

Les droits de l'homme: Point de rencontre entre la nouvelle chrétienté et l'humanisme contemporain *

Il n'est pas besoin de démontrer que l'œuvre sociale de l'Eglise dans les derniers cinquante ans a été marquée d'une attention toujours croissante pour les droits de l'homme, et ce n'est pas d'ailleurs le but que je me propose. Un ouvrage récent a montré que Jean Paul II, plus encore que ses prédécesseurs, a souligné l'importance de la liberté et des droits fondamentaux¹. On peut donc parler d'un engagement particulier de l'Eglise, au commencement de son troisième millénaire, à l'égard des droits humains. Toutefois il reste à mieux déterminer le caractère spécifique de cet engagement, soit par rapport à la situation de fait où se présentent aujourd'hui les droits de l'homme, soit en référence au style propre de l'action de l'Eglise à l'égard des valeurs temporelles.

A ce propos il faut noter, tout d'abord, une heureuse convergence entre l'état actuel de la problématique concernant les droits humains et les instances de l'Eglise relatives à une promotion plus décisive de ceux-ci.

Nous pouvons aujourd'hui considérer comme dépassée l'époque de la déclaration des droits. Cette période, qui s'était ouverte historiquement par la « Déclaration des droits » de la Virginie en 1776, peut être considérée comme achevée, deux cents ans après, par l'« Acte final de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe » signé à Helsinki en 1975. Cela ne signifie pas que ne soient encore possibles, prévisibles et souhaitables, de nouvelles déclarations et des accords internationaux sur le thème, toujours plus riche et complexe, des droits humains. Ce que je veux dire, c'est que la fonction

* Texte d'une communication présentée au *Colloque international* organisé par l'Université de Fribourg et l'Institut international « J. Maritain » sur « l'Enseignement social de l'Eglise » du 9 au 11 octobre 1981.

¹ O. HOEFFE, A. MACHERET, C. J. PINTO DE OLIVEIRA, C. DE HABICHT, *Jean Paul II et les droits de l'homme. Une année de Pontificat*, Fribourg, 1980. Cf. aussi PONTIFICIA COMMISSIONE JUSTITIA ET PAX, *La Chiesa e i diritti dell'uomo*, Città del Vaticano, 1975, et G. CONCETTI, *I diritti umani*, dans *Cristo redentore dell'uomo e centro del cosmo e della storia*, par G. Concetti, Milano, 1979, pp. 216-241. De manière plus générale, cf. PH. DE LA CHAPELLE, *La Déclaration universelle des droits de l'homme et le catholicisme*, Paris, 1967.

typique d'une déclaration des droits s'achève au moment où l'on passe de l'énonciation des principes à l'examen des situations concrètes qui en déterminent la possibilité de réalisation. Ce changement de perspectives est déjà bien remarquable dans l'Acte final d'Helsinki, où le problème des droits humains est envisagé à la lumière des rapports internationaux entre les Etats et de leur coopération dans les champs de l'économie, de la science, de la technique, du milieu, des transports, du tourisme, de l'information et de la culture. Ici il y a non seulement un glissement, qui ne doit pas être sous-estimé, des droits de l'individu aux droits des peuples ou des Etats, mais également la tentative de déterminer plus concrètement les conditions réelles qui en empêchent la réalisation et celles qui la favorisent. En général on peut donc affirmer que se fait jour l'urgence de dégager, autant que possible, la problématique des droits humains de sa notoire et traditionnelle dose d'irréalisme.

Le dépassement de l'époque des déclarations ne constitue donc pas un affaiblissement, mais un renforcement et une extension de la problématique des droits humains. On s'aperçoit que leur reconnaissance ne suffit pas, si elle ne conduit pas à les respecter. De ce point de vue, N. Bobbio a raison quand il affirme: «Le problème de fond relatif aux droits de l'homme est aujourd'hui non pas de les *justifier*, mais de les *protéger*, ce n'est pas un problème théorique, mais pratique»¹.

Il ne faut pas non plus oublier pour autant la portée pratique que comporte en ce cas la théorie. La reconnaissance et la justification des droits contribuent à rendre l'adhésion qu'on leur donne moins émotive et plus rationnelle. L'engagement des philosophes en vue d'en découvrir les fondements authentiques contribue à les défendre de l'erreur et de la mystification et constitue lui-même une œuvre de protection qui se réalise invisiblement à l'intérieur même de la conscience de l'humanité. Il ne faut pas céler le fait que beaucoup de difficultés que rencontre aujourd'hui la réalisation de tels droits, proviennent précisément d'un désaccord théorique sur leurs fondements et dans leur justification. Néanmoins on peut considérer, tous comptes faits, comme bénéfique, la tentative d'explorer à fond les problèmes pratiques malgré les différences théoriques. Le pluralisme dans la théorie est bien plus large que le pluralisme dans la pratique. Il y a longtemps déjà que Maritain a montré la possibilité et l'opportunité d'une collaboration dans la pratique entre des familles spirituelles et idéologiques en profond désaccord sur le plan de la théorie². Les faits ont démontré que ce principe peut s'appliquer jusqu'à un certain point et à certaines conditions, mais aussi qu'on ne peut se passer de l'appliquer. On ne peut pas affirmer pour autant que selon ce mode de faire les différences théoriques

¹ N. BOBBIO, «L'illusion du fondement absolu» dans *Le Fondement des droits de l'homme*, Actes des Entretiens de l'Aquila (14-19 sept. 1964), Firenze, 1966, p. 8. Mais voir aussi la critique de S. CORTA, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in «Quaderni di Iustitia», n. 27, Milano, 1977, p. 2.

² J. MARITAIN, *L'Homme et l'Etat*, Paris, 1953, pp. 69-99.

perdent de l'importance. Il y a en effet une rétroaction de la pratique sur la théorie au moment où il devient évident à la conscience de l'humanité que la réalisation pleine et entière des droits humains est contrariée par la logique inexorable de la doctrine ou idéologie particulière de celui qui, pourtant, s'est engagé à les respecter.

A quelques années de distance des accords d'Helsinki, nous avons assisté à leur criante et évidente violation. Cela en vérité ne discrédite pas ces accords, mais seulement ceux qui les ont violés. Toutefois l'importance et la gravité de ces violations font proprement ressentir à la conscience de l'humanité toute sa responsabilité à l'égard de tout ce que l'on aurait dû faire et que l'on n'a pas fait.

Le bilan de ces deux cents dernières années peut être ainsi résumé: indubitable progrès dans la conscience des droits de l'homme, efficacité fort relative des moyens mis en œuvre pour empêcher les violations macroscopiques des droits humains, incapacité de protéger l'homme des violations occultes de ses droits et surtout la prise de conscience que le problème de la dignité humaine est beaucoup plus vaste que celui des droits humains. On doit donc aller à la recherche de formes plus efficaces de protection et de promotion de la dignité humaine.

La crise constructive que traverse aujourd'hui la protection des droits humains est aggravée du fait d'un nouveau facteur, inexistant au siècle des Lumières. Je fais allusion ici à la menace thermonucléaire et à l'angoisse qui s'ensuit pour l'homme contemporain placé dans la perspective d'une guerre atomique. La manipulation génétique ouvre une perspective également terrifiante et de même type. Cette nouvelle situation ne peut pas ne pas avoir de profondes répercussions sur la problématique des droits humains. Je veux dire que l'effet le plus macroscopique est celui de mettre en lumière au premier plan le droit à la vie qui, en vérité, avait été trop négligé au profit des droits de la liberté. Toutefois le droit à la vie ne peut plus être entendu simplement comme le droit à la survie individuelle, mais il doit comprendre la survie de l'espèce humaine dans un monde qui soit habitable pour l'homme. Il n'est plus possible de concevoir l'individu séparément de l'espèce à laquelle il appartient, ni celle-ci indépendamment du milieu où elle vit. Quand on pense que la présence de la vie sur la terre dépend de la volonté de quelques centaines d'hommes qui disposent de moyens de destruction toujours plus sophistiqués et puissants, on se rend compte qu'il faut remercier non seulement le bon Dieu qui nous a créés, mais aussi ceux qui ne nous anéantissent pas.

Il ne suffit donc pas de reconnaître à l'homme des droits toujours nouveaux, si en même temps s'accroissent les possibilités de leur violation jusqu'au point extrême de l'anéantissement total. Vivre dans la sécurité n'est pas seulement un droit, mais c'est une des conditions pour jouir de tous les autres droits. La menace thermonucléaire constitue ainsi un état d'insécurité radicale qui réduit presque à rien tout progrès dans la reconnaissance des droits humains. Toute conquête est infectée de précarité et d'insécurité. L'avance de la civilisation se révèle comme un chemin ambigu, car elle ouvre

tout à la fois la voie à la pleine réalisation de l'homme et la voie à sa destruction¹.

Telle est l'esquisse que je propose de l'état actuel de la problématique des droits humains: d'une part la recherche de moyens plus efficaces de protection et de promotion, de l'autre la présence de moyens extrêmement efficaces de violation, jusqu'à l'anéantissement de l'homme par l'homme même.

* * *

J'ai affirmé, en commençant, qu'il existe une convergence entre la problématique laïque et celle de l'Eglise à propos des droits humains. On trouve également en celle-ci cette exigence d'un concret et réel respect de la dignité humaine que nous avons soulignée. Le fait que le thème des droits humains a assumé une position privilégiée dans le domaine de la doctrine sociale de l'Eglise en témoigne.

Je dois dire au préalable que je partage la distinction entre *enseignement social* et *doctrine sociale* de l'Eglise². Le premier concerne l'ensemble de vérités et de principes moraux enseignés par le magistère de l'Eglise, et qui ont pour objet la nature et l'ordre de la société humaine. Il s'agit d'un enseignement éthique, non pas technique, car il se propose de montrer la voie que la société doit parcourir si elle veut que l'homme se réalise en tant qu'homme, selon sa vérité et sa mesure, ainsi que les lui font connaître la droite raison et la révélation divine. Par contre, la doctrine sociale s'occupe de l'incarnation et de la réalisation de ces principes éthico-sociaux dans des situations historiques bien précises et déterminées. Elle s'adresse évidemment à ceux qui acceptent déjà l'enseignement social de l'Eglise et qui s'engagent à opérer à l'intérieur de ses principes.

La doctrine sociale tient et doit tenir compte de la contingence historique pour porter sur elle jugement et appréciation à la lumière des principes généraux. Il est requis aujourd'hui du chrétien une nouvelle capacité de jugement pratique ou prudentiel, à savoir la prise de conscience authentique de la situation réelle des droits humains, l'appréciation de celle-ci à la lumière des principes chrétiens, pour en tirer des directives d'action concrètes et opératives. La doctrine sociale se donne donc comme un guide dans la formation de ce jugement pratique, qui est confiée en dernière instance à l'autonomie légitime du laïc chrétien.

Celui qui impute à la doctrine sociale de l'Eglise le défaut de la généralité et l'absence de projet concret et opératif, oublie quelles sont les tâches du laïc chrétien selon l'esprit du Concile Vatican II. Celui qui souhaite de la

¹ On sait que le discernement de cette ambiguïté du chemin de l'histoire constitue l'intuition centrale de la philosophie de l'histoire de Jacques Maritain, qui reprend ainsi la grande tradition de la pensée chrétienne.

² Cf. C. CAFFARA, *Dottrina sociale della Chiesa: giustificazione teologica*, dans *La dottrina sociale e i diritti dell'uomo*, Milano, 1981, pp. 4-12.

part de l'Église qu'elle renonce à avoir une doctrine sociale propre, oublie que celle-ci fait partie des tâches pastorales propres au magistère. On peut au contraire affirmer que le moment historique qui est le nôtre et où prévalent les exigences de la mise en pratique concrète et effective des droits humains, est le plus propice à l'œuvre de la doctrine sociale de l'Église. Mais sa tâche n'est certes pas celle de suppléer au peu de dynamisme spirituel et intellectuel du peuple de Dieu. C'est une œuvre auxiliaire, incomplète plus qu'imparfaite, polarisée par l'élaboration d'un nouvel *idéal historique concret* vers une nouvelle chrétienté¹.

Cette chrétienté à venir, nouvelle expression de l'incarnation de l'esprit chrétien dans le temps et l'histoire, aura des caractéristiques bien différentes de celles des chrétientés d'autrefois. On peut dire de manière générale qu'elle visera à la sainteté et à la sanctification de la vie profane, à la réhabilitation de la créature, au perfectionnement de l'ordre de la création. Il s'agit de faire de ce monde «le lieu d'une vie terrestre véritablement et pleinement humaine, c'est-à-dire pleine de défaillances assurément, mais pleine aussi d'amour, dont les structures sociales aient pour mesure la justice, la dignité de la personne humaine, l'amour fraternel, et qui pour autant prépare l'avènement du royaume de Dieu d'une manière filiale, non servile...»².

Nous savons que l'expression «nouvelle chrétienté» suscite perplexité et inquiétudes³, car elle pourrait avoir une acception intégriste et s'accorderait mal au régime pluraliste d'aujourd'hui. D'autre part, il est tout à fait impossible que le peuple de Dieu renonce à produire une culture chrétienne, c'est-à-dire à faire descendre le message évangélique dans les problèmes et les situations du monde contemporain. Dans le cas contraire, c'est sa mission spécifique qu'il trahirait pour adopter entre la vie de l'esprit et la vie dans l'histoire une séparation, qui est irréaliste et s'oppose à l'unité ontologique de l'homme. Il est certain que la notion de chrétienté doit être purifiée de ses résonances politico-temporelles et être centrée sur sa dimension culturelle et éthique. Chaque époque de l'Église a exprimé sa propre forme de chrétienté, et la nôtre ne pourra pas non plus s'en dispenser. Toute la question est de savoir quelle elle sera.

Nous pouvons sans conteste affirmer que la chrétienté d'aujourd'hui devra avoir un *caractère ouvert* à l'égard des autres familles spirituelles et idéologiques. Elle devra fuir toute tentative de s'isoler comme toute tentation de s'enfermer dans un ghetto. Elle devra se mettre au service de tous les hommes pour la construction d'un monde plus humain.

L'attitude de service est sans doute le signe de la chrétienté du troisième millénaire. Je veux dire que d'aucune manière elle ne devra être

¹ Pour l'expression «idéal historique concret» de Maritain, cf. G. COTTIER, *Le concept d'idéal historique concret chez Jacques Maritain*, dans «Nova et Vetera», 1981, 2, pp. 96-120.

² J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, pp. 121-122.

³ Cf. par exemple J. LALOY, *La notion de «nouvelle chrétienté» chez Jacques Maritain*, dans «Nova et Vetera», 1981, 2, pp. 121-132.

renfermée en elle-même, ni en fonction d'elle-même, ni en fonction purement du peuple de Dieu, mais doit être tendanciellement ouverte à toute l'humanité. Le chrétien aura à coopérer avec les non-chrétiens à l'édification d'un *nouvel humanisme*, qui sera l'œuvre commune de tous les hommes de bonne volonté, quels que soient leur race, langue, nation, religion, classe ou parti. Les problèmes que l'humanité doit affronter de nos jours sont si graves qu'ils exigent une unification des forces morales, une sereine collaboration des intelligences, un réciproque renforcement des volontés. Les chrétiens apporteront au monde la force spirituelle de l'Évangile, la sagesse de la Croix et l'intelligence de l'Église. «Nouvelle chrétienté» signifie donc qu'il y a une spécificité chrétienne dans le champ de la culture, de la pensée et de la morale et qu'on ne saurait y renoncer, car on ne rendra un authentique service au monde qu'en lui conférant un style chrétien de vie. Une nouvelle chrétienté donc pour un nouvel humanisme. Au lieu de militer sur des fronts opposés, le chrétien devra avoir la conscience que l'œuvre même d'édification d'une nouvelle chrétienté constitue son plus précieux service à l'humanité.

* * *

Nous voudrions maintenant donner quelques exemples significatifs de cette capacité d'adaptation de l'esprit chrétien à l'égard des problèmes contemporains. Nos exemples concernent le respect de la dignité humaine et des droits de l'homme.

Nous avons déjà remarqué que le monde contemporain a expérimenté l'insuffisance des moyens employés à la protection de la dignité humaine. Cette insuffisance concerne tant la vulnérabilité de ces moyens que leur faible capacité de pénétration. Le style chrétien de vie donne à l'homme une plus profonde aptitude à saisir les exigences de la dignité humaine et rend ainsi possibles des comportements plus propres à la respecter.

Le message que l'Église porte au monde sur le plan moral tire son contenu du Sermon sur la montagne, bien plutôt que d'une déclaration des droits. Il est inexact de croire que celui-ci s'adresse à une élite de chrétiens; il s'adresse à tous les chrétiens et à tous les hommes pour les attirer sous la loi de l'amour. Certains ont cru voir en ce message une portée antisociale. Ne privilégie-t-il pas, en effet, précisément les situations que l'homme s'efforce de combattre: la pauvreté, la faim, l'oppression, la persécution, l'injustice. Il y aurait donc une antithèse entre une déclaration des droits et le Sermon sur la montagne. Mais cette opposition n'est plus justifiée si l'on pense à l'œuvre même de Jésus. «Il est un apôtre de l'amour du prochain à tel point qu'il a été possible de le prendre pour un humaniste, de la même façon que François qui avait reçu les stigmates fut pris pour un mystique de la nature. Les paraboles mettent en relief de manière irréfragable l'urgence d'un comportement humain à l'égard du prochain»¹.

¹ H. U. VON BALTHASAR, *Le beatitudini e i diritti dell'uomo*, dans *La dottrina sociale e i diritti dell'uomo*, op. cit. p. 20.

Nous pouvons retenir de l'Évangile aussi bien la sanctification des souffrants que l'obligation de soulager les souffrances. Il n'y a pas là de contradiction. Bienheureux est le souffrant, non la souffrance. Les béatitudes visent les personnes, non pas leurs conditions de vie. Le message de l'Évangile offre ainsi une attitude bien plus réaliste et concrète que les déclarations de droits de la philosophie des Lumières. L'optimisme rationaliste ne répond pas à la réalité des choses. L'homme des droits naturels, sacrés et inviolables, est une abstraction, de même que le régime de la nature pure est une utopie. Le mal est présent dans le tissu de l'histoire. «Semper pauperes habetis vobiscum»¹. Il n'est pas vrai que «l'oubli et le mépris des droits naturels de l'homme sont les seules causes des malheurs du monde», comme le formule la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1793². Car il y a le mystère du mal et du péché, qui est mépris des droits de Dieu. Cependant parmi ceux qui sont qualifiés de bienheureux, il y a sans doute les hommes dont la dignité humaine a été foulée et dont les droits n'ont pas été respectés. Le paradoxe est que ces bienheureux sont l'objet de soins et de protection. Ils ont *besoin* de l'aide des autres. Dans l'optique de la philosophie des Lumières cela est absurde: celui qui est heureux n'a certainement besoin de rien. Il en est en réalité comme si la souffrance leur avait donné un *surplus* de droits, le droit à notre amour inconditionnel; comme si leur dignité humaine s'était renforcée et enrichie, et avait été ultérieurement ennoblie par la souffrance. C'est en effet le Christ crucifié qui souffre en eux. Qui pourra jamais penser soustraire le Christ à la souffrance? Tous nos actes de charité, bien plus que la solution d'un problème existentiel, sont des actes d'amour. Voilà donc le style proprement chrétien selon lequel il faut aborder les problèmes relatifs à la violation des droits humains. Non pas dans un esprit de revendication ou de pure réintégration, mais dans la conviction d'une nouvelle et plus haute dignité que la souffrance apporte et qui consiste dans l'identification au Christ.

De cette perspective, inconcevable en dehors du christianisme et cependant active même au-delà des limites visibles de l'Église, on peut tirer une considération de l'homme plus attentive au concret et une plus intense sensibilité à l'égard des violations de la dignité humaine.

Nous avons déjà remarqué que, tandis que Paul VI préférerait se servir du terme «personne», Jean Paul II affectionne celui d'*homme*. On peut y voir le désir de s'adresser à chaque homme en toute sa réalité, en son indissoluble mélange de grandeur et de misère, en toute son unicité et singularité. Cette attitude a un indiscutable fondement dans l'anthropologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Dans la pensée de Jean Paul II le thème des droits humains a une dimension clairement et manifestement «christolo-

¹ Mt, XXVI, 11.

² Il faut remarquer ici une radicalisation de l'expression par rapport à la déclaration de 1789, qui se bornait à montrer dans la violation des droits naturels «les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements».

gique». Seul le Christ révèle pleinement l'homme à l'homme¹. Le Christ se donne ainsi en modèle concret d'humanité, duquel le chrétien aussi bien que le non-chrétien peuvent s'inspirer. Il est un modèle pour ceux qui souffrent et pour ceux qui aiment les souffrants.

Déjà par le terme «personne» on refusait l'anthropologie de l'individualisme libéral et du rationalisme de la philosophie des Lumières. Celle-ci, en dépit de ses intentions, a conduit à privilégier l'espèce sur l'individu, car l'espèce subsiste inaltérée, même si l'individu disparaît. L'homme est englouti par l'humanité comme le citoyen par le peuple. L'attention à la singularité et à l'ineffabilité de chaque existence humaine est au contraire dans la ligne de développement de l'enseignement social de l'Eglise. Elle s'efforce de se mettre en face de chaque homme et de l'unicité de son existence, en dehors et au-delà des idéologies et des catégories économiques, sociales, nationales et culturelles, car, au fond, c'est dans le mystère de son être que reposent les racines de la dignité de l'homme. Une pareille attitude aspire à rejoindre à la fois le maximum de compréhension et le maximum d'extension: elle s'adresse à l'homme *tout entier* et à *tous* les hommes, tandis que l'individualisme rationaliste s'appauvrit toujours plus à mesure qu'il s'universalise davantage.

J'ai dit que cette attitude chrétienne à l'égard de la singularité du prochain permet un diagnostic plus pénétrant et une thérapie des violations de la dignité humaine, là où les instruments juridiques et politiques échouent ou du moins se révèlent inadéquats. Il suffit de rappeler ici le thème si actuel de *l'exclusion sociale*².

On peut distinguer une macro-exclusion (la prison, l'hôpital psychiatrique, l'isolement des vieillards abandonnés) d'une micro-exclusion (celle à l'intérieur de la famille ou du petit groupe). Même si souvent elle n'est pas la plus grave, cette dernière est toutefois la plus révélatrice, parce qu'elle met en évidence le caractère individualisant de l'exclusion sociale, en la distinguant ainsi de l'exploitation et de l'oppression. «L'exclu est en général un *singulier* mis à l'écart à l'intérieur de catégories sociales qui comprennent aussi (souvent en majorité) des non-exclus; au contraire, sont opprimées ou exploitées des masses typiquement individualisées et dans leur presque totalité»³.

L'intensification de la tendance à marginaliser et à exclure de l'accès au pouvoir, au prestige, à l'amabilité⁴ a créé un problème social de vastes proportions, qui ne peut être proprement abordé dans l'optique traditionnelle des droits humains. Les instruments juridiques et politiques sont inadéquats

¹ JEAN PAUL II, *Redemptor hominis*, n. 8; cf. aussi le *Message de Noël de 1978*, dans *Doc. cath.*, n. 1756, 21.1.1979, p. 58.

² A part les fascicules bien connus d'«Esprit» consacrés à ce thème, cf. L. LOMBARDI VALLAURI, *L'esclusione sociale*, dans «Studi cattolici», 1977, pp. 483-495 et *Per un'amicizia incondizionata*, dans «Studi cattolici», 1977, pp. 573-580.

³ LOMBARDI VALLAURI, *L'esclusione sociale*, op. cit. p. 486. (Traduit par nous).

⁴ *Ibidem*, p. 485.

en raison même de leur caractère uniformisant et généralisateur qui, ne saisissant pas la singularité de l'exclusion, peut être la cause d'un surcroît d'exclusion sociale. Même si l'exclu jouit souvent de la plénitude des droits humains, on ne peut cependant affirmer que sa dignité soit reconnue. Voilà la réfutation la plus topique de l'affirmation que le mépris des droits naturels est la cause unique des maux de ce monde. Au contraire un respect purement formel des droits humains conduit à institutionnaliser l'exclusion sociale. Certaines catégories doivent être parquées dans les asiles ou les hospices, pour que l'homme des droits naturels puisse exercer en plénitude ses propres «libertés». La logique même des droits abstraits appelle un correctif qui relève de comportements non justiciables d'un traitement juridique, tels que l'amour, l'accueil, l'amitié. C'est pourquoi il conviendra de ressentir avec plus d'urgence l'obligation de devenir proche de tous les hommes¹.

Il n'est donc pas nécessaire de démontrer que dans le monde contemporain il y aura de plus en plus besoin de charité. Le *Welfare state* a peut-être rendu caduques certaines formes dans lesquelles s'exprimait autrefois la charité chrétienne, mais dans le même temps, il a engendré des situations et des problèmes nouveaux, qui ne peuvent et ne doivent être abordés que dans l'esprit de charité. Malgré l'accélération du processus de sécularisation, le monde contemporain semble avoir de plus en plus besoin des apports de l'esprit chrétien. Cela aussi fait partie de l'ambiguïté selon laquelle se développe l'histoire de l'homme.

* * *

Jusqu'ici nous avons prêté attention à des situations qui, même en ce qui concerne la dignité humaine, ne rentrent pas dans le domaine formellement propre des droits humains. Mais nous pouvons également trouver dans la réflexion chrétienne des suggestions et des contributions considérables, soit en regard de la prise de conscience du nouveau mode selon lequel se posent aujourd'hui certains droits fondamentaux, soit en ce qui concerne l'approfondissement de leurs fondements ultimes et de leurs implications les plus éloignées. On ne prendra ici en considération que deux domaines importants de la problématique des droits humains: celui relatif au droit à la vie et celui qui tourne autour des droits de la liberté.

La menace d'une catastrophe nucléaire, à laquelle il a déjà été fait allusion, ne peut pas ne pas provoquer d'importantes transformations dans la façon de concevoir le *droit à la vie*. Il ne s'agit plus seulement de la conservation de sa propre vie. Le droit à la vie, qui est le plus individuel des droits humains, prend maintenant une dimension sociale. Il est devenu droit à l'existence de l'homme sur la terre et droit à l'existence même de la terre que nous habitons et des êtres qui l'habitent. Non plus seulement droit à

¹ *Gaudium et spes*, n. 27.

ma vie, mais à la vie en général. Un tel droit est la valeur fondamentale et la base de tous les droits¹.

La conception individualiste du droit à la vie créait et crée des conflits insolubles sur le plan juridique et éthique; il en résulte le recours à la force et l'inévitable vexation du plus faible. *Mors tua vita mea*. Face à la destruction nucléaire, ce qui est en question n'est plus ma vie ou la tienne, mais la possibilité elle-même de la vie. Tandis que la vie est individuelle, les conditions grâce auxquelles la vie est possible sont communes. En ce sens j'affirme qu'aujourd'hui le droit à la vie, ou mieux le droit à la possibilité de la vie, est devenu un droit social.

On sait que l'argument qui a le plus de poids en faveur du contrôle des naissances est l'argument démographique: étant donné que les ressources sont limitées, les naissances doivent l'être aussi. Même si cette argumentation ne fournit pas les critères sur la base desquels se ferait le choix de ceux qui doivent renoncer à leur droit de vivre, elle part au moins de l'intention de défendre la possibilité de la vie en général. Il en va tout autrement de l'argumentation en faveur d'un recours possible à la guerre nucléaire: ma destruction n'est pas moindre que celle du monde entier et ma vie est plus importante que la possibilité elle-même de la vie. La différence des deux argumentations n'échappera à personne: d'une part ne pas permettre que d'autres existent et vivent, quand bien même cela est inacceptable, d'autre part rendre impossible la vie pour tous. La question n'est pas seulement quantitative. L'anéantissement total a une signification prométhéenne. L'omnipotence destructrice ambitionne de se placer sur le même plan que l'omnipotence créatrice. Au point où nous en sommes, le seul antidote que la conscience de l'humanité peut opposer à cette folie dévastatrice, à laquelle conduit la course aux armements, relève de l'ordre éthique et c'est la redécouverte de la vie comme don et de l'homme comme créature de Dieu. Le respect du caractère sacré de la vie va de pair avec le sens du sacré et du transcendant. Le Dieu chrétien n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants.

C'est uniquement dans cette perspective que l'on peut fixer des limites bien précises à la manipulation que l'homme exerce sur la nature et les autres hommes. Mais il est évident que sur ce plan aussi le droit et la politique ont peu d'impact, car ce qui est en jeu ici est une œuvre de formation spirituelle et éthique. Il faut en effet que se développent des attitudes intérieures d'accueil de la sacralité de la vie, où puiser la force de vaincre les égoïsmes, l'hédonisme facile et la soif de pouvoir.

La logique purement humaine n'a jusqu'ici trouvé aucune solution satisfaisante pour empêcher la course aux armements. Elle finit au contraire par la justifier. Aucune grande puissance ne peut en effet se mettre volontairement à la merci de ses propres ennemis. Seule, une révolution morale de la conscience des peuples peut s'opposer à la logique des rapports entre les grandes puissances. Voilà pourquoi le christianisme demeure dans l'humain.

¹ Cf. JEAN PAUL II, *Homélie à la Basilique de Saint-Denis*, 31 mai 1980, dans Doc. cath., n. 1788, 15.6.1980, p. 571.

nité l'une des rares forces spirituelles aptes à prendre valablement la défense du droit à la vie.

Je ne veux évidemment pas dire qu'il faudrait renoncer à employer les instruments imparfaits des accords internationaux ou tous autres aménagements possibles. J'entends seulement souligner que s'ouvre pour l'Eglise un vaste champ d'action sur les consciences et que, sans cette activation, il n'y aura pas de nouvel humanisme authentique. Il faut nous convaincre une fois de plus que l'œuvre de rédemption ne pourra s'accomplir sans que soit sauvegardée l'œuvre de création, qui n'a jamais été si menacée.

* * *

Le dernier point que je désire mettre en évidence concerne l'action de l'Eglise à propos des droits de la liberté. Nous revenons ici au cœur de l'individualisme libéral, mais la problématique de ces droits connaît aujourd'hui d'intéressants développements. Ce sont les nouvelles situations historiques qui aident à mieux comprendre l'homme et les dimensions de sa liberté.

Nous vivons à l'époque des totalitarismes et donc de la coercition exercée par le pouvoir politique sur les consciences. Il est devenu évident que la racine de toute liberté repose dans la liberté de conscience. Cela était d'ailleurs déjà reconnu par les grands penseurs libéraux, de Locke à Stuart Mill, dont l'essai sur la liberté ne fait qu'insister sur ce point. La liberté de conscience est par définition étroitement liée à la liberté dans la recherche de la vérité. La vérité ne doit pas être imposée; tout être humain a le devoir de la chercher de toutes ses forces et avec une intention droite, en assumant par là la responsabilité de ses convictions et de ses actions. Toutefois, si l'on part du présupposé qu'il n'existe pas de vérité objective, il en résulte inévitablement que la liberté même de conscience est compromise et par conséquent la racine de toute liberté. S'il n'y a pas de vérité, trompeuse est la liberté de la chercher, comme l'est la liberté du pauvre de vivre dans l'aisance. S'il n'y a pas de vérité, il n'y a pas non plus le devoir de la chercher. Sans la vérité, le respect de la liberté de conscience des autres ne peut plus être fondé sur une valeur supérieure à la conscience individuelle. On ne comprend plus alors pourquoi les instances de la collectivité doivent s'arrêter sur le seuil de la conscience individuelle. Au point où nous en sommes, un Etat pourrait se trouver de bonnes raisons pour estimer que la liberté de conscience de quelques-uns de ses citoyens est nuisible au bien de tous les autres. Une conscience vaut l'autre et il y a sans aucun doute des valeurs supérieures à la conscience individuelle, à moins qu'elle ne soit pas faite pour accueillir ces valeurs, c'est-à-dire qu'elle ne soit pas faite pour la vérité.

Si nous séparons la conscience de la vérité, nous finirons par dresser l'une contre l'autre. Les exigences de la vérité, ou de ce que l'on croit être la vérité, pousseront à employer la coercition sur les consciences et justifieront ces pressions. C'est pourquoi j'ai la conviction que le relativisme libéral conduit

en définitive à affaiblir la reconnaissance de la valeur de la liberté de conscience, et en effet aujourd'hui il manifeste une tendance à s'intéresser surtout aux aspects empiriques et existentiels de la liberté politique et sociale.

Sous le rapport de la problématique elle-même des droits fondamentaux, un humanisme pour notre temps recevra des apports bénéfiques de la pensée sociale de l'Eglise, qui a cependant en ce domaine beaucoup de choses à se faire pardonner. La Déclaration sur *la liberté religieuse* du Concile Vatican II et les nombreuses interventions de Jean Paul II ouvrent à cet égard de nouvelles perspectives pour la revalorisation de la liberté humaine dans le monde contemporain.

Le concept de liberté religieuse, développé dans ces documents récents, déborde largement le cas de la liberté étroitement religieuse, et ce qu'il met en valeur est en définitive le droit de chercher la vérité. Ici l'enseignement social de l'Eglise veut montrer la nécessité d'accorder le respect de la conscience avec celui de la vérité. C'est l'amour pour la vérité qui mène à un respect authentique de la conscience individuelle, car la vérité réside dans l'intelligence et la conscience de l'être spirituel.

Chercher la vérité, lui donner intérieurement son adhésion, y conformer sa conduite, voilà des exigences que chacun perçoit et auxquelles il ne peut renoncer sans être compromis dans sa dignité et responsabilité morale ¹. La recherche de la vérité implique en outre la liberté sociale, car elle exige que les hommes collaborent entre eux dans la communication et le dialogue ². Elle a aussi des implications directes sur les autres formes de liberté, telles que la liberté d'association, la liberté de manifester sa pensée et sa foi, la liberté d'enseignement, la liberté dans les activités d'assistance... ³. Rappelons ici que S. Thomas avait déjà étroitement relié la recherche de la vérité à la socialité humaine, la recherche de Dieu au respect du prochain ⁴.

La portée opératoire et l'actualité de ce concept de liberté religieuse ont été manifestées par Jean Paul II. S'il est vrai qu'il fut un temps où la religion chrétienne a servi d'*instrumentum regni*, elle est devenue aujourd'hui un garant de la liberté humaine contre les ingérences arbitraires du pouvoir politique et nous voyons que cela répond à sa vraie nature. Ainsi comprise, la défense de la liberté religieuse s'identifie à la défense de la liberté humaine tout court et revêt de l'importance non seulement pour les non-chrétiens, mais même pour les athées.

Objet de nos prédilections est l'Eglise qui, libre de toute entrave politique, se lève pour la défense de l'homme par les seules armes de la raison et de l'amour, l'Eglise qui inculque aux hommes la non-violence et le pardon ainsi que le respect effectif de la dignité humaine.

* * *

¹ *Dignitatis humanae*, n. 2.

² *Ibidem*, n. 3.

³ *Ibidem*, n. 4.

⁴ S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* I-II, q. 94, a. 2.

Notre propos a été d'indiquer quelques domaines où la pensée de l'Eglise, et plus précisément, sa doctrine sociale, ont certainement quelque chose à dire à l'homme contemporain. Le thème de l'exclusion sociale, celui du droit à la vie et des droits de la liberté sont des domaines où, dans l'ordre de la réflexion théorique aussi bien que dans celui de la praxis, l'apport de la pensée chrétienne est indispensable. Sans elle le monde contemporain ne connaîtra pas de nouvel humanisme. Celui-ci accueillera les instances de l'âme chrétienne ou ne sera pas un véritable humanisme.

Ces quelques exemples nous ont découvert dans le monde d'aujourd'hui de vastes champs qui s'ouvrent à l'action sociale de l'Eglise, à la condition toutefois que cette action soit empreinte du style spirituel proprement chrétien et de cette imagination créatrice de nouveaux comportements qui a toujours été l'apanage des saints et des témoins passionnés de la vérité. Ce n'est que dans la fidélité à cet esprit que les chrétiens rempliront leur mission divine et en même temps ne trahiront pas l'homme.

FRANCESCO VIOLA

Chargé de cours pour la Philosophie du droit à l'Université de Palerme

(Traduit de l'italien par M. A. La Barbera et G. Brazzola)