dans le Nouveau Testament.

3. L'humanité de l'homme est essentiellement sociale, qu'elle soit envisagée selon la création de l'homme et de la femme dans l'Ancien Testament ou selon la nouvelle alliance et l'appel à la communion avec Dieu et avec les hommes dans le Nouveau Testament.

4. L'humanité de l'homme est égale pour tous, procédant de l'universalité de la souveraineté déléguée à l'homme dans l'Ancien Testament et de l'effacement de toute distinction individuelle et sociale dans le Nouveau Testament, qui reconnaît tous les hommes comme enfants de Dieu.

Ces quatre conceptions fondamentales peuvent guider les notions modernes de dignité humaine et de droits de l'homme. Si l'on tient compte du devenir historique des droits de l'homme, les traditions bibliques offrent des points de repère et contribuent à la justification de ces droits, toujours nécessaire, par des impulsions qui vont bien au-delà d'une simple pertinence et plausibilité interne au christianisme. Mais il faut en même temps rejeter toute tentative de déduire la dignité humaine et les droits de l'homme «d'en haut». Les débats actuels peuvent précisément puiser dans les traditions bibliques qui privilégient l'émergence «par le bas», tel le récit de Job dont la raison, au plus profond du malheur, lui donne sa dignité (Jb 35.9-11) ou tel le rapport qu'établit constamment le Nouveau Testament entre l'échec et la souffrance de l'homme et la proximité particulière de Dieu.

3.2. L'apport de la Réforme. Liberté et responsabilité

Pour une bonne part, les réflexions sur l'importance de l'anthropologie biblique pour la conception moderne des droits de l'homme ne remontent qu'à l'époque de la codification de ces droits. Abstraction faite des idées

antiques sur l'universalité de la dignité humaine (chez les stoïciens et chez Cicéron), la dignité humaine «n'a jamais servi de repère à l'ordre ecclésial ou politique, ni au temps de l'Église primitive, ni au Moyen Âge»[40]. La perception des malheurs de l'existence humaine, à l'origine de l'idée moderne des droits de l'homme, associée à une certaine conception de la nature pécheresse et coupable de l'être humain, a au contraire agi comme un frein. Du point de vue historique, il convient de relever trois aspects :

1. Selon la doctrine du péché originel, l'homme, pécheur par nature, a perdu tout droit au regard de Dieu et n'est donc pas revêtu d'une dignité qui soit soustraite au pouvoir temporel ou ecclésiastique.

2. L'idée de communauté du genre humain s'est effacée derrière une distinction entre chrétiens, hérétiques et non-chrétiens, qui a servi de légitimation aux pires persécutions.

3. La théologie s'est longtemps conformée à une conception hiérarchique et antiégalitaire de l'Église et de la société selon laquelle la dignité est liée à un rang social.

Ce rejet de l'idée de dignité humaine laisse déjà apparaître, négativement, la conception moderne des droits de l'homme, qui «trace entre l'État et l'individu une frontière que le législateur doit avoir constamment présente à l'esprit et qui est déterminée une fois pour toutes par *les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'être humain*»[41]. Les droits de l'homme supposent donc une conception de l'individu qui fait face à l'État, ou, pour le dire en d'autres termes, d'une société communautaire devant succéder à une société d'états cloisonnés. Mais les pouvoirs politiques étaient encore très loin d'une pareille distinction, qui ne s'est imposée qu'au prix de luttes acharnées, comme tout progrès dans le domaine des droits de l'homme. Pour ce qui regarde l'histoire de l'Église, après quelques remarquables prémices dans l'humanisme de la Renaissance italienne et dans la scolastique espagnole, c'est avant tout la Réforme qui a lutté pour repenser le rapport entre

40 W. Huber, art. «Menschenrechte / Menschenwürde», in *Theologische Realenzyklopädie,* XXII, pp 577-602, en part. 578.

41 G. Jellinek, cit. d'après Rendtorff, «Erweiterte Nächstenliebe» (cf. n. 1), p. 25.

l'État et l'Église. Sur le plan de l'histoire des idées, la Réforme rompt les trois entraves de l'Église primitive et de l'Église médiévale : premièrement, la doctrine du péché originel fait place à celle de la justification telle que la conçoit la théologie. Deuxièmement, les réformateurs et leurs adeptes se mettent en position d'hérésie. Troisièmement, le mouvement réformé, à peine intégré politiquement, ne peut pas (au début du moins) s'appuyer sur les structures politiques comme le faisait l'Église catholique.

Selon la doctrine réformée de la justification, l'homme ne tient pas sa qualité d'être humain de ses actes, mais uniquement de sa relation à Dieu, «c'est-à-dire de quelque chose qui se soustrait entièrement à sa libre volonté. Dans l'événement de la justification, l'homme n'est pas le simple résultat de conditions données et il ne se réalise pas dans une quelconque définition de lui-même, mais il les transcende toutes. Sa dignité ne peut être comprise comme quelque chose de démontrable sur lui-même : elle lui est octroyée par la grâce justificatrice de Dieu. Dans la théologie réformée, la justification de l'homme par la grâce constitue donc une définition de l'être humain qui a pris la place des définitions philosophiques courantes»[42]. Au cœur de cette théologie est inscrite une conception de la liberté qui a joué un rôle essentiel dans la naissance de l'idée moderne de l'être humain qui a servi de référence pour la définition de la dignité et des droits de l'homme. Déjà suggérée par la théologie paulinienne, l'idée de la liberté offerte par Dieu acquiert sa pleine signification, dans toute sa radicalité, chez les réformateurs. C'est seulement à partir de la dialectique réformée du déterminisme et de la liberté que peut se déployer une conception émancipatrice (mais aussi utopiste) de l'être humain ancrée dans la vision judéo-chrétienne de l'homme créé à l'image de Dieu.

Théologiquement, cette évolution peut être décrite comme une voie menant de la libération divine à la liberté et à la responsabilité humaines. La liberté de l'individu n'existe pas dans l'Ancien Testament, dont la pensée est plutôt marquée par l'action libératrice de Dieu envers son peuple : «C'est moi le Seigneur, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude.» (Ex 20.2) Le fondement de la liberté est dans l'action

42 W. Huber, art. «Menschenrechte / Menschenwürde», in *Theologische Realenzyklopädie,* XXII, pp 577-602, en part. 579.

de Dieu. Dans la synagogue de Nazareth, Jésus se présente comme l'accomplissement d'Es 61.1-2 : «Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur. (...) Aujourd'hui cette écriture est accomplie pour vous qui l'entendez.» (Lc 4.18-19 ; 21) La conception paulinienne de la liberté culmine dans cette proclamation : «C'est pour que nous soyons vraiment libres que Christ nous a libérés» (Ga 5.1) et dans cette injonction : «Vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement, que cette liberté ne donne aucune prise à la chair ! Mais, par l'amour, mettez-vous au service les uns des autres.» (Ga 5.13) «Cette liberté ne signifie pas autarcie, mais la capacité, conférée par l'action rédemptrice de Dieu en Christ, à l'indépendance et au service.»[43]

Les réformateurs s'opposent à toute tentative visant à dissoudre ce rapport conditionnel et à ancrer un libre arbitre dans la «nature» de l'être humain (comme dans la dernière vague scolastique ou chez Érasme). Le rapport de complémentarité entre non-liberté (incapacité à agir sur son propre salut) et libération du péché et de la mort correspond à la double proposition énoncée par Luther au début de son traité *La Liberté du chrétien* (1520) : «Un Chrétien est un libre seigneur de toutes choses et il n'est soumis à personne. Un Chrétien est un serf corvéable en toutes choses et il est soumis à tout le monde.»[44] La conception que Luther se fait de la foi ne repose pas uniquement sur une vision intellectuelle et cognitive, mais inclut aussi la dimension affective de l'amour divin et de l'espérance. La liberté du chrétien est assimilée à la foi dans la certitude de son salut. Les réformateurs peuvent radicaliser le concept de liberté, justement parce qu'ils ne le désignent pas comme une capacité humaine, mais comme un don fait par le Créateur libre à sa créature non libre. Au cœur de la pensée réformée, la volonté non libre (le *serf arbitre*) et la liberté chrétienne sont indissolublement liées. Dans la première dogmatique protestante, les *Loci communes* de Melanchthon (1521), la liberté et le christianisme, non pas œuvre mais statut du croyant, sont pleinement assimilés l'un à l'autre : «libertas est christianismus».

43 H.E. Tödt, «Freiheit», in *Perspektiven theologischer Ethik*, Gütersloh, 1988, pp 177-183, en part. 177.

44 Trad. Maurice Gravier, in Martin Luther, *Les Grands Écrits réformateurs,* Paris, Éd. Flammarion, 1992, p. 206.

L'apport déterminant du protestantisme à la formation de l'idée moderne des droits de l'homme a été l'individualisation et l'intériorisation de la conception du christianisme : «L'essentiel dans le christianisme, c'est désormais la foi, qui ne réside que dans la conscience individuelle : c'est ici, et ici seulement, le lieu où se décide la question de l'état de chrétien et du salut. (...) Par ce processus d'intériorisation et d'individualisation, l'importance de l'Église en tant qu'autorité chargée de transmettre ce par quoi Dieu crée et offre la foi ne disparaît pas, mais elle est profondément transformée. (...) La foi vécue est ainsi libérée de l'insertion du sujet dans la structure juridique et institutionnelle de l'Église.»[45] C'est dans ce sens restreint que Friedrich Schleiermacher qualifiait l'Église de «pilier digne et sûr pour la liberté des enfants de Dieu». Dès lors, d'une part, l'être humain est libre et apte à une existence dans laquelle il assume ses responsabilités. Et d'autre part, le refus protestant de subordonner le pouvoir temporel au pouvoir ecclésiastique mène à l'émancipation de l'État[46]. La liberté offerte ne saurait être ni amplifiée dans une perspective sotériologique, ni réduite à un fonctionnalisme éthique. Ces deux attitudes extrêmes méconnaissent le lien nécessaire qui unit la liberté et la responsabilité à l'égard du monde, lien qui est fondamental tant chez Calvin que chez Luther. La liberté envers le monde fait accéder à la liberté d'assumer une responsabilité dans le monde.

La tâche d'assumer une responsabilité dans le monde pose la question théologique du rapport entre l'Église et l'État en des termes nouveaux. L'effondrement de la *respublica christiana* a aggravé le dilemme entre le commandement d'obéissance aux autorités et la conscience de l'individu. Il ne s'agit plus d'un droit à la résistance contre la tyrannie et de la défense de la liberté de l'Église, mais, dans le contexte des guerres de religion, d'un refus de toute absolutisation d'une confession par le pouvoir temporel. La loyauté

45 M. Ohst, «Reformatorisches Freiheitsverständnis. Mittelalterliche Wurzeln, Hauptinhalte, Probleme», in J. Dierken, A. Scheliha, *Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus,* Tübingen, 2005, pp 14-48, en part. 24.

46 Luther va plus loin que Zwingli et Calvin, pour lesquels dans le monde aussi, Dieu seul règne. Voir E. Busch, *«Gott hat nicht auf sein Recht verzichtet.* Die Erneuerung der Kirche im Verhältnis zum politischen Bereich nach dem Verständnis der reformierten Reformatoren», in Evangelische Theologie, 52, 1992, pp 160-176.

du sujet se heurte à ses limites lorsque les commandements ordonnés par les autorités sont en contradiction flagrante avec ceux de la foi.

Zwingli s'appuie sur la réponse de Pierre au grand prêtre («Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes», Ac 5.29) et qualifie toute tentative de compromis pusillanime de falsification de la Parole de Dieu, «laquelle doit être prêchée pure et non mêlée de l'eau de l'entendement humain (cf. Es 1.22)»[47]. Et de poursuivre : «Dès lors que les princes ordonnent quelque chose qui s'oppose à la vérité divine ou la censure, tous ceux qui accordent foi à la Parole de Dieu, plutôt que de s'en écarter, doivent souffrir la mort. S'ils ne le font pas, ils ne sont pas les imitateurs du Christ.» Cependant, le refus de l'obéissance au nom de l'imitation du Christ ne mène pas à la résistance active, mais, dans le cas extrême, au martyre. La désobéissance envers l'État n'est pas motivée individuellement, mais comme un acte d'obéissance envers Dieu. Zwingli, dans les articles 41 et suivants de son Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel (Commentaire et justification des thèses ou articles), de 1523, énumère les différents cas où des autorités chrétiennes qui ne se conforment pas strictement à la ligne (Richtschnur) définie par le Christ doivent être destituées «selon la volonté de Dieu»[48]. Le droit – ou le devoir si nécessaire – de résister n'appartient pas à l'individu, mais uniquement à l'état de magistrat. Il est toutefois du devoir des magistrats de s'opposer aux autorités coupables de tyrannie envers le peuple[49]. Ainsi que c'était déjà le cas chez Thomas d'Aquin, la justification calvinienne du droit à la résistance n'est pas théologique mais philosophique et juridique, quoique plusieurs fois, dans ses prédications tenues entre 1550 et 1562, Calvin se réfère à la réponse de Pierre pour affirmer qu'il est du devoir de tout chrétien de désobéir aux commandements civils contraires aux commandements de Dieu. En restreignant par principe le droit de résistance à une catégorie définie de personnes, les réformateurs expriment quatre préoccupations propres à leur époque. Premièrement, ils considèrent que l'ordre politique et les autorités instituées par lui sont voulus par Dieu. Deuxièmement, ils réagissent à la situation d'anarchie provoquée

47 H. Zwingli, «Göttliche und menschliche Gerechtigkeit», in *Gesammelte Schriften,* vol. 1, Zürich, 1995, p. 192.

48 H. Zwingli, *Gesammelte Schriften,* vol. 2, Zürich, 1995, p. 390 sqq.

49 J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne,* IV.XX.31.

par les luttes religieuses. Troisièmement, leur conviction est que l'acte extrême (le tyrannicide) doit rester un acte de droit exécuté par des personnes habilitées à l'accomplir. Et quatrièmement, ils sont soucieux d'ôter ses fondements au reproche selon lequel la Réforme serait la cause de la désagrégation de l'État. Sous le choc des massacres de la Saint-Barthélemy (1572), les «monarchomaques» calvinistes – et tout particulièrement Théodore de Bèze, auteur d'un traité sur le *Droit des magistrats* – développent l'idée du droit à la résistance : «Que si le magistrat par connivence, ou autrement, ne fait son devoir, alors chacun particulier de tout son pouvoir s'efforce de maintenir l'état légitime de sa patrie : à laquelle, après Dieu, chacun se doit soi-même, contre celui qui n'est point son Magistrat, puisqu'il veut usurper, ou a usurpé telle domination contre les lois.»[50].

On ne peut pas ranger les réformateurs parmi les précurseurs directs de l'idée des droits de l'homme. L'éthique réformée «n'a pas franchi le pas qui sépare la liberté chrétienne de la liberté politique, la liberté intérieure donnée à chacun par la foi de la libération politique et sociale. Non seulement elle ne l'a pas franchi, mais il n'est pas exagéré de dire qu'elle s'est refusée à le franchir.»[51] La définition du rapport entre l'Église et l'État, qui a préoccupé les réformateurs et qui devait les préoccuper, révèle une «lacune dans l'enseignement», pour reprendre l'expression de Karl Barth à propos de Calvin et Zwingli[52]. Une lacune qui ne réside pas dans une occultation de la question, mais dans la manière de la traiter qui, toujours selon Barth, débouche sur une justification qui n'est plus évangélique, mais légale. Pourtant, cette lacune ne saurait être qualifiée d'insuffisance : elle paraît plutôt être un signe de la difficulté qu'il y a à définir *théologiquement* le rapport entre l'Église et l'État ou entre la justification et le droit. Et le problème est peut-être le même que celui qui surgit à chaque tentative de justifier théologiquement les droits de l'homme sans réduire – comme on le fait souvent par un raccourci commode – le droit à une morale hétéronome. Néanmoins, dans l'histoire de la justification des droits de l'homme, les réformateurs ont un double mérite. Premièrement, ils ont défini des tâches

50 Théodore de Bèze, *Du Droit des Magistrats sur leurs Subjets,* s.l., 1575, réimpr. Paris, 1977, pp 22-23.

51 R. Mehl, art. «Freiheit», in *Theologische Realenzyklopädie,* XI, pp 511-533, en part. 518.

52 K. Barth, «Rechtfertigung und Recht», in *Rechtfertigung und Recht. Christgemeinde und Bürgergemeinde,* Zürich, 21979, p. 7.

essentielles dans le domaine, même s'ils ne les ont pas exécutées d'une manière conforme à nos conceptions modernes. Et deuxièmement, leur théologie et leur anthropologie, dans un contexte politique où voisinent deux grandes Églises, ont mis en route un mouvement dont l'importance pour la reconnaissance progressive des droits de l'homme n'est de loin pas négligeable. Cinq aspects doivent être mis en évidence à ce propos.

1. Les conséquences de l'individualisation, comprise comme une remise en question de la domination que les autorités ecclésiastiques et temporelles prétendent exercer sur la foi et la conscience des gens.

2. Les effets de la désinstitutionnalisation ou de la démocratisation de la foi vécue, expression de la critique adressée à l'Église détentrice de l'autorité et de la tradition, l'accès à l'étude de la Bible et à l'enseignement, l'organisation presbytéro-synodale développée par Calvin.

3. La relativisation de l'État par la primauté accordée à l'obéissance absolue envers Dieu, parallèlement à la reconnaissance d'une certaine autonomie de l'État par la distinction entre les affaires terrestres et les choses ultimes relevant du salut divin.

4. Les conséquences de l'orientation laïque de la Réforme qui valorise les métiers et les fonctions laïques (Calvin).

5. Les luttes de libération (principalement aux Pays-Bas et en Angleterre) et les implications politiques de l'établissement du protestantisme (Paix d'Augsbourg en 1555 et Traité de Westphalie en 1648).

3.3. Les rapports ambivalents entre Églises et droits de l'homme

L'importance des Églises et de la théologie dans l'émergence de l'idée des droits de l'homme ne fait guère l'objet d'une contestation de principe. Le mouvement réformé est souvent considéré comme une étape marquante de cette évolution. Mais pour pouvoir apprécier l'apport de la théologie et des Églises, il convient de distinguer soigneusement entre l'idée des droits de l'homme et sa mise en œuvre politique. Ce serait aussi une simplification outrancière que de supposer que les Églises et la théologie ont eu sur la question une position uniforme. Il en est allé de même au

sein de l'Église que dans la société ou dans les rapports politiques : l'idée des droits de l'homme doit une bonne part de ses progrès à l'action de quelques individus ou petits groupes souvent motivés par l'expérience de l'injustice.

Jusqu'en plein XX^{e} siècle, les grandes Églises institutionnelles européennes ont eu, à l'égard des droits de l'homme, une attitude le plus souvent distante, voire hostile. Cette position s'explique en partie par l'assaut anticlérical donné par la Révolution française, qui à la monarchie honnie associait ses alliés les prêtres. S'affranchir du joug seigneurial signifiait donc aussi se libérer de l'Église et de sa théologie. D'un point de vue théologique, le modèle de l'individu autonome propagé par les Lumières était considéré comme une transgression par laquelle l'homme prétendait substituer au message sotériologique chrétien une libération civique, et faire de l'espérance eschatologique un but de politique. Pour les milieux ecclésiastiques, il y avait quelque chose de quasiment blasphématoire à revendiquer des droits auxquels l'homme pourrait prétendre en vertu de sa seule qualité d'être humain. La justification de l'homme n'avait pas pour effet nécessaire le droit de l'homme. L'Église combattit donc cette nouvelle vision anthropocentrique du monde dans laquelle elle voyait une inversion du rapport entre le créateur et sa créature. Elle interpréta le soulèvement contre les structures politiques (le pouvoir institué par Dieu) comme une rébellion contre Dieu lui-même. Enfin, l'idée même d'État séculier régi par ses propres lois et libre de la tutelle de l'Église était en contradiction aussi bien avec la doctrine traditionnelle qu'avec la pratique politique qui avait été celle des Églises durant des siècles. En comparant l'*Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* publié en 1710, où Leibniz tente de défendre la justice de Dieu en dépit des maux qui frappent le monde, à la critique acerbe dont le *Candide ou l'optimisme,* de Voltaire témoigne quatre ans après le tremblement de terre de Lisbonne en 1755, on mesure l'ampleur de la secousse qu'a connue l'Europe à cette époque. L'homme est désormais placé au centre, sa raison lui permet d'être juge de lui-même (Kant). C'est l'homme lui-même qui se met en droit, et la justification divine doit – si elle ne veut pas se discréditer – se placer dans une relation au droit de l'être humain.

L'ancien débat, fondé par Paul et repris par Augustin et Luther, sur les rapports entre l'Église et l'État redevenait ainsi d'actualité. Sur cette question, une tradition, souvent négligée, doit être évoquée : celle des communautés chrétiennes américaines qui, dès le début, ont soutenu les idées de liberté et de droits de la personne. Les immigrants étaient nombreux à avoir fui les persécutions religieuses dans leur pays. Marqués par cette expérience, ils s'engagèrent résolument en faveur de la liberté de conscience, d'opinion et de foi. Les Églises dissidentes d'origine baptiste virent plus que d'autres la nécessité de protéger juridiquement l'attachement personnel par la foi contre toute atteinte de la part de l'État ou de groupes sociaux. Ainsi, la constitution de Rhode Island, de 1636, contient la première formulation de droits de l'être humain. Elle a été rédigée par Roger Williams, le fondateur de cet État, qui a fini par se distancer de toute forme de religion institutionnalisée. L'œuvre principale de Williams, *The Bloody Tenent of Persecution for the Cause of Conscience,* de 1644, exigeait une liberté religieuse absolue, expression de la volonté divine, caractérisée à la fois par une séparation rigoureuse de l'Église et de l'État, et par sa conception large embrassant l'islam et les religions naturelles des peuples indigènes.

Le *Virginia Bill of Rights,* de 1776, instituant les droits et les libertés individuels, s'inscrit dans la continuité des efforts engagés en Europe dès les guerres de religion en vue d'un règlement constitutionnel. L'article 16 est particulièrement remarquable par le fondement explicitement chrétien qu'il donne à la liberté religieuse : «Que la religion, ou l'obligation que nous avons envers notre Créateur, et la manière de nous en acquitter, ne peut être guidée que par la raison et la conviction, et non par la force ou la violence ; et que par conséquent, tous les hommes sont également habilités au libre exercice de la religion selon les commandements de la conscience ; et qu'il est du devoir mutuel de tous de pratiquer les uns envers les autres la bienveillance, l'amour et la charité que commande le christianisme.»[53] Le respect pour la foi d'autrui y est donné pour un devoir chrétien et vaut pour toutes les religions. Pour lumineux qu'ait été ce point culminant d'une conception chrétienne bien comprise de la liberté, il est isolé. Par la suite se sont plutôt imposées les doctrines néfastes des Églises nationales qui, au XX[e] siècle, ont abouti à un mélange malsain de méfiance, de calcul politique et d'arrogance nationaliste.

Souvent, les minorités n'ont obtenu la reconnaissance de leurs droits fondamentaux qu'au prix d'une lutte acharnée contre l'opposition de la majorité. La contribution des Églises à la Déclaration des droits de l'homme de 1948 doit être considérée dans le contexte de l'histoire récente. Les deux guerres mondiales avaient suscité diverses initiatives œcuméniques de paix (World Alliance of Churches for Promoting International Friendship, Mouvement du christianisme pratique) dans la tradition desquelles s'est inscrite la Commission des Églises pour les affaires internationales, ancêtre du Conseil œcuménique des Églises, qui sous la direction de Frederick Nolde a surtout participé à la rédaction de l'article sur la liberté religieuse de la Déclaration des droits de l'homme. L'Église catholique y a contribué par un document sur les droits de l'homme présenté en 1947 par un groupe de théologiens des États-Unis et le nonce Giuseppe Roncalli. Ce dernier, devenu ensuite le pape Jean XXIII, a inscrit les droits de l'homme dans la doctrine sociale de l'Église catholique en publiant l'encyclique *Pacem in terris,* de 1963.

53 Voir note 10.

4. La théologie et l'éthique face à dignité humaine et aux droits de l'homme

Au début du XX[e] siècle, Ernst Troeltsch félicita le juriste Georg Jellinek qui, par une «découverte véritablement éclairante», faisait remonter l'idée moderne des droits de l'homme à la lutte des protestants pour la liberté de foi et de conscience et non, comme c'était généralement le cas, aux Lumières. Le sociologue Max Weber en a tiré une position de principe : «Ainsi, dans tous les cas, *la liberté de conscience* est par principe le premier *droit de l'homme,* celui qui s'étend le plus loin, couvrant l'ensemble des actes dus à des causes éthiques, une liberté protégeant contre la force, en particulier la force de l'État. (...) C'est à lui que s'articulent tous les autres *droits de l'homme, droits civiques ou droits fondamentaux.*»[54] Un élément essentiel de cette manière de voir – assurément contestée quant à l'importance qu'elle donnait à l'origine protestante de l'idée – est la séparation rigoureuse qu'elle exige entre l'Église et l'État. Cette séparation est le fondement même de tout débat théologique sur les droits de l'homme. Quant au fond, il faut s'en tenir au cadre fixé par Heinz Eduard Tödt et Wolfgang Huber : «Il ne saurait être du devoir de la théologie de déclarer chrétiens les droits de l'homme, a posteriori en quelque sorte, ou de leur trouver une légitimation chrétienne. Ce serait méconnaître à la fois leur évolution historique et leur fonction actuelle, tant au regard du droit international public qu'au regard du droit national. L'interprétation théologique des droits de l'homme ne doit pas revêtir la forme d'une *théologie d'en haut.* Ces droits ne sauraient être déduits de principes théologiques supérieurs. Il s'agit plutôt d'examiner comment des chrétiens, partant de leur foi, peuvent trouver un certain accès aux droits de l'homme désormais inscrits dans l'Histoire, comment la foi chrétienne peut contribuer au développement permanent de la conception des droits de l'homme et quel rôle les communautés chrétiennes et les Églises peuvent jouer dans la discussion sur la concrétisation de ces droits.»[55]

54 Max Weber : *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie* (1921-1922), 5e éd. par J. Winckelmann, Tübingen, 1980, pp 725-726.

55 W. Huber, H.E Tödt, *Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt,* Stuttgart, Berlin, 1977, p. 158.

Les conditions préalables et le développement du contenu de la contribution des Églises et de la théologie aux droits de l'homme constituent une unité indissociable. Si les droits de l'homme relèvent de la politique et de la sphère juridique, et non du domaine ecclésial ou théologique, l'Église et la théologie doivent justifier la responsabilité qu'elles veulent prendre à cet égard. Mais la question ne se pose que si l'on peut rendre plausible que le devoir de l'Église à l'égard de la société est une part essentielle de sa qualité même d'Église. L'impossibilité de dissocier les deux aspects du problème confirme la critique adressée à l'Église. Il n'y a pas de remise en cause de son engagement en tant que tel en faveur de la justice sociale et des droits de l'homme, mais plutôt une tentative de l'extirper, pour ainsi dire, par une objection de principe contre la mission sociale de l'Église.

4.1. Chrétien et citoyen dans l'État de droit démocratique

D'un point de vue interne, la discussion théologique sur les droits de l'homme porte moins sur la question de savoir ce que la Bible dit de l'être humain et de l'égalité entre les hommes que sur les conséquences de la conception biblique dans la réalité politique et sociale. À qui la qualité de «ressemblance de Dieu» (Gen 1.26) s'applique-t-elle et quelles en sont les conséquences pour l'existence d'ici et de maintenant ? Que signifie, pour l'existence concrète, le message du salut que le Nouveau Testament apporte à tous les hommes ? Vers quoi la liberté à laquelle Dieu nous appelle nous libère-t-elle ? «Qu'est-ce donc que l'homme pour que tu penses à lui ?» (Ps 8.5) À quoi les hommes doivent-ils veiller dans leurs relations avec leurs semblables ? Et comment définir le lien spécifiquement biblique entre les propos ontologiques et eschatologiques sur l'être humain d'une part et les exigences éthiques qui en découlent d'autre part ?

La question de la responsabilité des Églises à l'égard de la collectivité mène dans deux directions. Du point de vue de l'Église, il s'agit de savoir ce que cela signifie, pour des chrétiens, d'être citoyens de l'État. Du point de vue de l'État au contraire, il s'agit de savoir ce que cela signifie, pour des citoyens, de faire profession de la foi chrétienne. Les deux questions sont liées, et toute tentative de réduction à l'un ou l'autre aspect ferait des chrétiens dans l'État des serviteurs schizophrènes de deux maîtres.

Il est aussi absurde de confiner les chrétiens dans les églises que de prétendre que les convictions chrétiennes n'ont pas cours hors de l'espace ecclésial. Nul n'est uniquement citoyen ou uniquement chrétien. Car «ce n'est pas seulement de pain que l'homme vivra» (Mt 4.4), et l'État et ses ordonnances servent, comme le dit Calvin, «à ce que les hommes mangent, boivent et soient sustentés en leur vie (...) [et] qu'ils puissent vivre ensemble»[56].

Comment donner aujourd'hui une définition théologique plus précise de la tâche du chrétien en sa qualité de citoyen ? Le dilemme apparaît déjà dans la Bible. Le Nouveau Testament ne connaît que l'État en tant que souverain à qui ses sujets doivent obéissance. Mais que signifie l'obéissance de Romains 13 dans une démocratie ? Karl Barth, dans un texte de 1938 intitulé «Justification et droit», a tenté d'apporter une réponse à cette question : «Faire preuve de sens des responsabilités en élisant les autorités, en décidant des lois et en veillant à leur application, en un mot tout acte politique qui peut et doit ensuite signifier aussi un combat politique. Si l'Église ne devait pas garantir à l'État moderne précisément cette forme d'accomplissement du devoir politique, que pourrait-elle donc bien lui offrir, à l'État démocratique ?» Et Barth de poursuivre en demandant si l'obéissance et l'invitation à l'intercession pour ceux qui détiennent l'autorité (1 Tm 2) ne consistent pas nécessairement en une action responsable des chrétiens en faveur de l'État. «Une prière peut-elle demeurer longtemps sans le travail qui doit l'accompagner ? Peut-on demander à Dieu quelque chose que l'on n'est pas soi-même résolu et disposé au même moment à favoriser dans les limites de ses possibilités ? Pouvons-nous prier pour la conservation de l'État, c'est-à-dire le maintien ou le rétablissement de l'État de droit, sans payer de notre personne, par notre conscience et nos actes, prier pour que cela se réalise sans que nous ayons et proclamions la ferme volonté, avec la *Confessio Scotica, viae bonorum adesse, tyrannidem opprimere, ab infirmioribus vim improborum defendere,* sans envisager si nécessaire, avec Zwingli, que ceux qui détiennent l'autorité et s'écartent de la ligne de conduite donnée par le Christ en soient dépossédés selon la volonté de Dieu ? Pouvons-nous

56 Calvin, *Institution de la religion chrétienne,* IV. 20.3 (Éd. Labor et Fides, Genève, 1958).

offrir à l'autorité de l'État ce témoignage de respect que nous lui devons sans faire nôtre la cause qui est la sienne, avec toutes ces conséquences ? »[57]
Au terme de ces questions rhétoriques, Barth, reprenant l'image des deux cités de saint Augustin, conclut : «Il appert donc que les chrétiens doivent non seulement tolérer, mais vouloir l'État terrestre, et qu'ils ne sauraient le vouloir comme un État à la Ponce Pilate, mais seulement comme un État de droit ; qu'il n'y a donc pas de moyen extérieur d'échapper à cet autre domaine, le domaine politique ; que les chrétiens, aussi confinés qu'ils soient dans l'Église et entièrement tournés vers la cité future, n'en ont pas moins succombé et n'en sont pas moins tenus par la faute et la responsabilité de la cité terrestre, ils n'en sont pas moins appelés au travail, voire au combat, comme ils le sont à la prière, et que chacun d'entre eux a sa part de responsabilité à la nature de l'État en tant qu'il est un État de droit.» [58]

Le point culminant de la réflexion de Karl Barth est moins l'injonction concrète, à la fois politique et éthique, faite au citoyen chrétien, que le constat qu'il n'y a pas de vie chrétienne par-delà l'État. Et même l'idée selon laquelle l'Église et les croyants doivent se tenir à l'écart des affaires politiques est déjà en soi une déclaration politique, ce que certains feignent d'ignorer ou alors au contraire poursuivent comme une fin. Pareille attitude dégage les citoyens de leur responsabilité politique, ôte à l'État son obligation de légitimer sa politique face aux citoyens, sapant ainsi les fondements de l'État de droit démocratique. Inversement, l'État à qui ses citoyens sont devenus incommodants est trop accommodant à l'égard de lui-même. Dans un État de droit démocratique, la liberté des citoyens ne consiste pas dans le libre choix d'assumer ou non des responsabilités politiques, mais dans la direction que prend la politique. L'État de droit démocratique présuppose non seulement un droit de participation mais aussi une responsabilité de la population pour la politique effectivement menée, de la même manière que la liberté se conçoit doublement, à la fois négativement comme «l'affranchissement de...» et positivement comme «la liberté de...». La liberté a

57 Barth, «Rechtfertigung und Recht», in Rechtfertigung und Recht. Christgemeinde und Bürgergemeinde, Zürich, 21979, p. 45. L'auteur cite l'article 14 de la Confessio Scotica, de 1560 : «favoriser la vie des gens de bien, écraser la tyrannie, protéger les plus faibles contre la force des méchants», et Zwingli, Auslegung und Begründung der Thesen oder Artikel, de 1523 (Explication et justification des thèses ou articles), art. 42 (Zwingli, Schriften, vol. 2, Zürich, 1995, p. 391).

58 Barth, ibid.

pour prix la responsabilité, à laquelle l'homme – par une subtile tautologie – ne peut justement échapper qu'au sacrifice de cette liberté[59].

4.2. La dignité humaine entre prétention à l'universalité et relativisme culturel

La question de l'apport théologique et ecclésiastique aux droits de l'homme peut être abordée de trois manières différentes. Premièrement, le point de vue historique examine la contribution de personnalités ecclésiastiques, de communautés ou de théologiens au développement de l'idée des droits de l'homme et à sa mise en œuvre. Deuxièmement, le point de vue théologique étudie ce que disent les textes bibliques et théologiques sur l'être humain, son statut et sa détermination afin de justifier les droits de l'homme. Troisièmement, le point de vue éthique recherche ce que la morale biblique (conceptions de la Création et de la communauté dans l'Ancien Testament, Sermon sur la montagne) peut offrir au concept moderne de dignité humaine et à sa concrétisation légale. Ces trois aspects sont étroitement liés. Le premier permet une approche historique du problème. Le second justifie la dignité humaine en tant que fondement obligatoire pour les droits de l'homme. Le troisième concerne la légitimation du développement et de la concrétisation de la dignité humaine dans les droits de l'homme eux-mêmes.

La justification théologique des droits de l'homme cherche à définir l'apport spécifiquement chrétien aux exigences concrètes quant aux droits de l'homme. Mais elle cherche aussi à rendre plausible l'unité des droits de l'homme et de leurs fondements. Il s'agit donc à la fois d'une tâche concrète éthique et d'une tâche générale théologique et anthropologique. Si les droits de l'homme sont conçus formellement comme la concrétisation juridique de la dignité humaine à laquelle tout homme est habilité à prétendre pour la seule raison qu'il est un être humain, la justification de l'universalité et de la validité absolue des droits de l'homme se reporte alors sur le concept de dignité humaine. La justification éthique des droits de l'homme consiste à rendre plausibles les exigences concrètes qui découlent de la dignité humaine. Mais il y a une autre raison de partir du concept de

59 Sur les rapports entre démocratie, équité de procédure et droits de l'homme, voir Elisabeth Ehrensperger, Die allgemeine Erklärung der Menschenrechte als Modellfall der Deliberation. Theorie, Dokumentation, Analyse, Baden-Baden, 2006.

dignité humaine. En effet, le principe de dignité humaine inclut des aspects que la focalisation sur les droits de l'homme laisse dans l'ombre. Le débat actuel montre qu'en Occident, les questions relatives aux droits de l'homme sont principalement envisagées selon un point de vue extérieur, tandis que celles qui concernent la dignité humaine sont traitées selon un point de vue interne. Les deux discours, qui se tiennent dans des contextes différents, sont pour une bonne part indépendants l'un de l'autre : politique pour le premier, bioéthique et juridique pour le second.

4.2.1. Le problème de la relativisation des droits de l'homme

Actuellement, toute tentative de fonder la validité générale des droits de l'homme sur l'idée d'universalité de la dignité humaine se heurte à de fortes critiques. La question n'est cependant pas nouvelle, car l'histoire de l'idée des droits de l'homme, dès les origines, est aussi celle de la contestation de la prétention de ces droits à l'universalité. La portée des arguments en faveur de cette universalité se mesure essentiellement à leur capacité à désamorcer la critique. Celle-ci comprend trois volets principaux[60].

1. Le premier volet est d'ordre politique et économique. La critique dans ce registre souligne le lien étroit entre, d'une part, la revendication de la défense des droits de l'homme et des libertés fondamentales et, d'autre part, l'établissement de l'ordre économique libéral, avec la place que ce système accorde à la propriété privée. «La Constitution française fut principalement l'expression des intérêts du tiers état et des aspirations de la bourgeoisie. La défense de l'égalité, de la liberté, de la sécurité et de la propriété servit à l'émancipation des bourgeois et à la suppression de ce qui faisait obstacle à leurs intérêts économiques. Il y eut dès le début une interaction entre la revendication de droits de l'homme applicables à tous et l'établissement d'un certain ordre économique qui donnait une importance éminente à la propriété individuelle de chacun.»[61] Le concept moderne de liberté et les droits qui en découlent – tels qu'ils sont exposés par exemple dans les théories de philosophie sociale de Thomas Hobbes et de John Locke – étaient l'expression d'une «théorie

60 Sur ces trois volets, voir W. Lienemann, «Partikulare und universale Geltung der Menschenrechte», in Ökumenische Rundschau, 45, 1996, pp 301-311.

61 W. Lienemann, art. cit., p. 302.

politique de l'individualisme possédant» (selon l'expression de Crawford Brough Macpherson). L'exigence d'universalité des droits de l'homme est relativisée par la particularité du milieu de ceux qui en profitent le plus. Karl Marx avait déjà très précisément prévu les termes de la critique que le tiers monde adresse aujourd'hui à l'économie libérale : une économie de marché libre, qui est l'expression de libertés et de droits négatifs, garantit tout au plus une égalité formelle, mais ne contribue en rien à l'établissement d'une égalité des chances dans l'existence, à la justice sociale et à l'équité quant au droit de participation. On comprend dès lors sans peine pourquoi la Déclaration des droits de l'homme et ses compléments placent côte à côte comme éléments équivalents le droit à la liberté et le droit à la justice sociale et à la participation. Enfin les avis ne sont pas près de s'accorder sur la question de savoir s'il ne faudrait pas donner à des droits fondamentaux substantiels[62] une prééminence de principe sur des libertés plutôt formelles.

2. Le second volet est une critique de nature culturelle et ethnologique. Elle vise principalement l'enracinement de l'idée de droits de l'homme dans la philosophie antique et dans la pensée judéo-chrétienne. Pareille attitude s'est exprimée par exemple dans la réplique de l'ancien premier ministre chinois Li Peng à la remarque d'un homme d'État occidental sur le respect des droits de l'homme : «La Bible n'a pas cours en Chine.»[63] Pour beaucoup, les droits de l'homme ne sont qu'une forme de l'impérialisme culturel de l'Occident. De ce fait, ils sont regardés comme une menace pour l'ordre culturel traditionnel, de même que l'Église s'est opposée aux déclarations constitutionnelles du XVIII^e siècle. Face à une validité universelle des droits de l'homme, on affirme une suprématie culturelle relativiste. Il y a cependant de sérieuses objections à opposer à cette critique ; nous n'en citerons ici que deux.

   Premièrement, il est exact que l'idée de droits de l'homme est née sur le continent européen. Il est faux en revanche de prétendre qu'elle est profondément ancrée dans la tradition culturelle européenne. L'histoire

62 Voir par exemple W. Kälin, J. Künzi, *Das Recht auf Nahrung. Gutachten zuhanden der Direktion für Entwicklungszusammenarbeit,* Bern, 1999.

63 Cité dans W. Vögele, *Menschenwürde zwischen Recht und Theologie.* Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh, 2000, p. 13.

montre plutôt que les droits de l'homme ont toujours dû être arrachés de haute lutte aux pouvoirs en place et contre les courants d'idées dominants, et l'évolution observée actuellement hors d'Europe reproduit assez exactement ce que l'Europe a connu au cours de son histoire. Le concept des «Lumières» au sens large ne saurait donc être confiné à une seule civilisation ou à une seule période de l'histoire. Les droits de l'homme sont une tentative visant à «permettre à la société moderne de maîtriser le problème de la pluralité religieuse, philosophique et culturelle d'une manière éclairée en tant qu'ils la reconnaissent et l'appuient politiquement et juridiquement, et de favoriser ainsi le sens de la responsabilité et la dignité de l'être humain. Ainsi reliés intrinsèquement au pluralisme en tant qu'expression de la dignité et de la liberté humaines, les droits de l'homme sont eux-mêmes compatibles avec quantité d'interprétations philosophiques et idéologiques ultimes, y compris les interprétations qui se nourrissent de traditions religieuses.»[64]

Deuxièmement, il convient d'examiner attentivement qui défend la thèse du relativisme culturel si l'on veut échapper à sa manipulation. Qui sont-ils, ceux qui prétendent soutenir l'identité culturelle des peuples avec des intentions relativistes ? De qui tiennent-ils leur légitimité ? Car on observe – et cela est significatif – que c'est dans les pays dont les gouvernements violent systématiquement les droits de l'homme que les voix les plus bruyantes se font entendre pour en contester la validité universelle[65]. La Déclaration des droits de l'homme des Nations Unies porte nettement la marque des grands crimes et des injustices de la première moitié du XX^e siècle, et elle a pour thème fondamental la défense des droits élémentaires des minorités contre la terreur d'État, quelle que soit la légitimation que celle-ci se donne : culturelle, religieuse, ethnique ou autre. Le nègre du roman de Mark Twain sera-t-il avancé de savoir que la discrimination raciste dont il est l'objet est le résultat d'une longue tradition historique ? À qui profite la thèse du relativisme ? Qui protège-

64 H. Bielefeldt, «Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen», in H.R. Reuter, *Ethik der Menschenrechte,* Tübingen, 1999, pp 43-74, en part. 61.

65 Bielefeldt, art. cit., p. 43 : «Il est préoccupant de constater que les partisans de la *contextualisation* culturelle des normes internationales sur les droits de l'homme ont à leur tête des États tels que la Chine, l'Indonésie et l'Iran, régulièrement mis au pilori pour violations graves des droits de l'homme.»

t-elle : la minorité opprimée ou la culture dominante de la majorité ? Les critiques à l'égard des droits de l'homme ne sont jamais venues des victimes du mépris violent envers l'être humain, mais bien plutôt des pouvoirs établis.

3. Le troisième volet est la critique philosophique ou anthropologique, qui a pour cible les racines judéo-chrétiennes et stoïciennes de l'idée des droits de l'homme. Selon cette critique, il s'agit là de traditions qui ne peuvent prétendre être valables aujourd'hui au niveau européen ou international. Comme il n'y a pas d'anthropologie «qui soit acceptée par tous les peuples de la Terre»[66], les droits de l'homme sont – toujours dans cette vision critique – dépourvus de tout fondement généralisable. Hans Magnus Enzensberger s'en prend à l'«universalisme ethnique» de l'idée des droits de l'homme, émanation selon lui de «rêves de toute-puissance morale» ancrés dans le christianisme et qui, en raison de la responsabilité par principe illimitée de l'être humain, exigeraient désespérément trop de lui[67]. Quoique répandue, cette critique commet une confusion, d'une part entre universalisme juridique et universalisme moral, et d'autre part entre les principes du droit et leur justification éthique. Cette double confusion amène à l'affirmation erronée selon laquelle les droits de l'homme véhiculeraient des conceptions morales particulières (c'est-à-dire occidentales) pour les imposer à d'autres cultures. Mais il faut s'en tenir ici à la distinction fondamentale entre le droit et la morale. «Les droits de l'homme ne sont pas des corrélats de devoirs humanitaires moraux, mais la concrétion d'un principe juridique universel. La polémique visant l'universalisme des droits de l'homme, auquel elle reproche d'imposer à l'individu une trop grande exigence morale, manque en réalité son but, puisqu'elle sous-détermine la distinction entre éthos et droit.»[68] Il suffit de jeter un coup d'œil dans les pactes, déclarations et protocoles additionnels sur les droits de l'homme pour voir leur nature universelle et ouverte à une justification. De même que les droits de l'homme ne peuvent devenir opérants que s'ils sont traduits en droit étatique et interétatique, de même ils ne peuvent être légitimes que selon un point de vue culturel donné. Il ne faut pas confondre être égaux et penser de manière identique : que tous les hommes soient égaux en tant qu'êtres humains ne signifie pas qu'ils vivent, pensent de manière identique, qu'ils se conforment aux mêmes repères, qu'ils croient au même dieu ou poursuivent des objectifs identiques. Au contraire, les hommes sont égaux dans leur droit à vivre leur propre vie, à suivre leur pensée, à se conformer à leurs propres normes, à croire en leur propre dieu et à poursuivre leurs propres objectifs. Il convient de distinguer soigneusement entre l'exigence avec laquelle une justification s'exprime et ce qui doit être justifié. La revendication d'universalité des droits de l'homme est un droit qui existe indépendamment de la question de savoir si telle ou telle justification culturelle ou religieuse peut être généralisée ou non. La validité universelle d'un principe ou d'un but ne dépend pas de sa justification. Des justifications diverses peuvent aboutir à des normes ou à des objectifs identiques. C'est ce qui fait qu'indépendamment de leur diversité, les religions et les philosophies parviennent à des conceptions normatives concordantes. «Ce qui doit être valable pour tous peut être justifié par chacun à sa manière.»[69]

C'est conclure hâtivement que de partir de la relationnalité de la justification des droits de l'homme pour en déduire la relativité de ces droits. Et c'est commettre un raccourci que d'imposer les droits de l'homme par-delà la justification et la légitimation qu'ils trouvent dans un milieu culturel donné. Mais dans tous les cas, que la critique relativiste adressée à l'encontre des droits de l'homme se serve du registre culturel, philosophique, théologique et éthique, ceux qui l'expriment doivent être conscients des conséquences de leur scepticisme et savoir de qui – volontairement ou non – ils servent les intérêts. Comme l'a très bien observé Robert Spaemann, la critique à l'encontre des droits de l'homme «n'a rien à offrir aux humiliés et aux offensés, elle n'est qu'un luxe pour les gens en place»[70]. À quoi l'on

66 G. Picht, «Zum geistesgeschichtlichen Hintergrund der Lehre von den Menschenrechten», in *Hier und jetzt : philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima,* vol. 1, Stuttgart, 1980, pp 116-133, en part. 127.

67 H.M. Enzensberger, Aussichten auf den Bürgerkrieg, Frankfurt/M., 1993.

68 Hans Richard Reuter, «Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus ? Eine Antikritik», in H.-R. Reuter (Éd.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee,* I, Tübingen, 1999, pp 75-102, en part. 79.

69 Friedrich Wilhelm Graf, «Mehr als eine Idee», in *Evangelische Kommentare,* 29, 1996, pp 636-639, en part. 639.

70 Robert Spaemann, «Universalismus oder Ethnozentrismus», in *Merkur,* 42, 1988, pp 706-712, en part. 709.

peut ajouter la remarque de Hans-Richard Reuter, pour qui la critique à l'encontre des droits de l'homme est d'autant moins défendable que «d'une part l'Occident a exporté des moyens d'exercer une domination politique, administrative, économique et technique sur le monde, et que ces moyens entraînent véritablement la destruction des cultures traditionnelles, mais que d'autre part il prétendrait se réserver pour lui seul les principes qu'il a développés pour endiguer les effets néfastes de cette évolution»[71].

4.2.2 Le problème du relativisme dans le débat bioéthique sur la dignité humaine

Depuis quelques années, la dignité humaine a pris place au cœur des débats nationaux et internationaux sur les possibilités et les limites de la médecine et de la biotechnologie. Mais ces questions médicales et biotechnologiques sont d'une telle complexité qu'elles ont acquis leur autonomie par rapport aux autres aspects des droits de l'homme. Pourtant, et l'on a facilement tendance à l'oublier, elles doivent être pour le moins situées dans leur rapport avec la question générale des droits de l'homme[72]. Actuellement, le débat porte en particulier sur l'étendue de la dignité humaine, c'est-à-dire sur le statut des personnes en début et en fin de vie. À partir de quel stade de son existence et de son devenir l'individu est-il une personne digne de protection, et quand la protection de la dignité humaine prend-elle fin ? Les embryons et les fœtus doivent-ils être inclus dans l'exigence de protection de la dignité humaine, et celle-ci s'applique-t-elle encore à des personnes atteintes de démence, en phase terminale d'une maladie incurable, et incapables de jugement ? Quel rapport aura-t-on avec ces personnes, selon la réponse donnée ? Et quelles conséquences une relativisation de la validité absolue de la dignité humaine pour le début et la fin de vie peut-elle avoir sur l'exigence d'universalité des droits de l'homme ? Ce sont des questions qui sont à peine abordées dans les discussions spécialisées. Elles ont pourtant

71 H.R. Reuter, «Menschenrechte zwischen Universalismus und Relativismus», in *Zeitschrift für Evangelische Ethik,* 40, 1996, pp 135-147, en part. 143.

72 Voir pour plus de détails : *Recherche sur l'être humain. La protection de la dignité humaine face à la liberté de la recherche,* Berne, 2006 (FEPS Focus 6). Le projet de loi concernant la recherche sur l'être humain et d'article 118a de la Constitution fédérale ont mis en évidence le rapport étroit qui unit la définition de la dignité humaine et la défense des droits de l'homme.

toute leur importance lorsqu'il s'agit de traduire en termes légaux le cadre imposé à la recherche et à la pratique médicales et biotechnologiques.

Les prises de position théologiques et ecclésiastiques protestantes sur les questions bioéthiques et médicales présentent un éventail varié qui va de l'exigence – proche de l'attitude catholique – de stricte défense de la dignité humaine depuis les premiers temps de la vie jusqu'au dernier souffle, à des conceptions libérales justifiant la recherche sur les cellules souches et le libre recours à l'euthanasie. La question qui est au cœur de la controverse est celle des possibilités et des limites de la liberté humaine : avons-nous le droit de faire tout ce que nous avons la possibilité de faire ? Ou y a-t-il des limites qui ne doivent à aucun prix être transgressées, quoique cette transgression soit matériellement et techniquement possible ? La limite éthique et juridique à ne pas franchir ne peut être tracée ni indépendamment de l'époque ni d'une manière universelle. Mais le tracé de cette limite ne peut pas non plus être dissocié des conséquences qu'une redéfinition ou une relativisation de la dignité humaine aurait sur d'autres domaines de la politique sociale. La complexité du discours bioéthique le fait facilement s'égarer dans des détails qui occultent le contexte global et les conséquences pour l'ensemble de la société. On oublie souvent qu'une relativisation de la dignité humaine – fût-elle partielle et motivée par des raisons pratiques –, par exemple à l'égard de personnes handicapées ou atteintes de démence, signifie justement une atteinte à l'absoluité de la dignité humaine.

Au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale et du procès intenté aux médecins nazis à Nuremberg en 1947, divers codes d'éthique médicale ont été rédigés, tels le Code de Nuremberg, le Serment de Genève, de 1948, ou, plus tard, la Déclaration d'Helsinki-Tokyo sur la recherche biomédicale, de 1964/1975, qui sont tous en étroite relation avec les droits de l'homme. Tout comme la codification des droits de l'homme, celle de la recherche médicale a été une réaction à des violations brutales de la dignité humaine et à des manipulations inhumaines au nom de la médecine et de la recherche, et cela pas seulement sous le régime nazi. Il ne s'agit pas ici – comme on le dit parfois à tort – de réglementer la médecine, voire de la discréditer éthiquement, mais plutôt de protéger efficacement et au niveau mondial la personnalité des patients et des sujets d'expérimentation contre tout abus. Il ne suffit cependant pas de rappeler le principe général de la dignité hu-

maine : celle-ci doit être définie en rapport avec des situations concrètes. Que signifie la protection de la dignité humaine dans telle ou telle situation où une décision médicale doit être prise, où un projet de recherche doit être engagé, où il y a des mesures à prendre pour prolonger la vie ou au contraire l'abréger par euthanasie ? Quelles normes peut-on en tirer et comment les justifier ?

Il n'est pas possible – au risque de se contredire soi-même – de faire d'une part l'économie de la référence à la dignité humaine dans les questions d'éthique médicale et de bioéthique, ou de les relativiser, et d'autre part de se déclarer partisan de la validité absolue de cette dignité humaine lorsqu'il s'agit de la traduire en droits. Il n'est pas possible de restreindre à certains domaines précis la dignité humaine et les droits qui en découlent ni d'en soumettre la validité à une appréciation arbitraire. Le principe de la dignité humaine est le plan selon lequel se constituent et se concrétisent nos repères normatifs. Il n'a de valeur obligatoire et de crédibilité que tant que sa justification et sa validité sont concrétisées, confirmées et étayées dans une décision éthique pratique et dans la définition et l'application d'une norme légale.

4.3 Les droits de l'homme entre exigence normative d'universalité et réalité de la pratique politique

La justification théologique et ecclésiastique de la dignité humaine et des droits qui en découlent se fonde sur l'anthropologie biblique. Les éléments de cette anthropologie déterminants pour la question sont les suivants : la nature de l'être humain créé à l'image de Dieu, la fidélité de Dieu envers l'être humain et l'exigence qu'il lui pose, enfin la vocation de tout être humain à former une communion avec Dieu et les hommes. Quelles en sont les conséquences pour la question concrète des droits de l'homme et des critères permettant d'établir ce qui mérite une protection absolue au titre de la dignité humaine, et à qui cette protection doit être absolument accordée ?

4.3.1 À propos de la «banalité du mal»

Ce n'est guère, comme l'explique Wolfgang Lienemann, par des justifications théoriques que l'on convainc les gens de la nécessité de droits de l'homme universels. «De telles justifications ne sont ni inutiles ni indifférentes, mais elles paraissent généralement purement additionnelles. Ce qui signifie qu'avant toute justification théorique de normes universelles, il y a l'expérience personnelle de l'iniquité, la sensation de l'outrage, de l'humiliation et de l'ignominie, contre lesquelles le sentiment se révolte en faisant prendre conscience qu'il y a, dans le comportement, dans l'action et dans l'absence d'action de l'être humain, une limite infranchissable.» La perception des violations des principes humanitaires et du mépris dont ils sont l'objet fait apparaître la nécessité et l'urgence de la défense des droits de l'homme. Nous n'avons pas besoin de connaissances spéciales sur les droits de l'homme pour percevoir une iniquité fondamentale. C'est de l'atteinte personnelle et de l'effroi que celle-ci provoque en révélant ce que des êtres humains sont capables de faire subir à d'autres êtres humains que découlent les exigences des droits de l'homme inscrites dans le droit, et qu'elles trouvent leur validité immédiate. Au commencement, il n'y a pas la déclaration des droits, mais la perception de l'injustice.

La perception du tort commis et la sensibilisation à l'injustice ne naissent pas spontanément et ne sont pas à l'abri des attaques. Il faut à ce propos signaler deux erreurs aux conséquences funestes. Face à la naïveté dangereuse et suffisante qui fait toujours considérer le mal comme l'égarement de l'autre, Hannah Arendt a affirmé la «banalité du mal»[73]. La violence perpétrée par les hommes contre d'autres hommes fait partie de notre réalité quotidienne. «Contrainte physique portant atteinte à la volonté, à l'intégrité et par là à la liberté de l'être humain»[74], elle est toujours présente pour ceux qui l'exercent et pour ceux qui la subissent. Cette expérience humaine de l'ambivalence est au cœur de l'anthropologie biblique et représente le point de départ de toute tentative d'endiguer la violence et de résister à l'injustice. Toute étude des droits de l'homme doit impérativement commencer par la perception et la conscience de ces expériences ambivalentes, auxquelles les droits de l'homme sont une réaction.

73 C'est le sous-titre de son livre *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal,* trad. de l'anglais par Anne Guérin, rev. par Michelle-Irène Brudny-de-Launay, Paris, 1991.

74 W. Lienemann, «Kritk der Gewalt. Unterscheidung und Klärungen», in W. Dietrich, W. Lienemann (Éd.), *Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven,* Stuttgart, 2004, pp 10-30, en part. 12.

D'une part, l'injustice crasse heurte notre intuition de ce qu'est l'homme et de ce à quoi devrait mener la qualité d'être humain. C'est un modèle de perception qui imprègne les images que nous nous faisons de l'homme et les conceptions qu'elles contiennent sur les relations des hommes entre eux. Lors de chaque contact entre des êtres humains, ces images sont présentes, le plus souvent implicitement, il est vrai. D'autre part, ces conceptions communes ne sont ni inventées, ni fixes. Nous les empruntons à la culture dans laquelle nous vivons et elles se transforment avec cette culture que nous forgeons dans notre existence et dont nous continuons à écrire l'histoire. Mais les conceptions et les habitudes normatives ne sont pas seulement soumises à un changement continu. Elles sont vulnérables et corruptibles à tout moment et en toute situation. Les expériences menées dans les années 1960 par le psychologue américain Stanley Milgram – au cours desquelles des expérimentateurs, revêtus de leur autorité scientifique, amenaient des personnes à infliger à d'autres des décharges électriques toujours plus violentes et presque mortelles (en réalité fictives) – ont montré à quel point les normes morales sont fragiles face à l'autorité qui les remet en question. Comme par jeu, l'obéissance à l'égard de l'autorité reconnue surmonte n'importe quel scrupule moral. Les habitudes et les positions morales ne sont en aucun cas des critères sûrs de notre manière d'agir. Elles sont sujettes à l'erreur, révocables et peuvent s'interpréter de n'importe quelle manière ou presque. C'est ainsi qu'Aaron Ronald Bodenheimer, psychanalyste et hébraïsant, nous invite à la vigilance : «Méfions-nous : non seulement des non-violents, mais aussi des lénifiants.»[75] La rhétorique et les convictions bien-pensantes n'offrent aucune garantie d'action qui lui soit conforme.

Au vu des expériences fondamentales de l'existence humaine, ce qui nous paraît le plus sûr parce que cela nous touche directement, la perception, devient en réalité le problème lui-même. Lorsque Tante Sally exprime son souci pour les être humains, mais ne se laisse nullement émouvoir par le destin de la victime noire, elle est trompée par sa perception. Elle n'a pas failli moralement, elle n'a simplement pas regardé. N'ayant pas appris à voir, elle est aveugle face au destin de la victime. Son mode de penser familier l'a rendue aveugle, de même que chaque habitude divise notre monde en choses visibles et choses invisibles. L'identité culturelle, si volontiers

75 A.R. Bodenheimer, *Seid auf der Hut vor den Gewaltlosen.* Zwei Reden, Zürich, 2005, p. 11.

invoquée, est un prisme qui laisse passer certains rayons lumineux et en détourne d'autres invisiblement. La perception marquée par un milieu culturel est donc une perception partiellement aveugle, c'est-à-dire un regard qui, en se focalisant sur une chose, manque de voir une autre.

Il est dès lors permis de comprendre les droits de l'homme comme une école de la perception. Ils orientent notre regard dans des directions où nous ne serions pas ou pas toujours enclins à le porter spontanément. Les droits de l'homme sont des régulateurs de la perception, capables de rendre visible ce qui, sinon, disparaîtrait dans l'ombre de nos habitudes. Ils font éclater la réfraction et la particularité de nos perceptions quotidiennes, reprenant ainsi le motif évangélique de l'amour du prochain et de l'amour pour les ennemis (Mt 5.43-48 ; Lc 10.25-37). Ce commandement d'amour contient le germe de l'universalité qui s'exprime dans la validité globale des droits de l'homme. C'est un double commandement qui exige un regard universel, non restreint. Il vise à «ouvrir l'horizon des attentes de chaque contexte particulier de manière que l'autre (n'importe quel autre, même le plus lointain, même l'ennemi) devienne le prochain et que soient rompues les barrières conventionnelles entre le prochain et le lointain»[76]. Jésus n'est pas moins concret ni immédiat que nos habitudes discriminatoires lorsqu'il nous demande de voir dans l'autre notre prochain.

Kant a donné à l'idée de reconnaissance de l'autre comme prochain une dimension juridique, en définissant, dans son Projet de paix perpétuelle, de 1795, la notion de «droit cosmopolite». Les États, pour le philosophe allemand des Lumières, n'existent pas sans liens les uns avec les autres, mais forment une communauté de peuples, au point «qu'une violation du droit commise en un lieu se fait sentir dans tous»[77]. Ici non plus, il ne s'agit pas d'une découverte théorique, mais d'une perception immédiate de la violation du droit, qui se fait sentir universellement, c'est-à-dire de toute personne et en tout lieu.

76 H.R. Reuter, «Relativistische Kritik am Menschenrechtsuniversalismus ? Eine Antikritik», in H.-R. Reuter (Éd.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee,* I, Tübingen, 1999, pp 75-102, en part. 79.

77 Immanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle,* trad. de Jules Barni revue par Alain Lagarde, Paris, 1988, p. 43.

4.3.2 L'interdiction des images

Comment avoir sur le prochain ce regard non déformé et non limité dans sa portée ? La réponse peut sembler paradoxale : en renonçant à se faire une image de l'autre. Le deuxième des Dix Commandements (Ex 20.4-7 ; Dt 5.8-10) vise toute représentation imagée de Dieu. Dieu est UN (Dt 6.4), sa présence est invisible et il ne peut être fait aucune représentation figurée de lui. Mais cette interdiction n'empêche pas Israël de se faire sa propre image de son Dieu. Dieu peut être présent parce qu'il n'est représenté nulle part sous une forme concrète. Il reste le vis-à-vis de l'homme. L'enjeu, c'est une reconnaissance et non une mainmise. La reconnaissance s'intéresse à ce que l'autre me donne à reconnaître et non à ce que je connais de lui par les images que je m'en fais. L'interdiction des images et la reconnaissance sont deux manières d'exprimer ce qu'il y a d'étrange (ou d'étranger) dans la rencontre avec l'autre. La reconnaissance me fait percevoir ma propre différence dans l'altérité de l'autre et la nature inaliénable de cette différence. Le «tu» est le vis-à-vis soustrait par principe au «je»[78]. Il se protège contre toute matérialisation et donc contre toute appropriation.

On néglige facilement de voir que dans la parabole du bon Samaritain, Jésus ne donne aucune réponse à la question du légiste qui lui demande : «Et qui est mon prochain ?» Et lorsque le légiste est amené par Jésus à répondre : «Celui qui a fait preuve de bonté envers lui», cela désigne la personne qui a porté secours et non la personne secourue. Les destinataires de la miséricorde chrétienne sont désignés du simple terme général de «prochain». La question a donc été mal posée, et celle à laquelle Jésus répond effectivement aurait dû être : Suis-je un prochain ?[79] Que dois-je faire pour devenir le prochain de l'autre ? La réponse renseigne sur celui qui la pose mais non sur ceux qui sont ses vis-à-vis. En renonçant à donner une définition des êtres humains à qui nous témoignons ou devrions témoigner notre amour du prochain, Jésus nous dit deux choses. Premièrement, que l'amour du prochain est universel et ne saurait être prescrit exclusivement pour certaine catégorie définie de gens. Et deuxièmement, l'amour du prochain est relié à la capacité et à la disposition à percevoir l'autre tel que je le rencontre dans une situation concrète. L'interdiction de toute définition positive signifie du même coup le refus de toute discrimination entre les destinataires possibles de l'amour du prochain. Le principe fondamental est exprimé par l'exigence de sensibilisation à la perception de l'autre : le prochain, c'est l'être humain en ma présence. Il faut faire preuve de bonté non pas lorsqu'un homme se trouve dans telle ou telle situation, mais tout simplement parce que cet être humain est présent.

Jörg Paul Müller, spécialiste du droit constitutionnel, s'est appuyé sur l'interdiction de l'image pour expliciter la notion et le contenu de la dignité humaine : «Le principe de la dignité humaine ne signifie justement pas la garantie de certaine image objective de l'homme ; une telle image accable l'être humain plutôt qu'elle ne le confirme et le libère dans sa dignité intérieure.» L'interdiction de façonner une image de Dieu «nous fait aussi comprendre qu'il faut refuser toute image figée de l'être humain – fait à son image. Ou pour le dire en termes non théologiques : ce qui fait la dignité reste ouvert, tant à l'égard des possibilités d'interprétation propre que de la reconnaissance de la valeur de l'autre. La dignité n'existe pas en dehors de l'estime que nous nous devons concrètement, que nous nous reconnaissons ou nous refusons mutuellement. La dignité ne se réalise pas dans les actes humains de reconnaissance, pas plus qu'elle ne s'anéantit dans l'abaissement et l'humiliation. Elle ne se concrétise que par la reconnaissance, par l'admission pour valides de la nature unique et de la particularité de toute existence humaine, par la pratique de vie d'êtres humains qui se respectent dans leur dignité et donc dans leur équivalence. (...) Par l'ouverture des formes qu'elle revêt, la dignité humaine échappe à toute définition positive définitive. Sa valeur se révèle à nous surtout dans sa négation, c'est-à-dire dans des actes de violation, de discrimination, de tracasserie ou d'offense. Ce n'est pas par hasard que la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales (CEDH) utilise l'expression dignité humaine uniquement sous la forme négative : à propos de l'interdiction de

78 Voir à ce sujet la remarquable étude de F. Mathwig, *Behinderten Seelsorge – oder behindert Seelsorge ? Bemerkungen zum theologisch-ethischen Verständnis von Menschen mit Behinderung.* Erstellt im Auftrag der Katholischen Behindertenseelsorge des Kantons Zürich, Zürich, 2005, en part. pp 16-21.

79 Voir A. Rich, «Das Wertproblem im Horizont der Theologie», in Evangelische Theologie, 25, 1965, pp 399-413, en part. 409.

la torture et de sanctions ou de traitements inhumains ou dégradants (art. 3 CEDH).»[80]

Les images racontent des histoires où elles dessinent un monde particulier et fermé. Elles sont des illusions qui, par la représentation, reproduisent des choses que nous connaissons. Le cadre de l'image sépare le monde intérieur du monde dans lequel l'image se trouve. L'image du monde est mon image et donc ni le monde lui-même ni l'image qu'un autre a du monde, et encore moins l'autre lui-même. En ce sens, les images sont une mainmise sur l'autre ou sur quelque chose d'autre que le spectateur. Par le regard, le monde s'objective dans les images du monde. Par la participation en revanche, l'autre devient un soi sans image. L'interdiction de l'image prévient toute appropriation au sens d'une réification ou d'une manipulation. Elle substitue à l'image sur quelqu'un ou quelque chose la perception et la rencontre avec quelqu'un ou quelque chose.

4.3.3 Le droit fondamental de l'être humain à une communauté

Mais comment porter ce regard non déformé, «sans image» ? Dans la mythologie grecque, il nous est raconté que Zeus a eu de Thémis trois filles, les Heures ou Saisons, nommées Eunomia (la juste législation), Dikè (le droit) et Eïrènè (la paix). Dikè, dont les Latins ont fait Justitia, est représentée habituellement devant les palais de justice les yeux bandés, tenant d'une main une balance et de l'autre un glaive. L'allégorie signifie que la justice se rend une fois la cause dûment pesée (la balance), par le prononcé de la sentence (le glaive), sans considération de la personne (les yeux bandés). Le droit se fonde donc lui aussi sur l'interdiction de l'image, puisqu'il se rend aveugle pour ne pas voir la personne qui lui est soumise. Tous les hommes sont égaux devant la loi. Du fait de cette égalité, la question de l'identité concrète de la personne devient superflue. Il existe sur ce point une différence fondamentale d'avec la morale ou la justice sociale, qui sont caractérisées par une justice du regard. Le regard «sans image» correspond donc à un principe essentiel des droits de l'homme, celui de l'égalité de tous les hommes face à leur diversité individuelle.

80 J.P. Müller, *Grundrechte in der Schweiz. Im Rahmen der Bundesverfassung von 1999, der UNO-Pakte und der EMRK,* Bern, 31999, pp 4-5.

Le deuxième principe essentiel, celui de la liberté, doit être mis en œuvre et protégé par le droit, afin que puissent coexister la liberté et l'égalité[81]. Nous avons pris l'habitude de penser la liberté et l'égalité comme une unité, voire de commettre l'erreur de les assimiler l'une à l'autre. Or l'histoire récente nous montre la difficulté qu'il y a à réunir l'égalité et la liberté au-delà d'un pur formalisme. Les deux grandes idéologies du XX^{e} siècle – le capitalisme et le communisme – ont chacune érigé l'un de ces aspects en absolu au détriment de l'autre. Ici se fait jour la nécessité d'une protection légale de l'un et l'autre. La préservation de la dignité humaine au sens des droits de l'homme est associée à deux conditions préalables essentielles.

Premièrement, les droits de l'homme, pour pouvoir prendre effet, doivent être traduits en un droit vérifiable et ratifiable. Les droits de l'homme ne sauraient devenir une affaire privée de personnes isolées ou de groupes de personnes. Ce sont des droits et, à ce titre, ils sont dépendants de la souveraineté de l'État qui dispose des institutions et des instruments nécessaires pour fixer la loi, rendre la justice et imposer le droit. On rejoint ici, dans la perspective ecclésiastique et théologique, la responsabilité sociale et politique des chrétiens et des Églises. L'Église n'a pas les moyens politiques de faire respecter les droits de l'homme. L'histoire, selon le mot de Bonhoeffer, n'est pas faite par l'Église, mais par l'État. L'Église vient après l'État dans la tâche qu'il a d'établir, de faire appliquer et de garantir la légalité. Mais en même temps, «elle a le devoir de demander sans cesse à l'État s'il peut assumer la responsabilité de son action comme d'une action légitimement étatique, c'est-à-dire qui fonde le droit et l'ordre, et non pas l'illégalité et le désordre.» Quand les Églises interviennent en faveur des droits de l'homme, elles ne le font pas dans leur propre intérêt, mais «pour le bien de la légalité étatique de l'État»[82].

Deuxièmement, il ne peut y avoir de garantie de protection totale des droits de l'homme que si aucun être humain ne se trouve en dehors des conditions de droit en vigueur. Être sous la protection du droit signifie être membre,

81 Voir la définition que donne Kant du droit dans la *Métaphysique des mœurs :* «Le droit est donc l'incarnation des conditions dans lesquelles l'arbitraire de l'un peut être réuni à l'arbitraire de l'autre selon une loi générale de la liberté.»

82 Dietrich Bonhoeffer, « Die Kirche vor der Judenfrage », in *Werke,* 12, Gütersloh, 1997 p. 349-358, en part. 350.

partie prenante d'une communauté de droit. Les sociétés anciennes, fermées, ne connaissaient pas l'exclusion de principe au sens d'une «mise hors-la-loi». «Qu'il existe ce que nous pourrions appeler le droit d'avoir des droits (et cela signifie vivre dans un système de relations où l'on est jugé d'après ses actions et ses opinions), ou un droit de faire partie d'une communauté organisée politiquement, nous le savons seulement depuis que sont apparus des millions de gens qui ont perdu ces droits et que l'évolution de la situation politique a empêchés de recouvrer.» Hannah Arendt faisait ici allusion aux innombrables réfugiés au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, dont la situation était sans issue non pas parce qu'ils avaient perdu des «droits spécifiques», mais parce qu'ils avaient perdu «une communauté désireuse et capable de garantir des droits, quels qu'ils soient. Il est apparu qu'un être humain peut être privé de tout ce qu'on appelle les droits humains sans perdre pour autant sa qualité essentiellement humaine, sa dignité d'être humain. Seule la perte de la communauté politique est susceptible d'éjecter l'homme hors de l'humanité.» Celui qui se voit refuser le droit d'avoir des droits subit deux pertes qui «affectent quelques-unes des caractéristiques essentielles de la vie humaine» : «la perte de la portée et donc de la réalité du langage» et «la perte de toute relation humaine»[83]. La perte de la communauté signifie d'une part l'exclusion de toute communauté de droit à laquelle se conformer mais sur laquelle on peut s'appuyer, et d'autre part l'impossibilité de rattacher ses intérêts à une communauté, de partager sa vie en communauté, c'est-à-dire le rejet par principe de toute forme de solidarité. Comme nous l'avons vu dans nos considérations théologiques, une telle existence est à l'opposé de la conception biblique de l'être humain. Dans l'Ancien Testament, l'exclusion de la communauté équivaut à une condamnation à mort illicite. La justice y présuppose un comportement communautaire et donc l'existence d'une communauté qui est le lieu de l'accomplissement de la vie humaine. Dans le Nouveau Testament domine – surtout dans la théologie paulinienne – une conception bidimensionnelle de la communauté : la communauté avec quelqu'un par la participation à quelque chose (voir 1 Co 1.9 ; Ac 4.32)[84]. L'amour du prochain et l'amour des ennemis donnent une dimension universelle à cette double relation :

83 Hannah Arendt, «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht», in *Die Wandlung,* 4, 1949, pp 754-770.

84 Voir W. Popkes, «Gemeinschaft und Individuum III», in *Religion in Geschichte und Gegenwart,* vol. 3, Tübingen, 2000, pp 638-639.

il y a communauté pour ceux qui doivent survivre à la croisée des chemins (Mt 22.9) ou qui sont refoulés hors des portes (He 13.12).

4.3.4 Possibilités et limites de la justification théologique de la dignité humaine et des droits de l'homme

1. Le schéma de justification traditionnel s'articule en quatre étapes :

    1. Dieu a créé l'être humain à son image (dignité inhérente en raison de la semblance à Dieu)

    2. Il en découle l'intangibilité de la dignité de l'être humain (créature)

    3. Cela vaut pour tous les êtres humains (égalité)

    4. De la dignité humaine découlent des droits égaux pour tous

2. Ce schéma a fait l'objet de critiques à plusieurs égards. On a objecté, par exemple, que la justification fondée sur la notion d'être humain créé à l'image de Dieu présuppose la croyance dans le récit de la Création. «De plus, la théologie n'est pas unanime lorsqu'il s'agit de définir quelles qualités font l'être humain à la semblance de Dieu. Or tant que cette question restera sans réponse, la conception de *l'imago* Dei ne nous dira pas à quoi se réfère précisément le respect pour la dignité humaine et quelles sont les obligations morales qui lui sont associées.»[85] Pareille critique est typique du rejet de la justification théologique de la dignité humaine et on la rencontre même dans les milieux théologiques et ecclésiastiques. Il est incontestable que toute justification théologique repose sur des présupposés qui n'emportent pas l'adhésion de tous. Cette manière de voir appelle toutefois deux précisions. Premièrement, et par principe, toute justification implique des présupposés, et d'une justification à l'autre, il n'y a donc qu'une différence d'intensité. Deuxièmement, il faut établir précisément à quoi la foi présupposée se réfère et quel est son poids dans l'argumentation. Car l'existence de violations des droits

85 P. Balzer, K.P. Rippe, P. Schaber, *Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Begriffsbestimmung, Gentechnik, Ethikkommissionen,* Freiburg i. Br., 1998, p. 23.

de l'homme est une affaire de perception et d'expérience vécue, non une affaire de foi. Nous faisons l'expérience et nous savons – par une expérience et un savoir indépendants de toute foi – que les violations des droits de l'homme infligent aux êtres humains des douleurs intolérables. Et finalement, notre répulsion à la vue de l'injustice commise par mépris envers l'être humain ne se fonde pas sur une foi, mais sur notre sensibilité humaine. Sur une aptitude humaine à ressentir que Hans Jonas a résumée en une phrase : «Vois et tu sauras»[86].

3. Nous disposons par conséquent d'une large base commune de perception, d'expérience et de sensibilité qui, si elle n'est pas totalement libre d'attaches religieuses et philosophiques, offre néanmoins de nombreux points de convergence, indépendamment du contexte culturel et du cadre dans lequel s'inscrit la justification[87]. Parallèlement, l'expérience de l'iniquité constitue déjà la «base négative de la revendication des droits de l'homme», selon l'expression de Hans-Richard Reuter. Car la perception et l'expérience faite de l'injustice en tant que non-droit contiennent déjà – sous forme négative – des conceptions sur ce qui serait de droit. La justification théologique – pas plus que toute autre justification – n'a donc pas à porter le poids de cette critique qui lui est adressée.

4. Il y a désaccord sur ce qui découle de la perception et de l'expérience de l'injustice et de la violence. C'est ici qu'entre en jeu la différence opérée précédemment entre l'exigence d'universalité de la justification des droits de l'homme et la nature ouverte des droits de l'homme quant à leur justification. Nous n'avons donc pas essayé de donner une preuve, mais seulement de rendre plausible la validité universelle de la dignité humaine et des droits de l'homme. À l'encontre de la critique citée, il ne s'agit pas de formuler des principes éthiques, mais de donner un fondement anthropologique à la dignité humaine. On peut ainsi se raccorder à d'autres justifications ou s'ouvrir à la controverse.

5. La nature ouverte de la justification ne saurait cependant être confondue avec le renoncement à une justification, avec la soumission à l'arbitraire ou le rejet opposé à la revendication d'universalité. Il n'est pas nécessaire, comme nous l'avons vu, que chaque être humain adhère aux présupposés d'une justification pour que puisse être formulée la revendication d'universalité. Car la revendication ou le droit à l'universalité est la caractéristique d'une argumentation et non pas l'expression d'une adhésion de fait ou d'une reconnaissance. Inversement et par conséquent, on renonce à donner une valeur absolue à la justification dont on se sert pour faire accepter sa position.

6. Nous sommes partis ici du point de vue de la théologie et de l'éthique juridique pour argumenter en faveur de la valeur absolue de la dignité humaine découlant de la nature de l'homme créé à l'image de Dieu. Cette prétention absolue de Dieu sur les hommes se reflète dans la valeur absolue de la dignité humaine. La tradition réformée considère l'homme comme l'être «qui ne se réalise dans aucune forme préexistante, mais dépasse toutes les conditions, les définitions et les prestations données. Par ce caractère transcendant, la dignité de l'être humain est reliée à la dignité de toutes les créatures.»[88]

7. Ce que fait entrevoir l'interdiction de l'image n'est nullement limité à la tradition biblique. Divers courants de pensée avec des présupposés différents se rejoignent ou révèlent des conceptions et des orientations comparables. Les aspects anthropologiques issus de la tradition biblique ou théologique n'ont pas le caractère exclusif qu'on leur attribue souvent.

86 Hans Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique,* trad. Jean Greisch, Paris, 1990 (Champs Flammarion), p. 251. Jonas donne à cette phrase un sens ontologique, c'est-à-dire qu'il la justifie par l'existence même de l'être humain. Les positions ontologiques sont considérées aujourd'hui comme trop chargées de présupposés. Mais à l'inverse, il faut se demander si la dignité humaine et les droits de l'homme n'ont pas au niveau conceptuel déjà – et au niveau de la justification – une exigence qui dépasse largement le réductionnisme du débat théorique actuel sur la justification.

87 Ces points de convergence quant à la perception et à l'expérience se situent à un niveau anthropologique et leur validité n'est par principe pas dépendante des nuances et des différences dans les positions et les convictions politiques et sociales.

88 W. Huber, Huber, art. «Menschenrechte / Menschenwürde», in *Theologische Realenzyklopädie,* XXII, pp 577-602, en part. 581.

8. La dignité humaine ne s'épuise pas dans le droit ni dans l'éthique. Elle contient un surcroît – un noyau transcendant en termes théologiques, un moment utopique en termes philosophiques – qui donne à la dignité humaine et aux droits de l'homme une fonction régulatrice. Ils offrent un étalon de référence à quoi l'on peut et doit faire l'examen critique de l'action concrète et de ses orientations normatives.

9. La dignité humaine et les droits de l'homme débordent du cadre du factuel. D'une part ils ne peuvent être objectivés et ils n'ont pas d'existence indépendante de la pratique humaine vécue. D'autre part, ils ne sont pas figés et demandent constamment à être traduits en termes de droit à l'échelon étatique ou interétatique ou du droit des gens. L'enjeu, dans l'affirmation des droits de l'homme ou au contraire dans la relativisation de leurs exigences et de leur validité, n'est rien de moins que l'humanité même de l'être humain.

4.3.5 Le travail des Églises sur les droits de l'homme

«Dans cette optique, chaque discours sur la liberté et la dignité humaine commence par la prière ; on ne peut comprendre la dignité et la liberté puis en parler que si ce discours part de la prière, de la plainte et de la louange, et aboutit à la prière. Rendre gloire à Dieu, c'est en même temps épouser la cause de la dignité et de la liberté de l'être humain.»[89] Ces trois moments forment une unité indissociable : la prière, l'adhésion pour la cause et le discours. La prière sans adhésion à la cause est irresponsable. Une adhésion sans prière est – d'un point de vue théologique – dépourvue de fondement. Et un discours sans prière ni action concrète n'est que bon plaisir qui n'engage à rien. Il ne nous est pas demandé de tout faire toujours et tout en même temps, mais, dans chaque situation concrète, de ne pas perdre de vue l'unité du tout. Les droits de l'homme sont œuvre humaine, autant que toute justification qui les étaie et que toute objection qui les relativise. L'enjeu, ce n'est pas Dieu, mais l'être humain dans son existence corporelle et dans la responsabilité qui lui est confiée et n'est pas laissée à sa libre appréciation. Selon la conception chrétienne, la responsabilité humaine réside dans la capacité à répondre à l'action de Dieu par sa propre manière d'agir et de

89 W. Huber, *«Mit Würde begabt – zur Freiheit berufen.* Bericht des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland», in *epd-Dokumentation,* 48, 2006, p. 6.

faire agir. La responsabilité renvoie à un rapport de communication entre Dieu et l'homme, entre l'homme et son prochain. La reconnaissance de la dignité humaine est donc, dans ce sens, une reconnaissance de l'autre en sa qualité d'interlocuteur aussi bien devant Dieu que devant les hommes. Les droits de l'homme n'ont pas pour but d'assurer simplement une survie, mais de rendre apte à une vie de dignité et de responsabilité individuelle en communauté.

Dans son projet de travail sur les droits de l'homme, adopté en 2005, le Conseil de la FEPS a mis l'accent sur l'aspect relationnel, où les relations se réfèrent à un objectif et à une ligne d'action. La FEPS, avec l'appui de ses Églises membres et de ses œuvres d'entraide, est active dans le domaine de la lutte contre le racisme, des sans-papiers, de la défense de l'asile, de l'égalité entre les sexes, de la justice économique et sociale (mondialisation), de la lutte contre la violence, de la collaboration œcuménique, de la collaboration internationale et du dialogue interreligieux. Elle s'inscrit ainsi dans la ligne des objectifs majeurs de la liste des droits de l'homme de l'ONU : protection de l'intégrité et de l'identité de la personne humaine, de la vie privée, de la sphère intellectuelle et spirituelle, protection contre l'exploitation économique, défense du droit à participer à la vie politique – même en cas d'émigration, d'expulsion ou de fuite. Le Conseil de la FEPS est convaincu que la dignité humaine et les droits de l'homme ne sont pas simplement un thème parmi d'autres, mais qu'ils font partie intégrante de la mission que la FEPS doit accomplir envers la société.

Ce travail consiste également à établir et à entretenir des relations, aux échelons régional, national et international, avec des Églises, des acteurs et des groupements de la société civile, dans le dialogue interreligieux, dans la politique, l'économie et la culture. Les discussions qui agitent nos sociétés devenues multiculturelles et multireligieuses ne font que souligner l'importance et la nécessité d'un engagement en faveur d'un dialogue empreint de respect et libre de préjugés. Les Églises et leurs œuvres, comme mission 21 et le Département missionnaire, ainsi que les services diaconaux, ont un rôle social et politique essentiel à jouer dans ce domaine. Leur contribution, sous forme de projets concrets en Suisse et à l'étranger, par des campagnes et par le travail de défense d'intérêts, est décisive. N'étant pas liés à des intérêts particuliers, ces organismes non étatiques défendent résolument

leur position et peuvent offrir une plateforme de dialogue sur les conflits sociaux, avec le souci de permettre à tous d'exprimer leurs attentes, même si la société ne leur laisse généralement pas le droit à la parole.

Le Conseil de la FEPS proclame la validité inaliénable et universelle de la dignité humaine et des droits de l'homme. L'être humain, dans sa fragilité même et ses limites – c'est-à-dire, en termes théologiques, dans sa nature pécheresse et son besoin de rédemption – fait entrevoir quelque chose dont la portée le dépasse, et il échappe ainsi à toute classification définitive. Par sa qualité de créature de Dieu, l'homme n'est pas soumis à une libre disposition. La distinction qui fait de lui un être créé à l'image de Dieu ôte sa justification à la manipulation de l'homme par l'homme. Là où les hommes ne savent que «façonner l'être humain d'après ses conceptions, là où nous lui imposons l'image de notre société, le sceau de notre civilisation, la norme de nos valeurs, Dieu lui réserve une place d'être humain et libre. Il fonde et protège son droit contre la contrainte et l'intolérance des fonctionnements sociaux et des rôles qui s'y jouent et qui menacent constamment ce droit. Il protège ce droit en ne rivant pas l'homme au passé de ses parents ou de sa culture, mais en lui montrant l'avenir de sa propre action. (...) Il se porte garant de l'être humain qui étreint le monde *en liberté*.»[90]

Par la croyance que «ce qui est n'est pas tout», les chrétiens acquièrent une liberté qui leur ouvre le regard sur l'humanité de l'homme. Il en résulte pour l'Église la liberté de la modestie. Les droits de l'homme sont «un aiguillon dans la chair d'une culture qui s'est confortablement installée dans ses traditions et ses habitudes» (Walter Kälin). Par Paul (2 Co 11.7), nous savons que cet aiguillon nous pique dans notre sentiment de supériorité. L'Église est ainsi invitée à se faire elle-même aiguillon pour piquer le contentement de soi, les certitudes et l'aveuglement face à tout ce qui déforme le regard sur la réalité.

La théologie réformée exprime très précisément cette relation qui fait que la modestie autocritique permet la liberté chrétienne. Cette liberté, certes, ne doit pas encore être entendue au sens moderne de libération de soi ou

90 C. Link, «Gottesbild und Menschenrechte», in H.-P. Mathys (éd.), *Ebenbild Gottes. Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen,* Neukirchen-Vluyn, 1998, pp 147-169, en part. 155-156.

d'autodétermination. Il s'agit plutôt d'une émancipation progressive négative qui met des limites au pouvoir de l'homme sur l'homme. Aussi Calvin, en conclusion de son *Institution,* cite-t-il Ac 5.29 («obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes») et 1 Co 7.23 («ne devenez pas esclaves des hommes») pour inviter à ne pas s'asservir à l'impiété des hommes. Considérés selon ce point de vue, les droits de l'homme ont la même tâche que Calvin, conscient des limites que la pensée réformée met par principe au pouvoir humain et étatique, attribuait au droit, à savoir faire en sorte «que l'humanité consiste [= subsiste] entre les humains»[91].

91 Calvin, *Institution,* IV.20.3.

5. Bibliographie

5.1 Bibliographie complémentaire en français

Arendt, Hannah : « Le déclin de l'État-Nation et la fin des droits de l'homme », in *Les origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Paris, 1951, pp 239–292.

Collange, Jean-François : *Théologie des droits de l'homme*, Paris, 1989.

Constant, Benjamin : *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne et les Principes de politique*, éd. orig. Paris, 1814 (plusieurs éditions modernes commentées).

Ellul, Jacques : *Le fondement théologique du droit,* Neuchâtel, 1946.

Ferry, Luc / Renaut, Alain : *Philosophie politique. Tome 3 : Des droits de l'homme à l'idée républicaine*, Paris, 2001.

Fuchs, Eric / Stucki, Pierre-André : *Au Nom de l'Autre. Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, 1985.

Gandinim, Jean-Jacques : *Les droits de l'homme*, Paris, 1998.

Lefort, Claude : « Droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique : les limites de la domination totalitaire*, Paris, 1981, pp 45–83.

Lefort, Claude : « Les droits de l'homme et l'État-providence », in *Essais sur le politique. XIXe–XXe siècles*, Paris, 1986, pp 33–63.

Müller, Denis : *L'éthique protestante dans la crise de la modernité. Généalogie, critique, reconstruction*, Paris, Genève, 1999.

Müller, Denis : *Jean Calvin. Puissance de la Loi et limite du Pouvoir*, Paris 2001 (avec une bibliographie).

5.2 Bibliographie en allemand

Bielefeldt, Heiner: Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos, Darmstadt 1998.

Brunkhorst, Hauke / Kühler, Wolfgang R. / Lutz-Bachmann, Matthias (Hg.): Recht auf Menschenrechte. Menschenrechte, Demokratie und internationale Politik, Frankfurt/M. 1999.

Dierken, Jörg / Scheliha, Arnulf v. (Hg.): Freiheit und Menschenwürde, Tübingen 2005.

Gosepath, Stefan / Lohmann, Georg (Hg.): Menschenrechte zwischen Moral und Recht, Frankfurt/M. 1998.

Huber, Walter: Menschenrechte / Menschenwürde, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. XXII, Berlin, New York 1992, S. 577–602.

Kählin, Walter / Müller, Lars / Wyttenbach, Judith (Hg.): Das Bild der Menschenrechte, Baden 2004.

Lienemann, Wolfgang: Gerechtigkeit, Göttingen 1995.

Mathys, Hans-Peter (Hg.): Ebenbild Gottes – Herrscher über die Welt. Studien zur Würde und Auftrag des Menschen, Neukirchen-Vluyn 1998.

Reuter, Hans-Richard (Hg.): Ethik der Menschenrechte. Zum Streit der Universalität einer Idee I, Tübingen 1999.

Vögele, Wolfgang: Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000.