

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, lowercase, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Les valeurs fondamentales selon la vision protestante

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	Stückelberger, Christoph;Mathwig, Frank
Publisher	Éditions Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Rights	2007 Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Download date	2026-07-10 03:39:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173245

Les valeurs fondamentales selon la vision protestante



Collection FEPS Positions

- 1 La question du rebaptême. Considérations et recommandations du Conseil de la Fédération des Églises protestantes des Suisse SEK-FEPS, 2005. 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. 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. Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich.*
- 4 Réformer l'ONU pour la rencontrer. Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English. (épuisée – peut être téléchargée sur www.feps.ch)
- 5 Globalance. Perspectives chrétiennes pour une mondialisation à visage humain, 2005. Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English. CHF 12.–.
- 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. Diese Broschüre ist auch auf Deutsch erhältlich. This document is also available in English. CHF 12.–.
- 7 Les valeurs fondamentales selon la vision protestante, 2007. CHF 12.–.

*Ces brochures sont distribuées gratuitement.

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

Éditeur : Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Auteurs : Christoph Stückelberger, Frank Mathwig
Traduit de l'allemand par : Jacqueline Lavoyer-Bünzli
Collection : FEPS Positions

Photo de couverture : Creative Commons
Mise en page : Büro + Webdesign GmbH, Berne
Impression : Roth Druck, Uetendorf

La version originale de ce texte a été adoptée par le Conseil de la FEPS lors de sa séance du 17 janvier 2007.

Internet www.feps.ch
Email info@feps.ch

© 2007 Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
Éditions Fédération des Églises protestantes de Suisse FEPS
ISBN 978-3-7229-6023-4

Sommaire

Avant-propos	3
Introduction	5
1. Que sont des «valeurs fondamentales» ?	8
2. Trois valeurs premières: la vie, la dignité, l'amour	12
3. Dix valeurs fondamentales	17
3.1 La justice	20
3.2 La liberté	26
3.3 La responsabilité	32
3.4 La durabilité	37
3.5 La communauté	43
3.6 L'empowerment	48
3.7 La participation	54
3.8 La solidarité	60
3.9 La paix	65
3.10 La réconciliation	71
4. Conclusion	77

Avant-propos

La vitesse avec laquelle s'opèrent les transformations sociales et structurelles inquiète la société et les politiques. Les fondements communs semblent se fragiliser. Devant les défis à relever, beaucoup de nos contemporains commencent à se tourner de nouveau vers la théologie et vers l'Église. C'est là qu'ils espèrent trouver des forces vives et des cadres institutionnels favorisant les liens sociaux et communautaires. L'Église est appelée à donner des repères en termes de valeurs de référence et à aider à les concrétiser.

Les valeurs que défend l'Église s'enracinent dans l'Évangile et reflètent l'offre de Dieu et la mission qu'il assigne à l'homme. La Bonne Nouvelle annoncée par la Bible représente donc bien davantage qu'un ensemble de valeurs: c'est le récit de l'amour de Dieu pour l'humanité et de sa communion avec elle. De même, l'Église est – par essence et avant tout – le peuple des croyants rassemblés à la suite du Christ. Sa mission ne doit pas être réduite à sa seule fonction sociale d'énonciation ou de préservation de repères éthiques.

La présente «Position FEPS» a pour but d'offrir de tels repères et d'apporter ainsi une contribution aux échanges d'idées entre toutes celles et tous ceux qui, s'interrogeant sur les valeurs fondamentales dans le monde d'aujourd'hui, cherchent à se situer avec clarté. Elle s'adresse donc particulièrement aux personnes engagées dans des instances décisionnelles en Église et dans les paroisses, dans les milieux de la formation, de la politique, de l'économie ou des médias et désireuses de s'interroger sur les fondements éthiques de l'action individuelle et collective ou institutionnelle.

Cet ouvrage propose une vue d'ensemble systématique, mais succincte et accessible, des principes de base de l'éthique chrétienne protestante. Une analyse plus approfondie de ces mêmes principes a donné lieu à une publication scientifique («*Grundwerte. Eine theologisch-ethische Orientierung*», TVZ 2007). Enfin, un troisième support écrit, intitulé «*Valeurs fondamentales du christianisme, Dix modules de formation pour adultes*» (FEPS, 2007), est destiné à servir de guide pour leur mise en œuvre concrète.

Ce texte est le fruit d'un long et intense processus. Que M. Alfred Richli, qui en a réalisé la synthèse finale, en soit ici particulièrement remercié.

Pasteur Thomas Wipf
Président du Conseil de la FEPS

Introduction

Notre monde ne cesse de rétrécir et, simultanément, de s'élargir à l'infini. L'idée de «village planétaire», née avec la révolution digitale, est déjà dépassée, tant les processus de mondialisation s'accroissent. Désormais, les médias ne sont plus les seuls à nous permettre une rapide incursion dans d'autres parties du monde. Depuis que des personnes issues d'autres cultures et continents sont venues vivre parmi nous, la nouveauté et l'exotisme sont présents jusque dans nos vies quotidiennes. La planète a rétréci. Parallèlement, les limites de notre monde s'élargissent. En effet, notre influence s'étend de plus en plus loin et nos possibilités d'agir se multiplient et se renouvellent sans cesse, nous obligeant à faire des choix toujours plus fréquents. Or, il nous faut aussi porter la responsabilité du monde qui résulte de nos choix et de nos actes. C'est pourquoi le besoin et la demande de repères normatifs se font plus pressants. Qui veut et doit choisir a besoin de valeurs de référence pour prendre une décision pertinente, crédible et dont il peut répondre.

Dès ses débuts, l'éthique s'est interrogée sur ce qu'est une «bonne» communauté humaine. Comment les êtres humains peuvent-ils et doivent-ils vivre ensemble ? Selon quoi peuvent-ils vérifier le bien-fondé de leurs actions ? Vers quoi doit tendre l'action humaine ? Dans un monde où les possibilités d'agir ne cessent de se multiplier, les questions relatives aux fondements éthiques de l'action se complexifient également en permanence. Dans un monde où les distances diminuent de plus en plus – mais où les relations humaines ne s'intensifient pas automatiquement pour autant ! –, ces questions apparaissent aussi comme toujours plus contradictoires.

En définitive, des repères normatifs fondamentaux et universels existent-ils dans un monde pluraliste et multiculturel, caractérisé par des conditions de vie extrêmement diverses et des défis existentiels tout aussi dissemblables tout autour du globe ?

Une première façon de répondre à cette question est d'adopter une position relativiste et d'affirmer qu'il n'y a pas de repères normatifs ou de valeurs de référence universels. Il coexisterait plutôt une multitude de référentiels éthiques, dont aucun ne vaudrait davantage que les autres, et il s'agit donc

de respecter cette pluralité. Cette approche est séduisante, car elle prône *la tolérance* vis-à-vis de qui pense et agit autrement. Se voulant sensible aux différences culturelles, ethniques, religieuses et régionales, elle évite l'absolutisation des points de vue. Mais, en même temps, cette approche reste incomplète si elle conduit à nier la nécessité, pour la communauté internationale, de se définir et d'agir en fonction de valeurs et de normes aussi étendues qu'elle. Dans le domaine économique et juridique, ce constat tient de l'évidence. Lorsque des partenaires commerciaux établis en divers endroits de la planète concluent des accords, ceux-ci doivent s'inscrire dans un cadre légal commun. Pour pouvoir étendre ses activités économiques au-delà de sa propre sphère culturelle et sociale, chacun doit avoir l'assurance qu'il existe une sorte de «relation de confiance universelle», laquelle se traduit, par exemple, par le principe fondamental qui veut qu'on tienne ses engagements.

Ici se dessine donc une perspective différente, invitant à adopter la position non-relativiste et à affirmer qu'il existe bel et bien des normes universelles. Les Droits de l'Homme en sont l'illustration la plus marquante. Formulés initialement dans la Déclaration universelle adoptée par l'ONU en 1948, puis repris dans les conventions internationales qui ont suivi, ces principes garantissent les bases mêmes de l'existence humaine et ils ont donc une portée internationale. Ils forment ainsi un cadre de référence éthique commun qui est à la fois assez large pour surpasser les frontières culturelles et assez souple pour être légitimement appliqué dans des contextes spécifiques.

Comment des normes universelles peuvent-elles valablement s'appliquer dans des cadres culturels et sociaux précis ? Au vu des conflits religieux locaux, nationaux et internationaux, cette question se pose avec plus d'acuité que jamais. Pluralisme social et mondialisation vont de pair. Pour sentir les effets de la globalisation, il n'est plus nécessaire de prendre l'avion, ni de franchir de grandes distances géographiques. Nous pouvons en faire l'expérience immédiate et concrète, dans les contacts avec des personnes d'horizons culturels différents au travail, dans les loisirs ou dans les débats politiques de proximité.

Lorsque nous parlons aujourd'hui de notre société incontestablement «pluraliste», nous ne faisons pas seulement allusion à sa diversité en termes de nationalités, de religions ou de cultures. Nous entendons aussi par là – précisément – la multiplicité d'opinions, de convictions, de repères moraux et de principes éthiques qu'elle véhicule. L'Église est toujours au milieu du village, mais elle ne représente plus l'unique référence dans le domaine moral et social. D'autres instances font désormais concurrence à l'Église et à la pensée chrétienne – avec un effet positif : le message chrétien est mis au défi de prouver son actualité, sa pertinence et sa force de conviction, les positionnements éthiques auxquels il conduit doivent être explicités et soumis à débat. L'Église et le christianisme ont à peser dans la balance sociale de tout le poids de leur longue tradition et de ce qui les animent aujourd'hui encore. C'est à la fois ce qui est attendu d'elles et le défi qu'elles se doivent de relever.

1. Que sont des «valeurs fondamentales» ?

Qui dit «valeurs», dit repères fondamentaux, normes, convictions, attitudes, traditions véhiculées par des sociétés, des communautés, des cultures ou au travers de modes de vie particuliers. L'ensemble de ces éléments forme un système qui sert de fondement commun aux sociétés complexes et plurielles. Toutes ces valeurs se confirment ou se transforment au fil de situations concrètes. Les *valeurs fondamentales* constituent en quelque sorte le «noyau dur» de ce système, c'est-à-dire ce qui, dans la base commune, est reconnu et partagé par tous et reste particulièrement stable. Les valeurs fondamentales ne naissent pas de rien ; elles reposent sur des préalables incontestés (les valeurs premières), lesquels s'expriment dans une vision spécifique du monde et de l'Homme. De plus, elles déterminent nos façons d'agir.

Les valeurs fondamentales sont donc les jalons culturels communément admis et partagés dans une société. Elles constituent le terrain sur lequel peuvent grandir la confiance et l'engagement réciproque nécessaires pour se mouvoir et agir au quotidien dans un cadre structurant et ordonné. Elles n'ont besoin d'aucune légitimation particulière, car elles s'imposent du seul fait d'être largement partagées et intériorisées par les divers acteurs sociaux, qui forment ainsi une «communauté de valeurs». Aussi diverses que puissent être leurs opinions et leurs convictions au moment d'agir concrètement, aussi secondaires sont-elles par rapport aux valeurs fondamentales qui animent ces mêmes acteurs et autour desquelles ils s'accordent toujours plus ou moins. Ces repères profondément intégrés forment le fondement ou le ciment normatif des sociétés pluralistes. Relevons que la *nature des valeurs* partagées est beaucoup moins importante que *le fait qu'elles le soient*.

Les systèmes de valeurs agissent sur la société de deux manières. D'une part, ils constituent des conditions initiales indispensables pour l'émergence d'une entité sociale. D'autre part, en jouant ce rôle «d'amorce communautaire», ils contribuent également à l'émergence des règles et des critères d'appartenance ou d'exclusion au travers desquels se définira cette société. Ainsi en va-t-il des valeurs dites «occidentales» sur lesquelles se fonde notre société. Bien qu'ayant beaucoup perdu de leur signification, elles redeviennent tout à fait centrales dès qu'il s'agit de s'opposer à la

construction de mosquées et de minarets, symboles par excellence de religions étrangères. Les valeurs ont force de loi morale – pas parce qu'elles sont intangibles en soi, mais parce qu'elles sont largement partagées et qu'elles conditionnent nos convictions et nos actes. Lorsque ces repères ne sont pas remis en question ou absolutisés, ils génèrent aussi l'exclusion.

Toute réflexion sur les valeurs auxquelles s'identifie une société doit prendre en considération cette ambiguïté fondamentale. Les débats actuels autour d'une culture prétendument dominante, sous lesquels se profile une vision du monde néocolonialiste, doivent nous inciter à aborder ces questions avec discernement. Toute discussion éthique menée dans un système de pensées fermé sur lui-même présente des risques d'idéologisation. L'enjeu majeur d'une brochure consacrée à des valeurs fondamentales est ainsi clairement situé. Il ne peut en aucun cas s'agir de principes normatifs émanant uniquement d'une instance dirigeante. Ce serait tout à fait contraire au fonctionnement consensuel des sociétés libérales et pluralistes, fondé sur l'égalité des droits et sur la libre expression. Dans ces sociétés, les divergences ou les convergences de vues ne se traitent pas à l'aune de différentes hiérarchies de valeurs préétablies, mais sur le mode de l'argumentation rationnelle et de la participation de tous. Ce type de fonctionnement social implique toutefois une large adhésion à certaines convictions éthiques fondamentales – sans quoi il ne peut être mis en pratique.

Les valeurs fondamentales dans une perspective chrétienne

Du point de vue chrétien, il existe deux points d'ancrage essentiels. En premier lieu, l'interdiction de fabriquer des idoles posée dans l'Ancien Testament (Ex 20.4). Si on interprète ce commandement comme l'interdit fondamental de toute tentative d'enfermer dans une image immuable l'Homme, lui-même image de Dieu, il peut être considéré comme une préfiguration de l'idée moderne de dignité humaine. Ce qui fait la dignité particulière de chaque être humain ne se laisse pas définir une fois pour toute et ne doit pas l'être, car c'est précisément cette irréductibilité qui donne à la dignité humaine sa dimension universelle.

Ou, comme le relevait Max Frisch dans un passage de son «Journal 1946–1949», ne pas se faire d'image de Dieu signifie aussi ne pas se faire d'image de lui en tant que Vie présente en chaque être humain, dans ce qu'il a

d'insaisissable ; or, dit-il, c'est un péché que nous ne cessons pratiquement pas de commettre encore et encore – comme d'autres l'ont commis à notre égard.

Le second de ces ancrages se trouve dans la vie et l'action de Jésus, qui est particulièrement attentif à celles et ceux que l'on qualifie aujourd'hui d'invalides. Au sens littéral, *invalide* signifie *qui n'a pas de valeur*. Lorsque Jésus entre en relation avec ces personnes, il ne fait pas que relativiser les normes sociales existantes – il va carrément jusqu'à les *dévaluer*. La radicalité avec laquelle Jésus lui-même fait l'expérience du partage existentiel et invite les humains à le faire aussi conduit nécessairement à une remise en question fondamentale de toutes les valeurs communautaires qui ont pour fonction d'exclure et non de rassembler.

Par conséquent, mener une réflexion chrétienne sur des valeurs fondamentales revient toujours à passer les repères normatifs communément admis au crible de cette critique essentielle. En effet, cautionner des valeurs exclusives ne ferait qu'apporter de l'eau au moulin de celles et ceux qui s'unissent pour exclure. Autrement dit, il s'agit d'étudier ces repères normatifs en mettant en avant ce qui favorise aussi bien *la construction identitaire que la capacité d'expression et l'ouverture «incluante»* dans les relations sociales ou communautaires et dans le dialogue interculturel et interreligieux. Dans une société ouverte, le «tissu normatif» ne doit pas être trop serré. Sa perméabilité, respectivement son ouverture, s'évalue surtout à l'accueil réservé à tout ce qui est étranger et aux étrangers eux-mêmes. Cette attitude fondamentale, qui imprègne la tradition judéo-chrétienne dès ses débuts, s'exprime dans la déclaration de foi que le peuple d'Israël adresse à Dieu : «Mon ancêtre était un Araméen errant ; il s'est rendu en Egypte et y a d'abord séjourné avec le petit groupe de gens qui l'accompagnaient. Ceux-ci ont formé par la suite une grande nation, puissante et nombreuse.» (Dt 26.5b)

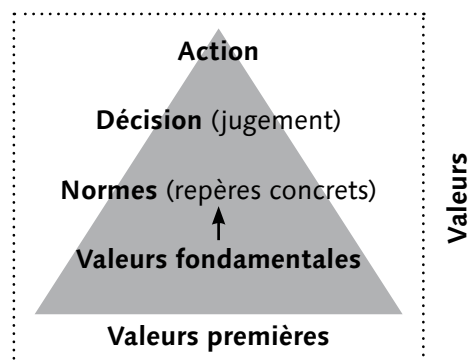
Présenter les «Valeurs fondamentales du christianisme» dans cette perspective, c'est contribuer à la cohésion sociale, en proposant un nouveau regard sur *ce qui est spécifiquement nôtre*, dans une attitude fondamentale d'ouverture à ce qui vient d'ailleurs. Se réapproprier ces valeurs sous cette forme renouvelée ne consiste pas à se centrer sur leur visée évangélistrice,

mais à esquisser – à partir de la tradition chrétienne – un cadre communautaire inclusif plutôt qu'exclusif. En effet, ce n'est pas d'une *image toute faite* que peut se nourrir une véritable réflexion éthique, mais du cheminement commun des multiples peintres *d'un tableau en perpétuel devenir*.

2. Trois valeurs premières: la vie, la dignité, l'amour

«Je veux vivre !» «Il y a tant d'amour entre nous...» «J'ai confiance en toi.» «Sans l'aide des autres, nous serions morts.» «Le parfum de ces fleurs m'enchantent.» Les petites phrases de ce genre, qui émaillent les conversations quotidiennes, reflètent quelque chose d'essentiel. Elles laissent transparaître ce qui réside au cœur même de l'existence humaine, ce à quoi aspire fondamentalement l'Homme. C'est en quelque sorte le «terreau anthropologique» duquel se nourrit toute réflexion sur les valeurs fondamentales.

Les **valeurs premières** à partir desquelles se développent des valeurs fondamentales – et qui doivent être prises en compte dans leur analyse – présentent la particularité d'échapper à toute définition précise, tout en demandant à être clairement énoncées. Uniquement observables à la lumière de l'existence humaine ordinaire et des expériences qui s'y rattachent, elles tiennent de l'évidence. Ainsi, personne ne peut contester que la vie est toujours transmise par d'autres, qu'aucun individu ne peut naître de lui-même. De même, personne ne peut se suffire à soi-même; l'appartenance à une communauté humaine est nécessaire à la survie et au développement personnels. Ce sont également ces réalités intrinsèques qui déterminent l'action humaine. Ces différentes «strates normatives» peuvent être représentées de la façon suivante:



Diverses visions du monde se sont succédé au fil de l'histoire et coexistent aujourd'hui. Chacune d'elles a développé, à partir de ce qui fait l'essence même de l'expérience humaine, une image de l'Homme qui lui est propre. Ces valeurs premières sont sources d'unité comme de diversité. Ainsi, des conceptions anthropologiques différentes peuvent conduire à l'émergence de valeurs similaires. La foi en la justice d'Allah, en l'amour du Christ ou en la bonté du Bouddha peut se rejoindre dans la valeur fondamentale «solidarité». Toutefois, le sens profond donné à cette valeur pourra varier en fonction des présupposés, ou valeurs premières. L'accent principal sera mis tantôt sur la solidarité entre frères et sœurs dans la foi (comme dans l'islam), tantôt sur l'amour du prochain s'étendant jusqu'à l'ennemi (comme dans le christianisme), tantôt sur la compassion avec la créature souffrante (comme dans le bouddhisme).

Pour la foi chrétienne, toute règle de conduite éthique et toute activité humaine reposent essentiellement sur l'intervention libératrice de Dieu. Son action en faveur de chaque être humain et du monde précède toujours les nôtres. Son offre d'amour absolu passe avant les principes éthiques, l'Évangile avant la loi. Trois valeurs premières caractérisent donc la vision chrétienne de l'Homme: la vie, la dignité, l'amour.

La vie: Être vivant est un préalable indispensable à l'action, et par conséquent à l'éthique. La vie est une notion biologique, mais aussi normative dès lors qu'elle est considérée comme une valeur en soi. Du point de vue chrétien, la vie est don de Dieu et doit être protégée. «Source de la vie» (Ps 36.10), «vie en abondance» (Jn 10.10) : la Bible parle de tout ce qu'engendre l'intimité avec Dieu. Bien loin de se limiter au simple fonctionnement biologique, la vie chrétienne contribue à l'émergence de l'identité profonde de chaque être et ouvre sur la guérison intérieure et la joie. Elle forme un tout, englobant aussi bien la dimension matérielle que spirituelle, l'existence physique que psychique. Transmettre la vie, la protéger et l'aider à se déployer, c'est en répondre devant Dieu, source de toute vie. Les religions ont en commun de considérer la vie comme sacrée, et ce principe est aussi au cœur de la foi chrétienne. Par conséquent, la vie est un bien intangible et non instrumentable, qui doit non seulement être protégé, mais cultivé et mené jusqu'à l'accomplissement, afin que tous passent de l'existence de la vie ordinaire à la «vie en plénitude».

La dignité: Dans le langage courant, l'idée de dignité est souvent associée à celle d'honorabilité, voire de poids de la respectabilité. On parle de digne serviteur de l'État ou de l'Église, de se comporter avec dignité, d'être digne d'une profession, d'un titre honorifique, d'une récompense, etc. La dignité humaine est, quant à elle, étroitement liée au respect de la vie. C'est une valeur première qui s'applique à tout le genre humain ; chaque être humain possède donc un statut fondamental de «dignitaire». Quand on affirme que la dignité humaine est intangible, cela signifie qu'aucun individu, ni aucune communauté humaine, ne peut en déposséder un autre individu ou une autre communauté humaine. On peut la blesser ou y porter gravement atteinte, mais il est impossible de la détruire. Cela signifie également qu'elle ne peut pas être monnayée ou subordonnée à d'autres biens. La dignité humaine n'est pas négociable.

Du point de vue chrétien, on peut donner à la dignité humaine plusieurs fondements. En théologie catholique, elle relève surtout du droit naturel. Le protestantisme met son intangibilité en lien direct avec la théologie de la grâce, qui affirme que la valeur de la personne humaine n'est pas déterminée par ses actions, mais par sa relation à Dieu et sa reconnaissance fondamentale par lui. Le respect de la dignité humaine souligne le fait que Dieu est source de toute vie, qu'il a fait de l'Homme son presque égal et qu'il l'a «couronné de gloire et d'honneur» (Ps 8.6). La dignité humaine est l'expression de la similarité entre l'Homme et Dieu, qui l'a créé à son image. Même la Chute et la complicité de l'humanité avec le mal depuis lors n'y ont rien changé. Christ considère tout être humain comme digne et capable de bénéficier de son action rédemptrice. Son offre de pardon n'exclut personne, pas même ceux qui ont commis les pires exactions. De même, toute personne peut s'ouvrir à l'Esprit de Dieu. Tout cela procède de la souveraineté de Dieu, dont l'amour peut toujours guérir et sauver, mais qui respecte la liberté de l'Homme de l'accepter ou non. En éthique écologique et dans les textes constitutionnels les plus récents, cette dignité fondamentale est aussi reconnue aux êtres vivants non-humains. La dignité humaine n'est donc qu'une dimension particulière de la dignité, plus vaste, conférée à toute créature au nom de ce qui unit tous les vivants. En réaffirmant son engagement envers toute sa création (Gn 9.9-11), Dieu confère sa dignité à chacune de ses créatures.

L'amour: On trouve l'amour aussi bien en amont qu'en aval des valeurs fondamentales, car celles-ci se fondent sur lui tout en le visant à leur tour. Être aimé inconditionnellement permet de se libérer des idéaux contraignants de perfection et de bonté – et d'accéder ainsi à la capacité d'agir de façon responsable et éthiquement fondée. L'amour rend disponible aux autres. L'amour permet la pratique concrète des valeurs fondamentales, tout en évitant leur absolutisation. Du point de vue spirituel, l'amour est un don de Dieu, qui est lui-même amour. L'amour n'est pas un principe ; il brise les principes, car il est sans frontières. La justice, par exemple, est une valeur cardinale, mais elle se sclérose si elle ne se nourrit pas de l'amour.

Autres bienfaits: Dieu offre à l'Homme une infinité de moyens d'accéder à la vie en plénitude – pour autant que celui-ci accepte ces bienfaits et en fasse bon usage. À l'amour s'ajoutent aussi la foi, l'espérance, la beauté, la joie, la bénédiction. La *confiance* est un préalable indispensable dans les relations interpersonnelles et communautaires et la concrétisation de valeurs claires et fondées. Ainsi, sans la confiance, la liberté reste comme captive, tant son essor est freiné par la crainte de voir celle de l'autre prendre le dessus. Dans la relation à Dieu, faire confiance, c'est s'en remettre à lui dans la foi et accueillir ses commandements comme des encouragements à aller vers la vie. *L'espérance* est l'autre nom de la confiance en la venue du Royaume de Dieu. Même si la paix ou la réconciliation paraissent souvent infiniment lointaines, l'espérance permet de tenir bon, de continuer à les rechercher et à s'attendre à leur réalisation. La *beauté* de la création étonne, éveille la curiosité, nourrit la sensualité et l'affection, fait naître la reconnaissance et la louange. Ce qui est beau, c'est-à-dire ce qui resplendit de vitalité, semble précieux. Cependant ce qui dérange l'œil humain, ce qui est laid ou imparfait, fait aussi partie de la création et revêt toute sa beauté aux yeux de Dieu. Ces multiples cadeaux de Dieu à l'humanité, ces bienfaits qu'il accorde par amour, ces parcelles de grâce engendrent une joie profonde. Pour celui ou celle qui respecte des valeurs fondamentales par *joie de vivre*, cela n'a rien de pesant ou de contraignant, car son attitude lui apparaît comme une réaction «naturelle» à tout ce que Dieu lui a donné. Si j'ai tant reçu et si je ne cesse d'être comblé à nouveau, pourquoi ne pas en souhaiter autant à mon prochain, prendre autant soin de lui que de moi, partager les biens matériels avec lui et lui accorder les mêmes droits, le traiter sans violence ? L'amour, la foi, l'espérance, la beauté et la joie sont des expressions

de la *présence bénissante* de Dieu. Discerner cette présence jusque dans les soucis quotidiens et les menaces qui pèsent sur nos existences est un art de vivre. Ne pas s'en laisser détourner libère l'énergie nécessaire pour agir de manière conforme à ses convictions et valeurs fondamentales.

3. Dix valeurs fondamentales

Pourquoi et comment ?

Les dix valeurs fondamentales développées ci-dessous ont été choisies sur la base de l'Évangile, des orientations prises par l'éthique chrétienne au fil de l'histoire ainsi que des valeurs considérées, de nos jours, comme centrales aussi bien par l'Église que par la société. Bien qu'ils aient été rédigés sur près d'un millénaire et qu'ils soient de natures diverses, les textes bibliques présentent un certain nombre de valeurs convergentes, comme celles de justice, de communauté et de liberté. À ces valeurs traditionnelles du christianisme s'ajoutent celles, plus modernes, qui ont été plusieurs fois mises en avant dans des prises de position récentes émanant des Églises protestantes et chrétiennes d'Europe, ainsi que des instances œcuméniques mondiales. Au cours de ces dernières années, la Fédération des Églises protestantes de Suisse a souvent fait référence à ces prises de position, par exemple dans le «Message des Églises», fruit d'une large consultation œcuménique. Outre les valeurs chrétiennes traditionnelles, comme la justice ou la liberté, la présente étude développe donc aussi certaines notions et valeurs plus actuelles – comme l'*empowerment* – dont les fondements bibliques sont incontestables, mais demandent à être précisés du point de vue éthique et normatif.

La palette de dix valeurs ainsi choisies n'a rien d'arbitraire. Elle permet de retracer les contours de ce qui est au cœur même de la vision chrétienne du monde. Cependant, elle n'est ni exhaustive, ni absolue. Elle est appelée à évoluer, à la fois quant aux valeurs considérées comme essentielles de ce point de vue et quant à leur pondération. La constellation de ces valeurs, telle qu'elle se présente aujourd'hui ne se veut donc ni éternelle, ni immuable. Même elle dépasse de beaucoup le contexte politique actuel, elle s'inscrit dans un contexte précis, celui de la pensée protestante en Europe en ce début du XXI^e siècle.

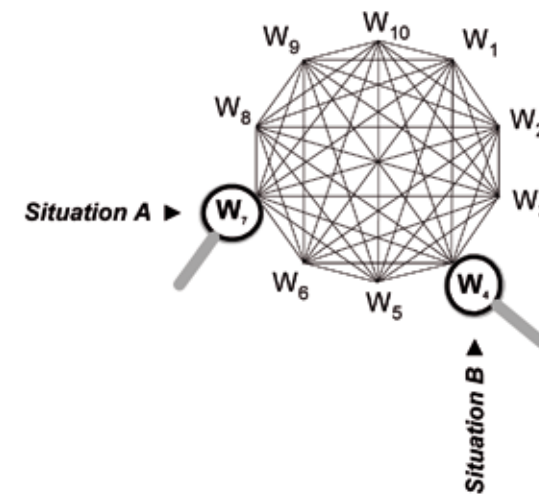
Dans leur *Message œcuménique* intitulé «*L'avenir ensemble*», publié en 2001, la Conférence des évêques suisses et la Fédération des Églises protestantes de Suisse relèvent «un haut degré de consensus sur les valeurs fondamentales». Cinq de ces valeurs sont citées : la solidarité, la liberté en lien avec la responsabilité, la justice sociale, la participation démocrati-

que ainsi que la durabilité. Dans le domaine politique, les *Constitutions* modernes contiennent – généralement dans les paragraphes introductifs – une énumération des valeurs sur lesquelles se fonde l'État en question. C'est ainsi que le Préambule de la Constitution suisse, dont la version actuelle date de 1999, fait appel à des valeurs comme *la responsabilité envers la création, ... la liberté, la démocratie, l'indépendance et la paix dans un esprit de solidarité et d'ouverture au monde, ... [la capacité à] vivre ensemble les diversités dans le respect de l'autre et l'équité, ... les responsabilités envers les générations futures et le bien-être du plus faible*. Ces valeurs essentielles trouvent un ancrage plus concret dans les droits fondamentaux définis dans la suite du texte.

Qui dit *choix explicite de valeurs fondamentales* dit aussi soigneuse *évaluation de leur importance relative*. Il va de soi que la démocratie, par exemple, apparaît comme une valeur essentielle dans les Constitutions de nombreux États modernes. Or, dans la présente prise de position, l'accent se porte davantage sur la participation, c'est-à-dire sur le fondement éthique de toute démocratie. En effet, la démocratie en soi n'est qu'un régime politique, alors que la participation démocratique, telle que décrite ci-dessous, désigne l'accessibilité aux processus décisionnels d'une société donnée et la possibilité effective de s'y impliquer. L'intangibilité et l'universalité de la dignité humaine en font une valeur située en amont de toutes les autres valeurs ; par conséquent, elle ne peut pas être placée sur le même plan que celles-ci. À l'inverse, les droits humains (Droits de l'Homme) sont des droits basés sur des valeurs plus fondamentales. De même que le principe «À travail égal, salaire égal» est une disposition concrète découlant de la valeur «justice».

Et les valeurs fondamentales, comment se situent-elles les unes par rapport aux autres ? Sont-elles toutes sur le même plan ? Ou convient-il de les classer par ordre d'importance ? La liberté l'emporte-t-elle sur la justice – ou le contraire ? Quand ils présentent leurs programmes, les partis politiques optent généralement pour une hiérarchisation des valeurs, car ils cherchent à se profiler dans des domaines spécifiques et proposent, par conséquent, des repères normatifs précis. Les dix valeurs fondamentales du protestantisme développées ici le sont-elles par ordre d'importance ? Aucunement ! L'approche méthodologique retenue consiste à les présenter sous forme d'une constellation de valeurs interdépendantes. Considérée isolément, chacune

de ces valeurs est équivalente aux autres. Mais ce n'est qu'en relation avec les autres qu'elle fait pleinement sens. Ces dix valeurs forment donc un système global, dans lequel on peut discerner divers sous-groupes de valeurs, selon l'angle où on se place. Lorsqu'on est appelé à prendre des décisions concrètes sur cette base, il arrive que l'une ou l'autre valeur joue momentanément un rôle prépondérant. Mais, fondamentalement, son statut ne change pas : elle reste équivalente aux autres. Penser les valeurs dans leurs relations les unes aux autres implique aussi une recherche constante du juste équilibre entre elles toutes.



Un modèle de ce type repose sur un nombre déterminé de valeurs, pertinentes en soi, mais que l'on choisit d'étudier de façon systémique, c'est-à-dire sous l'angle, plus global, de leurs interactions – que celles-ci se révèlent complémentaires ou antinomiques. Cette approche est l'expression d'une volonté durable de concilier ce qui semble s'opposer, mais demande néanmoins à être relié. C'est ainsi, par exemple, que l'abandon du protectionnisme douanier et l'accès à de nouveaux marchés favorisent l'extension de la liberté de commerce ; mais, pour mener à ce qui est plus essentiel encore, ce processus doit aller de pair avec davantage de justice (économique) et permettre à un grand nombre d'êtres humains d'en vivre par un accès équitable aux ressources mondiales. Autre exemple : dans une dictature, il faut revendiquer davantage de liberté – alors que dans une société laxiste,

ce sont la justice sociale et la solidarité avec les plus faibles qu'il s'agit de réaffirmer. L'équilibre relatif entre les diverses valeurs en jeu n'est donc jamais définitivement acquis. Il doit sans cesse être réinventé, aussi bien sur le plan individuel que local, national et mondial.

Du point de vue de la foi chrétienne, seule la relation à Dieu permet de réaliser ce juste équilibre. Être croyant ne consiste pas à tenir pour vrais certains principes ou certaines valeurs. La foi est d'abord «être en relation avec». En relation avec Dieu – ce Dieu trinitaire, lui-même relationnel par essence. Et en relation avec celles et ceux à qui la création a été donnée en partage avec nous. C'est là que le désir de connaître Sa volonté et de suivre Ses enseignements trouve sa source (Ps 119.2 et 19).

3.1 La justice

Le besoin de justice, c'est-à-dire d'une répartition équitable des ressources matérielles et de l'égalité de traitement sous forme de récompenses ou de sanctions, est l'une des dimensions fondamentales des relations humaines. Comment un gâteau peut-il être équitablement distribué entre les membres d'une famille ? Les enfants s'attendent à ce que chacun en reçoive une part égale. Plus tard, chacun souhaite que son mérite professionnel soit reconnu et rétribué à sa juste mesure. Une sanction est considérée comme juste si elle résulte d'un jugement impartial reposant sur des critères identiques pour tous les inculpés. La notion de justice intervient dans presque toutes les questions sociales particulièrement controversées : contrôle des prix, équité fiscale, répartition des ressources vitales (terre, matières premières, eau, formation et information). Jusqu'à nos jours, la distinction établie par le philosophe grec Aristote entre justice corrective et justice distributive garde donc tout son sens. La première (justice corrective) consiste à traiter chacun de la même façon, par exemple, devant un tribunal. La seconde (justice distributive) vise à l'équité ; chacun reçoit ce dont il a besoin et la répartition des biens ou des prestations fournies est donc variable. La conception chrétienne de justice se fonde sur la relation entre Dieu et l'humanité. Dieu est justice. Son alliance avec l'Homme est le modèle par excellence d'une juste relation. Dieu – tel qu'il se révèle et tel qu'il est perçu dans l'Ancien et dans le Nouveau Testament – fait preuve de fidélité et accomplit Ses promesses. Il intervient en faveur du plus faible et ne cherche pas à détruire

les êtres humains, mais à les sauver. Il se montre impartial, tout en créant la surprise par ses offres de pardon et de réconciliation jusque dans les situations apparemment les plus inextricables. Les paroles et les actes de Jésus sont tout entiers placés sous le signe d'une «nouvelle justice». À travers ce fils, qui témoigne de sa compassion inconditionnelle envers les pauvres, les femmes, les marginaux et les pécheurs, la relation de Dieu à Israël prend une nouvelle dimension. Jésus est appelé «saint et juste» (Ac 3.14). L'apôtre Paul prend conscience que, par la mort et la résurrection de Jésus, Dieu a ouvert un nouveau chemin de justice : celui de la foi, qui allie fidélité et confiance. Malgré son aspiration à faire le bien et malgré tous ses efforts, l'être humain n'est pas capable d'accomplir la volonté de Dieu. Car ce n'est pas «au moyen de la loi» que l'Homme devient juste (Ga 2.21; Ph 3.6 et 9), mais par la foi, en accueillant la grâce de ce Dieu qui lui «rend justice». Qui croit cela, c'est-à-dire qui se présente devant Dieu les mains vides après avoir reconnu en Christ le seul vrai juste et son sauveur personnel, est à son tour «tenu pour juste» par Dieu (Rm 3.19-28). Enraciné dans cette justification reçue en cadeau, touché et transformé par elle au plus profond de son être, l'Homme devient capable d'accomplir la volonté de Dieu et d'entrer au service de sa justice (Rm 6.1-23). Toutefois, comme le soulignent les réformateurs – en particulier Zwingli – la justice humaine ne sera jamais qu'un pâle reflet de la justice divine.

Au cœur de la notion de justice se trouve celle d'égalité (en droits et en dignité). L'arbitraire est injuste. Dans une situation identique, les personnes doivent se comporter ou être traitées de la même façon. La quintessence de ce principe d'équité se trouve dans la fameuse «Règle d'or» de la réciprocité : «Faites pour les autres tout ce que vous voulez qu'ils fassent pour vous.» (Mt 7.12). La même idée clé transparaît dans le double commandement d'aimer son prochain comme soi-même (Mc 12.29-31). La «Règle d'or» a valeur de repère éthique dans la plupart des grandes religions ou philosophies.

Il n'est pas possible de déterminer, une fois pour toutes, ce qui est juste ou ce qui ne l'est pas. Cela doit être redéfini dans chaque situation concrète. Il existe cependant des principes éthiques, comme la «Règle d'or», ou des critères, issus d'une analyse plus fine des diverses facettes de la justice, qui facilitent ces jugements de valeurs. Voici une description succincte de

douze aspects de la justice qu'il convient de distinguer pour bien orienter l'action :

1. **La justice rétributive** consiste à évaluer et à compenser une prestation à sa juste valeur. Toute personne a droit à une contrepartie équitable pour les prestations qu'elle fournit. Le principe de performance se fonde sur la liberté individuelle, ainsi que sur l'intérêt et le bien-être personnels. Dieu a confié sa création à l'être humain, afin que celui-ci la gère et la fasse fructifier selon Son esprit. La performance – en tant qu'expression concrète de l'aptitude humaine à remplir ce rôle d'intendant terrestre de manière responsable et créative et à assurer une vie digne pour soi et pour les autres – est une valeur éthique positive.
2. **La justice en fonction des besoins** vise à répondre de manière équitable, c'est-à-dire appropriée, au besoin spécifique d'une personne. Cette notion, étroitement liée à celle de justice sociale, prend tout son sens lorsqu'elle s'applique à la répartition de biens et de prestations, c'est-à-dire à la couverture de besoins essentiels sous forme d'un droit au minimum vital et à la vie dans la dignité. Le besoin effectif devient alors un critère déterminant, au même titre qu'une prestation donnant lieu à une contrepartie (par exemple, un salaire pour le travail fourni). La justice rétributive et la justice selon les besoins ne doivent pas s'opposer, mais devenir complémentaires. L'amour et la compassion de Dieu se caractérisent par l'attention particulière portée à celles et ceux qui n'ont pas de quoi vivre dans la dignité. Du point de vue chrétien, c'est là-dessus que se fonde la nécessité de veiller à l'adéquation entre ressources et besoins.
3. **La justice sociale** a pour but de faire jouer la solidarité à l'intérieur d'une collectivité en répartissant les biens et les services aussi équitablement que possible, compte tenu des contributions et des besoins de chacun de ses membres. Des mécanismes de protection sociale permettent ainsi de compenser l'inégalité des chances et les accidents de parcours individuels. L'économie de marché régulée par ce type de mécanismes, ainsi que les États sociaux modernes, s'efforcent en permanence de développer de nouvelles formes de justice sociale. La justice sociale – ou redistributive – instaure un équilibre dynamique entre les deux valeurs

particulières que sont la justice rétributive et la justice en fonction des besoins.

4. **L'égalité de traitement va de pair avec l'égalité des chances.** La justice considérée sous cet angle implique automatiquement les deux. Spécialement mise en avant dans les questions hommes-femmes, l'égalité de traitement est aussi présente, en filigrane, dans toutes les autres dimensions de la justice. Toutefois, être égaux en droits ne signifie pas être identiques ou interchangeables ; il s'agit ici d'une égalité respectueuse des différences et des diverses possibilités en présence. La justice transgénérationnelle (voir chapitre 3.5) assure l'égalité des chances entre les générations d'aujourd'hui et celles qui suivront. Du point de vue chrétien, le commandement de traiter toute personne comme son égale trouve sa source dans le fait que l'Homme a été créé à l'image de Dieu. La grâce rédemptrice de Jésus-Christ s'adresse à chacun et tout le monde peut recevoir l'esprit d'amour qui fait des autres des prochains, égaux en valeur et dépositaires potentiels de l'Esprit-Saint.
5. **La justice participative** consiste à permettre à chacun de participer aux décisions qui le concernent directement ou pour lesquelles il a de l'intérêt dans une juste mesure, c'est-à-dire de façon adaptée à ses capacités. La justice et l'équité ne peuvent pas être définies dans l'absolu ; elles doivent sans cesse être renégociées. C'est pourquoi des processus participatifs sont nécessaires, aussi bien en famille que dans la vie professionnelle, en politique, dans la société civile ou dans les communautés religieuses – et jusqu'aux organisations multilatérales dont les processus décisionnels déterminent, par exemple, l'élaboration des conventions internationales. La possibilité de participer selon des règles équitables est un important facteur de prévention des conflits. Du point de vue chrétien, le droit à la participation s'explique par la relation que Dieu entretient avec les humains, qu'Il considère tous comme ses collaborateurs et ses vis-à-vis, comme ses fils et ses filles – et non comme des esclaves (Ga 4.7).
6. **La justice écologique** englobe l'exploitation adéquate des ressources naturelles et le respect de l'environnement. Il s'agit de répartir équitablement aussi bien les produits de la terre que les charges écologiques, et

de chercher à minimiser ces dernières. La justice écologique se joue sur trois plans : entre les nations qui se partagent actuellement la planète, entre les générations actuelles et futures, entre les humains et les autres êtres vivants. Théologiquement, la justice écologique s'enracine dans le respect fondamental de la communauté, nécessairement solidaire, que forment tous les vivants au sein de la création. Aujourd'hui encore, l'alliance scellée par Dieu avec Noé et « tous les êtres qui vivent sur la terre. » (Gn 9,17) reste valable. Même si l'être humain joue un rôle prépondérant et a une responsabilité particulière envers la création, tous les êtres vivants qui l'habitent ont droit à leur juste place, sur des modes différenciés.

7. **La justice fonctionnelle** consiste à établir un juste équilibre entre besoins subjectifs et contingences objectives ou institutionnellement fondées. Articuler au mieux des visées et des besoins subjectifs avec des nécessités « objectives » – par exemple, des ressources matérielles limitées, des contraintes techniques, etc. – et des contingences institutionnelles comme le cadre législatif, les processus de rationalisation, les contraintes organisationnelles, a pour but de concilier les intérêts individuels avec le bien de la communauté et le cadre effectif. Ainsi, décider où, quand, comment et par qui un vêtement doit être produit est un processus complexe. En effet, comment s'assurer que la solution envisagée permet la « justice fonctionnelle » quand on doit prendre en considération, sur le plan éthique, tout un ensemble de paramètres (gestion rigoureuse, efficiente et économique de ressources limitées, maintien des emplois existants, coût humain des différentes législations sur le travail, etc.) ? La justice en fonction des besoins, la justice relationnelle, l'équité matérielle et l'équité géographique sont des aspects partiels de la justice fonctionnelle. La justice relationnelle consiste à ne pas maltraiter les êtres humains en les instrumentalisant au nom de principes supérieurs. L'équité matérielle signifie la prise en compte de facteurs objectifs externes, c'est-à-dire résultant de processus naturels ou historiques. L'équité géographique implique que les activités ont lieu là où la justice est le mieux garantie.
8. **La justice (équité) en matière de procédures** signifie que celles-ci obéissent à une logique prévisible, contrôlable, transparente, fondée sur le

droit étatique (aussi bien dans le domaine public que privé) et exempte de corruption – et donc équitable. Cet aspect fait partie intégrante de la valeur fondamentale « justice », en particulier en lien avec l'égalité de traitement et l'impartialité, mais également en association avec la justice rétributive, la justice participative et la justice redistributive (ou justice sociale). Sur le plan théologique, l'égalité en matière de procédures correspond à la manière dont Dieu agit envers les humains, laquelle – loin de tout arbitraire – se caractérise par sa fidélité, sa fiabilité et l'accomplissement des promesses et des alliances qu'il a conclues.

9. **La justice de transition** est une forme de justice provisoire instaurée dans des sociétés en profonde mutation, dans lesquelles les institutions et procédures habituelles font temporairement défaut. Lorsqu'un système économique ou politique bascule, le fonctionnement antérieur de l'État est souvent aboli. De nouvelles bases constitutionnelles doivent être élaborées, de nouvelles structures administratives mises en place et les organes étatiques et judiciaires institués sous de nouvelles formes. Dans ces conditions particulièrement difficiles, les efforts de justice transitoire servent à assurer un minimum de transparence et d'équité, par exemple par la création de Commissions « vérité et réconciliation », par divers instruments de réparation ou par des amnisties.
10. **La justice punitive** est la sanction d'actes contraires à la justice avec une visée punitive, dissuasive ou réparatrice des torts causés. La théorie de la justice postule que la sanction représente une manière de rétablir l'équité par une punition adéquate de l'auteur du méfait. Selon la théorie de la rémission des péchés, la sanction permet au coupable de se libérer de sa faute par la repentance et de retrouver ainsi sa place dans la communauté. Considérée sous l'angle préventif, la sanction a pour but de dissuader toute personne, quelle qu'elle soit, de commettre des actes défendus. Du point de vue chrétien, la notion de justice punitive doit être interprétée à la lumière de la mort rédemptrice du Christ, c'est-à-dire en tant que chemin de libération, de pardon et de réconciliation.
11. **La justice restaurative** est celle qui fait intervenir une recherche commune de solution entre les délinquants et leurs victimes en vue de dépasser l'injustice subie et de pallier ses conséquences. Les auteurs des exactions

reconnaissent leur tort et le réparent. Leurs victimes obtiennent satisfaction. Sur le plan théologique, la justice restaurative se fonde avant tout sur l'alliance entre Dieu et les humains. Les humains ne cessent de briser cette alliance que Dieu, lui, ne rompt jamais. Rétablir ce lien malmené et, par là, des relations vivifiantes nécessite des efforts constants de rapprochement.

12. **La justice transformative** est un processus visant à entrer dans une réalité renouvelée, parce que plus juste que celle qui a précédé, marquée par l'injustice. Cette forme de justice représente un prolongement de la justice restaurative. Elle est pratiquée, hors cadre pénal, dans tout ce qui relève du travail en faveur de la paix.

3.2 La liberté

Tous les êtres humains aspirent à être libres. Mais le mot «liberté» est très diversement interprété par les uns et par les autres. Pour la plupart des gens, la liberté signifie pouvoir faire ce que l'on veut. Choisir ce que bon nous semble, sans pressions ou limitations d'aucune sorte (exigences des parents, de l'État ou des supérieurs hiérarchiques, manque de moyens financiers, choix restreint de possibilités) donne un sentiment de liberté. Les droits fondamentaux garantis par la Déclaration universelle des Droits de l'Homme et par les Constitutions – comme la liberté d'expression, la liberté de réunion et d'association, la liberté de faire du commerce et la liberté religieuse – font partie de la liberté au sens large.

La liberté implique toujours que la personne concernée a la *possibilité effective de choisir*. Sans liberté de choix, impossible d'agir éthiquement. Seule la liberté de choix permet de prendre ses responsabilités. Qui croit que l'action humaine résulte exclusivement de lois naturelles, de contingences matérielles, de la prédestination (que celle-ci ait sa source dans la Bible ou dans une évolution humaine décrétée inéluctable) ou de mécanismes neurobiologiques nie fondamentalement toute possibilité d'agir éthiquement. En effet, si elle existait réellement, cette prétendue «donne incontournable», échappant à tout jugement de valeurs et donc à tout choix, constituerait la seule norme possible. Du point de vue éthique, cette «normativité

factuelle» n'est pas acceptable, car *ce qui doit être ou devrait être est forcément distinct de ce qui est*.

La liberté est une valeur centrale du libéralisme, mais également de tous les mouvements de libération civile, révolutionnaire, militaire, religieuse et féminine qui luttent contre l'oppression.

Le *libéralisme* recouvre diverses visées normatives et conceptions de la valeur «liberté». Avant la Révolution française, l'adjectif «libéral» qualifiait toute attitude ou position philosophique privilégiant ce qui est noble, bon, généreux et exempt de préjugés. L'accent toujours croissant mis sur la liberté individuelle – depuis les débuts de la Réforme jusqu'au siècle des Lumières, en passant par la Renaissance – a conduit au «*libéralisme progressiste*» dans lequel liberté va de pair avec autonomie. La liberté de penser de façon personnelle et critique, alliée à la tolérance à l'égard de ceux qui pensent autrement, en sont les principaux aspects. Le libéralisme classique a une visée politique, au sens de gouvernance économique. Dans *l'ordolibéralisme*, qui s'est développé surtout au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, la liberté est essentiellement définie par rapport à l'économie sociale de marché. Elle qualifie un système ouvert, c'est-à-dire débarrassé de toute influence historique déterminante, auquel il est donc nécessaire de donner un cadre politique clairement ordonné. Le *néolibéralisme* désigne un idéal économique et politique dans lequel l'État doit intervenir le moins possible sur les mécanismes du libre marché pour les réguler. Le *libéralisme social* (personnifié par l'économiste indien Amartya Sen, porteur du prix Nobel) associe la liberté individuelle à la responsabilité sociale, à la justice et à la lutte contre la pauvreté.

Les *mouvements de libération* politiques, sociaux, féminins ou ethniques sont aussi divers que les différents courants du libéralisme. Ils ont donc recours à des méthodes très diverses aussi, avec ou sans violence, pour atteindre leur objectif prioritaire : la libération de toute forme d'oppression, qu'elle soit exercée par des États ou des entreprises ou générée par le capitalisme, des structures patriarcales, religieuses ou idéologiques.

Du point de vue biblique, il faut se demander s'il est préférable de parler de liberté ou de libération. En effet, c'est précisément à l'aide de la Bible qu'il

est possible de montrer comment distinguer l'une de l'autre – mais aussi d'illustrer combien ces deux notions sont étroitement liées. Dans l'Ancien Testament, la notion de liberté politique (au sens grec de «polis» : la cité, la ville-État) n'apparaît nulle part. Néanmoins, la libération politique – c'est-à-dire la lutte pour l'autonomie politique, pour l'indépendance nationale face aux puissances étrangères – y est un thème central, en particulier chez les prophètes. Exception faite de la libération d'esclaves, de détenus ou de débiteurs, la liberté individuelle ne tient pas une grande place dans le monde, essentiellement communautaire, de l'Ancien Testament ou de la «polis» antique. À l'inverse, le Nouveau Testament décrit un grand nombre d'expériences libératrices dues aux paroles et aux actes de Jésus : guérisons, solidarité avec des personnes que la communauté a rejetées, relativisation des règles religieuses (comme l'observance stricte du sabbat ou les rites de purification) par obéissance au commandement premier d'amour du prochain. Mais c'est chez l'apôtre Paul que la liberté prend sa signification la plus radicale, lorsqu'il affirme que «là où l'Esprit du Seigneur est présent, là est la liberté» (2 Co 3.17). L'identité du chrétien n'est donc plus fondamentalement déterminée par son appartenance ethnique, sociale ou sexuelle, mais par sa communion avec Jésus-Christ (Ga 3.28; 5.6; 6.15 et 1 Co 7.19). La liberté intérieure, qui résulte de la libération du péché, l'emporte sur les réalités extérieures. Pour Paul, liberté et responsabilité envers la communauté vont toujours de pair, comme il l'explique, par exemple, à propos de la viande provenant de sacrifices offerts aux idoles, qu'il vaut mieux renoncer à manger (1 Co 8.1-13). En justifiant qui a péché et en ouvrant des espaces où peut se manifester l'Esprit de vie (Ga 5.1-18), Christ libère des enfermements d'une existence en déshérence spirituelle.

La recherche actuelle d'une compréhension renouvelée de la liberté chrétienne se joue à l'intérieur du triangle «autonomie-hétéronomie-théonomie», c'est-à-dire entre identité personnelle intrinsèque, déterminée par l'entourage ou reçue de Dieu. En définitive, qui doit décider de ma vie : moi, les autres, ou Dieu ? Le conditionnement extérieur peut-il faire place à l'autonomie personnelle ? Ou faut-il chercher la liberté sous l'angle de la foi, c'est-à-dire comme donnée par Dieu ? Si nous laissons Dieu nous révéler à nous-mêmes, c'est-à-dire définir notre véritable vocation, cela ne risque-t-il pas de nous rendre plus indépendants de l'opinion d'autrui, individu ou institution (y compris les Églises) ? Du point de vue protestant, la

relation directe avec Dieu, par la prière et l'engagement personnel à la suite du Christ, favorise l'identité individuelle et, par conséquent, une grande latitude dans les choix personnels. Toutefois, cette «liberté évangélique» demande aussi à être vécue de façon responsable vis-à-vis de la société (famille, Église, entourage). Elle doit renforcer aussi bien l'individu que la cohésion sociale.

La liberté chrétienne est avant tout *libération de* tout ce qui entrave le sens de l'existence et l'accomplissement personnel et collectif, et *condition d'accès à la «vie en plénitude»* (Jn 10.10). Elle permet de se libérer de toutes les forces contraires à la vie et des structures sociales injustes que celles-ci génèrent, de l'égoïsme qui empêche de s'ouvrir aux autres, de la recherche effrénée du plaisir ou de la perfection, des paradis artificiels. Une personne qui n'est pas captive de tout cela est libre d'elle-même et, donc, capable d'accueillir et d'aimer autrui comme elle-même. C'est ainsi que grandit l'autonomie individuelle lorsqu'elle est fondée sur la vocation divine, sur la liberté promise à toute personne qui croit en Christ et en son pouvoir libérateur. En renonçant à sa toute-puissance, à son omniscience et à sa perfection divine et en prenant la forme d'un nouveau-né totalement dépendant de son entourage, Dieu lui-même nous a précédés sur ce chemin. *Vivre en plénitude* signifie aussi se libérer des relations ou des structures opprimantes et des fausses loyautés vis-à-vis d'autres humains et de normes sociales ou religieuses biaisées. La liberté n'est pas un état ou un but que l'on peut atteindre une fois pour toutes. Elle s'acquiert peu à peu, au travers d'un processus permanent de libération.

Aujourd'hui, pour 1'200'000'000 d'êtres humains qui vivent dans la pauvreté la plus absolue, être libres signifie surtout échapper enfin à leur misère matérielle et accéder au minimum vital. Toutefois, se libérer des contingences immédiates et ouvrir de nouveaux espaces, développer de nouvelles manières de penser et de vivre, réaliser de nouvelles idées, oser des rencontres par-delà les frontières réelles ou philosophiques sont des démarches tout aussi importantes pour mener son existence de façon consciente et responsable.

En effet, du point de vue chrétien, la *libération pour* revêt au moins autant d'importance que la *libération de*. En Jésus-Christ, Dieu a montré comment

les humains peuvent être libérés de leurs diverses entraves pour accéder à une vie en plénitude. La foi rend libre. Libre d'aimer. Libre de faire le bien. Libre, aussi, de reconnaître ses torts et d'en prendre la responsabilité. Par ses effets libérateurs, la foi rend possibles les relations interpersonnelles et communautaires, ainsi que le respect des règles qui assurent et protègent non seulement la liberté individuelle mais aussi collective. Liberté chrétienne et responsabilité vis-à-vis de la communauté humaine et de la création sont donc indissociables, comme les deux faces d'une médaille.

Cependant, être libre de tout ce qui empêche une vie en plénitude implique aussi la liberté d'accepter la souffrance et les épreuves. Il ne s'agit pas de s'enfermer dans le masochisme, ni de se soumettre par fausse humilité, ni de cultiver une mentalité d'esclave, mais de se libérer de la tendance humaine à se croire innocent ou à vouloir la beauté et l'immortalité à tout prix. La liberté chrétienne s'exprime aussi dans le fait d'accepter la finitude de l'existence humaine, ainsi que la souffrance, l'imperfection et les limitations qui vont avec elle. *Liberté responsable* et *liberté autolimitante* vont de pair. Dieu lui-même se montre libre en s'autolimitant volontairement. Loin d'attenter à la liberté humaine, l'auto-limitation est l'une de ses expressions particulières.

La liberté sans bornes conduit à l'individualisme, à l'arbitraire, à l'irresponsabilité, à la valorisation excessive des uns aux dépens des autres, à la loi du plus fort et à la déliquescence des liens communautaires. Reconnaître que la vraie liberté s'accomplit précisément dans sa dimension limitative, dans la responsabilité de l'humain envers toute la création et son respect des règles nécessaires à la vie en société : tel est le défi majeur à relever aujourd'hui. Toute liberté s'arrête là où elle empiète sur celle d'un autre ou là où elle se met elle-même en péril. Il ne saurait y avoir de véritable liberté dans un environnement naturel gravement détérioré ou dans une société dominée par le chacun pour soi, la solitude et l'agitation sociale.

En résumé, la notion chrétienne de liberté englobe différentes facettes:

La liberté comme don et grâce divine renvoie au fait que toute liberté trouve sa source en Dieu, qui en fait cadeau. Cette offre de libération donne à l'être humain la possibilité de conquérir sa liberté et de l'accorder aux autres.

La liberté d'esprit, reçue de Dieu, délivre des forces contraires à la vie et de la culpabilité et fait ainsi accéder à la liberté intérieure. La *liberté personnelle* consiste à disposer des biens matériels et immatériels nécessaires pour vivre. La *liberté structurelle* résulte de structures sociales organisées de telle manière qu'elles offrent des conditions cadre propices à l'action et aux initiatives. Se libérer de pouvoirs et de structures oppressifs et injustes en est le corollaire. La *liberté écologique* implique d'être à l'abri de substances nuisibles, de risques environnementaux non maîtrisables et de la peur d'assister à la destruction des bases vitales de l'humanité. La *liberté de parole* regroupe la possibilité d'annoncer librement l'Évangile, la liberté de religion et de conscience, la liberté d'opinion et d'information et le libre choix de la langue et de la culture. La *liberté d'aimer* englobe tout à la fois la liberté de s'attacher à autrui, de lui prêter attention, de préserver sa sphère personnelle et de s'autoriser à compter sur le soutien des autres en vue de servir une communauté plus large et d'échapper à la solitude. La *liberté communautaire* signifie être libéré de la poursuite exclusive de son intérêt propre et capable de respecter la liberté d'autrui. Cette liberté suppose que soit aussi présente la liberté de se réunir, de s'associer, de se fédérer et de participer à des prises de décision démocratiques, conditions incontournables d'une véritable communion. La *liberté de droit et de justice* signifie être capable de ne pas abuser de sa liberté, de ne pas l'affirmer de façon démesurée, mais de la vivre dans le respect de celle de l'autre. La *liberté responsable* revient à exercer sa liberté en s'engageant activement, mais dans le respect de soi et de la communauté.

La liberté, telle que la conçoivent les chrétiens, constitue donc une valeur fondamentale aussi bien du libéralisme que de divers mouvements de libération. C'est elle qui a largement influencé – et qui influence, aujourd'hui encore – ces différents courants. Parallèlement, c'est elle aussi qui les incite à se distancier clairement des orientations excessives que peuvent prendre ces mouvances. Qu'il s'agisse de la libéralisation au sens de poursuite, sans retenue aucune, du profit personnel et d'exploitation d'autrui au détriment de toute dimension communautaire ou qu'on soit face à des mouvements de libération qui, recourant eux-mêmes à la violence, génèrent de nouvelles oppressions : aucune de ces dérives ne saurait trouver sa légitimité dans l'acceptation chrétienne de la valeur «liberté».

3.3 La responsabilité

La responsabilité est le corollaire des liens entre l'individu et son environnement. Elle forme l'envers de la médaille de la liberté humaine. Qui agit en toute liberté doit aussi assumer pleinement les conséquences de ses actes. La notion de responsabilité intervient, en particulier, lorsque ces conséquences se révèlent problématiques. Les innombrables possibilités technologiques dont dispose aujourd'hui l'être humain rendent les résultats de ses actes plus difficiles à cerner que jamais. La question de la responsabilité se pose donc avec une évidence et une acuité renouvelées. C'est avec la prise de conscience d'atteintes majeures à l'environnement que la responsabilité est devenue un thème de discussion international, dans les années 70. En effet, revendiquer une gestion plus responsable des nouvelles possibilités technologiques revenait à tenter de mettre des limites à la liberté humaine. L'action doit se mesurer non aux *possibles* qui s'offrent à elle, mais à ses *conséquences effectives ou prévisibles*. À la confiance quasi absolue dans le progrès technique, résumée par la formule «Est permis tout ce qui est possible» (W. F. Ogburn), s'oppose désormais une approche plus critique qui consiste à «envisager le pire, en cas de doute» (H. Jonas). Les mouvements antiatomiques et de paix de cette époque-là ont largement fait leur ce principe de responsabilité et ont donc alerté l'opinion publique sur les risques incalculables que représentaient l'industrie et l'armement nucléaires.

En éthique politique (Max Weber), économique et écologique (Hans Jonas), on distingue deux formes de responsabilité humaine: la responsabilité directe (*Zurechnung*) et la responsabilité indirecte ou par procuration (*Stellvertretung*). Ainsi, un accusé doit répondre des conséquences de ses actes si la responsabilité peut clairement lui en être attribuée. S'il est établi qu'il a agi de son plein gré et que sa capacité de discernement était intacte au moment des faits, il est directement responsable de ses actes car ils lui sont entièrement imputables. Ce constat nous conduit à deux autres considérations. Premièrement, il incombe à la personne reconnue comme directement et entièrement responsable d'actes répréhensibles une obligation morale (pour autant qu'elle soit en mesure de la remplir). Deuxièmement, sa responsabilité peut se révéler indirecte. Ainsi en va-t-il de celle des parents vis-à-vis de leur enfant. En effet, l'action éducative des parents ne se borne pas à satisfaire les besoins immédiats de l'enfant, c'est-à-dire à agir à *sa place*. Elle vise aussi à agir *dans son intérêt*. Agir de cette façon implique

que l'on mette ses propres intérêts, souhaits et buts en arrière-plan pour mieux remplir ceux de la personne dont on a la responsabilité. La difficulté réside dans l'obligation dans laquelle on se trouve généralement d'interpréter les besoins et buts de la personne représentée, puisque celle-ci ne peut ni les évaluer, ni les formuler de son propre chef. Par ailleurs, la personne responsable d'une autre doit aussi assumer des actes qui ne sont pas les siens, par exemple les parents ont à répondre de ce que font leurs enfants, un ministre des conséquences du travail de son personnel, etc.

La responsabilité s'exerce donc *envers quelqu'un* ou porte sur quelque chose, *devant une instance donnée*. C'est une notion issue du droit, dans lequel une personne doit *répondre de ses actes devant un juge*. Dans la relation parents-enfant, cette triangulation entre le porteur de responsabilité, l'objet de cette responsabilité et l'instance habilitée à en juger devient encore plus concrète. En tant que *porteurs de la responsabilité* parentale, les parents n'agissent pas «pour agir» à l'égard de l'enfant, «objet» ou destinataire de leur responsabilité. Ils exercent véritablement leur responsabilité dès lors qu'ils l'accomplissent dans l'intérêt propre de l'enfant. Toutefois, comme celui-ci ne peut pas le formuler, ni le revendiquer, les parents ont besoin d'une instance de référence qui va orienter leur action éducative. Cette instance a, en quelque sorte, une fonction de médiation entre les besoins des parents et ceux de l'enfant pour lequel ils agissent. Il ne s'agit pas de séparer, avec une extrême précision, ce qui relève du bien de l'enfant et ce qui est nécessaire aux parents ou souhaité par eux. Ce ne serait pas souhaitable – ni même possible. Ce qui est véritablement en jeu, c'est une conscience claire du fait que les parents répondent du bien de l'enfant à sa place. Cela implique, de leur part, une certaine capacité de prise de distance et de réflexion critique puisque leurs actes ont un impact plus direct sur l'enfant que sur eux-mêmes.

Dans les sociétés modernes, le fonctionnement général s'appuie sur une répartition très différenciée des tâches. Les «relations de responsabilité indirecte» y occupent donc une place importante. Ainsi, par exemple, le boulanger fabrique du pain à *la place* de sa cliente, laquelle gagne sa vie en suivant – à *la place des assurés* – le bon déroulement administratif des dossiers confiés à l'assurance maladie qui l'emploie... et qui couvre peut-être aussi le personnel de la boulangerie. Autre exemple : les citoyennes et citoyens

tantôt contribuent au bien de tous en s'acquittant de leurs impôts et de leurs cotisations sociales, tantôt bénéficient des prestations de l'État financées par la collectivité. La valeur «responsabilité» est indissociable des mécanismes d'interdépendance qui caractérisent tous les liens sociaux. Personne ne peut agir que «pour soi» ; tout acte individuel a aussi des répercussions sur son entourage. C'est pourquoi existence sociale et responsabilité vont forcément de pair. Toutes deux participent de la *condition humaine*. Comme le souligne Dietrich Bonhoeffer dans son ouvrage posthume intitulé «Éthique», personne ne peut se soustraire à sa responsabilité, et par conséquent à la nécessité d'agir par substitution, c'est-à-dire pour d'autres.

Dans une perspective biblique, les diverses facettes de la responsabilité renvoient surtout à une responsabilité plus fondamentale, celle de l'humain face à Dieu, créateur et juge de ce monde. C'est ainsi que l'apôtre Paul insiste sur la responsabilité de l'Homme *devant Dieu, auquel il doit rendre compte* (2 Co 5.10 ; Rm 2.1-16). La responsabilité substitutive trouve sa source ultime dans la mort rédemptrice de Jésus-Christ, qui s'est donné sur la croix pour racheter l'humanité tout entière: grâce divine, imméritée mais pleinement suffisante (*sola gratia*). Deux formes de responsabilité substitutive sont observables dans la vie du Christ, vrai Homme et vrai Dieu: d'une part, celle qui est généralement *qualifiée de sotériologique* – l'action médiatrice et salvatrice du Christ se substituant aux humains devant Dieu, incomparable et inimitable – et, d'autre part, celle qui a *qualité d'exemple* – le comportement de Jésus-Christ en tant que modèle pour l'action humaine.

La première de ces deux formes de «responsabilité substitutive» peut être considérée à la lumière du fondement christologique sur lequel Bonhoeffer base sa définition de la responsabilité dans son ouvrage «Éthique». En effet, pour lui, la responsabilité n'est autre que la *réponse existentielle* apportée aux questions humaines après l'avènement de Christ (voir 2 Tm 4.16; 1 P 3.15; Ph 1.7). Autrement dit : je n'assume pas seulement la responsabilité de mes propres actes ; en réalité, par mes actes, je *réponds* de ce que Jésus-Christ a transformé en moi. La conscience de la responsabilité résulte directement de l'expérience spirituelle ; c'est le fruit de l'action salvatrice de Dieu. Telle est la dimension christologique d'une conception biblique de la notion de responsabilité.

L'autre forme de «responsabilité substitutive» transparaît dans la façon dont est interprété le commandement de l'Ancien Testament qui enjoint aux humains de «peupler toute la terre et de la dominer» (Gn 1.28) et dans la *diakonia*, telle que la concevait les premières communautés chrétiennes. Au moment où l'Homme a pris conscience que son environnement naturel tout entier était menacé, sa responsabilité vis-à-vis de la création, telle que Dieu la lui a confiée, a suscité de violentes controverses autour de la notion biblique, respectivement judéo-chrétienne, de nature. Désormais, la responsabilité des humains vis-à-vis de la création, ainsi que sa sauvegarde, font partie des thèmes fondamentaux de l'éthique théologique. Dans le Nouveau Testament, c'est la notion de diaconie (*diakonia*) qui se rapproche le plus de notre compréhension moderne de la responsabilité. Ainsi, dans Mc 10.41-45 et dans Jn 12.26, Jésus se décrit comme un serviteur (*diakonos*), venu pour tous et que ceux qui le suivent sont invités à imiter. De même, dans 1 Co 3.5, Paul dit de lui et de ses collaborateurs qu'ils sont des serviteurs de Dieu (*diakonoi*). Dans Rm 15.31, il se sert également du mot *diakonia* pour désigner une responsabilité particulière. La sauvegarde de la création et l'attention portée aux pauvres et aux marginaux sont des axes fondamentaux de l'engagement chrétien. Toutefois, il serait inapproprié d'attribuer au monde de la Bible la notion individualiste de liberté telle que nous la connaissons aujourd'hui, en relation avec celle de responsabilité. Ce qui subsiste jusqu'à nos jours, c'est l'élan communautaire des débuts du christianisme au sens de recherche constante d'unité sociale et spirituelle.

Une rupture est apparue entre la conception traditionnelle – et donc biblique – du devenir humain et celle, plus émancipatoire, qui prévaut aujourd'hui. Cette rupture se reflète notamment dans la façon de situer l'instance habilitée à juger du bien-fondé de l'action et de la pensée humaines. Ce n'est plus *devant Dieu* que l'Homme doit répondre de ses actes, mais devant ses pairs, à l'aune de *la raison humaine*. Ce qui a conduit Dorothee Sölle à voir en l'humain celui qui prend la responsabilité du monde «après la mort de Dieu» et Helmut Gollwitzer à considérer l'humain comme se substituant à Dieu lui-même. La liberté qui consiste à n'obéir qu'à sa propre conscience et à ne rendre compte de ses actes que devant le «tribunal de la raison» (cher à Emmanuel Kant) implique toutefois que toute personne soit non seulement libre, mais effectivement reconnue par les autres comme sujet autonome. Surgissent alors simultanément deux obstacles auxquels se heurte la res-

ponsabilité humaine : celui de son *poids écrasant pour l'individu concerné*, et celui de sa *possible «récupération paternaliste»*.

Le premier de ces obstacles présente, à son tour, deux facettes. D'une part, la complexité des structures actuelles et leurs constantes interactions rendent pratiquement impossibles un acte ou une responsabilité totalement individuels. D'autre part, toujours davantage de personnes sont désorientées par la multiplicité des choix qu'offre notre société pluraliste. La perte de repères caractérise toute société dans laquelle les possibilités ne cessent de croître, mais où – en même temps – les critères qui permettraient de discerner la meilleure possibilité deviennent toujours plus flous. Pour qui confond *le possible avec l'optimum*, les multiples choix à disposition perdent rapidement tout attrait et engendrent l'indifférence. L'absence d'orientations claires et la nécessité de redéfinir sans cesse les enjeux et les buts de ses propres actes conduisent un nombre croissant de nos contemporains à l'isolement social, à l'apathie et à la maladie psychique.

A ce risque de «surreponsabilisation» individuelle s'ajoute, à l'inverse, celui de la déresponsabilisation qui peut résulter de diverses formes d'assistance paternaliste. En effet, toute relation de responsabilité indirecte (substitutive) porte en elle la tentation de faire passer les intérêts de la personne représentée après ceux du représentant, voire de lui imposer des choix qui ne lui correspondent en rien. L'asymétrie relationnelle favorise l'éclosion d'un paternalisme discriminatoire et autojustificateur, comme le révèle par exemple l'affirmation «Je sais ce qui est bon pour toi !». La prise de pouvoir de ceux qui agissent au nom des autres se fait souvent sous couvert d'aspirations morales particulièrement élevées, pour ne pas dire excessives. Derrière le fameux «Je ne veux que ton bien» se cachent de multiples stratégies de mise sous tutelle et de nombreuses pertes d'autonomie. Ici, l'enjeu éthique réside moins dans la question de la prise de responsabilité en tant que telle que dans les conditions dans lesquelles elle va s'exercer pour rester adéquate, dans le respect le plus grand possible des besoins et de l'autonomie de l'autre.

Les divers mouvements d'émancipation qui ont marqué la seconde moitié du XX^e siècle (libération et promotion des Afro-américains, des femmes, des handicapés, des homosexuels) et la notion d'*empowerment* («autonomisation»)

largement utilisée de nos jours en pédagogie, en sciences sociales et dans la diaconie visent tous à sortir de cette «spirale d'impuissance acquise». Désormais, il s'agit avant tout d'«aider à s'aider», c'est-à-dire de passer d'une relation de responsabilité déléguée à une relation de reconnaissance réciproque. La «responsabilité indirecte» n'est légitime que lorsqu'elle va de pair avec la reconnaissance réciproque de la sphère d'autonomie de chacune des personnes concernées, sa protection et son extension progressive. La mort rédemptrice de Jésus n'entrave en rien l'autonomie humaine. Pas plus que sa présence agissante ne dispense les humains de faire leurs propres choix. Au contraire : toute femme, tout homme «est appelé à la liberté» (Ga 5.13) et à la pleine et entière responsabilité vis-à-vis de soi et de son prochain. Le *devoir de responsabilité* de la personne qui agit pour une autre est obligatoirement et toujours contrebalancé par *le droit à la responsabilité* de la personne ainsi représentée.

3.4 La durabilité

Réchauffement climatique, manque d'eau, épuisement des matières premières non renouvelables comme le pétrole, tensions sociales engendrées par les conflits autour de l'accès aux ressources vitales et limitation des réserves financières destinées à pallier les dommages provoqués par les catastrophes naturelles à venir : le cumul de ces sombres perspectives a contribué à renforcer les revendications liées à la durabilité. Ce qui se joue au cœur de cette valeur, c'est la façon dont l'humain se comporte à l'égard de la nature en tant qu'environnement commun à tous les êtres vivants. En effet, sur le plan biologique, l'Homme fait partie intégrante de l'environnement naturel – tout en se distinguant des autres êtres vivants qui peuplent la planète.

Agir dans une volonté de durabilité consiste à tout mettre en œuvre pour sauvegarder les ressources vitales à long terme. Le développement durable permet à la génération actuelle de vivre dans la dignité sans mettre en péril celle des générations futures et des autres créatures terrestres. La définition la plus ancienne et la plus succincte de la durabilité se trouve dans l'Ancien Testament. En effet, dans le second récit de la création, qui est aussi le plus ancien, Dieu invite l'humain à cultiver et à garder la terre comme un jardin (Gn 2.15).

En théologie chrétienne et dans l'Église, aussi bien primitive que celle du Moyen-Âge ou de la Réforme, la sauvegarde de la création a souvent occupé une place importante. Divers avis ont prévalu au fil du temps. Ainsi, Thomas d'Aquin répondait par la négative à la question de savoir si les animaux allaient au paradis. Luther, lui, affirmait dans l'un de ses célèbres «Propos de table» que «Oui, bien évidemment [les animaux vont au paradis], mais en tant que nouvelles créatures, à l'instar du nouvel Homme dans les nouveaux Cieux». Zwingli allait jusqu'à considérer les animaux comme des êtres presque à l'image de Dieu. Selon lui, l'Homme n'est pas le seul à participer de la nature divine, toutes les créatures y ont part, même si c'est sous une forme moins élevée et moins libre. Parmi tous les Réformateurs, Calvin fut le plus ouvert aux sciences naturelles. Il pensait cependant qu'il fallait en répondre, comme de toute activité humaine, devant le Créateur et le Saint-Esprit car celui-ci est omniprésent et nourrit toute chose sur la terre comme au ciel. Au XX^e siècle, l'éthique de la création a connu un grand essor à partir des années 70 et, en particulier, au sein de l'Alliance réformée mondiale (ARM) et du Conseil œcuménique des Églises (COE).

Le COE a encouragé et renforcé la durabilité dès 1975. Largement utilisé au cours de la conférence mondiale de l'ONU à Rio en 1972, ce terme a fait son chemin depuis lors et désigne désormais un axe stratégique incontournable dans bon nombre de secteurs sociaux, surtout en politique et en économie. Un consensus général s'est établi autour de l'idée que la durabilité se situe à l'intersection entre l'écologique, l'économique et le social. Toutefois, l'importance respective de chacun de ces trois facteurs est diversement appréciée selon les milieux. Si la durabilité est une notion séculière, elle se rapproche néanmoins de la valeur chrétienne de «sauvegarde de la création», à ceci près que le terme de création laisse toujours entendre qu'il y a un créateur à l'origine de la vie.

Du point de vue chrétien, la distinction entre créateur et créature est un concept fondamental. La confusion entre *Dieu créateur* et créature est l'une des caractéristiques principales du manque de foi. Ce sont les humains coupés de Dieu qui «adorent et servent ce que Dieu a créé au lieu du Créateur lui-même...» (Rm 1.25). Cette distinction nette entre Dieu et l'Homme est donc le principal apport chrétien à une éthique de la création. Le mot «création» indique que rien, dans la nature, ne saurait exister ou être pensé in-

dépendamment du Créateur. L'affirmation théologique selon laquelle l'être humain n'est pas le Créateur, mais bien une créature, ne le diminue en rien. Au contraire, ce principe lui confère une valeur intrinsèque, une dignité aussi forte qu'inaliénable. Car l'Homme étant créature de Dieu, il n'est pas le fruit du hasard ou un quelconque «objet naturel». De même, les animaux et les plantes ont une valeur, une dignité propre – bien que distincte de celle des humains. (Cette «dignité de la créature» a même trouvé un ancrage dans la Constitution helvétique). Être une créature de Dieu, avoir reçu sa dignité fondamentale de lui, représente à la fois un droit et un devoir : celui d'aménager et de sauvegarder la planète en son nom.

À la lumière de sa relation à Dieu, l'être humain prend conscience de sa condition de créature vivante et de sa finitude. Cette prise de conscience le conduit tantôt à respecter les limites que lui impose la création, tantôt à les dépasser là où il lui est raisonnablement possible de le faire. Accepter la finitude humaine préserve de la tentation de vouloir être comme Dieu (Gn 3.5). L'un des fondements théologiques de la valeur «durabilité» réside dans la fidélité de Dieu envers les humains, rendue visible par son alliance avec eux. En effet, Dieu conclut cette alliance à la fois avec l'Homme *et avec les autres êtres vivants*. Ainsi, Dieu dit à Noé et à ses fils : «J'établis mon alliance avec vous et avec votre descendance après vous. Avec les êtres vivants qui sont avec vous, tant les oiseaux que le bétail et tous les animaux de la terre...» (Gn 9.8-9) Comme l'être humain ne cesse de rompre cette alliance, elle doit continuellement être réinstaurée et ne s'accomplira pleinement qu'à la fin des temps.

Par son alliance, Dieu s'engage – de son plein gré – envers l'Homme et le reste de la création. Cette alliance trouve son expression culminante en Jésus-Christ, c'est-à-dire en Dieu se faisant Homme. L'action créatrice du Dieu se caractérise par le fait de mettre chaque chose à sa place, de tracer des limites (par exemple Ps 104.9) et, par conséquent, de s'auto-limiter. En agissant ainsi, Dieu ouvre à l'humain un chemin exemplaire : celui qui conduit de la liberté immodérée aux limitations salvatrices. *En l'homme Jésus*, Dieu se révèle dans sa nature de co-créature. En *Christ, ressuscité et ayant acquis une stature cosmique* (Ph 2.6 et 9), transparaît l'attention radicale que Dieu porte à sa création: Christ le Ressuscité, uni au Père et au Saint-Esprit, se déploie dans l'univers tout entier et le contient tout à la fois. Toutes les

forces, toutes les puissances présentes dans la création lui sont soumises et participent de son action rédemptrice. En se montrant capable de souffrir et même de partager la souffrance de tout être vivant, Dieu donne aussi force et sens à la sauvegarde de la création. En écho à cette compassion divine, l'humain est amené à se laisser émouvoir à son tour par toute manifestation du vivant.

Cependant, du point de vue chrétien, la sauvegarde de la création ne s'enracine pas seulement dans la relation au Dieu créateur, au Jésus terrestre et au Christ cosmique. Elle s'inscrit également dans la relation au *Saint-Esprit*. L'émerveillement de l'Homme devant la nature et son besoin de célébrer les splendeurs de la création sont fruits de l'esprit de Dieu en lui. «L'Esprit de vérité» est à l'œuvre (Jn 14.17), qui dévoile toute injustice, y compris celles subies par les vivants non humains. Cette force spirituelle transforme l'être humain et produit en lui la maîtrise de soi et la douceur dans ses rapports aux autres et à la création (Ga 5.23). C'est elle, aussi, qui nourrit son espérance, sa capacité à ne pas se laisser aller à la résignation et son aptitude à préserver durablement son environnement (Jn 16.13).

La durabilité doit s'exercer sur trois plans distincts. Il s'agit d'assurer, tout à la fois, les bases indispensables à une vie de qualité pour l'ensemble de la création, pour l'humanité actuelle et pour les générations à venir. Mais les droits des générations futures et de la nature peuvent-ils vraiment être éthiquement fondés? Certainement ! Car le droit à l'égalité des chances de vie constitue l'une des dimensions incontournables de la justice (intergénérationnelle), au sens d'accès équitable aux ressources non-renouvelables. La fameuse «Règle d'or», selon laquelle il faut faire pour les autres tout ce qu'on veut aussi qu'ils fassent pour nous (Mt 7.12), s'applique aussi aux relations entre générations successives. Chacun naît dans un monde dans lequel il est tributaire des ressources vitales laissées par celles et ceux qui l'ont précédé et se doit, par conséquent, d'en laisser pour celles et ceux qui viendront à sa suite.

Il s'agit d'un processus dynamique, dans lequel toute forme de vie est en constante évolution. Mais cette évolution ne se fait pas au hasard ; elle tend à l'accomplissement auquel aspire toute la création. Les ressources vitales existantes ne sauraient donc être détruites. Il s'agit, au contraire,

de les protéger, avec soin et précaution. Durabilité ne signifie donc pas stagnation. Croissance et développement ne doivent pas être absolutisés ; il ne faut céder ni aux exigences de croissance zéro, ni aux appels à la croissance exponentielle. Il s'agit d'optimiser l'essor humain et planétaire, c'est-à-dire de déterminer comment (qualité) et à quel rythme (quantité) il doit se produire pour rester supportable à long terme. Mieux vaut, par exemple, veiller à ne pas abattre davantage d'arbres qu'il n'en repousse dans le même temps. La durabilité, c'est se contenter de vivre des «intérêts» de la nature, sans toucher à son «capital».

Adopter des modes de vie qui contribuent à la sauvegarde de la création témoigne moins d'un respect de la source du vivant, que de l'espérance en l'avènement du Royaume de Dieu. Cela apparaît très clairement dans la louange au Christ telle qu'elle se trouve dans l'épître aux Colossiens: «Dieu a tout créé pour lui (Christ)» (Col 1.16). La foi chrétienne affirme qu'il n'y a pas de vie nouvelle, ni de réconciliation possibles avec Dieu si la créature tout entière ne se laisse pas transformer par la mort de son Fils sur la croix et, inversement, que la création ne peut pas trouver son accomplissement si l'Homme n'est pas sauvé. La réconciliation entre l'humain et ses cocréatures est un élément central et incontournable «du nouveau ciel et la nouvelle terre» (Ap 21). Qui centre la mission de l'Église uniquement sur la conversion individuelle et l'encouragement à la relation personnelle à Dieu et considère la coresponsabilité envers la création comme secondaire trahit l'Évangile. La réconciliation entre l'Homme et les autres vivants avec lesquels il partage la planète ne prend sa source nulle part ailleurs qu'en Dieu se réconciliant avec ses créatures.

La valeur «sauvegarde de la création» est étroitement liée à celle de «*communauté*». Elle prend aussi tout son sens en relation avec la *communauté chrétienne* : la communion humaine symbolise la communion, beaucoup plus large, entre tous les êtres vivants. L'Église est aussi lieu de communion entre toutes les créatures : si le Christ cosmique est présent dans toute la création, l'image paulinienne de l'Église corps du Christ composé de plusieurs parties (1 Co 12.12-30) doit être élargie à la création entière. Christ devient alors la «tête» du corps unique, bien que diversifié, que forme la terre. Un mode de vie durable n'est pas une mince affaire ! Il exige une réorientation assez fondamentale dans beaucoup de domaines. Des écono-

mies d'énergie aux énergies renouvelables, des investissements durables aux mesures climatiques, de l'éducation à l'environnement à la stabilisation des marchés financiers et à l'apaisement des tensions sociales : beaucoup de chemin a déjà été fait dans ce sens. Cependant des transformations en profondeur sont encore nécessaires pour transmettre une planète viable aux générations à venir. Sur le plan économique, le développement durable consiste à passer d'une économie qui accentue la fracture entre riches et pauvres et qui appauvrit les classes moyennes à une économie qui conduise à une situation où il y a «assez pour tous» (Bob Goudzwaard). La durabilité se caractérise par une stabilisation générale des besoins, de la densité démographique et de l'état de l'environnement. Les principes de la durabilité stipulent, par exemple, que : l'utilisation des ressources renouvelables et leur renouvellement doivent suivre le même rythme; l'épuisement des ressources non renouvelables doit être compensé par le développement de nouvelles alternatives dans les mêmes proportions; le degré de pollution ne doit pas être supérieur aux possibilités d'y remédier.

Des instruments de coordination internationale, comme des conventions globales comportant des réglementations impératives et des possibilités de sanctions, sont indispensables pour résoudre ou, du moins, pour limiter les conflits autour de l'accès à l'eau, aux matières premières et à la terre. Du point de vue éthique, deux principes sont à observer à cet égard. Tout d'abord, les conflits liés à l'inégalité d'accès aux ressources vitales doivent être gérés de telle façon que les besoins élémentaires des générations actuelles et futures et ceux des autres êtres vivants soient couverts avant les besoins secondaires des humains d'aujourd'hui et de demain. En effet, la mise à disposition des ressources vitales (par exemple l'eau potable) doit l'emporter sur l'usage de ces mêmes ressources à des fins d'agrément (par exemple l'eau pour les piscines). Ce premier principe en appelle un second. Il convient, en effet, d'apporter la même réponse à ce qui est semblable et de traiter de manière différenciée ce qui est dissemblable. Ainsi, tous les êtres vivants disposent, fondamentalement, du droit à la vie. Pourtant, celle-ci doit être protégée selon des priorités clairement hiérarchisées, dans le but de préserver avant tout les formes de vie les plus complexes. Ce qui conduit au principe de justice écologique suivant: en cas de conflits liés à l'inégalité d'accès aux ressources vitales entre générations actuelles et futures ou entre humains et non-humains, les générations actuelles ont la

priorité par rapport aux générations à venir et les besoins élémentaires des humains l'emportent sur ceux des autres créatures vivantes.

3.5 La communauté

La communauté représente une dimension fondamentale de l'existence humaine. L'Homme est, par excellence, un être social et ne peut pas vivre ou survivre en dehors de tout lien avec ses semblables. Dans l'Antiquité, la personne frappée de la punition – couramment pratiquée en Orient – qui consistait à l'exclure de la communauté était vouée à une mort certaine. La famille, en tant que groupement de plusieurs personnes interdépendantes, est la forme première de communauté. Des caractéristiques comparables à celle d'une famille se retrouvent jusque dans des communautés humaines beaucoup plus grandes, comme les communautés nationales ou d'autres entités sociales qui partagent une même origine ou un même cadre de vie. Le ressort communautaire trouve toujours son origine dans le passé. Ce par quoi un groupe humain tient ensemble repose sur des racines biologiques, ethniques ou nationales communes, sur un destin commun, sur l'amour d'une religion ou d'une vision du monde commune issue du passé.

La notion de communauté renvoie donc à celle d'appartenance sociale et identitaire, tout en s'en distinguant. Une communauté est formée de membres unis par des liens sociaux dans un cadre qui contribue à leur construction identitaire. Leur sentiment d'appartenance et leur engagement réciproque relèvent d'une sorte d'évidence dans leur compréhension d'eux-mêmes. C'est précisément sur ce point que la communauté se différencie de la société, même si toutes deux sont dans un rapport de complémentarité et pas d'opposition. En effet, pourquoi parle-t-on, par exemple, «d'Union européenne» – et non de «société européenne» ? De «communauté internationale» ou de «Nations unies» – et plus de «Société des nations» ? Ou de «communauté de vie» – et pas de «communauté sociale» ? On use du terme de communauté chaque fois qu'il est question d'une relation particulièrement proche et impliquante entre des individus, des groupes ethniques ou des nations. Les communautés sont des cadres dans lesquels on entre par naissance ou par des rituels précis. Leur ciment social, c'est l'identification et la participation de leurs membres sur une base volontaire, mais surtout aussi pour des raisons profondément intériorisées et donc pas uniquement

rationnelles. La société, ou les cadres sociaux, représentent le contexte plus large dans lequel ces communautés s'inscrivent. Une société résulte de processus historiques de différenciation à l'issue desquels une communauté initialement fermée sur elle-même s'ouvre progressivement sur une multiplicité de communautés existant côte à côte. Si les communautés se fondent essentiellement sur des mécanismes identitaires, les sociétés reposent donc, elles, sur des mécanismes de reconnaissance réciproque.

Il convient de ne pas confondre les communautés au sens décrit ci-dessus avec les communautés d'intérêts que sont les associations. Celles-ci se constituent exclusivement en vue d'atteindre des buts communs. Qu'il s'agisse d'associations religieuses, d'organisations de patients, de parents, de magistrats, etc., leurs membres n'y entrent jamais par naissance ou par hérédité mais par une adhésion explicite aux intérêts spécifiques défendus par ces groupements. L'appartenance est donc librement choisie et ne dure qu'un temps bien déterminée, car elle s'achève généralement par une démission.

L'Homme est «appelé à vivre dans l'union avec Jésus-Christ» (1 Co 1.9) : tel est le message central du Nouveau Testament. La communauté chrétienne, c'est-à-dire «le groupe des croyants parfaitement unis, de cœur et d'âme» est la manifestation de cette communion avec le Dieu trinitaire (Ac 4.32). Dans le Nouveau Testament, la notion de communauté est donc étroitement associée à l'idée que tous les êtres humains forment ensemble une seule et même société. Par conséquent, la communauté chrétienne est *universelle* ; elle se reconnaît à la *communion* entre ses membres et à leur qualité de *dépositaires conjoints* du Royaume de Dieu. La communauté et la communion sont des notions essentielles dans les deux Testaments. Toutefois, leur acception se différencie fondamentalement de celle qu'on leur donne aujourd'hui. En effet, la notion d'individu est totalement absente dans la tradition biblique. La valeur d'une personne se mesure uniquement à l'importance du rôle qui lui est conféré par la communauté. Pour entrer dans la réalité d'aujourd'hui, l'idée de communauté doit donc forcément être réinterprétée à partir des diverses facettes que nous en livre la Bible.

Dans l'Ancien Testament, la notion de communauté est étroitement liée à celle de droit et de justice. Toutes deux renvoient à la solidarité et à la

loyauté fondamentale dont il faut faire preuve vis-à-vis de la famille (Gn 38.26), des ancêtres et du roi (1 S 24.18). Dans la pensée juive, la justice, la solidarité, la fidélité et la compassion sont indissociables l'une de l'autre. Lorsque cette nécessaire unité est rompue, cela conduit à une catastrophe politique, comme le montre la prophétie de malédiction annoncée du début de l'époque assyrienne (Es 1.21; 5; 6.18).

Dans le Nouveau Testament, on entend par «communauté» «la famille de Dieu» (Ep 2.19). Contrairement à l'idéal prôné par les philosophes de l'Antiquité, la communauté telle qu'elle est définie aux débuts du christianisme ne repose pas sur l'amitié (*philia*), mais sur l'esprit (*pneuma*). Toutefois, cette définition n'écarte pas la dimension de solidarité présente dans l'une comme dans l'autre de ces conceptions, qui s'exprime par la mise en commun des biens (voir Ac 2.42 s.; 4.32 s.; Jc 2.15 s.; 1 Jn 3.17; 1 P 4.8 s.; He 10.33 s.;). Se réunir à la même table, partager un repas est aussi une forme de communauté de biens : «tout ce qu'ils avaient était propriété commune» (Ac 4.32). Aucune barrière généalogique, culturelle, nationale ou sociale ne peut faire obstacle au commandement d'amour. Au cœur de ce message transparait déjà une conception de l'humanité dans sa dimension communautaire universelle, telle qu'on la trouvera affirmée plus tard dans la Déclaration des Droits de l'Homme.

Qui dit communauté dit aussi loyauté réciproque, solidarité, responsabilité et partage des biens. Souvent déplorés de nos jours, l'individualisme ambiant croissant et la déliquescence du tissu communautaire ne font que refléter les nombreuses atteintes portées aux valeurs de solidarité, de responsabilité et de partage équitable. La répartition de plus en plus complexe des tâches et les processus de différenciation sociale poussent à une flexibilisation croissante. Désormais, «pas de long terme» pourrait devenir la maxime universelle et «l'individu flexible» l'archétype de l'Homme moderne (Richard Sennett). Ce n'est qu'en cultivant cette flexibilité que celui-ci est en mesure de s'adapter de façon optimale aux conditions de vie et de travail qui prévalent dans une société extrêmement différenciée – au détriment, cependant, de ses liens sociaux et de la solidarité. Comment, en effet, réussir sa vie de famille si le monde du travail exige une souplesse personnelle de plus en plus grande pour rester en phase avec des structures, des horaires et des lieux d'insertion professionnelle de plus en plus flexibles ?

Comment maintenir une certaine prévisibilité dans sa vie sociale quand la sécurité de l'emploi diminue sans cesse, quand les contrats de travail sont de durée toujours plus courte, quand les changements d'emploi se font de plus en plus fréquents ? La précarisation des emplois a des retombées directes et négatives sur la stabilité et la qualité des liens sociaux. Parallèlement, il y a également de moins en moins de possibilités de contrer les effets psychiques de cette insécurité professionnelle en s'appuyant sur des relations interpersonnelles fiables ou avec l'appui de réseaux sociaux durables. Ce phénomène a pour corollaire une professionnalisation, une monétarisation et une réglementation accrues des prestations assurées jusqu'ici dans le cadre communautaire. Du point de vue sociopolitique, la flexibilisation exacerbée de l'économie et du marché du travail engendre d'énormes coûts. Il n'est pas éthiquement admissible de laisser les bénéfices se privatiser, alors même que ces coûts sont à la charge de la collectivité. C'est l'une des raisons fondamentales pour lesquelles il est aussi nécessaire que juste de soumettre les entreprises (personnes morales) au paiement d'impôts publics et ecclésiastiques.

La fragilisation, voire la perte, des liens communautaires traditionnels, l'éclatement des familles, le nombre croissant de ménages à une personne et la diminution significative des cadres de vie intergénérationnels sont autant d'expressions marquantes de la transformation des modes de vie. Les milieux conservateurs en viennent à affirmer que notre société manque désormais fondamentalement de solidarité. Cette critique ne mène à rien, car elle n'est fréquemment que l'expression d'un attachement inutile à des modes de vie dépassés. En effet, le fait que ceux-ci ont perdu leur importance ne permet pas d'en conclure automatiquement que notre monde est devenu asocial. Il est préférable de parler d'une transformation des modes de vie communautaires, respectivement de leur dynamisation. Ce phénomène n'est pas simplement la conséquence de la flexibilisation de certaines parties de la société. Au contraire, l'évolution des structures communautaires participe à cette flexibilisation sociale, voire la conditionne. On peut certes regretter la perte des modèles communautaires traditionnels. Toutefois, ce serait méconnaître les réalités sociales que d'en appeler uniquement au retour à des structures éprouvées. De même qu'il serait tout à fait insuffisant d'attendre davantage d'engagement communautaire uniquement des personnes déjà concernées – et pas des autres.

Les concepts de promotion de la vie communautaire doivent intégrer le contexte social dans lequel les communautés se constituent ou disparaissent, fleurissent ou deviennent insignifiantes. Une réflexion créative sur les formes de communauté à venir doit inclure une analyse des structures sociales, notamment des conditions de travail et des possibilités de participation et de codécision, afin de repérer comment elles stimulent ou, au contraire, comment elles freinent les mécanismes communautaires. Sur le plan politique, il n'est pas possible d'imposer ou de créer des communautés « par le haut ». Tout au plus peut-on et doit-on créer – pour l'avenir de la politique elle-même – des conditions-cadre structurelles et légales qui permettent aux citoyennes et aux citoyens de développer et de cultiver des formes de vie communautaire solidaires et fiables.

L'exhortation paulinienne à éviter les divisions et à être parfaitement unis (1 Co 1.10) repose sur la conviction, fortement présente dès les débuts du christianisme, que la vie ne saurait se déployer pleinement sans l'indispensable appui d'une communauté. Les chrétiens sont donc face à un double impératif. En effet, l'Église doit être organisée de telle manière qu'elle favorise aussi bien la communauté de foi que de vie. Comme le souligne la Conférence des Églises européennes, l'Église ne peut satisfaire à l'injonction paulinienne, que si la communauté des croyants englobe, relativise et transcende les formes de vie communautaire naturelles, sociales et nationales. Elle se distingue ainsi des communautés dont la cohésion est déterminée uniquement par les intérêts communs de ses membres. Une Église répondant à cette définition remplit six critères : 1. La communauté ecclésiastique est une *pratique*, concrètement vécue ; 2. Sa cohésion communautaire se fonde sur *la communion spirituelle* de personnes qui se réunissent au nom de Jésus-Christ (voir Mt 18.20). 3. L'Église est une *communauté réconciliée*, dans laquelle chacune et chacun a reçu, par la grâce de Jésus-Christ, à la fois une vocation de liberté et la capacité de l'accomplir ; 4. L'Église est une *communauté en mouvement*, un compagnonnage dynamique d'humains en route vers un but commun ; 5. La communauté ecclésiastique représente la *participation* de tous les humains au Royaume de Dieu ; 6. L'Église est à la fois et irréversiblement *communauté de témoignage, de repas (cène) et de solidarité*. L'Église en tant que *sanctorum communio* est donc la *pratique commune – une, universelle, solidaire et tournée vers l'avènement du Royaume de Dieu – de tous les chrétiens unis dans la foi*.

Cette compréhension d'elle-même de l'Église a des conséquences sociopolitiques. Les Églises sont particulièrement mises au défi là où les structures sociales freinent, voire détruisent la communauté et empêchent les gens de la vivre. L'Église s'engage donc pour une protection aussi grande que possible du dimanche, pour des conditions de travail socialement acceptables, pour des structures sociales et des législations qui favorisent les relations communautaires, partenariales et intergénérationnelles, pour une politique sociale intégrative et pour un contexte social général qui permet à chacun de trouver une place dans la société. De nos jours, les mécanismes de marginalisation et d'exclusion sociale prennent généralement des formes détournées et sont donc souvent ignorés, que ce soit au niveau des individus ou des groupes. Il n'est pas rare que celles et ceux qui alimentent ces mécanismes invoquent la liberté personnelle de ceux qui les subissent. L'Église est appelée à mettre en évidence ces processus d'exclusion et à dénoncer cette définition par trop réductrice de la liberté humaine. Dans une société pluraliste, l'Église ne peut pas imposer des formes de vie communautaire précises. Elle doit rester consciente que la cohésion sociale ne peut pas être forcée et que la solidarité ne se laisse pas dicter «d'en haut». Toutefois, au nom de ce qu'elle est, il lui revient de s'engager pour la protection et la garantie des conditions sociales, politiques et juridiques nécessaires pour qu'une vie autodéterminée soit à la portée de tous les membres d'une société.

3.6 L'empowerment

Comment les personnes handicapées ou celles qui dépendent de l'aide sociale peuvent-elles prendre leur vie en main et aller vers une plus grande autonomie ? Comment les couches sociales les plus défavorisées ou les minorités peuvent-elles faire valoir leurs droits ? Comment les femmes peuvent-elles revendiquer l'égalité des droits et des chances et la réaliser ? Répondre à ces questions revient à développer de nombreuses stratégies, réunies sous le terme d'*empowerment*.

En effet, ce mot emprunté à l'anglais désigne une autre valeur fondamentale du christianisme, celle qui *consiste à développer et à renforcer* chez une personne ou dans un groupe donné *son potentiel*, déjà présent mais pas encore mobilisé. Le but de l'empowerment est donc de révéler ce poten-

tiel, de renforcer les compétences existantes et de permettre ainsi l'accès aux ressources restées latentes jusque-là. Par ce processus, et par lui seul, il devient possible de mener une existence autodéterminée, à partir de ses propres forces personnelles, collectives ou communautaires. La notion centrale de cette approche est celle de «power», qui recouvre à la fois l'idée de *force* nécessaire pour maîtriser sa vie et celle de pouvoir, plus précisément de partage du *pouvoir*. L'empowerment est un processus émancipatoire, par lequel des personnes a priori disqualifiées reprennent leurs droits, accèdent à des ressources et participent activement aux décisions et au fonctionnement général de la société.

Différentes origines et orientations sous-tendent la notion d'empowerment. En psychologie et en pédagogie sociale, ce terme est employé au sens de compétences et d'autonomie personnelle. Considérer l'être humain non comme un objet, mais comme un sujet, a pour effet de mobiliser son potentiel de croissance personnelle. Dans la coopération et l'aide au développement, ce terme est plutôt utilisé en relation avec les pauvres ou d'autres catégories sociales particulièrement défavorisées ou opprimées. Il s'agit de donner à ces groupes la possibilité de défendre eux-mêmes leurs intérêts, car ce n'est que de cette manière-là que les efforts de développement auront des effets positifs à long terme. Tous les mouvements de libération – que ce soit celui des Noirs aux États-Unis, celui des sans terre en Amérique latine ou celui des femmes – ont toujours eu pour enjeu la reconquête d'une certaine autonomie. À cet égard, la Conférence de Pékin, tenue en 1995 sous l'égide des Nations Unies, a fortement contribué à la reconnaissance de la cause des femmes et constitue ainsi un jalon important dans leur empowerment.

L'empowerment joue un rôle dans toute constellation sociale ou toute relation interpersonnelle dans laquelle l'une des parties est nettement plus faible que l'autre et en dépend unilatéralement. Cette notion d'appui aux plus faibles est particulièrement importante dans tous les domaines d'intervention de la diaconie ou des services privés ou publics d'action sociale. L'empowerment est une valeur de base aussi bien dans le travail social auprès des jeunes, des personnes avec un handicap ou des personnes âgées, que pour les institutions qui œuvrent dans les milieux de la santé, de l'enseignement ou de la formation. Elle représente un défi partout où il s'agit

d'instaurer ou de préserver un exercice responsable et un juste partage du pouvoir et de dépasser des structures disqualifiantes. Elle intervient notamment dans les rapports hommes-femmes, dans le partenariat social entre employeurs et employés, dans le renforcement citoyen en vue d'une large participation politique aux processus démocratiques.

Quelle place et quel sens accorder à l'empowerment *du point de vue biblique* ? Le *pouvoir de Dieu* constitue la pierre d'angle biblique de toute réflexion autour du pouvoir en général. La création et l'histoire du monde reposent sur Dieu ; la manière dont il se sert de son pouvoir a donc valeur d'exemplarité pour la façon dont les humains doivent s'en servir pour eux-mêmes et entre eux. Le pouvoir de l'Homme prend sa source dans celui de Dieu, mais y trouve aussi ses limites. En effet, Dieu renonce volontairement à une partie de son pouvoir sur ses créatures pour que celles-ci accèdent à la liberté. Ce renoncement, cette autolimitation et cet autodépouillement sont déjà présents, en filigrane, dans le simple fait de créer le monde (Dieu ne reste pas seul avec lui-même) et deviennent particulièrement visibles au moment de son *incarnation humaine en Jésus-Christ*. Ce don de soi est l'expression de son amour envers toute la création et le signe de son alliance avec ses créatures. En Jésus-Christ, Dieu partage son pouvoir en premier lieu avec celles et ceux qui n'en ont aucun selon les critères humains, à qui il redonne dignité et force (Lc 1.52; 1 Co 1.25). Accordant aux humains rien moins qu'un rôle de coresponsables de son œuvre, il leur donne à la fois le pouvoir et la force nécessaires pour forger leur vie et celle de la société, en faisant fructifier leurs dons et leurs compétences. On est ici au cœur même de ce qui motive l'engagement chrétien pour l'«empowerment» comme valeur fondamentale du christianisme. Dans ce nouvel équilibre des pouvoirs, la dépendance entre maître et esclave, entre parents et enfant est vaincue. Jésus dit à ses disciples «Je ne vous appelle plus serviteurs, parce que le serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous appelle amis, parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai appris de mon Père.» (Jn 15.15). L'empowerment, c'est-à-dire la restauration des forces personnelles et collectives, passe aussi par la nourriture destinée à fortifier le corps, par la multiplication des pains et par la délivrance de la maladie. Les récits de guérisons accomplies par Jésus sont des récits d'empowerment, car ils racontent des passages clés au cours desquels des hommes et des femmes sortent de l'enfermement que constituaient leur maladie et leur dépen-

dance des autres et retrouvent aussi bien leur autonomie que leur estime d'eux-mêmes. Mal compris, l'empowerment risque toutefois de conduire au paternalisme et à de nouvelles formes de discrimination. C'est le cas, en particulier, lorsque les plus démunis sont maintenus dans des relations de dépendance ou quand une certaine fragilité est considérée comme devant être vaincue coûte que coûte. Il faut alors rappeler que c'est Dieu qui donne à l'Homme sa dignité essentielle et que c'est dans la faiblesse humaine que réside sa véritable force.

Du point de vue de l'éthique chrétienne, le *Saint-Esprit*, c'est-à-dire l'esprit par lequel Dieu fortifie et fait croître au travers des dons qu'il accorde (les charismes), est une source importante d'empowerment. La force spirituelle qu'ils reçoivent de Dieu engendre et développe chez les humains des capacités d'autonomie, d'espérance, de résistance et l'aptitude à mener leur vie de manière responsable. Elle est la force qui permet d'agir par amour. L'esprit de Dieu donne tout pouvoir, au sens où il véhicule aussi bien la toute-puissance de Dieu que l'autorisation pour le croyant d'en faire usage. Ce pouvoir – ou plutôt cette puissance spirituelle – ne doit pas être confondu avec le pouvoir tel que le conçoit l'Homme, c'est-à-dire avec des rapports de force et des performances qui n'ont aucune place dans la sphère d'action de Dieu. Du point de vue chrétien, l'Homme ne peut pas se libérer de sa misérable condition par ses propres forces ; mais avec l'aide de la force de vie reçue de Dieu, il peut construire une existence digne d'être vécue et agir avec confiance. Cet espoir en un accès direct à l'esprit de Dieu est l'une des causes de la rapide croissance des Églises pentecôtistes parmi les pauvres et les sans-pouvoir. Cependant, la force et les encouragements reçus de Dieu ne doivent pas conduire à l'euphorie (*Übermut*) mais à l'humilité (*Demut*), c'est-à-dire au courage de servir (le «*Dienmut*» de Luise Rinser). En effet, se servir de cette puissance au service de l'humanité et de la création est la caractéristique la plus marquante du pouvoir tel qu'il trouve sa définition dans le christianisme. Quand Jésus déclare qu'il n'est pas venu pour se faire servir, mais pour servir (Mc 10.45), il applique à lui-même la ligne de conduite éthique qu'il enseigne à tout être humain, en particulier aux puissants et à ceux qui aimeraient le devenir: «Si l'un de vous veut être grand, il doit être votre serviteur» (Mc 10.43). Mais se servir de ce même commandement pour maintenir dans leur impuissance celles et ceux qui n'ont déjà pas de pouvoir est une perversion de l'éthique chrétienne, puisque ce

qui devrait être une force libératrice est alors transformé en légitimation morale de l'esclavage.

Sans empowerment, les personnes concernées ne peuvent pas prendre la responsabilité de leur vie. En effet, qui dit pouvoir dit aussi prise de conscience de ses besoins, capacité de décision et bonne affirmation de soi afin que les demandes adressées à l'entourage ou aux institutions trouvent partiellement satisfaction. Il est donc nécessaire de disposer de ressources aussi bien spirituelles qu'intellectuelles, émotionnelles, matérielles et physiques. Trouver le courage de s'exprimer dans un groupe ou d'interpréter un texte biblique en tant que laïc, faire respecter ses émotions, développer une argumentation convaincante sont autant d'exemples du type de compétences personnelles mises en jeu. Il en va aussi de même des ressources indispensables pour couvrir ses besoins vitaux et de la capacité à préserver son intégrité physique (particulièrement si l'on est une femme). Se comporter en personne responsable, c'est aussi utiliser ces capacités et cette puissance accrues pour améliorer ses performances. La mobilisation et la valorisation des compétences individuelles doivent aussi contribuer au renforcement communautaire des Églises, des groupes sociaux ou des États.

L'empowerment est un processus d'émancipation. Comme le dit le philosophe allemand Kant, il s'agit pour l'Homme de sortir *hors de l'état de minorité, où il se maintient par sa propre faute*. On peut donc dire que l'empowerment est le cheminement par lequel les humains s'affranchissent d'une condition infantile ou asservissante dans laquelle ils se complaisaient jusque-là ou dont ils faisaient involontairement l'objet. Sous l'angle chrétien, c'est également le passage d'une définition de soi imposée par d'autres à une personnalité indépendante qui se révèle en se mettant à l'écoute de Dieu, d'une identité reçue du dehors (hétéronomie) à une identité propre (autonomie), enracinée dans celle donnée par Dieu (théonomie). La notion d'empowerment rejoint alors celle de libération telle qu'on la trouve dans le christianisme. Le renforcement de soi se nourrit de façon déterminante de la justification par la foi et de la rémission des péchés. Il peut sembler contradictoire que la confrontation avec ses faiblesses humaines et sa dépendance de Dieu renforce précisément la confiance en soi et l'autonomie. Pourtant le mystère de cette transformation personnelle réside dans le

fait qu'accepter sa dépendance à Dieu rend d'autant plus indépendant des hommes – ou du moins devrait y contribuer.

En soi, le pouvoir n'est ni bon, ni mauvais, car il peut être utilisé à bon escient comme à des fins destructrices. Le débat éthique autour du pouvoir met sans cesse en évidence l'ambivalence de cette notion. Qui a trop peu de pouvoir ne peut pas véritablement situer sa responsabilité et l'assumer. Qui en a trop risque d'en abuser et de minimiser ou de négliger la responsabilité qui lui incombe. Or, le pouvoir et la responsabilité sont étroitement liés, et cela dans les mêmes proportions. Si une personne se sent responsable du monde entier, mais ne dispose pas du pouvoir effectif et des influences nécessaires pour agir à cette échelle, elle peut développer une dépression ou adopter un comportement tantôt cynique, tantôt autodestructeur. Elle prend beaucoup trop sur elle. Or par sa bienveillance et sa grâce, Dieu enlève justement aux humains la terrible charge de sauver le monde par leurs propres forces tout en les invitant à prendre leurs responsabilités, c'est-à-dire à accomplir ce qui s'offre à eux, là où ils sont, avec les forces qu'ils ont et avec l'appui des autres. Cependant, le bon usage du pouvoir ne dépend pas exclusivement des actes individuels; il suppose aussi une confrontation avec les rapports de force inhérents aux structures.

Celui ou celle qui n'a pas ou que très peu de pouvoir ne peut pas se contenter d'attendre passivement qu'il en soit autrement. Il lui appartient de chercher activement à développer son potentiel personnel, comme les croyants ont à demander activement la force spirituelle et les dons que Dieu leur réserve. L'empowerment doit souvent être remporté de haute lutte. Pourtant, il ne s'agit en aucune façon de viser un regain de pouvoir dans le but d'opprimer d'autres personnes ou groupes, car cela ne mènerait qu'à un combat sans fin entre dominants et dominés. Il existe des pouvoirs d'oppression et un pouvoir de libération, mais ce n'est que ce dernier que l'empowerment veut promouvoir. Du point de vue chrétien, l'empowerment est l'aptitude que Dieu confère à l'Homme de se déterminer et de s'accomplir sur le plan existentiel par ses propres moyens, de révéler les injustices, de promouvoir la justice, de délivrer les opprimés, d'aider les défavorisés à retrouver aussi bien leur dignité que leur confiance en eux et de protéger la vie, ainsi que la paix.

Le plus souvent, l'empowerment n'est possible que dans une *communauté* et grâce à elle. Là où des hommes, des femmes et des enfants se soutiennent mutuellement, les capacités et les ressources de chacun s'en trouvent renforcées et les crises sont résolues ensemble, si nécessaire en s'accompagnant de critiques constructives ou de remises à l'ordre. L'empowerment a pour but de dépasser ce qui divise ou exclut et de réinsérer les personnes marginalisées dans la collectivité. Car c'est dans le groupe que l'on apprend à partager son pouvoir – qu'il soit étendu ou restreint – comme Dieu lui-même partage son pouvoir avec ses créatures. L'empowerment conduit donc à une limitation du pouvoir parce qu'il est partagé et contrôlé par la communauté.

Là où l'empowerment devient un combat individuel sans soutien collectif, il en résulte souvent une charge excessive. Cette situation peut évoluer vers la maladie, comme la dépression, ou provoquer la fuite dans l'extrémisme religieux ou politique en vue de trouver une main secourable et des repères sécurisants. C'est la raison pour laquelle la valeur «empowerment» doit toujours être promue en relation avec d'autres valeurs fondamentales, en particulier celle de communauté. Ce n'est qu'à cette condition que l'appel à plus d'autoresponsabilisation ne se traduit pas par un démantèlement abrupt du filet social étatique, mais vient renforcer progressivement l'insertion des plus faibles dans des réseaux communautaires solides et durables. Dans l'engagement aux côtés des plus faibles revendiquant leurs droits, «aider à s'aider» n'est plus un simple slogan vide de substance, mais – au contraire – un principe plus pertinent que jamais. Ainsi, l'empowerment devient un important principe de base aussi bien pour la diaconie en Église que pour l'évolution de l'État social, la politique d'aide au développement, l'éducation ou l'accompagnement spirituel.

3.7 La participation

La participation (du latin *pars* = la part proportionnelle) est un terme général qui couvre diverses facettes du partage de pouvoir. Dans la pratique, elle passe le plus souvent par des processus de formation d'opinion et de décision organisés de manière à y impliquer activement les personnes, les groupes ou les organisations concernés. En ce sens, la participation est donc étroitement liée aux mécanismes politiques. Les régimes étatiques, comme

la monarchie, l'oligarchie, l'aristocratie ou la démocratie, se distinguent essentiellement par la façon dont ils sont gouvernés: le pouvoir est détenu par une seule personne (par exemple, un roi), par un groupe restreint de personnes (par exemple, les riches), par celles et ceux que l'on considère comme les meilleurs ou par le peuple (*demos*). La démocratie est le seul régime politique dans lequel, *par principe*, le pouvoir est détenu par l'ensemble des citoyennes et citoyens.

Les États démocratiques reposent sur des formes et des procédures de participation garanties par des bases légales et constitutionnelles, qui varient d'un pays à l'autre. Dans le monde entier, la Suisse est citée en exemple comme un État où le peuple jouit de possibilités de participation politique particulièrement larges et diversifiées. L'élection des membres du Conseil national, les initiatives et les votations populaires, la multiplicité des lieux et niveaux d'engagement citoyen, le dialogue social dans les entreprises et les nombreuses autres possibilités de codécision dans les milieux associatifs, syndicaux ou d'Église sont autant d'expressions de la nature fondamentalement démocratique des institutions helvétiques. Car la participation – qu'elle se joue sur le plan décisionnel ou dans l'action concrète – résulte toujours d'une volonté délibérée, qui se traduit par des règles juridiquement établies. Il appartient à l'État de droit démocratique d'élaborer et de faire respecter ces règles, qui garantissent aussi sa propre existence, sa stabilité et sa capacité à perdurer. L'État fonde sa légitimité sur le souverain, c'est-à-dire sur le peuple, qui se définit et se gouverne lui-même. En définitive, ce n'est pas entre les mains des instances dirigeantes que repose la responsabilité du pays, mais entre celles des citoyennes et des citoyens. Leur participation politique est donc à la fois un droit et une obligation.

La participation implique nécessairement un certain degré de maturité humaine. En effet, pour pouvoir s'impliquer dans des processus décisionnels et prendre des responsabilités qui touchent au bien collectif, la personne concernée doit être dotée d'une compréhension suffisante des enjeux et savoir se gérer. C'est la raison pour laquelle la participation politique est liée à des conditions (âge, discernement). D'autres critères, comme celui de la nationalité, sont plus controversés. Quoi qu'il en soit, la stabilité des sociétés démocratiques repose sur une participation aussi large que possible de la population et sur le rejet de toute forme d'élitisme. Tous les modèles de

participation – politique, économique ou sociale – se basent sur le consensus et la communication plutôt que sur l'autoritarisme et la hiérarchie. Pour autant, les divergences d'intérêts et d'opinions ne sont pas passées sous silence ; dans les sociétés pluralistes, ils sont au contraire considérés comme de bons points de départ pour parvenir à des compromis solides et durables.

Dans la Bible, la notion de «participation» apparaît surtout en lien avec le partage de ce qui est commun, c'est-à-dire de ce que Dieu met à la portée de tous. Dans ce contexte-là, il s'agit donc moins d'une possibilité d'intervention dans des mécanismes collectifs que d'une forme d'appartenance. On ne partage pas une tâche ou un défi ; on a part à quelque chose qui préexiste pour tous (l'engagement de Dieu envers son peuple, Dt 7.6-9; les souffrances du Christ, 1 P 4.13; l'Évangile, la Parole de Dieu, He 4.2; le Saint-Esprit, He 6.4 ou la sainteté de Dieu, He 12.10). Conformément au contexte politique qui prévalait au moment où la Bible a été rédigée, on n'y trouve mention que d'une obligation limitée envers celui qui domine le pays: «Payez donc à l'empereur ce qui lui appartient, et à Dieu ce qui lui appartient.» (Mt 22.21). Il serait inapproprié de chercher une relation directe entre la notion actuelle de participation politique et celle que l'on trouve dans un texte rédigé à une époque où n'existaient que des monarchies ou des oligarchies.

Dans le Nouveau Testament, la personne participante est insérée dans une relation communautaire précise, qui la caractérise de façon spécifique et qui se traduit jusque dans son attitude et ses actes: «Le Christ nous a libérés pour que nous soyons vraiment libres. Tenez bon, donc, et ne vous laissez pas de nouveau réduire en esclavage.» (Ga 5.1). *Avoir part* à ce que Christ a accompli conduit tout naturellement à *faire partie* de la communauté des croyants. Deux aspects fondamentaux méritent d'être relevés ici. D'une part, cette «appartenance participante» obéit à des conditions qui n'ont pas été définies par l'Homme, lequel ne peut pas non plus partir du principe qu'elles s'autoaccomplissent. D'autre part, participation et liberté vont de pair. *Participer* de Christ est librement consenti et *prendre part* à la communauté est librement choisi par la personne concernée.

Liberté et participation se conditionnent mutuellement. La participation implique toujours une part de liberté ; c'est un acte volontaire (sans quoi l'esclavage devrait aussi être considéré comme une forme de participation). Dans ces conditions, les divers modes d'engagements collectifs ne peuvent être que participatifs, car toute autre forme de coopération et d'interaction est de nature contraignante. Or, à quoi sert-il de jouir de droits garantissant la liberté si ceux-ci ne peuvent pas s'exercer ? Ou, plus précisément, s'ils ne peuvent pas s'exercer de la même façon pour tous ? C'est pour cette raison que la participation politique, sociale et économique fait partie des principes fondamentaux contenus dans les Droits de l'Homme. Ainsi, l'article 21 de la Déclaration universelle promulguée par les Nations Unies en 1948 stipule que toute personne a le droit «de prendre part à la direction des affaires publiques de son pays, soit directement, soit par l'intermédiaire de représentants librement choisis» et «d'accéder, dans des conditions d'égalité, aux fonctions publiques de son pays». De plus, «la volonté du peuple est le fondement de l'autorité des pouvoirs publics ; cette volonté doit s'exprimer par des élections honnêtes qui doivent avoir lieu périodiquement, au suffrage universel égal et [...] suivant une procédure [...] assurant la liberté du vote».

Tous les êtres humains sont fondamentalement égaux, doués de raison et sociables. La participation politique découle de là. Loin d'être le fruit d'une évolution culturelle ou politique particulière, les processus de codécision démocratiques et les dispositions juridiques qui les sous-tendent disent quelque chose de la quintessence humaine. La liberté au sens de « libération *de...* » ne se réalise que là où elle est associée à la «libération *pour...*». Tout engagement solidaire et responsable a pour visée ultime de renforcer les capacités de participation – au double sens d'appartenance et de contribution active.

Nous sommes tellement habitués aux structures et aux processus démocratiques que nous avons oublié combien le chemin a été long et difficile pour en arriver là, et combien le *statu quo* reste précaire. Dans une perspective globale, la participation n'est autre que le droit fondamental aux droits. Marquée par la Shoah, la philosophe juive Hannah Arendt constate qu'il existe quelque chose comme *le droit d'avoir des droits* et soutient que ce droit est celui d'appartenir à une communauté politique qui, elle, sera effectivement

en mesure de garantir des droits. La perte du droit aux droits entraîne la perte de toutes les relations humaines qui font la personne. Il n'y a alors plus aucun lieu de repli possible. Où se réfugie aujourd'hui quelqu'un qui s'est vu contester ou enlever ses droits fondamentaux dans sa patrie ? Il ou elle arrive dans un autre pays, où il ne lui en est guère accordé davantage. Et même si cette personne peut rester dans ce pays d'asile, elle y est étrangère, n'a qu'un statut juridique extrêmement précaire et se voit exclue de nombreuses possibilités de participation citoyenne. Dans l'impossibilité de contribuer activement à la société dans laquelle elle vit, elle subit passivement sa situation et le contrôle dont elle fait l'objet. On impose aux réfugiés des règles du jeu à l'élaboration desquelles ils n'ont pas pu participer et sur lesquelles on ne leur demande pas leur avis. Ce qui rend leur condition particulièrement difficile voire insupportable, ce n'est donc pas – toujours selon Arendt – d'être privés de droits particuliers, mais de perdre celui, beaucoup plus fondamental, d'appartenir à une communauté qui veut et qui peut garantir des droits, quels qu'ils soient. Seule l'exclusion de la communauté politique peut réduire des êtres humains à la non-humanité. La perte de liens communautaires est la conséquence, involontaire ou délibérément recherchée, des processus d'individualisation ou de l'exclusion. Dans un cas comme dans l'autre, les personnes ainsi mises au ban de la société ne disposent plus d'aucune possibilité de participation, soit parce que celle-ci leur est refusée, soit parce que leurs interventions n'ont aucun impact. La privation de participation les condamne à la passivité, à la perte de sens et à l'isolement.

La participation est le préalable nécessaire à toute forme de communication et d'interaction. Refuser à quelqu'un la possibilité de s'associer activement, c'est le réduire au silence et à l'inutilité, ce qui revient en définitive à le faire (socialement) disparaître. À l'inverse, donner cette possibilité, c'est s'attendre à ce que la personne s'investisse, lui accorder du crédit, témoigner de l'importance décisive que revêt sa participation. Dans les relations interpersonnelles, en appeler à l'autre de cette manière est une façon de lui témoigner du respect et de le valoriser. On peut dès lors s'interroger sur les raisons pour lesquelles, depuis peu, cet appel à davantage de prise en charge de soi se focalise sur quelques groupes sociaux précis et, par là, en exclut catégoriquement d'autres (migrants, requérants d'asile, handicapés, marginaux). Pourquoi n'accorde-t-on pas à ces populations-là l'accès à ce

qui constitue le fondement même de la société dans laquelle elles sont immergées ? Pourquoi ne disposent-elles pas des droits de participation élémentaires qui tiennent de l'évidence pour toutes les autres ? Pourquoi – et c'est là que se situe l'enjeu majeur – sont-elles dépossédées de leur existence civile, de leur statut d'humains libres et responsables, forcées à se cantonner dans un «no man's land» social? L'exigence de se prendre en charge a pour corollaire l'existence de structures qui permettent véritablement aux personnes concernées d'assumer leurs responsabilités, d'exprimer de manière audible leurs besoins et leurs demandes spécifiques, d'en montrer la pertinence pour la société tout entière et d'obtenir ainsi une certaine adhésion du grand public. Or, en réalité, ce sont d'autres qui décident de cela pour elles. En effet, au lieu de reposer sur des structures participatives, au sein desquelles les positions minoritaires sont prises en considération avec le même respect que les autres, la pratique politique se contente d'une légitimité de façade en s'appuyant sur les faits objectifs que sont censées représenter les décisions ou évolutions majoritaires. Mais qu'en est-il lorsque la majorité n'est pas directement concernée ? Lorsqu'elle se désintéresse totalement de ce qui est en jeu pour les minorités ? Lorsqu'elle n'a même plus conscience de l'existence de ces minorités, dont la voix est systématiquement balayée précisément parce que numériquement insignifiante ?

Cette question de la participation se pose aussi dans de nombreux autres contextes. L'inégalité d'accès aux ressources, la participation inéquitable à leur exploitation, les inégalités au niveau des possibilités d'intervention dans les organisations internationales constituent autant d'injustices génératrices de précarité. Un nombre de plus en plus restreint d'êtres humains décide – directement ou indirectement – du sort d'un nombre de plus en plus grand d'autres êtres humains. Avec la mondialisation, le rôle joué par le libre marché dans tous ces processus se révèle plus crucial que jamais. En effet, le libre marché doit faire ses preuves, c'est-à-dire assurer au plus grand nombre possible de personnes un accès équitable aux possibilités de participation économique et politique. La participation est un droit humain fondamental qui sert de correctif dans les systèmes politiques tendant à glisser vers une dictature des majorités. Les minorités sont tributaires des espaces politiques que les majorités laissent aux petits groupes sociaux pour l'expression de leurs intérêts spécifiques. Du point de vue chrétien, il convient de rappeler ici une révélation centrale du Nouveau Testament :

chaque personne a exactement *la même valeur* intrinsèque. Chaque être humain est appelé de la même façon à la suite du Christ et a le même droit de s’y engager. Chacune et chacun est placé devant le même choix. Ce qui signifie également que chacune et chacun a le même droit au libre choix et, donc, au respect de ses opinions et de ses besoins.

3.8 La solidarité

La solidarité est une notion qui possède de nombreuses facettes. Ainsi, elle peut être vue comme une *vertu individuelle* ou caractériser un *ordre social*, des *relations* interpersonnelles, une action résultant de *structures institutionnelles* complexes, des obligations de *nature juridique* ou encore constituer un aspect particulier de la *morale* et de l’*éthique*. En général, on entend par solidarité tout ce qui relève de la capacité et de la volonté de faire cause commune avec d’autres et de défendre leurs besoins, soit en les appuyant, soit en les représentant. La solidarité peut donc prendre la forme d’un *engagement en faveur des personnes défavorisées et marginalisées*, d’un *engagement à se soutenir mutuellement* dans un groupe de pairs ou, plus largement, d’un effort de *cohésion sociale*. Les buts poursuivis par l’action solidaire sont très divers. Ainsi, la solidarité s’exerce aussi bien en faveur des victimes de catastrophes naturelles ou humanitaires que des populations frappées par des guerres, des groupes ethniques minoritaires, des personnes persécutées pour des raisons politiques, des sans-abri, des espèces animales menacées d’extinction, des forêts en voie de disparition ou de la préservation du patrimoine historique. La solidarité est l’expression du lien particulier qui unit des personnes engagées les unes envers les autres, cet engagement pouvant aller jusqu’à inclure des personnes au-delà de leur mort ou avant leur naissance. Historiquement, les mouvements de solidarité ont surtout eu pour moteur l’instauration de droits politiques pour des groupes ou classes sociales jusque-là opprimés ou marginalisés (par exemple, les mouvements syndicaux). Avec le décloisonnement progressif des classes sociales, de nouvelles formes de solidarité ont émergé au cours des dernières décennies, comme les groupes d’entraide auto-gérés, les comités d’action, les initiatives citoyennes, etc. Contrairement à d’autres formes de relations (partenariat, coopération, relations contractuelles), ces «communautés de solidarité» se caractérisent par les liens affectifs et l’objectif (sociopolitique) commun qui unissent leurs membres.

Dans notre société, les mouvements de solidarité jouent souvent un rôle compensatoire ou symbolique. Ils thématisent généralement des questions que l’opinion publique et le discours politique négligent, ils font du lobbying en faveur de groupes sociaux sous-représentés ou absents de la scène médiatique et ils mènent des actions symboliques pour attirer l’attention sur des enjeux sociopolitiques particuliers. Certains groupements d’intérêts se constituent uniquement dans le cadre d’une procédure de consultation et n’agissent que durant un temps limité en prenant position pour ou contre un sujet d’actualité.

À l’origine, la notion de solidarité est issue du droit romain, dans lequel ce terme désignait la caution financière réciproque entre membres d’une communauté. L’acception actuelle de ce terme s’inspire du grand principe de la Révolution française («Liberté, Égalité, Fraternité»), dans lequel le mot *fraternité* a plus tard laissé place à celui de solidarité. Au XIX^e siècle, l’idée de solidarité a connu un tournant décisif en servant de contrepoids à celle de charité. Le terme de solidarité est alors utilisé de façon offensive dans les conflits sociaux et religieux qui marquent l’industrialisation, aussi bien du côté du mouvement ouvrier que du catholicisme social («Solidarisme») et de la bourgeoisie protestante. En éthique, ce mot n’apparaît qu’au XX^e siècle, essentiellement sous l’influence de la doctrine sociale de l’Église catholique romaine.

La tradition biblique ne connaît pas de terme pour la solidarité. Pourtant, on trouve dans l’Ancien Testament déjà des représentations très précises de ce qu’on peut qualifier «d’éthique de fraternité». L’histoire mouvementée du peuple d’Israël – en particulier durant la période qui précéda la constitution d’un État autonome – est marquée par une succession d’alliances locales ou ethniques, donc de liens de solidarité. Ces liens étaient établis avant tout pour faire face à la menace existentielle que représentaient les puissances étrangères environnantes. Le passage des représentations vétérotestamentaires autour du lien social à la conception actuelle de la solidarité se caractérise par un élargissement constant du cercle des bénéficiaires. Initialement, la «solidarité» se limitait au cercle familial, c’est-à-dire à la parenté biologique. Mais l’histoire du peuple d’Israël est peuplée de rebondissements au cours desquels ces communautés originelles vont être bousculées, voire disséminées. La notion de fraternité strictement fa-

miliaire n'a donc bientôt plus de fondements réels, de sorte que le livre du Deutéronome déclare d'ores et déjà que tous les Juifs sont frères. Aux liens du sang succèdent donc ceux qui font de tout Israël une seule, même et forte communauté, caractérisée par une solidarité particulière envers les pauvres (Dt 14.28 s.). En passant de l'Exode au Deutéronome (respectivement le deuxième et le cinquième livre du Pentateuque), notamment dans les prescriptions du Lévitique (troisième livre du Pentateuque), on observe que la fraternité est définie de façon de plus en plus exigeante, tout en s'élargissant. L'attention bienveillante envers un ennemi, telle qu'elle est recommandée dans Ex 23.4-5, fait place dans Dt 22.1-4 à la responsabilité fondamentale envers tout prochain, quel qu'il soit. Dans Lv 19.18 et 19.34, le commandement de ne pas vouloir de mal à son ennemi évolue déjà en direction de celui d'aimer fondamentalement son prochain, respectivement l'étranger.

Le Nouveau Testament véhicule à son tour cette dynamique d'ouverture et l'élargit davantage encore. Cette évolution conduit à une conception de l'appartenance solidaire si radicalement nouvelle qu'elle se démarque clairement des représentations qui avaient cours durant l'Antiquité. Ce qui fait la spécificité de la «fraternité» au sens judéo-chrétien, c'est son universalité. Contrairement à la notion gréco-romaine d'amitié (*philia*, *amicitia*), celle de «fraternité», telle que l'instaure le Nouveau Testament, ne supprime pas seulement les liens familiaux, mais également toute autre forme de préférence ou d'engagement citoyen (Mt 10.35 s. ; Lc 14.26). Jésus va jusqu'à rejeter l'autorité du «pater familias», c'est-à-dire du chef de famille, telle qu'on la concevait à l'époque (Mt 23.9). En critiquant le système patriarcal, Jésus ouvre de nouvelles perspectives, qu'il oppose aux représentations traditionnelles de la famille et de la communauté. La communauté des croyants, c'est-à-dire le cercle de ceux qui prennent leurs repas ensemble (Ac 2.42-47) et qui sont au service les uns des autres (Mt 20.25-28), joue désormais un rôle central. Les principes qui régissent l'accueil fraternel s'appliquent toujours, mais ils s'appliquent à toute l'humanité.

«Qui est mon prochain ?» Le formidable changement de regard initié par Jésus s'éclaire comme jamais dans la manière dont il répond à celui qui lui pose cette question. En effet, après avoir raconté la parabole du Bon Samaritain (Lc 10.25-37), Jésus l'invite à définir ce qu'est un acte solidaire et

qui l'exerce. En lui retournant la question et en demandant «Qui te semble avoir été le prochain ?» (Lc 10.36), il opère un renversement de situation. Il ne s'agit plus de savoir qui a légitimement droit à mon geste de solidarité, mais de m'assurer que je viens en aide de manière adéquate à celui ou à celle qui en a besoin. En d'autres termes, il n'en va pas d'une *conduite vertueuse* envers les personnes qui ont besoin de cette aide. Ce sur quoi Jésus met l'accent, c'est le droit fondamental de ces personnes à recevoir l'aide qui leur est nécessaire, lequel met leur entourage dans l'*obligation* d'y subvenir. Les comportements vertueux sont l'expression d'une attitude personnelle ; les obligations résultent de la reconnaissance des droits des autres. On peut donc affirmer – bien qu'avec prudence, car cela n'est pas directement et totalement transférable à d'autres domaines – que la solidarité, dans son acception biblique, présente deux caractéristiques marquantes du christianisme : d'une part, *l'élargissement de la fraternité à tous les êtres humains (universalité)* et, d'autre part, *le renversement de regard sur le véritable enjeu de la relation solidaire*. Dans la perspective néo-testamentaire, l'obligation pure et simple d'intervenir en faveur de ceux qui ont vraiment besoin de soutien l'emporte sur la conception traditionnelle de bienfaisance. Loin de véhiculer une «morale de bienfaisance», le message chrétien insiste surtout sur les droits inaliénables de celles et ceux qui sont dans le besoin ou dans la détresse.

La solidarité est aussi un pivot de l'État social. Elle intervient là où les risques majeurs qu'encourt tout citoyen sont reconnus par les pouvoirs publics et pris en charge dans le cadre d'assurances sociales étatiques financées, en principe, par l'ensemble de la population. Dans ce cas, la notion de compassion ou de charité chrétienne fait place à un droit que les personnes concernées peuvent faire valoir vis-à-vis de la société. Ce droit est le même pour tous. Toutefois, dans les débats actuels autour des modifications à apporter au système de sécurité sociale, cette conception de la solidarité semble s'inverser. Désormais, l'État devrait au contraire être déchargé de ses tâches sociopolitiques, qui incomberaient de nouveau à des institutions privées. S'il allait dans ce sens, l'État induirait depuis le haut une désolidarisation de la société tout entière. Parallèlement, la société civile dispose de réseaux sociaux très diversifiés ; dans le passé, ceux-ci ont déjà prouvé leur efficacité dans de nombreux domaines.

Les relations solidaires impliquent toujours des liens communautaires. À l'inverse, la solidarité devient problématique dès que des liens communautaires se distendent ou se rompent ou dès que le sentiment d'appartenance commune se perd ou ne réussit plus à s'instaurer. C'est pourquoi les sociétés pluralistes ou individualistes sont le plus souvent considérées comme peu ou pas solidaires. Parallèlement, on assiste à un phénomène assez paradoxal. D'une part, le rapprochement général entre cultures et nations de toute la planète fait que nous en savons toujours davantage les uns sur les autres et révèle combien les problèmes que nous rencontrons sont semblables. D'autre part, malgré cette conscience accrue de ne former qu'une *seule et même* communauté de destin planétaire, la nécessité et l'urgence d'agir ensemble, dans le cadre d'une responsabilité devenue universelle, ne s'imposent pas d'elles-mêmes – comme on pourrait s'y attendre en toute bonne logique. Les injustices crasses qui se creusent tout autour du globe représentent le défi à relever du point de vue de la solidarité chrétienne.

Interrogé par un collaborateur d'une organisation d'aide au tiers monde, qui lui demandait ce que la Suisse pouvait faire pour un État africain, un politicien de haut rang de ce continent a répondu : la vraie question n'est pas ce que la Suisse *peut donner* à cet État africain, mais plutôt ce que la Suisse *ne doit pas lui donner* – en quoi il mettait le doigt sur une question cruciale pour toute action qui se veut solidaire. La solidarité devient contre-productive dès le moment où elle se substitue à la politique et au droit sans en appeler simultanément à des réformes politiques et juridiques. Mais ce risque n'existe pas seulement en dehors de nos frontières. Il surgit de façon identique dans notre pays, chaque fois que l'action solidaire se concentre sur un groupe défavorisé au point d'occulter les conditions cadre qui ont généré ce problème et de limiter les réponses apportées à leur situation «inéluctable» à la seule compensation des disparités sociales subies.

Il convient ici de rappeler que la notion de solidarité au sens actuel a ses origines dans la Révolution française et, par conséquent, dans l'idée fondamentale que la solidarité n'est pas une fin en soi, mais le meilleur moyen d'établir des rapports sociaux équitables dans un État de droit. Cela n'enlève en rien de leur valeur aux actes de solidarité individuelle. Il s'agit plutôt de donner à celle-ci sa juste place en la reconnaissant comme une facette particulière d'un engagement collectif plus large visant à davantage de jus-

tice sociale et politique. En effet, sans engagement solidaire individuel, les régimes étatiques basés sur l'équité et le droit ne pourraient pas fonctionner. L'un des principes fondamentaux auxquels a mené l'évolution du protestantisme consiste précisément à formuler aussi bien une éthique pour l'action individuelle que pour la définition des structures sociales. La nécessaire complémentarité entre individu et société se retrouve dans l'Église – qui existe sur deux plans, c'est-à-dire comme communauté de foi et comme institution sociale – et chez les croyants, qui doivent articuler appartenance à la communauté chrétienne et citoyenneté. Qui réduit son engagement à l'une ou l'autre dimension élude la dualité qui caractérise l'Église et l'identité chrétienne. Du point de vue chrétien, la solidarité ne peut donc en aucun cas se substituer à des structures sociales justes et fondées sur l'État de droit. La solidarité n'est pas un but en soi, mais un moyen ; pas une revendication posée dans l'absolu, mais le moteur d'une interpellation collective. Elle ne peut pas remplacer ce qui est irremplaçable, ni s'approprier ce qui est inaliénable: la *vie digne et libre* à laquelle chaque personne a droit. Mais l'engagement solidaire peut beaucoup contribuer à faire reconnaître le *droit* de toute personne à vivre librement et dans la dignité.

3.9 La paix

Après l'effondrement des régimes communistes en Europe de l'Est, la paix est une thématique qui disparaît peu à peu du devant de la scène sur le continent européen. Toutefois, depuis les attentats du 11 septembre 2001, cette question est réapparue dans l'agenda politique international – quoique sous d'autres auspices. En effet, c'est désormais par des interventions militaires, qu'elles soient «humanitaires» ou «belliqueuses», que l'on cherche à instaurer la paix. La légitimation de la «guerre juste» a remplacé la recherche de «paix juste». À l'ombre des grands événements internationaux se développent aussi différentes formes de tensions (ou de «non-paix») moins spectaculaires, qui se manifestent dans les contextes sociaux les plus divers: dans les familles, entre générations, à l'école, au travail, en politique, dans les Églises, entre religions et groupes sociaux. S'ajoutent à ces dissensions de nature sociale tous les conflits interpersonnels qui engendrent les comportements psychopathologiques sur lesquels se penchent la psychologie et la médecine actuelles. Enfin, plus récemment encore, la paix est

apparue comme une revendication dans la réflexion sur les relations entre l'Homme et l'environnement naturel.

Dans la vie courante, la paix est souvent comprise comme l'opposé de la violence, de l'agression et de la destruction. On y associe également des attentes précises quant à la qualité de la vie commune. Dans la mythologie grecque déjà, la déesse de la Paix (*irene*) était toujours flanquée de ses deux sœurs, la Législation ou le Bon ordre (*eunomia*) et la Justice (*dike*). La définition de la paix n'est donc pas seulement négative, c'est-à-dire qu'elle ne se limite pas à l'absence de violence et de destruction. Elle est aussi positive : elle correspond à un *équilibre juste et ordonné de la société*. Le terme de *pax*, issu du droit romain, accentue cette dimension juridique et sociale de la notion de paix : c'est la situation de droit qui met fin au conflit. Dans la vie de tous les jours, on qualifie de *paisibles* des situations, des atmosphères ou des événements qui sont ressentis comme harmonieux, constructifs, fiables, ordonnés, confiants, détendus, ouverts, affectueux, allant dans le sens de la vie et exempts de craintes ou de soucis. Comprise ainsi, la paix se rattache à des éléments qui tiennent de la certitude (savoir et avoir confiance) et, par conséquent, de la *sécurité*. Ce que l'individu éprouve quand il vit en sécurité correspond au climat général qui prévaut lorsque les structures sociales sont suffisamment stables. À l'inverse, la précarité des conditions de travail ou une relation personnelle conflictuelle sont ressenties comme des agressions, même si personne n'a recours à la violence physique. La présence, visible dans l'espace public, d'autres religions est une menace aux yeux de beaucoup, bien que les croyants soient fondamentalement pacifiques. Comme chez les dieux grecs, ces personnes associent la paix au sentiment de sécurité que procurent un ordre connu des choses (Bon ordre) et à l'assurance que cet ordre subsistera longtemps encore.

Dans la tradition judéo-chrétienne, la paix revêt de nombreuses formes. Cependant, deux aspects centraux sont toujours présents : la relation entre *Dieu et l'humanité* et la référence à un *ordre général salvateur*. Le mot hébreu *shalom* exprime bien la nécessaire complémentarité entre l'absence de violence, l'environnement communautaire (famille, peuple et peuple des peuples) comme cadre favorable à la vie et la réconciliation entre Dieu et l'Homme, ainsi qu'entre l'Homme et la nature. Par la force de cette salutation, un être humain fait advenir la paix sur un autre (Gn 43.27 s.). Au

culte, ce même vœu de paix (*shalom*) fait partie intégrante de la bénédiction (Nb 6.26). Dans l'Ancien Testament aussi, il existe donc une étroite relation entre paix et justice (voir Ps 72). L'image utilisée par le prophète dans Esaïe 2.4 est restée vivante jusqu'à nos jours : « Il rendra son jugement entre les nations, il sera un arbitre pour tous les peuples. De leurs épées, ils forgeront des pioches et de leurs lances, ils feront des faucilles. Il n'y aura plus d'agression d'une nation contre une autre, on ne s'exercera plus à la guerre. » (voir aussi Ps 46.9 s.).

Dans le Nouveau Testament, le terme d'*irene* signifie souvent la conjonction entre paix et grâce. Ainsi en est-il, par exemple, dans les salutations par lesquelles débute les lettres de Paul (« que Dieu vous accorde la grâce et la paix ») ou dans la louange de Noël de Luc 2.14 (« Gloire à Dieu dans les cieux très hauts, et paix sur la terre pour ceux qui l'aiment »). Christ, « qui a apporté la paix » (Eph 2.14) est venu personnifier la volonté de paix en s'offrant en sacrifice pour les péchés de l'Homme (Rm 3.25 s.) et en réconciliant Dieu avec ceux qui étaient ses ennemis (Rm 5.10). La paix est l'expression concrète de cette relation renouvelée entre Dieu et l'Homme et entre les hommes. C'est pourquoi *aimer son ennemi et renoncer à la vengeance* sont deux caractéristiques primordiales de la paix telle qu'elle est comprise par la chrétienté dès ses débuts (Mt 5.38-48). Cependant, une distinction très nette est à faire entre la paix qui caractérise la communauté des croyants et la paix du monde, c'est-à-dire celle que l'Empire romain veut garantir politiquement et militairement (voir Jn 14.27; 1 Th 5.3).

Les confrontations autour des questions de paix déterminent la vie de l'Église jusqu'à nos jours. Deux tendances radicales se font face : celle des chrétiens de tendance plutôt politique et pragmatique, et celle des milieux qui tiennent plutôt à préserver l'héritage des débuts du christianisme. À la Réforme, l'idée que paix du monde et unité des chrétiens pourraient coïncider est définitivement battue en brèche. Auparavant, la scolastique – courant philosophique majeur du Moyen-Âge – s'était déjà attachée à définir des critères théologiques précis pour justifier la guerre. Par la suite, les réformateurs ont adhéré au principe de ces critères. Toutefois, dans son *Kriegsleuteschrift*, Luther – contrairement à Thomas d'Aquin – ne parle pas de « guerre juste », mais de « juste conduite de la guerre ». Il ne s'agit plus donc plus de légitimer les guerres en tant que telles (*jus ad bellum*), mais de

s'interroger sur le bien-fondé des comportements adoptés par les soldats et par ceux qui les commandent dans ces guerres (*jus in bello*).

Dans les débats actuels, y compris théologiques et éthiques, cette distinction est souvent négligée et, sous l'effet des événements politiques récents, toute cette question analysée dans une optique très proche de celle du Moyen-Âge. Devant cette tendance hâtive à confondre paix et sécurité et à suivre le courant dominant politique sous prétexte de pragmatisme, il convient de rappeler la force et la clarté avec lesquelles diverses voix d'Église se sont élevées dans la première moitié du XX^e siècle pour en appeler à la paix universelle et expliciter la mission des Églises dans ce domaine. *L'Alliance universelle pour l'amitié internationale par les Églises*, ainsi que d'autres mouvements précurseurs du Conseil œcuménique des Églises (COE) – comme Christianisme pratique (CP), Foi et constitution (F&C) et le Conseil international des missions (CIM) – se sont voués dès le départ au travail de construction de la paix sur la terre. La résolution dite d'Eisenach-Avignon, adoptée par cette Alliance en 1929, condamne la guerre comme institution propre à régler les conflits, la déclarant incompatible avec l'esprit et les voies de Jésus-Christ et de son Église. Dans la discussion théologique et ecclésiologique d'aujourd'hui, le principe magistralement résumé dans cette déclaration se trouve fondamentalement remis en question.

Un an avant qu'Hitler ne s'empare du pouvoir, Dietrich Bonhoeffer tient son fameux exposé de Fanö, dans lequel il attire l'attention sur une distinction qu'il est important d'opérer : « Comment la paix advient-elle ? Par un système de traités politiques ? Ou par une mobilisation générale pacifique destinée à assurer la paix ? Non, par rien de cela – pour une seule raison : parce que, dans un cas comme dans l'autre, on confond paix et sécurité. Le chemin qui mène à la paix n'est pas celui de la sécurité. Il faut risquer la paix. La paix est le contraire de la sécurité. Multiplier les sécurités signifie se méfier, et cette méfiance conduit à nouveau à la guerre. » La paix *envers et contre* la sécurité ! Ce message semble candide. Et il l'est, au sens où l'est aussi le sermon sur la montagne dans lequel Jésus rompt avec les représentations traditionnelles de force, d'autorité et de sécurité. Cette naïveté est ici l'expression d'une « foi enfantine », d'une confiance absolue en Dieu qui ne s'embarrasse pas de calculs stratégiques pour aboutir.

A l'époque, les politiques et la majorité des théologiens n'ont pas suivi Bonhoeffer. De nos jours, la situation dans le monde est radicalement différente. Pourtant, la question de la force, voire de la violence, reste d'actualité. Qu'il obéisse à des raisons subjectives ou qu'il soit commandé par l'État, l'usage de la force demande un positionnement chrétien. Pour que celui-ci ait un impact, il doit être solidement fondé sur le plan théologique et éthique, c'est-à-dire répondre à la violence individuelle et collective en insistant sur la différence déterminante qu'il y a entre la paix comme *espérance eschatologique* et la paix comme but de l'action politique. Il ne faut pas faire d'amalgame entre ces deux plans (comme le rappelle expressément le principe ci-dessus); mais il ne faut pas davantage les dissocier (ce qu'il passe sous silence). La « responsabilité » politique et la « conviction » chrétienne ne peuvent pas être déconnectées l'une de l'autre – bien que l'acceptation chrétienne de la notion de « paix » soit infiniment plus large que celle qui régit la politique et qui se limite à poursuivre des « sécurités humainement atteignables ». Les *entraves à la liberté que sont les incertitudes et les menaces réelles* mettent constamment à l'épreuve la *liberté chrétienne qui ouvre à la paix*. C'est pourquoi saint Augustin, l'un des Pères de l'Église, parle dans le Livre XIX de « La cité de Dieu » de la paix comme d'un espoir et non comme d'une réalité.

En un temps où la peur et l'insécurité dominent la politique mondiale, adopter résolument une optique chrétienne et, par conséquent, résister à la tendance générale à confondre paix et sécurité semble relever de l'utopie. Or, il ne s'agit pas de jouer ces deux notions l'une contre l'autre, mais de ne pas laisser l'idée de paix se dissoudre dans celle de sécurité. L'être humain a besoin de sécurité et de certitudes – pas seulement en ce qui concerne sa stricte survie personnelle. Mais aussi longtemps que ces besoins se dirigent *contre* d'autres, ils mettent la paix en péril. Plus les barrières protectrices sont élevées, plus le risque augmente que les relations entre les personnes qui se trouvent de part et d'autres s'enveniment. De tels dispositifs sécuritaires ne font pas qu'exacerber les tensions relationnelles; ils constituent aussi de véritables « monuments de la résignation » face au désir de construire la paix. Toute personne a droit à la sécurité. Donc également celles desquelles on cherche à se protéger. Seul l'État de droit, à qui revient tout le pouvoir parce qu'il est la seule instance habilitée à sanctionner, peut offrir un « système de sécurité » qui s'applique à tous.

Du point de vue chrétien, «la paix est un cas de force majeure» (Gustav Heinemann, Karl Barth), qui exige la mobilisation totale «de la foi, de la raison et du courage», ainsi que l'engagement de toute «l'Église chrétienne» afin que personne – ni individu, ni peuple, ni nation – n'ait de raison de choisir «la fuite en avant dans la guerre» (Karl Barth). Seule la paix, respectivement la mobilisation en faveur de la paix, peut empêcher la guerre. Au principe, déjà connu du temps de Platon, du «Si tu veux la paix, prépare la guerre», le message néotestamentaire répond par un ferme : «Si tu veux la paix, construis la paix !». Ainsi qu'en témoigne clairement la Bible, il n'y a pas de paix sans justice. Prôner la paix tout en créant, en tolérant ou en niant des injustices manifestes est, par définition, contradictoire. La paix ne peut pas davantage s'établir durablement hors d'un cadre étatique fondé sur le droit. Dans son «Hexagone de civilisation», Dieter Senghaas identifie les six éléments qui forment les bases étatiques indispensables pour une paix durable. Ces conditions sont les suivantes: 1. Le recours à la force est déprivatisé, afin que l'État en possède le monopole légitime ; 2. Ce monopole est nécessairement contrôlé par un État de droit, c'est-à-dire sur des bases constitutionnelles ; 3. Parallèlement, il faut promouvoir la déconflictualisation des interactions sociales et institutionnelles, 4. La participation démocratique et 5. La justice sociale ; 6. Enfin, il est nécessaire de promouvoir une culture favorisant la résolution constructive et pacifique des conflits inhérents à une société pluraliste.

Ce modèle ne s'applique pas exclusivement à la gestion et à la prévention de conflits nationaux ou internationaux. Il peut être transposé à toute forme de dissension. En effet, des menaces commencent à peser sur la paix déjà bien avant que l'armée ne se mobilise, que ne s'élèvent les cris des victimes ou que les flux de réfugiés ne se mettent en mouvement. En amont, il y a toujours de l'injustice et une absence de droits élémentaires, dont les conséquences se manifestent généralement beaucoup plus tard et sous des formes détournées. Faire en sorte que personne ne soit contraint de recourir à la violence, que ce soit sur le plan local ou global, constitue aujourd'hui un défi majeur auquel personne ne devrait se soustraire. La paix ne se résume pas à l'absence de violence, sous ses diverses formes collectives. Elle va beaucoup plus loin, car elle est indissociable du droit et de la justice. Ainsi, chaque personne, chaque groupe, chaque peuple et chaque nation est appelé à mener une réflexion autocritique pour repérer

en quoi il ou elle contribue aux conflits, aux actes de violence et aux guerres – même si ces événements se passent au loin et sans implication directe de sa part. Foi, intelligence et courage : voilà ce dont a besoin une Église qui prend ses responsabilités vis-à-vis de la paix et qui ne se satisfait pas de ses propres sécurités. Tant que la sécurité sera l'apanage d'un petit nombre de sociétés matériellement privilégiées, elle restera trompeuse et fragile. En effet, pour la préserver, on ne peut échapper aux rapports de force et à la violence. C'est pourquoi il faut que s'imposent une foi qui ne s'attache pas aux pseudo-garanties du *statu quo* social, une intelligence qui reconnaît et prend au sérieux sa propre implication dans les mécanismes générateurs de conflits et un courage qui pousse à rechercher et à maintenir le dialogue là où les voix officielles se sont tues depuis longtemps.

3.10 La réconciliation

Se réconcilier signifie faire la paix après un conflit, que ce soit dans le couple, en famille, à l'école ou en politique. C'est du moins ainsi que le mot «réconciliation» est généralement compris et utilisé dans la vie courante. La réconciliation intervient donc à l'issue d'un conflit qu'elle permet de clore définitivement par l'aplanissement des injustices que les coupables ont fait subir aux victimes. Aujourd'hui, les Commissions de Réconciliation créées au lendemain de génocides et d'autres crimes contre l'humanité – à l'exemple de ceux perpétrés au Rwanda, au Congo et au Soudan – font partie intégrante des stratégies politiques en la matière. À cet égard, la Commission Vérité et Réconciliation instaurée en Afrique du Sud après la fin de l'apartheid a fait œuvre de pionnière. En économie, cette notion joue un rôle mineur. Là où elle est utilisée, elle l'est sous le terme de «conciliation» (ou de «médiation»), lequel est de plus en plus souvent associé à l'argent. En effet, les procédures de conciliation conduisent fréquemment à des demandes de réparation financière des injustices subies, notamment sous l'influence des plaintes collectives reconnues en droit américain. Il en résulte une situation très discutable du point de vue théologique. En effet, craignant les plaintes en dommages et intérêts, les décideurs politiques ou économiques ont beaucoup de peine à reconnaître leurs torts et à en demander pardon, ce qui constitue une condition indispensable à une véritable réconciliation.

Le terme de réconciliation appartient avant tout au vocabulaire chrétien. Il désigne *la réconciliation de l'Homme avec Dieu par l'intermédiaire de Christ*. La Bible fait peu intervenir cette notion, mais toujours dans un contexte déterminant. Dans l'Ancien Testament, elle s'applique essentiellement à la résolution de conflits interpersonnels par la médiation et revêt donc surtout une dimension éthique. La réconciliation entre Dieu et l'Homme y va de pair avec la repentance et le pardon. On retrouve cette association dans le Nouveau Testament, en particulier dans l'exhortation bien connue que Paul adresse aux Corinthiens (2 Co 5.18-21): «Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par le Christ et qui nous a confié la tâche d'apporter d'autres hommes à la réconciliation avec lui. Car, par le Christ, Dieu agissait pour réconcilier tous les humains avec lui, sans tenir compte de leurs fautes. Et il nous a chargés d'annoncer cette œuvre de réconciliation. Nous sommes donc tous des ambassadeurs envoyés par le Christ, et c'est comme si Dieu lui-même vous adressait un appel par nous : nous vous en supplions, au nom du Christ, laissez-vous réconcilier avec Dieu. Le Christ était sans péché, mais Dieu l'a chargé de notre péché, afin que, par lui, nous ayons part à l'œuvre salutaire de Dieu.»

L'auteur de la réconciliation n'est autre que Dieu ! Il offre sa médiation, au travers de laquelle les humains sont réconciliés avec lui et deviennent capables de l'offrir à leur tour et de conduire ainsi leur prochain à la réconciliation avec Dieu. La réconciliation appartient fondamentalement au Royaume de Dieu. Elle est prophétique en ce qu'elle signifie le retour à la paix et la fin de toute hostilité (comme le symbolise l'arc-en-ciel par lequel Dieu manifeste le renouvellement de son alliance avec Noé). Dans la perspective eschatologique (de la fin des temps), la réconciliation réside dans le rétablissement, le renouvellement et l'accomplissement de l'alliance entre Dieu et les humains par Jésus-Christ. Cette réconciliation est déjà en marche, mais attend encore son plein accomplissement. Le but de la réconciliation, c'est la Vie éternelle (Jn 3.16), c'est-à-dire «l'être avec Dieu».

Les petits pas éthiques par lesquels la réconciliation est pratiquée au quotidien s'inscrivent donc dans cette *perspective large et libératrice* du Royaume de Dieu encore à advenir. C'est de là, de ce point de mire historique, de cette espérance en une «fin accomplissante» du monde, qu'ils reçoivent sens et force. Ils participent de l'action réconciliatrice de Dieu, dans laquelle

celui-ci est «pleinement présent» (Col 1.19) et qu'il étend à tout l'univers et à toute la création. Il ne se réconcilie pas seulement avec certains croyants, mais avec l'humanité tout entière et, au-delà, avec toutes les autres créatures ! En Christ, Dieu est en communion avec l'humanité, toute l'humanité unie à Dieu et le monde entier réconcilié. Cette perspective déjà libératrice le devient *davantage encore* avec cette affirmation qui en enlève tout le poids des épaules de l'Homme : celui-ci ne peut pas – et ne doit pas – réaliser le Royaume de Dieu. Ce Royaume n'est pas le fruit des œuvres humaines de réconciliation ; il procède de la grâce, c'est-à-dire de la justification par le don complet et volontaire de Dieu (Rm 3.28; 4 s.). Comprise ainsi, c'est-à-dire radicalement axée sur le Royaume de Dieu, la réconciliation devient également une *incitation exigeante* à reconsidérer ce qu'on qualifie communément de réconciliation. Il ne s'agit plus de conclure rapidement la paix après un conflit, dans l'espoir de faire ainsi l'économie d'un changement plus profond («Ouf, tout redevient comme avant !»). Se réconcilier, dans la logique du Royaume à venir, c'est remonter jusqu'aux racines du mal pour en guérir. Dans un premier temps, cette démarche – loin de permettre des compromis rapides, mais boiteux – accentue plutôt les conflits.

En cela, l'Évangile va à contre-courant de la spiritualité commune et de l'aspiration naturelle de l'Homme à éviter les conflits et à retrouver la paix aussi vite que possible. Du point de vue chrétien, une démarche de réconciliation ne consiste pas à niveler les divergences, mais au contraire à contribuer à leur polarisation, si cela s'avère nécessaire. Ce type de polarisations est présent dans les passages bibliques sur le jugement dernier (par exemple, Mt 25.31-46), de même que dans ceux où Jésus affirme avec force qu'il n'est pas venu apporter la paix, mais la division – tel un glaive tranchant – (Mt 10.34 s. ; Lc 12.51) et le feu sur la terre (Lc 12.49).

Comment fonctionne dès lors la réconciliation dans son acception chrétienne en tant que repère fondamental pour agir de façon éthiquement responsable ?

La *dimension large et libératrice* se manifeste quand des personnes renoncent à poursuivre leurs intérêts immédiats et adoptent le Royaume de Dieu comme horizon lointain mais durable de leurs actes quotidiens. La *dimension «soulageante»* s'exprime quand des personnes cessent de se

cramponner aux autojustifications, s'engagent pour d'autres sans se soucier de leur propre sort et affirment courageusement leur point de vue en allant à contre-courant des modes politiques, économiques, culturelles et religieuses par fidélité à leurs convictions. Enfin, *l'incitation exigeante* se fait jour quand des personnes dénoncent les injustices et ne se satisfont pas de demi-vérités, quand elles osent regarder en face les vérités les plus dérangeantes, qu'il s'agisse de la dégradation de l'environnement naturel, de la responsabilité historique pour les exactions commises par leur propre État, d'antécédents familiaux peu reluisants ou de fautes personnelles.

La repentance et le pardon sont certainement les exigences éthiques les plus difficiles et les plus importantes résultant de l'offre de réconciliation du Christ. Les personnes et les institutions sont sans cesse confrontées à des situations apparemment inextricables dans lesquelles les outils habituels de résolution des problèmes ne fonctionnent plus. Elles commettent des erreurs et des négligences qui coûtent la vie à d'autres. Elles se rendent fautives. Ces situations sans issue demandent des solutions qui sortent de l'ordinaire. Sur le plan personnel, cela passe par le pardon ; sur le plan politique, cela peut prendre la forme d'une amnistie ; dans le domaine économique et commercial, cela passe par des remises de dettes, des réparations financières ou l'aveu de l'erreur, respectivement son pardon. Reconnaître que l'humain est faillible et ouvrir la voie à de nouvelles façons de faire constituent les deux pôles autour desquels s'articule la réconciliation.

En politique aussi, la réconciliation est un outil indispensable. Il ne s'agit pas d'abolir les lois, mais de les appliquer de manière humaine, comme c'est le cas, par exemple, lorsqu'une amnistie est prononcée dans une situation particulière. De même, quand se produisent des révolutions ou lorsqu'interviennent des changements de systèmes qui nécessitent des ajustements entre l'ancien et le nouveau régime, la reconnaissance des fautes sans condamnation juridique est une voie politique éthiquement défendable, car elle facilite le passage d'un pouvoir à l'autre sans déchaînement de violence. La réconciliation est toujours synonyme de recherche de justice. Cela implique une confrontation collective et participative de la société concernée, afin que les décisions par lesquelles se traduit la réconciliation trouvent une large approbation et satisfassent durablement. Du point de vue éthique, la réconciliation ou la conciliation sont donc à revendiquer

fermement, en politique comme en économie. En effet, dans la lutte générale pour arracher des parts de marché, il n'est pas rare que l'on parle de « concurrence impitoyable ». À la moindre faiblesse stratégique, l'entreprise est menacée de disparaître ou de faire l'objet d'une offre d'achat inamicale. « Le marché ne connaît pas de pardon », dit-on. Evidemment, il ne s'agit pas de s'opposer aveuglément à des changements structurels devenus indispensables, ni de remettre en question le fait que certains politiques sont contraints de démissionner après avoir commis des infractions ou des fautes lourdes de conséquences. Et pourtant ! La « loi de la jungle » à laquelle obéit une partie du monde économique serait avantageusement remplacée par les réponses – plus créatives – qu'une « politique ou une économie du pardon » serait à même d'apporter. Par exemple, en cultivant une plus grande *tolérance aux erreurs*, traduction moderne et séculière de la notion de pardon. Parfois aussi appelée « résilience » (technique) et souvent associée à la « redondance » (des procédures), cette notion – qui apparaît surtout comme critère éthique dans l'évaluation des nouvelles technologies à hauts risques – signifie qu'une technologie doit être conçue de façon à inclure dans son fonctionnement des possibilités d'erreur humaine sans que cela n'ait de conséquences majeures. Or, le marché économique et la politique ont également besoin de ce type de mécanismes de tolérance aux erreurs pour relativiser les effets des concurrences acharnées (« sans pardon ») qui s'y livrent. Car pardonner est un acte libérateur, qui permet de prendre un nouveau départ et de se défaire des chaînes de la culpabilité. Même les personnes vulnérables et sujettes aux erreurs doivent pouvoir garder leur place dans la communauté humaine, car Dieu lui-même ne cesse de les associer à son action. Pardonner ne signifie pas oublier. Pour être dépassée, la faute doit être reconnue et déclarée. Le pardon est au cœur du processus qui conduit à une nouvelle et complète justice. C'est pourquoi il convient de promouvoir une politique et une économie du pardon.

Les *mécanismes de résolution des conflits* eux-mêmes se transforment à la lumière de la réconciliation. L'analyse du conflit se fait plus fine et plus incisive, la question de la faute est abordée de façon plus directe. Dans les conflits asymétriques, c'est-à-dire ceux où l'un des adversaires a beaucoup plus de pouvoir que l'autre, il est parfois nécessaire de prendre parti pour le plus faible et de l'aider à développer ses propres forces pour que la réconciliation devienne possible. La réconciliation peut alors conduire à

des *compromis*, ce qui n'est pas sans danger non plus. Il convient en effet de bien distinguer entre bons compromis et marchés de dupes. Les compromis éthiquement défendables sont plus solides. Dans les processus de réconciliation et de guérison, revisiter le passé – comme le font les Commissions de réconciliation évoquées plus haut – constitue un autre aspect crucial. Il faut toutefois veiller à ce que cette rétrospective ne se mue pas en une fixation sur le passé. Seule une réconciliation qui a permis de relire le passé sans y rester piégé peut conduire à la justice transformative (voir chapitre 3.2) et ouvrir sur l'avenir.

La réconciliation est une valeur importante, aussi bien sur le plan personnel ou politique que pour la vie en Église. Le «service de réconciliation» est l'une des principales tâches des Églises dans la société. La délicate articulation entre libération et réconciliation, c'est-à-dire entre émancipation de liens oppressifs et réconciliation avec les oppresseurs, est un thème récurrent dans le mouvement œcuménique. Cependant, le «service de réconciliation» s'applique également au dialogue œcuménique entre les Églises. L'unité des Églises s'enracine dans l'œuvre de réconciliation accomplie par Christ (2 Co 5,18-21). Elle est le fruit d'un rapprochement attentif et respectueux au travers de multiples rencontres et collaborations. Loin de toute unité forcée et de toute uniformisation, l'unité ainsi développée devient une «unité dans la diversité réconciliée», telle que la vise la Communion d'Églises protestantes en Europe (CEPE) – anciennement Communion ecclésiale de Leuenberg – dont la FEPS est membre.

4. Conclusion

Quelle est la place des convictions religieuses dans les processus décisionnels sociopolitiques ? Faut-il leur donner un certain poids ou est-il préférable d'en faire abstraction, surtout dans une société pluraliste et multireligieuse ? Tant que les repères spirituels traditionnels étaient pratiquement incontestés et n'avaient que très peu à se confronter à d'autres cultures et religions, ces questions n'avaient que peu d'importance. Aujourd'hui, il en va autrement : la société occidentale est traversée d'une multitude de visions du monde, de religions et de systèmes de valeurs qui sont autant de sources potentielles de conflits. Deux constats s'imposent dès lors. Premièrement, dans ces sociétés pluralistes vivent des individus et des groupes avec des arrière-plans culturels et des repères normatifs très différents ; ces parcours et représentations sont souvent compatibles, mais pas toujours. Au contact de cette pluralité de points de vue – et c'est là le deuxième constat – chaque tradition se voit remise en question quant à sa cohérence interne et à sa pertinence pour les autres. Or, comment trouver ses repères au milieu de cette multitude de systèmes de valeurs, qui coexistent de façon apparemment équivalente ?

Valeurs fondamentales et droits

Pour tenter une réponse à cette question complexe, il faut d'abord prendre un peu de hauteur et se demander si les sociétés humaines ont vraiment besoin de ces systèmes de valeurs. En définitive, ne suffirait-il pas de laisser exister cette pluralité de convictions et de la protéger sur le plan légal ? De toute évidence, tel n'est pas le cas. En effet, aucune de ces différentes échelles de valeurs ne se suffit à elle-même – du moins pas dans l'esprit de ceux qui s'y réfèrent. En observant les débats sociopolitiques, on se rend rapidement compte qu'un certain nombre de ces diverses positions normatives sont inconciliables. Elles se concurrencent, chacune cherchant à devenir majoritaire et, ainsi, à s'imposer dans le jeu démocratique. Or, si l'on examine de plus près ce qui semble, de prime abord, un simple calcul politique, on s'aperçoit que ces mécanismes constituent des moments clés pour l'unification des sociétés dites ouvertes. Car c'est autour de convictions communes, exprimées sous forme de normes sociales dominantes, que s'établit et que perdure la cohésion sociale. Les *autres points de vue* sont tolérés, mais que comme divergences par rapport à ce «sens commun» ; ils

servent donc de faire-valoir a contrario des opinions majoritaires. *Tolérer* un autre avis ou *l'intégrer* comme une conviction de valeur équivalente sont deux choses radicalement différentes. C'est pourquoi les sociétés libérales protègent le pluralisme en donnant une assise juridique aux systèmes de valeurs globaux indispensables à la cohésion et à la durabilité sociales. Le droit doit protéger la liberté de tous, afin que chacune et chacun ait les mêmes droits.

Toutefois, *mettre ces droits en valeur* ne suffit pas – encore faut-il que la société leur *reconnaisse cette valeur*. Les citoyennes et citoyens doivent accepter et soutenir les normes et les principes que le droit transforme en paragraphes et en possibles sources de sanction. «L'esprit de la loi» doit refléter les convictions fondamentales de celles et ceux qui sont appelés à s'y soumettre et qui, en même temps, en sont les auteurs – puisque le peuple est l'instance politique suprême. Les limites posées à un mode de vie pluraliste sont ainsi clairement situées: c'est le cadre juridique qui en définit la latitude effective. Il n'est pas possible de laisser toute opinion humaine, quelle qu'elle soit, guider les comportements individuels sans que ceux-ci n'entrent, à un moment ou un autre, en conflit avec la loi commune. Certains sont peut-être d'avis qu'on ne peut répondre à certaines formes de violence qu'en faisant justice soi-même ou par la peine de mort. Mais si ces personnes se mettent à agir dans ce sens, elles contreviennent à la loi. Or, cette limite n'est pas qu'extérieure. La loi doit être intériorisée, c'est-à-dire pouvoir s'exprimer jusque dans les convictions vécues, sans quoi elle perd son ancrage dans la réalité et sa fonction de repère social.

Les conclusions qu'on peut en tirer sont au nombre de trois. Premièrement, il n'y a pas de société pluraliste sans loi. Deuxièmement, la légitimité et la crédibilité de cette loi se fondent sur la morale et l'éthique. Troisièmement, la loi ne peut pas s'appuyer sur n'importe quelle conviction. Or, quelles sont les caractéristiques des systèmes de valeurs à même de remplir ce rôle de «clé de voûte» dans une société pluraliste ?

La contribution des Églises

La société démocratique vit du débat d'idées entre tous ses acteurs. L'État a pour tâche d'offrir le contenant, c'est-à-dire les conditions cadre institutionnelles et les plates-formes qui permettent discussions et positionnements.

Le contenu, lui, est défini par les milieux intéressés aux diverses questions en jeu, dont les Églises. Pour celles-ci, participer de manière compétente et engagée au débat sociopolitique fait partie intégrante de leur définition d'elles-mêmes. Le présent document sert donc à étayer l'engagement public des Églises et leur responsabilité face à la société. En effet, l'Église prend très au sérieux son devoir envers la communauté et le bien commun. Elle est consciente de l'importance de son engagement, tout comme de ses limites. Ni prédominante, ni soumise, elle représente une voix aux côtés de beaucoup d'autres – une voix qui a droit à sa pleine et entière place. Deux choses sont à souligner à cet égard. D'une part, les Églises doivent se faire entendre avec fermeté et pertinence. D'autre part, elles doivent rester attentives à expliciter leur positionnement spécifique et le communiquer aux autres acteurs sociaux de façon accessible.

Une telle démarche implique à la fois la capacité et la volonté de reconnaître des points de vue différents et de débattre dans le respect de l'autre. Les prises de positions des Églises devraient être des exemples concrets en matière de gestion constructive d'avis divergents. En effet, elles se prononcent *en faveur d'une position spécifique, et pas contre des personnes qui pensent différemment*. Elles prônent une forme de dialogue qui ne gomme pas les différences, mais qui les prend au sérieux en les confrontant au point de vue initialement défendu. Tout positionnement normatif de l'Église repose sur cette reconnaissance fondamentale de l'autre et cet encouragement à la participation de chacun dans les débats. Ces deux principes sont à respecter aussi bien en amont – c'est-à-dire dans le processus de positionnement – qu'en aval – c'est-à-dire dans les décisions pratiques qui en résultent.

Les valeurs fondamentales ainsi énoncées ne peuvent donc pas prétendre à l'exclusivité *du point de vue chrétien*, ni à une autorité particulière *du point de vue normatif*. Toute idée de culture dominante – qu'elle soit chrétienne ou non – doit être rejetée, parce qu'elle véhicule une notion de supériorité qui va fondamentalement à l'encontre de la vision du monde des sociétés démocratiques, qui se veulent neutres. Contrairement à certaines fausses assertions, ce respect fondamental de la multiplicité des conceptions en présence ne relativise en rien les références normatives. Il conduit avant tout chacun des acteurs à mesurer sa propre position et ses propres valeurs à l'aune de la liberté d'opinion et de religion, ainsi que de l'égalité de toute

personne devant le droit. En effet, renoncer à ces principes reviendrait à imposer silence à tous.

C'est dans cet esprit qu'un certain nombre de valeurs fondamentales du point de vue chrétien ont été présentées ici, dans le dessein de les rendre accessibles aussi bien aux théologiens qu'aux non-théologiens, aussi bien aux milieux ecclésiaux qu'extra-ecclésiaux. Parallèlement, il s'agissait aussi de montrer que les repères chrétiens peuvent s'articuler et dialoguer avec d'autres. Les Églises ont en effet un important rôle de médiation à remplir dans les sociétés judéo-chrétiennes en protégeant les traditions chrétiennes contre toute tentative de récupération visant à légitimer des intérêts politiques particuliers et excluants. Toute «traduction» des convictions, expériences et prises de conscience chrétiennes en affirmations audibles et pertinentes dans divers contextes sociopolitiques est sous-tendue par la relation entre Dieu et l'Homme, telle qu'en atteste la Bible, et par la communauté des humains entre eux. Doter ceux-ci de la possibilité et de la capacité de participer à la communauté représente le but ultime de toute démarche éthique et normative réalisée dans une perspective chrétienne.