

Les droits de l'homme le droit de Dieu

Gérard SIEGWALT

Merci aux organisateurs d'avoir invité quelques participants venant de la catholicité plus vaste que romaine. C'est bon de réfléchir ensemble, à une question qui concerne les uns et les autres et en fait, par-delà les Églises chrétiennes, tous les hommes. Et c'est bon de nous demander quel éclairage la tradition biblique jette sur notre sujet des droits de l'homme.

Je n'ai pas besoin de faire ici, en tant que théologien protestant, une présentation des « positions protestantes » en la matière. Je peux renvoyer à l'ouvrage de Mgr G. Thils, *Droits de l'homme et perspectives chrétiennes* (publications de la Faculté de Théologie de Louvain-la-Neuve, 1981). On y trouve un exposé bien informé et équitable de la manière protestante, luthérienne d'un côté, réformée de l'autre, de parler des droits de l'homme, et également de ce qui se dit et se fait à ce propos au niveau du Conseil œcuménique des Églises.

Pour ce qui est de la notion des *droits de Dieu*, le texte de Sœur Elisabeth Germain donne d'utiles indications à ce sujet qui répondent, par l'histoire des rapports entre l'Église catholique romaine et le pouvoir temporel au XIX^e siècle, à la question posée par le Père Toulat dans son texte concernant l'origine et la signification de cette notion. Le sens de cette dernière n'est évidemment pas épuisé par l'acception qu'elle a prise dans les déclarations citées par Sœur Elisabeth.

Je me propose, en procédant en théologien,

— d'éclairer succinctement la notion biblique de droit (au singulier) de Dieu et à partir de là la notion des droits de l'homme ;

— de dire comment la thèse que j'énoncerai, à savoir que l'Église a pour vocation d'être une école ou peut-être plus simplement un lieu d'humanité, est susceptible de clarifier le problème des rapports entre l'Église et le monde ;

— enfin, de préciser à partir de l'évangile la notion des droits de l'homme.

Cette triple approche n'ouvre que des avenues qui nécessiteraient chacune de bien plus amples développements que ceux qui, en raison des limites de temps qui nous sont données, peuvent être présentés ici. Je voudrais simplement, par ces quelques remarques, enfoncer un coin indiquant la direction dans laquelle sa vocation appelle l'Église chrétienne.

1. Une étude de théologie biblique s'imposerait sur la notion de *droit de Dieu* liée à celle de *justice* et de *loi*, de commandement de Dieu. « Pratiquer le droit et la justice » signifie dans l'Ancien Testament : obéir à la loi, au commandement de Dieu. C'est autour de la notion de loi, de volonté de Dieu que je grouperai mes remarques. C'est elle qui définit le droit de Dieu pour l'homme. (Je renvoie à propos de ce thème à mon travail *La loi, chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel et Paris, 1971.)

Il y a, selon l'Ancien Testament qui est confirmé par le Nouveau Testament (sans que je puisse ici montrer ce dernier point), deux niveaux où la volonté de Dieu s'exprime :

— d'abord le niveau de la création et, dans l'état de la chute, de l'humanité universelle, noachique ;

— puis le niveau particulier d'Israël, le peuple élu, et à sa suite de l'Église.

La volonté de Dieu au niveau de la création et de l'humanité universelle marquée par le péché est une volonté de conservation de la création et de l'humanité, et j'entends par humanité *l'humanitas, die Menschlichkeit*, la qualité humaine de l'humanité. On trouve des indications sur cet « élémentaire » humain, dont toutes les religions primitives sont des expressions, parfois bien ambiguës et déjà perverties il est vrai, dans les chapitres 1-11 du livre de la Genèse. (Cf. à ce sujet l'excellent commentaire de Claus Westermann et son livre *Schöpfung*, Kreuz-Verlag, Stuttgart et Berlin, 1971.)

La volonté de Dieu à Israël s'exprime dans la Torah, la loi donnée à Moïse et qui a pour centre les dix commandements, le décalogue. Celui-ci est compris et interprété dès l'Ancien Testament dans le sens du double commandement de l'amour. Il ne s'agit pas là d'une loi supérieure à la loi universelle de l'« élémentaire » humain ; il s'agit d'une explication particulière, concrète, de celle-ci. Israël, par son élection, n'a aucun monopole sinon sa vocation d'être *un lieu de l'élémentaire humain, un lieu d'humanité*, ce qui exclut toute supériorité, toute prérogative sur autrui — une telle prérogative serait la négation, la perversion même de l'élémentaire humain, du double commandement de l'amour. L'Ancien Testament est certes le livre de la tentation constante d'Israël de faire de sa vocation qui est une grâce (Dieu est en effet celui qui, par l'élection, par la libération d'Israël de l'esclavage d'Égypte, fait grâce, sauve Israël ; la loi qu'il lui donne veut faire demeurer et marcher le peuple élu dans cette grâce ; elle est, à ce titre, l'indication du chemin du salut) une prérogative, un droit acquis, un avoir et donc un pouvoir, une arme contre d'autres. Et l'histoire de l'Église illustre constamment cette même tentation à laquelle l'Église et les chrétiens ont tant de fois succombé et qui demeurera notre tentation jusqu'à la fin des temps. Mais la vocation pour Israël et à sa suite pour l'Église reste d'être un lieu d'humanité.

Qu'est-ce qu'on peut entendre par là ? L'humanité d'Israël, l'humanité de l'Église tient à la grâce. Il y a humanité parce qu'il y a grâce. L'humanité, celle qui a la qualité de l'humanité, c'est l'humanité en tant que graciée. La volonté de Dieu, le droit de Dieu c'est la volonté d'humanité de l'homme, c'est la possibilité gracieuse offerte à l'homme d'être homme, d'être humain, *menschlich*. *Les droits de l'homme*, c'est, ainsi compris, le droit, c'est-à-dire la possibilité donnée à l'homme d'être homme, *c'est le don et la vocation d'humanité de l'homme*. Je propose, lorsque nous employons l'expression « droits de l'homme », de l'interpréter simplement par la notion d'humanité et de la comprendre comme désignant le don et la vocation d'humanité de l'homme.

2. La thèse : l'Église a pour vocation d'être, sur la base de la grâce qui lui est faite de l'humanité, et est à ce titre une école, un lieu d'humanité, me paraît être de nature à surmonter plusieurs difficultés que nous rencontrons dans nos débats concernant le *rapport entre l'Église et le monde*, entre les droits de l'homme dans l'Église et les droits de l'homme dans le monde. Les droits de l'homme dans l'Église sont de l'ordre du don et de la vocation faits à l'homme par Dieu, don et vocation de l'humanité (*Menschlichkeit*) de l'homme. Ils sont de l'ordre de la grâce et de l'éthique de la grâce. L'Église a pour vocation d'attester au monde que le don et la vocation d'humanité de l'homme qui lui sont faits, à elle l'Église et aux chrétiens, ne sont que la particularisation, la concrétisation particulière d'un don et d'une vocation d'humanité qui concernent l'humanité universelle (noachique). Il est évident que cette attestation ne sera crédible aux yeux du monde que si elle est sup-portée (portée par en-dessous) par le vécu de l'Église et des chrétiens, aussi imparfait soit-il toujours à nouveau : mais ce vécu est aussi transfiguré dans son imperfection par le don — et le pardon — et la vocation de Dieu toujours nouveaux donnés à l'homme. L'Église a vocation, en tant que lieu particulier d'humanité, de lutter pour *l'humanitas* de l'humanité noachique, pour l'élémentaire humain dans l'humanité universelle, autrement dit pour la justice qui n'est autre que le don et la vocation d'humanité

de l'homme. Elle le fera en vivant elle-même l'humanité qui lui est donnée et en attestant la source de cette humanité, à savoir le don et la vocation de Dieu — aux autres hommes (c'est cela l'évangélisation), — *et* elle le fera en renvoyant l'humanité universelle à l'élémentaire humain qui est inscrit en elle comme don et comme vocation. Le combat pour des expressions juridiques et légales des droits de l'homme n'est qu'*une* forme du combat de l'Église et des chrétiens pour l'humanité de l'humanité, et cette forme du combat juridique est formelle et tire sa motivation et reçoit sa substance d'un vécu préjuridique et également transjuridique. Le *juridique*, s'il est nécessaire, est toujours second (non secondaire) et il est cruellement insuffisant. Mais s'il est cruellement insuffisant, il est aussi nécessaire à cause de la cruelle insuffisance d'humanité de l'humanité.

L'Église et les chrétiens doivent être présents dans le combat pour les droits de l'homme au sens indiqué, mais ils sont habilités et appelés à être d'abord eux-mêmes un lieu d'humanité. L'Église ne peut œuvrer à la construction de l'humanité que si elle vit *l'humanitas* elle-même.

3. Ce qui vient d'être dit demande à être éclairé à la lumière de *l'évangile de Jésus, le Christ*. C'est lui le coin dont j'ai parlé et qu'il faut laisser s'enfoncer encore et encore dans nos vies. Pour moi, ce coin me blesse et me guérit, me tue et me vivifie, comme dit Luther, me tue dans ma justice propre ou dans mon humanité pervertie et me vivifie par la justice de Dieu pour une humanité nouvelle. Pensant que Luther est ici au cœur de l'évangile, je nous souhaite à tous, devant les images qui nous entourent de la misère d'inhumanité de l'humanité et aussi de l'authenticité d'humanité de l'humanité dans sa misère et encore de l'amour secourable de l'Église catholique universelle vécue par Mgr Jean Rodhain, je nous souhaite de connaître une égale *mortificatio* et *vivificatio* ; car toujours le progrès des droits de l'homme passe par là, toujours le juridique est une expression, j'allais dire sans aucun sens péjoratif un sous-produit, du spirituel, le droit une expression de la grâce. S'il n'est pas cela, s'il n'est pas porté par la grâce, par le don et la

vocation d'humanité de l'homme, il devient aliénant pour l'humanité de l'homme.

Voici alors une approche d'évangile de la question des droits de l'homme.

L'évangile nous invite à partir de la réalité. Une réflexion philosophique et théologique plus fondamentale n'est pas seulement possible, mais aussi nécessaire. Toutefois, elle doit toujours garder en vue la réalité, cette réalité-là dont part l'évangile. Cette dernière est grosse de toute une vision de l'homme et de Dieu. L'évangile raconte la réalité et la vision de l'homme et de Dieu qui y est liée. Nous voulons procéder comme lui, en laissant simplement affleurer les approfondissements anthropologiques et théologiques dont il est porteur, sans les développer.

Il y avait du temps de Jésus des institutions religieuses et civiles qui avaient des droits : le sacerdoce du temple : prêtres et lévites ; les gardiens de la loi : le sanhédrin et les scribes ; les partis religieux : les pharisiens, les sadducéens, les esséniens ; les représentants de l'empire romain : Hérode, les procurateurs romains.

Il y avait ceux qui avaient d'autres droits, considérés de haut mais non contestés : les Samaritains, les païens (pour les juifs), les barbares (pour les Grecs, y compris les Romains).

Il y avait ceux qui s'opposaient aux droits du pouvoir temporel, de l'envahisseur romain, et qui revendiquaient pour eux ce pouvoir, au nom de leurs droits « légitimes », en utilisant la force : les zélotes.

Tous ceux-là avaient des droits, soit réels soit, comme les zélotes, moraux (légitimité) ; ces derniers avaient les droits que leur donnait « une certaine idée de la France » (lisez : d'Israël).

Droits et pouvoir sont liés, dans tous ces cas. Le droit est celui d'un pouvoir, religieux ou politique, réel ou moral, et de ceux qui y ont part.

Il y avait aussi les pécheurs et les gens de mauvaise vie, la femme adultère, les malades, les possédés. Ils n'avaient pas de pouvoir, pas de droits.

L'évangile ne rejette les droits ni des uns ni des autres. Il ne tranche pas entre les Romains et leurs « collaborateurs » (les héro-

diens) d'un côté, les zélotes de l'autre côté. « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (Matthieu 22, 21). César, est-ce l'autorité en place — romaine — ou l'autorité légitime revendiquée par les zélotes ? La question est ouverte : l'évangile n'y répond pas. Jésus ne récuse pas non plus les droits de la « religion ». Tous ces pouvoirs existent, avec leurs droits. Jésus prend en compte cette situation de fait. C'est de là qu'il part.

C'est une première affirmation à considérer : *Jésus prend le monde tel qu'il est*. Il y a les autorités religieuses, la hiérarchie de l'Église, Pape, évêques, patriarches, présidents, Conseil œcuménique, synodes, il y a le sacerdoce ministériel de la base : curés et pasteurs, diacres, responsables divers, il y a les théologiens, il y a les tendances théologiques et spirituelles : intégristes et progressistes, ordres religieux et communautés... Il y a les autorités civiles : politiques, militaires, économiques, sociales, il y a les rapports de force entre partis, pouvoirs, etc. Jésus prend tout ce monde tel qu'il est. Il ne rejette pas les pouvoirs et leurs droits, il les respecte même. Il envoie les malades guéris au prêtre ; des pharisiens il dit : « Faites et observez tout ce qu'ils vous disent », et lorsqu'il ajoute : « mais ne vous réglez pas sur leurs actes, car ils disent et ne font pas » (Matthieu 23, 3), il ne les récuse pas en tant que tels, mais dans leur « hypocrisie ». Lorsqu'il « purifie » le temple, à quoi s'en prend-il ? Non au temple, mais à l'idéologie du temple comme on dirait aujourd'hui, non à ce lieu où Yahvé fait demeurer son nom, mais à la prétention que les hommes y lient à vouloir réglementer cette présence de Dieu, non à l'autorité de Dieu mais au pouvoir des hommes qui l'étouffe. Et en ce qui concerne le pouvoir temporel, Jésus sait qu'il faut qu'il y ait des « grands » qui dominent.

Les droits des pouvoirs en place et de ceux qui y participent sont inévitablement oppressifs, les uns pour les autres — mais ils peuvent se défendre — et pour les sans-droits. Jésus ne s'occupe ni d'améliorer les rapports de force entre les pouvoirs, religieux et temporels, et à l'intérieur de chaque domaine entre ses différentes composantes, ni d'obtenir des droits pour les sans-droits auprès de ceux qui ont des droits. Non pas que tout cela n'aurait pas sa raison

d'être, non pas qu'en particulier l'obtention de droits pour les sans-droits ne serait une action utile et bonne, mais tout cela, pour Jésus, est donné comme par surcroît. C'est une conséquence, non un départ.

La deuxième affirmation à considérer : *Jésus s'occupe des sans-droits*. « Venez à moi, vous tous qui peinez et êtes chargés, et je vous donnerai du repos » (Matthieu 11, 28). Les « petits » sont les bien-aimés de Dieu. Ils sont acceptés tels qu'ils sont, pécheurs, malades... C'est cela le cœur de l'évangile. Il est l'évangile de la justification par la grâce, par la foi, selon l'affirmation de saint Paul. Ulrich Bach, qui est devenu infirme pendant ses études de théologie, écrit dans sa thèse de doctorat (*Boden unter den Füßen hat keiner. Plädoyer für eine solidarische Diakonie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982) : « Je crois que Dieu m'a créé infirme et qu'il veut que cette vie dans la chaise roulante soit ma vie, une vie bonne parce que voulue, portée comme telle par lui. » Selon la belle formule de P. Tillich : « Je suis accepté quoique je sois inacceptable, et à cause de cela je peux m'accepter moi-même (et aussi les autres) », voilà en quoi consiste l'évangile de la justification du pécheur.

Jésus n'est pas n'importe qui. Il a une « exousia », une autorité dans laquelle ses contemporains décèlent celle de Dieu : ils le confessent comme prophète, comme Fils de Dieu, comme Messie... Il attire les foules, et surtout les pécheurs, les malades... viennent à lui, tous les « petits ». Cela se remarque. Cela pose un fait au milieu des pouvoirs et des droits établis.

Voilà alors la troisième affirmation à considérer : *Jésus réfère les pouvoirs et leurs droits aux sans-droits*. Nous l'avons vu : il prend le monde tel qu'il est, il reconnaît pragmatiquement les pouvoirs et les droits des uns et des autres. Mais en s'occupant simplement des sans-droits, lui qui est comme un aimant au milieu du monde de la religion et au milieu de la cité humaine, un fait avec lequel il faut compter, une pierre d'achoppement et un rappel vivant de la « chose essentielle », il relativise les pouvoirs et leurs droits : ils ont leur raison d'être non en eux-mêmes mais par rapport à ces « petits » sans-droits, pour reconnaître les droits que

Dieu leur donne et les servir : droits de la grâce, de la gratuité. « Les pauvres sont le trésor de l'Église. » Les petits de toutes sortes, les sans-droits, sont la légitimation évangélique des pouvoirs et droits tant temporels que religieux. Ce qui légitime les pouvoirs et droits établis que l'évangile prend en compte, qu'il n'abroge pas, c'est leur acceptation des petits, la reconnaissance des droits de Dieu, des droits gracieux offerts par Dieu aux petits. « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matthieu 25, 40). Les droits de Dieu sont les droits des petits, leur droit non tant à l'assistance qu'à l'acceptation, à la reconnaissance : ils sont acceptés, aimés tels qu'ils sont par Dieu et cela veut dire : renouvelés par lui, pleinement hommes, habilités à leur tour au service des autres.

Les droits de l'homme sont les droits donnés par Dieu aux sans-droits, à ceux qui pleurent, qui ont faim et soif de justice, qui sont persécutés... Ce sont des droits non revendiqués mais accordés, des droits qui précèdent toute demande : grâce antécédante. L'homme se reçoit tel qu'il est dans sa fragilité, dans son échec, dans sa faute... comme une (nouvelle) créature de Dieu. Au regard des sans-droits et de leur acceptation par Dieu, les droits des pouvoirs établis sont seconds. Il en résulte une double possibilité quant aux ayants droit.

C'est la quatrième affirmation à considérer : elle est double

— *Dieu peut opérer le miracle de faire des ayants droit des sans-droits*, des sans-droits en tant qu'ayants droit ou des sans-droits tout court. Ils deviennent, tout grands qu'éventuellement ils restent, des petits. C'est eux seuls qui serviront, par leur pouvoir et avec leurs droits ou comme « pauvres » de droits et de pouvoir, les sans-droits.

— *Dieu s'attaque aux ayants droit qui se perdent eux-mêmes et qui perdent les sans-droits* en absolutisant leurs droits et leur pouvoir.

Cinquième affirmation à considérer : *Jésus subit le sort des sans-droits sur la croix*, de la part des ayants droit. C'est cela le chemin de Dieu pour lui. La place de l'Église est du côté de Jésus,

du côté des sans-droits. C'est ainsi que l'Église est sel de la terre et lumière du monde.

Dernière affirmation à considérer : *il y a une perversion possible des sans-droits en ayants droit* (cf. nouveaux riches !). Pour ceux-ci vaut ce qui a été dit pour les ayants droit qui s'absolutisent.

* * *

Ces différentes remarques expliquent pourquoi, dans la réflexion sur les droits de l'homme, nous en tant qu'Église et que chrétiens sommes invités à en parler à partir de la réalité d'humanité de l'homme accordée par Dieu et à partir de la praxis tremblante et confiante, toujours à nouveau pervertie et toujours à nouveau renouvelée de cette humanité dans l'Église et dans notre vie. C'est en disant et en vivant *au nom de quoi* nous œuvrons pour l'humanité de l'homme, que le droit, le juridique sera « humain » et non aliénant. Car l'inflation des droits de l'homme est peut-être déjà un signe d'une déperdition de substance et donc de perversion du caractère humain de ces droits.