



La référence de l'Église Catholique aux droits de l'homme face à la recherche de la paix

Jean-Berchmans Paluku Mukwemulere¹

Résumé

Par-delà la question toujours ouverte sur les arguments justifiant la résistance de l'Église au discours des droits de l'homme, il s'agit pour nous de repérer l'une ou l'autre figure anthropologique et théologique promue par les chrétiens et d'envisager si la référence de la doctrine sociale de l'Église aux droits de l'homme peut relever les défis posés par les situations contemporaines de violence sociale, inter-ethnique ou internationale. Il ressort de l'enseignement social de l'Église que deux fondements sont à relever : un ancrage théologique qui honore à la fois l'acte créateur de Dieu fondant l'humanité et l'acte salvifique de Jésus Christ.

Par ce fait, l'humanité repose sur le fait de respecter la dignité humaine et reconnaître l'autre et soi-même. Il est théologique et éthique que cela repose sur la nécessité de l'analyse de la situation caractérisant la méthodologie de l'enseignement social de l'Église et la réaffirmation des droits de l'homme comme levier de la paix. Dès lors ces droits de l'homme sont une instance critique et éthique dans toute société moderne pour protéger l'individu de tout arbitraire du pouvoir politique, car jouant un rôle de limiter le pouvoir politique et prévenir les abus qui conduisent à leur violation.

Sans tomber dans le piège de l'incantation, le discours de l'Église sur les droits de l'homme devra maintenir le cap sur la téléologie et l'éthique des Droits de l'homme. Ce qui revient à considérer les droits de l'homme comme une affirmation forte de la dignité intrinsèque de toute personne humaine, sans considération de ses contingences spatio-temporelles. En dernier ressort et dans le but d'incarner les principes de l'enseignement social de l'Église, il est impérieux de considérer la conviction de chacun, l'autre comme appel à la responsabilité, l'exigence dialogale et l'apprentissage dès le jeune âge de vivre les valeurs d'équité, de vérité et de justice.

Mots-clés : *Eglise catholique, droits de l'homme, recherche de la paix*

Abstract

Beyond the still open question about the arguments justifying the Church's resistance to the discourse of human rights, we need to identify one or other anthropological and theological figure promoted by Christians and to consider whether the reference of the Church's social teaching to human rights can meet the challenges posed by contemporary situations of violence (social, inter-ethnic or international). The Church's social teaching shows that there are two foundations: a

¹ Prêtre diocésain, Jean-Berchmans Paluku Mukwemulere est Professeur Associé à l'Université Catholique du Graben et Recteur du Grand Séminaire de Théologie Saint Octave de Vulindi à Butembo, République Démocratique du Congo : mukwejeanb@yahoo.fr.

theological anchorage that honours both the creative act of God in founding humanity and the salvific act of Jesus Christ.

By this fact, humanity is based on respecting human dignity and recognising the other and oneself. This double theological and ethical anchorage is based on the need for analysis of the situation, characterising the methodology of the Church's social teaching and the reaffirmation of human rights as a lever for peace. They are therefore a critical and ethical instance in any modern society to protect the individual from any arbitrariness of political power: they play a role in limiting political power and preventing the abuses that lead to their violation.

Without falling into the trap of incantation, the Church's discourse on human rights will have to maintain a focus on the teleology and ethics of human rights. This amounts to considering human rights as a strong affirmation of the intrinsic dignity of the whole human person without regard to his or her space-time contingencies. Finally, in order to embody the principles of the Church's social teaching, it is imperative to consider the conviction of each person, the other as a call to responsibility, the dialogical requirement and to learn from a young age to live the values of equity, truth and justice.

Key words : Catholic Church, Human Rights, Peace research

Introduction

L'objet de cet article est de raconter et d'analyser l'histoire des réponses à cette question simple en apparence : "Pourquoi l'Eglise apprécie-t-elle le système démocratique? Ce dernier peut-il garantir les droits de l'homme?" Notre réflexion s'articule autour de l'apport de l'enseignement social de l'Eglise en matière des droits de l'homme et les conditions d'un vivre-ensemble harmonieux au sein d'une société démocratique.

Dans le magistère de l'Eglise catholique et depuis ses origines, la doctrine sociale accompagne son histoire. De *Rerum Novarum* (1891) de Léon XIII à *Redemptor hominis* (1979) au début du Pontificat de Jean Paul II, le magistère social de l'Eglise reconnaît la référence aux droits de l'homme conçus comme les droits fondamentaux de la personne humaine à l'échelle internationale en s'appuyant sur la notion de dignité de l'être humain et sur le personnalisme philosophique et théologique. Le magistère social de l'Eglise affirme clairement que les droits fondamentaux de la personne humaine sont des conditions de la véritable démocratie au sens large qui « *admet des formes diverses et qui peut se réaliser aussi bien dans les monarchies que dans les républiques* » (Pie XII, [1944] 1952 : 448-449).

Le Pape Pie XII s'exprime en ces termes : « *Si donc [...] Nous portons notre attention sur le problème de la démocratie, pour examiner selon quels principes elle doit être réglée pour pouvoir se dire vraie et saine, répondant aux circonstances de l'heure présente, il est clairement indiqué que la sollicitude*

diligente de l'Eglise ne va pas tant à sa structure et à son organisation extérieure –qui dépendent des aspirations propres de chaque peuple – qu'à l'homme lui-même qui, loin d'être l'objet et comme un élément passif de la vie sociale, en est au contraire, et doit être et demeurer le sujet et le fondement et la fin » (Pie XII, *Idem*). Remarquons que la référence explicite au terme « *démocratie* » apparaît de-ci et de-là, dans des interventions publiques des années quatre-vingt, dans le pontificat de Jean Paul II, tantôt dans sa critique envers les régimes marxistes-léninistes à praxis totalitaire, tantôt face au relativisme moral et à une conception irréaliste de la liberté humaine.

Il convient de relever que ce sont les contextes historiques qui commandent des éclaircissements éthiques et culturels sur les exigences de la démocratie. Avec l'encyclique *Centisimus annus* de 1991, apparaissent les vertus structurelles du "système démocratique" : « *L'Eglise apprécie le système démocratique comme système qui assure la participation des citoyens aux choix politiques et garantit aux gouvernés la possibilité de choisir et de contrôler leurs gouvernants ou de les remplacer de manière pacifique lorsque cela s'avère opportun.* » (Jean-Paul II, 1991 : n°46) Ces qualités sont bien mesurées à l'aune de l'anthropologie : libre choix et participation de la personne humaine appliqués au domaine politique ; tels sont les critères réaffirmés dans le document de 2002 sur « *l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique.*» (Congrégation pour la doctrine de la foi, 2002). Il va de soi que l'Eglise reste fidèle à sa fonction d'éclairage éthique et non donc d'expertise technique : « *l'Eglise respecte l'autonomie légitime de l'ordre démocratique et elle n'a pas qualité pour exprimer une préférence de l'une ou l'autre solution institutionnelle ou constitutionnelle. La contribution qu'elle offre, à ce titre, est justement celle de sa conception de la dignité de la personne qui apparaît en toute plénitude dans le mystère du Verbe Incarné.*» (Jean-Paul II, 1991 : n°47)

Nous souscrivons à l'hypothèse selon laquelle la référence aux droits de l'homme est gage de la paix en posant la question : « A quelles conditions les droits de l'homme peuvent-ils répondre au défi des violences récurrentes ? L'éducation aux valeurs éthiques axées sur les principes clés de l'enseignement social de l'Eglise peut-elle favoriser une paix véritable dans une société déchirée par les guerres et les conflits comme en République Démocratique du Congo ? »

Il est sans doute vrai que ce n'est pas la démocratie qui crée ou qui fonde les droits de l'homme ; elle les reconnaît, car ils préexistent à une dimension sociale sous forme juridique. Le droit n'est que consécuteur de ce qui est, et créateur culturel issu de la liberté humaine, à la seule condition que cette liberté soit

soumise à « *la droite raison conforme à la nature* » (Cicéron, *De Republica*, Livre III, 22). A ce propos, nous pouvons rappeler quelques principes de l'enseignement social de l'Eglise promouvant la paix et la justice : le principe de la dignité de la personne humaine, le principe du respect de la vie humaine, le principe de l'égalité humaine et de la justice, le principe d'association et de la liberté religieuse, le principe de participation, le principe de la protection préférentielle des pauvres et des personnes vulnérables, le principe de solidarité, le principe de gérance et d'intendance, le principe de subsidiarité, la destination universelle des biens (Conseil Pontifical Justice et Paix, 2005).

La question consiste à savoir si l'affirmation de la dignité de la personne humaine autorise les catholiques et les hommes de bonne volonté à engager une lutte contre la violence et à être donc un facteur de paix. En quoi l'éthique chrétienne peut-elle se révéler capable d'appréhender les réalités temporelles actuelles et en vertu de quoi l'Eglise tient-elle ses lettres de créance en matière politique ou de revendication frontale devant les institutions démocratiques de la société libérale ?

Pour répondre à toutes ces questions urgentes, il s'agit d'abord d'exposer *l'anthropologie chrétienne*, source de tous ces principes. Il s'agit ensuite de relever l'adhésion explicite de l'Eglise catholique aux droits de l'homme. Selon l'enseignement social de l'Eglise, ces droits sont naturels et innés, c'est-à-dire antérieurs à toute organisation sociale et politique. Les droits de l'homme demeurent des valeurs fondatrices de toute société et de nos constitutions. Ils s'érigent en régulateurs des relations internationales, étatiques et institutionnelles. Les droits de la personne humaine se pensent comme des valeurs donatrices de sens, c'est-à-dire la considération et la vision qu'on donne à la vie commune dans une même nation, le vivre-ensemble. Ainsi, il s'observe une articulation entre les droits de l'homme -en ce sens, y compris la justice-, la démocratie et le développement.

Nous posons les critères de la démocratie autour du bien commun, de la solidarité et du principe de subsidiarité. Enfin, nous indiquons qu'une démocratie sans valeurs peut se transformer facilement en un totalitarisme déclaré ou sournois. C'est pourquoi, nous proposons le volet axiologique autour de la vérité, la justice, l'équité et la charité; ce qui permet d'émettre une critique sur la vision moderne des droits de l'homme.

I. Analyse du contexte congolais marqué par la violence

Le contexte général de la République Démocratique du Congo et de l'Afrique en ce début donc du XXI^{ème} siècle est marqué par des guerres civiles, l'apparition des groupes fondamentalistes musulmans accompagnés d'actes de terrorisme et des guerres ethniques. Dans un contexte de la mondialisation, il s'observe bien des violences issues de l'accaparement des ressources naturelles des pays par des groupes oligarchiques maffieux. Ceux-ci échappent au contrôle des Etats fragilisés doublement par les faiblesses des politiques et des institutions étatiques et réduisent la capacité des pays à fournir des services aux citoyens, à contrôler la corruption, à garantir l'expression et la responsabilité politique. Ces Etats fragiles se caractérisent par le risque de conflit, l'instabilité politique et par une mauvaise gouvernance (Daviron et Giordano, 2007, 32).

Selon Hannah Arendt scrutant les prodromes des atrocités massives suite aux conflits sanglants de la Deuxième Guerre mondiale, la violence ne tombe pas du ciel, mais cristallise des éléments présents dans notre monde. Cela exige de la part de l'homme qu'il se comprenne lui-même (Arendt [1953] 1980). Cette intuition corrobore la nécessité du travail de compréhension et d'analyse des sources et des causes de surgissement de la violence. Ceci rejoint la pensée de l'UNESCO selon laquelle les conflits naissent dans le cœur de l'homme, et c'est dans l'esprit qu'il faut semer la paix.

En effet, l'affirmation des droits de l'homme est née comme un sursaut de révolte contre cette violence en 1948 par la Déclaration Universelle des Droits de l'homme. Cette référence aux droits de l'homme ne doit pas rester au niveau d'une incantation face aux défis de la violence au risque de se figer sur une éthique spontanée ou encore une attitude simple d'indignation. Toutefois, la référence primordiale aux droits de l'homme va de pair avec la sacralisation de l'ordre de droit, issue du rationalisme moderne et « *de l'invention de la démocratie* ». Elle a conduit aussi au « *plus jamais ça* », c'est-à-dire au refus de toute violence systématique et à l'affirmation de la survie de l'humain souvent mis en pièces par l'homme. Et plus encore aujourd'hui, de tels actes de dégradation de l'homme et d'atteinte grave à la vie et à la dignité de celui-ci s'observent sous le ciel : le génocide rwandais de 1994 tend à s'exporter sur le Kivu en République Démocratique du Congo où d'anciens rebelles des pays voisins -Rwanda et Ouganda- perpétuent des massacres à grande échelle. Dans la Province du Nord-Kivu, le Territoire de Beni est ensanglanté par des massacres des hommes, des femmes et des enfants perpétrés par des hommes non identifiés, assimilés à tort ou à raison aux ADF-NALU du mouvement

rebelle ougandais qui séjourne illégalement sur le territoire congolais ou par des hommes armés et en uniforme congolaise. Ces massacres de grande ampleur revêtent une telle violence si bien qu'ils manifestent un déni délibéré de l'humanité commune et de l'altérité.

Il ressort que le système onusien de protection universelle n'ayant pas de police ne saurait se substituer au pouvoir régalién des Etats souverains. Les exactions et autres actes de déni des droits humains sont perpétrés et accomplis dans une zone où existe une présence onusienne, c'est-à-dire la MONUSCO dont le mandat explicite est la protection des populations civiles. Ce système semble oublier le principe de Machiavel (1972 : 92 ; Nay, 2004 : 152) selon lequel « *il y a deux manières de combattre, l'une par les lois, l'autre par la force : la première est propre aux hommes, la seconde est propre aux bêtes ; mais comme la première bien souvent ne suffit pas, il faut recourir à la seconde. C'est pourquoi il est nécessaire au Prince de savoir pratiquer la bête et l'homme.* »

Dans son livre « *Le Système totalitaire* », Hannah Arendt (1972 : 185-195) analyse les sources et les émergences de la violence sous toutes ses formes. Celle-ci s'exerce à trois niveaux caractérisant un « *système totalitaire* », à savoir le niveau juridique par la négation de la personnalité juridique à travers la négation des droits fondamentaux des individus, le niveau moral par la négation de la personne morale et par le refus ou la destruction des solidarités concrètes ainsi que de l'héritage culturel et religieux propre aux individus et la négation de l'intégrité du corps et de la personne physique, c'est-à-dire la réduction du corps de l'individu à l'état d'un objet, voire à un animal.

A ce propos, Bruno-Marie Buffé (2000 : 143-144) s'exprime en ces termes : « *Il est apparu clair que ces trois étapes, mises en œuvre, de manière précise et froide dans 'la purification ethnique', contiennent 'en creux' si l'on ose dire, trois ancrages éthiques de l'approche de l'homme dans la pensée des droits de l'homme : le statut juridique, la communauté et le corps. Et Arendt insistait justement pour marquer le lien essentiel entre les trois dimensions de cette humanité [le droit, la société et le corps], soulignant par là la perte de la dignité elle-même liée à la considération du corps de l'autre, est déjà engagée quand la considération juridique et celle morale de la personne sont occultées.* »

Dès lors, la violence est ainsi instituée comme un système de pression sur les populations. Elle vient aussi à relativiser l'aspect juridique et la dimension éthique en l'homme. Il ressort des enquêtes menées sur *la perception de la jeunesse du Diocèse de Butembo-Beni* (Paluku Mukwemulere et al., 2015) que,

derrière cette violence acharnée dans les zones en conflit, l'enjeu de massacre en grande échelle dans les Territoires de Beni et de Lubero est d'abord la négation de l'idée même d'humanité et ensuite la récupération des terres qui seraient abandonnées par leurs propriétaires alors anéantis. Dans cette stratégie de la peur et de la politique de la terre brûlée, transparait la méconnaissance de l'autre comme personne ayant droit à la vie et plus encore la négation de la reconnaissance de l'homme et du désir d'habiter la même terre et d'y respirer le même air. *« Il ne s'agit pas simplement, dans la violence et dans sa dérive totalitaire, de se battre pour une terre, mais il s'agit de dénier à l'autre 'le droit d'habiter la même terre'. »* (Duffé, 1969 : 144 ; Arendt 1966 : 305)

En un contexte de tyrannie et de « *violence structurelle* » entraînant la violence individuelle telle que Johan Galtung (1968 : 161-191) l'invoque dans son analyse sur la paix et la violence, la nature humaine vient à être perdue. Cette violence est diffuse dans le tissu social, car elle consiste en une négation des éléments fondamentaux pour l'Homme ou la communauté tels que la vie, le confort physique, l'identité et la liberté. Cette forme de violence dans une structure sociale donnée ou une institution sociale met à mort les personnes en les empêchant de satisfaire à leurs besoins fondamentaux. Telle est la caractéristique de la violence de l'homme par l'homme. Ce déni ou cette volonté affirmée de nier l'humanité en l'autre et en soi-même interpelle les moralistes et les juristes. Et par le fait même, c'est là que réside le fondement déterminant de l'éthique du droit dont il est question.

II. Portée éthique des droits de l'homme comme réponse au défi de la violence

II. 1. Les deux types d'anthologies sous-jacentes aux droits de l'homme

Il s'observe deux sortes d'approches de ce fondement : au titre d'une posture rationaliste, on peut ancrer ce fondement sur un impératif basé sur la raison ou convoquer un ancrage théologique qui honore à la fois l'acte créateur de Dieu fondant l'humanité et l'acte salvifique de Jésus. Ainsi, cette humanité repose sur le fait de reconnaître l'autre et soi-même sans quoi ni le droit ni l'éthique ne peuvent se déployer. Pour le Pape Jean Paul II, il y a donc deux conceptions anthropologiques et philosophiques qui s'affrontent discrètement depuis bien de décennies au nom des droits de l'homme. Le Pape Jean Paul II (1988 : 1044-1045) a émis cette pensée dans son discours prononcé au Parlement européen à Strasbourg en 1988 :

« Depuis que, sur le sol européen, se sont développés, à l'époque moderne, les courants de pensée qui ont peu à peu écarté Dieu de la

compréhension du monde et de l'homme, deux visions opposées alimentent une tension constante entre le point de vue des croyants et celui des tenants d'un humanisme agnostique et parfois même athée. Les premiers considèrent que l'obéissance à Dieu est la source de la vraie liberté ; qui n'est jamais de liberté arbitraire et sans but, mais liberté pour la vérité et le bien, ces deux grandeurs se situant toujours au-delà de la capacité des hommes de se les approprier complètement. Sur le plan éthique, cette attitude fondamentale se traduit par l'acceptation de principes et de normes de comportement s'imposant à la raison ou découlant de l'autorité de la Parole de Dieu, dont l'homme, individuellement ou collectivement, ne peut disposer à sa guise, au gré des modes ou de ses intérêts changeants. La deuxième attitude est celle qui, ayant supprimé toute subordination de la créature à Dieu ou à un ordre transcendant de la vérité et du bien, considère l'homme en lui-même comme le principe et la fin de toutes choses, et la société, avec ses lois, ses normes, ses réalisations, comme son œuvre absolument souveraine. L'éthique n'a alors d'autre fondement que le consensus social, et la liberté individuelle d'autre frein que celui que la société estime devoir imposer pour la sauvegarde de celle d'autrui. »

Face à cette vision des sources des droits de l'homme et des conséquences de cette éthique accentuant absolument la liberté subjectiviste, il nous paraît important de mettre en exergue, du point de vue catholique, les éléments fondamentaux de cette anthropologie humaniste chrétienne. Ce discours magistériel articule l'ordre de la création voulue par Dieu et le salut obtenu par la mort et la résurrection du Christ. C'est sur fond de cet éclairage que la doctrine magistérielle s'est voulue défensive pour ne pas dire hostile, à l'égard des droits de l'homme avant Léon XIII pour basculer ou rallier ces derniers en l'intégrant dans le Concile Vatican II. Ce Concile va reconnaître dans l'avancement des droits de l'homme un progrès de l'humanité ou à défendre la liberté religieuse comme ayant son fondement dans la dignité même de la personne (CONCILE VATICAN II, 1965). Pour ce faire, nous voudrions rappeler deux figures permettant de dégager la théologie du discours magistériel sur les droits de l'homme.

La première figure emblématique se trouve dans l'Encyclique *Pacem in Terris* de Jean XXIII (1963) et se situe dans le chapitre dont le titre demeure combien invocateur, « *l'ordre entre les humains* », et qui se structure comme suit :

Une véritable déclaration des droits fondamentaux (§11 à 27) : Un rappel des devoirs entre les hommes qui aboutit à une réflexion à propos de la dignité humaine (§34) sur le caractère éthique et spirituel de la vie sociale (§35) et sur le fondement théologique de la justice sociale en ces termes : « *L'ordre propre aux communautés humaines est d'essence morale. En effet, c'est un ordre qui a pour base la vérité, laquelle se réalise dans la justice, qui demande à être vivifié par l'amour et qui trouve dans la liberté un équilibre sans cesse rétabli et toujours humain.* » (§37) Ce chapitre se termine (§38) sur un argument théologique dépassant l'éthique et qui, au fond, donne le fondement rappelant le message du Pape Pie XII (1942) : « *Cet ordre moral-universel, absolu et immuable dans ses principes- a son fondement objectif dans le vrai Dieu transcendant personnel, Vérité première et Souverain Bien, source la plus profonde de vitalité pour une société ordonnée, féconde et conforme à la dignité des personnes qui la composent.* » Et saint Thomas (Somme théologique, Ia-Iae, Q.19, a.4 ; Cf. a.9 ; Jean XXIII, 1963 : n°38) s'exprime clairement à ce propos : « *La volonté humaine a pour règle et pour mesure de son degré de bonté la raison de l'homme ; celle-ci tient de son autorité de la loi éternelle, qui n'est autre que la raison divine [...]* »

Le même mouvement argumentatif est repris aux numéros 44 et 45, et donne des caractéristiques du discours des droits de l'homme. D'abord, il se donne des signes et des traits caractéristiques de notre époque. Les travailleurs de tous les pays, les femmes et les peuples revendiquent leurs droits, car ils ne veulent plus être traités comme des instruments, mais comme des personnes à part entière, dans tous les secteurs de la vie collective. Parmi ces signes, le Pape Jean XXIII (1963 : n°43) relève : « *Les hommes de tout pays et continent sont aujourd'hui citoyens d'un Etat autonome et indépendant ou sont sur le point de l'être. Personne ne veut être soumis à des pouvoirs politiques étrangers à sa communauté ou à son groupe ethnique* ». Ensuite, l'on peut relever l'idée d'égalité naturelle entre tous les hommes qui se développe chez tous les peuples ; ce qui met en branle les justifications des discriminations raciales (§44). Enfin, le Pape indique trois propositions relatives aux aspirations humaines et des peuples, à la prise en conscience de l'universalité des droits de l'homme, à l'articulation nécessaire entre devoirs et droits et de l'obligation éthique à la vie spirituelle, entendue comme accomplissement et sens ultime de l'aventure humaine. A ce sujet, Bruno-Marie Duffé (2000 : 147-148) écrit :

« 1. *La conscience des droits [de l'homme] fait grandir la conscience des obligations liées aux droits.* 2. *La formulation de la vie collective en*

termes de droits et de devoirs ouvre les hommes aux valeurs spirituelles que sont la vérité, la justice, l'amour, la liberté. 3. Cette perspective conduit les hommes et les peuples à une meilleure connaissance de Dieu [Dieu véritable, transcendant et personnel], et leur vie d'alliance avec Dieu [leur vie spirituelle] éclaire et révèle le sens de leur vie personnelle et communautaire. »

Cette dialectique est qualifiée de mouvement ascendant. Elle caractérise les années 1960 et a poussé l'Eglise catholique dans la dynamique conciliaire à la lecture des signes de temps, donc à l'analyse sociale des réalités du monde. Il s'agit alors d'honorer plus le double ancrage de l'enseignement social de l'Eglise en matière morale, c'est-à-dire « *l'écoute des attentes humaines et la réappropriation de la Tradition sur fond d'implication historique.* » (*Ibidem*)

C'est ici que nous relevons la visée combien pédagogique, voire la fonction heuristique, de cette pensée du Pape Jean XXIII. En effet, il s'agit d'apprendre le sens moral à partir de ces médiations privilégiées que sont l'analyse sociale - la prise en compte des réalités concrètes des gens- et la référence aux droits de l'homme, qui est devenue le point d'appui culturel central dans la conscience contemporaine. En adhérant au discours des droits de l'homme, l'Eglise accepte de ce fait sa juridisation, c'est-à-dire qu'elle accepte et promeut le règne de la force du droit pour lutter contre l'arbitraire afin de régir le vivre-ensemble.

Cet enseignement social de l'Eglise paraît accessible à tous et engage fortement ; il doit inférer une profonde conversion institutionnelle et pastorale. En clair, on attend l'Eglise catholique sur sa propre dialectique des aspirations, des droits et devoirs, en son sein comme dans tous les pays en voie de libération postcoloniale où son influence existe. « *Cette annonce de l'éthique des droits de l'homme, si elle n'est pas accompagnée d'une pratique de cette annonce, peut être source de violence – ou du moins de désaffection [une désaffection qui peut elle-même conduire au raidissement].* » (Duffé, 2000 : 150)

La deuxième figure est théologique. Elle est développée dans la lettre encyclique *Sollicitudo Rei socialis* de Jean Paul II (1989 : n°29) : « *Paramètre intérieur de l'homme [son être et son devenir] inscrit dans la ' nature spécifique de l'homme créé par Dieu, à son image et à sa ressemblance' [cf. Gn1, 26]. Nature corporelle et spirituelle, symbolisée dans le récit de la création par deux éléments : la terre avec laquelle Dieu forme le corps de l'homme et le souffle de vie insufflé dans ses narines [cf. Gn 2,7].*

L'on perçoit volontiers le changement de perspective de Jean Paul II par rapport à Jean XXIII dans *Pacem in Terris*, quoiqu'il lui reste proche, en fondant

son discours sur la nature humaine et l'analyse de situation. Ici, par la question sociale, la réalité du monde est éthique et théologique.

Dans une telle perspective éthique et théologique, la référence aux droits de l'homme est prise comme un critère et une mesure de l'authenticité du développement contemporain. « *Le lien intrinsèque entre le développement authentique et le respect des droits de l'homme révèle encore une fois de son caractère moral : la vraie élévation de l'homme, conforme à la vocation naturelle et historique de chacun, ne s'atteint pas par la seule utilisation de l'abondance des biens et des services, ou en disposant d'infrastructures parfaites.* » (Jean-Paul II, 1987 : n°29)

La figure mise en place dans cette encyclique de Jean Paul II se configure de la sorte : à partir de la référence des droits de l'homme et des peuples, l'interdépendance de fait entre les pays peut devenir une solidarité d'option entre les hommes (*Ibidem*, 1987 : n°38). Ainsi, la solidarité ouvre la voie à une anthropologie de l'homme relié où notre regard sur l'autre sollicite notre responsabilité et le respect de l'autre comme nous-mêmes. L'autre n'est pas à considérer comme un objet à instrumentaliser, mais son altérité nous alerte et elle révèle notre parenté et une égalité et une aide (*Ibidem*, 1987 : n°39). Cette compréhension de la solidarité « *activée* » par les droits de l'homme, souligne Bruno-Marie Duffé (2000 : 150), conduit les hommes de bonne volonté à prendre conscience de l'importance « *de l'agapè* » entre les hommes qui se reconnaissent et se redécouvrent frères dans une relation qui prend en compte la différence, à la lumière de la communion trinitaire où chaque personne révèle l'autre et est révélée par elle (Jean Paul II, 1987 : 40).

Dans cette deuxième figure apparaît clairement le fait d'intégrer les droits de l'homme comme référence et les pose, selon Duffé (2000 : 150-151), comme « *le vecteur privilégié de son projet de moralisation, voire de reconstruction morale de la société mondiale contemporaine* ». Le même auteur (*Ibidem*, 2000 : 150-151) conclut son analyse sur l'encyclique en poursuivant : « *Le mouvement du texte qui nous fait aller d'une approche théologique de la vocation humaine à une interprétation théologique de la solidarité humaine fait des droits de l'homme la traduction et la médiation éthiques par excellence, actualisation et argumentation pour se faire entendre dans le débat contemporain et pour provoquer la conscience moderne, particulièrement sensible à la considération de l'autre- les autres- de sa particularité et de ses aspirations propres.* »

Il apparaît ainsi une double fonction des droits de l'homme, celle de moralisation et celle de persuasion. Cette double fonction doit être intégrée et mise en œuvre dans l'élaboration et l'application des droits tant sur le plan interne des Etats que sur le plan international dans le système universel de protection des droits de l'homme. Cette condition présuppose aussi une volonté politique tout autant qu'une intention morale de la part des acteurs politiques et civils.

En nous appuyant sur Walter Kaspers (1990 : 63), deux types de fondement de la référence aux droits de l'homme caractérisent le discours catholique contemporain. L'un est dit « *ascendant* » : il est de type anthropologique et analytique ; et l'autre est dit « *descendant* » : il est de type théologique et dialectique.

Le premier fondement ascendant prédomine dans les textes magistériels jusqu'à Jean XXIII, avec *Pacem in Terris* où l'approche part de la dignité humaine tant qu'elle est ancrée dans sa nature même et se manifeste dans et par l'exercice de sa raison et de son libre arbitre. Et de ce fait, en écoutant leur conscience, y compris celle d'avoir des droits et devoirs (cf. *Pacem in Terris*), les hommes peuvent découvrir la loi de Dieu et s'accomplir en s'y soumettant. Dans cette perspective, les droits de l'homme sont considérés dans leur universalité et vus comme une chance pour l'Eglise de s'adresser à la conscience de tout l'homme et de chaque homme.

Le second fondement, plus théologique, perçu par Kasper (*Ibidem*, 1990 : 65) comme « *descendant* » est mis en exergue dans les documents postconciliaires. Cette argumentation descendante exploite la théologie de la création. Et la dignité humaine se fonde dans l'acte créateur, car elle ne fut pas détruite par le péché. Par conséquent, ni la violence ni la vengeance ne sauraient être utilisées et justifiées moralement à l'encontre d'un homme ou d'un peuple, fussent-ils des criminels. Cette approche théologique insiste sur l'argument christologique qui situe le Christ, mort et relevé d'entre les morts, comme étant identifié à tout homme. Ainsi, dans cet état de salut, les discriminations et les différences s'effacent au bénéfice d'une dignité commune et renouvelée, acquise par le Ressuscité. Cette dignité relative à tous les hommes s'exprime dans les droits qui en découlent.

Remarquons la complémentarité de ces deux approches non contradictoires même si la seconde argumentation prédomine dans le discours contemporain suite à la pluralité des éthiques. La spécificité du christianisme est de proclamer un humanisme en annonçant un salut de l'homme concret (historique). Ce salut

est offert comme une grâce universelle à toute personne sans distinction raciale ou appartenance culturelle au cœur d'une histoire humaine marquée par la violence récurrente.

II.2. Quelques principes de l'anthropologie chrétienne

II.2.1. Principe de la dignité humaine

Le principe de la dignité de la personne humaine est toujours articulé à celui de la liberté humaine et de la vérité. L'idée d'une dignité égale en tout homme n'appartient, en effet, ni au langage juridique ni au langage politique, mais au langage moral. Dans la tradition biblique, la dignité a un sens précis : elle élève l'homme au-dessus du reste de la création ; elle lui assigne un statut séparé. Elle le pose en tant que seul titulaire d'une âme, comme radicalement supérieur aux autres êtres vivants. Elle a aussi une portée égalitaire puisque nul homme ne saurait être regardé comme plus ou moins digne qu'un autre. Dès lors, la dignité n'a rien à voir avec les mérites ou les qualités qui sont propres à chacun, mais elle constitue déjà un attribut de la nature humaine.

Bien entendu, du point de vue chrétien, l'égalité de toutes les personnes vient de leur dignité essentielle. Elle est mise en rapport avec l'existence d'un Dieu unique : tous les hommes sont « frères » parce qu'ils ont le même Père (Malachie 2, 10), parce qu'ils ont tous été créés « à l'image de Dieu et à sa ressemblance » (Gen. 9, 6) et rachetés par Jésus Christ ». Comme le dit la Michna : « *L'homme fut créé en un exemplaire unique afin que nul ne dise à l'autre : mon père est supérieur au tien.* » (Sanhedrin 4, 5)

Ainsi, tout en insistant sur l'amour plus que sur la justice, la dignité est d'abord le titre par lequel l'homme peut à bon droit être posé comme le maître de l'inanimé, le centre de la création. Quels que soient sa race, son âge, sa nationalité d'origine, sa religion, son sexe, son statut vis-à-vis de l'emploi, son niveau économique, sa santé, son intelligence, sa cécité ou n'importe quelle autre caractéristique engendrant des différences, chaque personne est digne de respect. Ce principe de la dignité humaine donne à l'individu un droit d'appartenance à la communauté et à la famille ainsi qu'un devoir et un droit de participation. Traiter ses semblables avec égalité et dignité est une manière de définir la justice comprise aussi de façon classique comme le fait de rendre à chacun ce qui lui revient.

Pour notre part, nous référant à Walter Kasper, relevons que ce point de vue sur la dignité humaine s'inscrit dans une double vision : la vision humaniste définit la dignité humaine comme l'expression de sa singularité et de son

autonomie -selon le terme kantien « *son indépendance intérieure* »² ainsi que la vision de théonomie qui conçoit cette dignité dans une approche proprement théologique à partir de la création et du salut. C'est ce que Kasper (1990) appelle « *un ordre de valeurs inspiré par Dieu* ».

II.2.2. Principe du respect de la vie humaine

Depuis le moment de sa conception jusqu'à sa mort naturelle, l'homme a une dignité inhérente et un droit à la vie en conformité avec cette dignité. Cadeau et don de Dieu, la vie est pour l'homme le bien par excellence. Par conséquent, selon Jean-Paul II ([1995] 2003 : n°53, §2), « [...] *La vie humaine présente un caractère sacré et inviolable dans lequel se reflète l'inviolabilité même du Créateur.* » Ainsi, évoquer son respect rappelle un droit fondamental et inaliénable de toute personne humaine. Dès lors, l'attachement à la vie est le premier de tous les instincts et, par voie de conséquence, la règle morale : ne pas tuer a son fondement très profond dans la nature de l'homme.

II.2.3. Principe d'association

La personne n'est pas seulement sacrée, mais sociale. Elle est toujours en relation avec l'autre et l'altérité. Elle est un être relationnel qui grandit dans une communauté d'échanges et d'amour mutuel. L'autre ou le prochain est sujet d'amour et non un objet, il est une personne prise pour elle-même. Il vit en société avec d'autres frères. La façon dont nous organisons la société, au niveau économique et politique, légal et juridique affecte directement la dignité humaine et la capacité des individus à grandir en communauté. La dignité de

² En faisant une comparaison avec les philosophes idéalistes de l'époque moderne, nous constatons que deux visions s'opposent : l'une rationaliste basée sur l'affirmation de l'individu comme sujet autonome, raisonnable et capable de s'autodéterminer et qui n'a pas besoin d'ordre supérieur, transcendant qui lui dicterait sa conduite et l'autre réaliste basée sur une métaphysique issue d'un ordre transcendant, créateur qui donne à l'homme son être et sa liberté. Ainsi, chez Descartes, l'affirmation de la dignité humaine se développe à partir de la valorisation de l'intériorité comme lieu d'autosuffisance, comme lieu du pouvoir autonome de la raison. Chez les Modernes, la dignité est toujours un attribut, mais au lieu que cet attribut soit reçu de Dieu, il devient un trait caractéristique que l'homme tient, d'emblée, de sa nature. Enfin, chez Kant, la dignité est directement associée au respect moral. « *Cette conception kantienne est une radicalisation, et donc une transformation de la conception chrétienne que saint Thomas, en particulier, avait mise au point. Si, pour saint Thomas, la dignité humaine consiste à obéir librement à la loi naturelle et divine, elle consiste, pour Kant, à obéir à la loi que l'homme se donne à lui-même.* » Quel que soit le sens qu'on lui donne, la dignité devient problématique dès lors qu'on la pose comme un absolu. On comprend ce que veut dire être « *digne de* », relativement à telle ou telle chose. Mais « *digne* » en soi.

l'homme ne peut être réalisée et protégée qu'au sein d'une communauté humaine d'échanges et d'amour mutuel.

En fait, Benoît XVI le rappelle dans *Caritas in veritate* (Benoît XVI, 2009 : n°53) : « *La créature humaine, qui est de nature spirituelle, se réalise dans les relations interpersonnelles* ». Quitte à *Gaudium et Spes* du Concile Vatican II (GS, 1965 : n°25) de souligner : « *La vie sociale n'est donc pas pour l'homme quelque chose de surajouté ; aussi c'est par l'échange avec autrui, par la réciprocité des services, par le dialogue avec ses frères que l'homme grandit selon toutes ses capacités et peut répondre à sa vocation.* »

C'est dans cette perspective que la famille est le point central de la société. « *La personne humaine qui, de par sa nature même, a absolument besoin d'une vie sociale, est et doit être le principe, le sujet et la fin de toutes les institutions* » (Concile Vatican II, GS, 1965 : 25). Une vision personnaliste authentique ne peut donc ni se fonder sur la seule personne prise isolément, ni se limiter à une définition de celle-ci par ses qualités intrinsèques. Elle doit plutôt être relationnelle et appeler une éthique de la solidarité, du « *jamais l'un sans l'autre.* »

II.2.4. Principe de participation

Les gens ont le droit et le devoir de participer à la société en cherchant ensemble le bien commun et le bien-être de tous spécialement des pauvres et des personnes vulnérables. Sans la participation, les biens qui sont mis à la disposition de la personne par une institution sociale ne peuvent être obtenus. La personne humaine a le droit de ne pas être privée, de participer à ces institutions qui sont nécessaires à son épanouissement humain. Selon ce principe, le travail est une forme de gagner sa vie et une forme de participation continue à la création de Dieu (Concile Vatican II, GS, 1965 : 67 ; LE 4).

II.2.5. Principe de la protection préférentielle des pauvres et des personnes vulnérables

Le respect de la dignité de toute personne humaine appelle à porter une attention particulière aux pauvres et aux faibles. Comme le rappelle Jean Paul II (1987: n°42), « *la justice d'une société se mesure au traitement qu'elle réserve aux pauvres.* » Ainsi, les disciples du Christ sont ainsi invités à « *une option ou un amour préférentiel pour les pauvres* » et à évaluer les différents styles de vie, la politique et les institutions sociales selon l'impact qu'ils ont sur les pauvres. « *La vocation chrétienne au développement aide à poursuivre la promotion de tous les hommes et de tout l'homme.* » (Benoît XVI, 2009 : 18)

III. Droits de l'homme comme lieu du dépassement de la violence

Pour le Pape Jean Paul II (1988 : p. 1-4, n°1 ; 1999 : n°1), l'importance du respect des droits de l'homme est capitale pour l'avènement de la paix : « *La paix fleurit quand les droits humains sont observés intégralement, tandis que la guerre naît de leur violation et devient ensuite cause des violations ultérieures plus graves encore. Quand, au contraire, les droits humains sont ignorés ou méprisés, quand la poursuite d'intérêts particuliers prévaut injustement sur le bien commun, alors sont inévitablement semés les germes de l'instabilité, de la rébellion et de la violence.* »

Il faut reconnaître que les droits de l'homme sont une voie non violente pour faire asseoir la paix par le droit. En effet, aujourd'hui, ils sont devenus en quelque sorte la morale universelle des Etats et la référence à partir de laquelle les Etats se reconnaissent comme démocratiques. Les droits de l'homme, selon Roger M. Koussetogue Koudé (2007 : 41-44), jouent quatre fonctions :

- a. Ils sont devenus un facteur d'intégration éthique au niveau mondial en ce sens qu'ils sont la boussole commune si bien qu'aucun Etat membre de l'ONU ne peut les ignorer ou les méconnaître ;
- b. Ils sont un facteur de civilisation des Etats. Leur intégration et leur respect constituent même la civilisation ;
- c. Ils sont aussi un facteur de renforcement de la citoyenneté puisqu'ils touchent à la vie de l'homme et de tout citoyen ;
- d. Enfin, ils ont un enjeu politique et géopolitique important en ce sens qu'au motif des droits de l'homme, les Etats s'autorisent de mettre en œuvre le droit d'ingérence dans les affaires intérieures d'autres Etats, et ce au nom de l'humanité commune à préserver.

Toutefois, une telle fonction des droits de l'homme au sein de la démocratie moderne est de réduire ou de *limiter le pouvoir politique* et de *prévenir les abus qui conduisent à leurs violations*. En effet, aujourd'hui, apparaît une nette corrélation entre les droits de l'homme -en ce sens y compris la justice-, la démocratie et le développement. Ces trois éléments ne peuvent être séparés. L'existence d'un cadre juridique stable dans lequel s'inscrit un appareil judiciaire fiable, objectif et indépendant est une condition *sine qua non* à l'avènement et à la consolidation d'une démocratie, de la bonne gestion des affaires publiques et des droits de l'homme. Les droits de l'homme sont donc un gage pour la paix et le développement. On peut aller jusqu'à parler du droit à la paix comme un droit humain *sui generis* qui serait la condition *sine qua non* et un nécessaire préalable à tous les autres droits économiques et sociaux.

Mais, les droits de l'homme ne courent-ils pas le risque de se réduire à un discours d'indignation, ou à un exercice de rhétorique, piège qui guette le discours catholique contemporain. Pour ce faire, il importe de déjouer ce piège de ne pas cantonner les droits de l'homme ni dans une fonction de dénonciation ni dans leur dévoiement ou dérive incantatoire.

Certes, dans leur forme, ces droits sont déclaratoires et revêtent donc une double facette : la dénonciation des abus de pouvoir et l'annonce d'un nouvel ordre entre les hommes. Au cours de l'histoire, on a vu que la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948, pour qu'elle ne reste pas une lettre morte, et soit efficace, s'est vue être adjointe des pactes juridiques³. Il convient aussi de relever l'éthique des droits selon laquelle « *pacta sunt servanda* », c'est-à-dire les contrats doivent être respectés, et son corollaire qui se place comme un défi éthique : *le principe fondamental du respect de la parole donnée*.

La question qui nous préoccupe demeure de savoir comment la référence aux droits de l'homme dans l'agir politique des nations et à quelles conditions contribue-t-elle à relever le défi de la violence ? Pour répondre à cette question, nous nous référons à l'éthique du droit international et à la méthode d'analyse de l'enseignement social de l'Eglise (Duffé, 2000 : 154-158).

De prime abord, toute énonciation des droits de l'homme devra tenir compte d'une analyse de la situation, une compréhension des situations de violence afin de donner des réponses adéquates aux conflits et aux problèmes envisagés. Cette considération descriptive des contextes et des conflits où la violence s'exerce, sera suivie d'un appel à l'instance critique que constitue la référence aux droits de l'homme. Le Professeur Duffé (2000 : 154-155) estime : « *Ce travail de description et de compréhension reste encore largement déficitaire dans le discours catholique qui en appelle aux droits de l'homme comme pour dépasser, voire désamorcer la violence, sans suffisamment entendre et décrypter ce que dit – ou veut dire – la violence.* »

Le second requis porte sur le rapport entre Droit et Droits de l'homme. En effet, tout en distinguant ce qui relève de l'éthique fondamentale et ce qui est de l'ordre de la construction des règles pouvant régir la vie commune entre les individus, les peuples et entre les nations, il convient aussi de poser les droits de l'homme comme *une instance critique du droit* (Duffé, 2000 : 154-155). Dans

³ Les deux Pactes Internationaux donnent une assise juridique plus certaine aux principes posés dans la Déclaration universelle des droits de l'homme à savoir : - Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 19 décembre 1966 et le Pacte international relatif aux droits économiques et sociaux du 19 décembre 1966.

cet ordre d'idées, les droits de l'homme qui, du reste, relèvent de l'éthique fondamentale, ne sauraient s'identifier au droit international. Le discours des droits de l'homme évitera l'écueil d'être réduit à toute éthique.

Ainsi, confie la même source (Duffé, 2000 : 154-155) : « *Favoriser l'éthique comme instance critique du Droit, c'est entretenir le questionnement de cette élaboration juridique de la vie commune, du côté de la pratique comme du côté du sens. Autrement dit, c'est maintenir les deux questions : « Qu'avons-nous fait de l'homme, de l'autre ? Et que devient cet autre – cet égal, cet adversaire ou cet ennemi – avec qui nous vivons [...] et qui demeure pour nous, [...] 'cet étranger perpétuel ? En éthique du droit international, l'on travaille, de manière constante, la double question de la commensurabilité de la norme juridique à l'égard des représentations éthiques (convictions et valeurs), et la question de la précaution (et/ou de l'anticipation) qui consiste à attirer l'attention sur des questions qui ne sont pas encore prises en charge par le droit, mais dans lesquelles est d'ores et déjà engagé l'avenir de notre humanité (ex. environnement, questions démographiques [...])* »

Naturellement, l'éthique aura besoin du droit comme garde-fou de l'éthique, moins pour résoudre la question de motivation que pour connaître une norme objective qui nous ouvre au point de vue de l'autre et à l'équité dans la résolution des conflits. Cette fonction critique de la référence aux droits de l'homme va de pair avec le travail de traduction en droit interne – Constitutions- comme en droit international -traités ou conventions- de ces aspirations et libertés fondamentales. Mais, il ressort que ces différents traités et conventions restent lettre morte et souffrent d'un manque d'application dans les politiques nationales de nos pays africains. Ce qui revient à adjoindre au couple « *droit et éthique* », un troisième terme, celui du politique comme « *espace de discussion et du projet commun ou si l'on préfère, de l'avenir communautaire* » et « *comme volonté, c'est-à-dire comme assentiment et reconnaissance à l'égard d'une coexistence, au sens fort du mot, dans laquelle l'autre n'est jamais instrument, mais partenaire [...]* » (Duffé, 2000 : 154-155)

Dans cette tâche, il serait vain pour le politique de cacher les tensions et les discordances, mais le pari et le défi résident dans le fait que celles-ci peuvent être médiatisées à travers le débat rationnel. D'où la place de l'éthique de la discussion dans la mise en œuvre effective de la démocratie participative où le citoyen peut apporter sa part dans la vie publique.

Enfin, le politique ainsi perçu sera pris également comme exercice de la « *raison publique* », de la gestion de la *res publica*. Ce registre politique pourra

aussi mettre en pratique cette articulation entre Droit et droits de l'homme. Selon la même source (*Ibidem*), cela se fera « *en permettant à la fois à la violence d'avoir un lieu de se dire et à la construction juridique de ne pas abandonner les convictions et les aspirations qui sont au cœur des revendications et des luttes entre les groupes humains.* »

Remarquons que les systèmes judiciaires nationaux devraient être les lieux où s'exprime le choix de l'Etat de Droit en optant de répondre à la violence par le discours (Ricoeur, 2001 : 189). Ce choix relève d'une option éthique de la liberté, de la vie et du désir. On déplorera l'absence de cette instance critique pouvant faire émerger une sorte de déontologie de l'intervention face aux violations massives de droits de l'homme dans le monde où prévaut la logique de deux poids deux mesures et de la préservation des intérêts des Etats puissants.

IV. Quelques principes de la Doctrine sociale de l'Eglise, susceptibles de garantir la paix sociale dans le contexte africain

Trois principes de doctrine fondamentaux doivent permettre à l'Eglise catholique d'appréhender la réalité sociale dans l'espace socio-politique congolais. Ce sont des concepts de bien commun, de solidarité et de subsidiarité pour le politique afin de lutter contre les violences, les inégalités et les frustrations de la population.

Pour rendre les droits de l'homme opérationnels afin d'éviter qu'ils soient réduits à une morale exhortative, il faut maintenir le cap sur la téléologie des Droits de l'homme. Ces droits de l'homme affirment fortement la dignité intrinsèque de toute la personne humaine sans considération de ses contingences spatio-temporelles. Cette valorisation de la dignité humaine donnerait aux droits de l'homme leur visibilité et leur efficacité. Ainsi, ils seront réellement les droits de la personne : c'est ce qui transparaît dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et dans la Charte des droits et devoirs de la personne, proposée dans *Pacem in Terris* de Jean XXIII (1963). Il en ressort que ces droits de la personne apparaissent comme un modèle commun à suivre pour tous les peuples de la terre et toutes les nations (Déclaration Universelle des droits de l'homme, Préambule §8). et que le caractère universel des droits et libertés repris dans les instruments juridiques internationaux était « *incontestable* » (Déclaration et Programme d'Action de Vienne II, 1.)

Par cet apport de la référence aux droits de l'homme dans la lutte contre la violence et pour l'avènement de la paix, on ne saurait faire l'impasse du rôle combien central de l'Etat dans la mise en application effective de ces droits

humains tout en intégrant les paramètres socio-culturels pour leur effectivité afin de répondre aux aspirations des peuples. Parmi les stratégies à mettre en exergue pour que les droits de l'homme soient opérationnels en donnant une réponse au défi de la violence, nous relevons trois impératifs fondamentaux.

Primo, face à des violations flagrantes, massives et particulièrement graves de droits de l'homme, la crédibilité et l'efficacité de mécanisme de contrôle dépendent de la mise en œuvre effective des sanctions pour des faits plus avérés. Ainsi, l'impunité quelles que soient les justifications que l'on tente souvent d'avancer -la recherche de paix, les raisons d'Etat, les exceptions culturelles, etc.-, constitue un des obstacles majeurs au respect effectif et universel des droits (Kussetogue Koudé, 2007 : 62). Ici encore, il appartient aux Etats de valoriser et de crédibiliser ses instances judiciaires pour rapprocher alors la justice des justiciables dans une visée bien pédagogique que cathartique.

Secundo, l'articulation nécessaire de l'Etat de droit et de la démocratie est la garantie la plus sûre pour une politique à long terme des droits de l'homme, qui conduise à asseoir la paix sociale. L'Eglise catholique estime que la démocratie, qui semble être donc un droit de l'homme, allie la recherche du bien commun. L'Eglise a « *toujours enseigné que le devoir fondamental du pouvoir est la sollicitude pour le bien commun de la société ; de là dérivent ses droits fondamentaux. Au nom de ces prémisses relatives à l'ordre éthique objectif et inviolable de l'homme, le bien commun, au service duquel est l'autorité dans l'Etat, ne trouve sa pleine réalisation que lorsque tous les citoyens sont assurés de leurs droits. C'est ainsi que le principe des droits de l'homme touche profondément le secteur de la justice sociale et devient la mesure qui en permet une vérification fondamentale dans la vie des organismes politiques.* » (JEAN PAUL II, *Redemptoris hominis*, n° 17) La visée du bien commun est la volonté de garantir l'existence et la sécurité dans la paix de chaque Etat animé par la conviction d'une égale dignité et d'une solidarité efficace, par l'organisation d'un ordre juridique fondé largement sur la justice et la recherche de compromis équitables (Jean XXIII, 1963 : n°98-100).

En ce sens que « *le bien commun demeure l'essence même et l'objectif de la communauté politique, il concrétise la possibilité qu'ont les citoyens, sans exception ; de voir leurs besoins et leurs intérêts satisfaits et poursuivre la recherche du bonheur dans la vertu et la justice.* » (Veiner Veit cité par Eggenesperger, 2006 : 15) Jean Paul II (1987 : n° 38) approfondit ce principe, sous le terme de catégorie morale qui exige une attitude sociale spécifique : la « *vertu* » de solidarité dont nous avons parlé ci-haut. « *La solidarité n'est pas un*

sentiment de compassion vague ou d'attendrissement superficiel pour les maux subis par tant de personnes proches ou bien lointaines. Au contraire, c'est la détermination ferme et persévérante de travailler pour le bien commun, c'est-à-dire pour le bien de tous et de chacun, parce que, tous, nous sommes vraiment responsables de tous. » Cette vertu sociale conduit à lutter contre des tendances - la soif de pouvoir et le désir de profit - qui se traduisent par la mise en place des structures sociales confortant ces négations du bien d'autrui et qui sont qualifiées de « *structures de péché* » (Jean Paul II, 1987 : 36). Discerner ce mal moral et résister au déni de l'humanité commune ouvre la conscience à un comportement éthique. Une attitude de responsabilité repose sur la reconnaissance de la vertu de solidarité considérée comme donnant forme à l'Évangile de la vie donnée pour tous.

Le Pape Benoît XVI (2009 : n°6) présente le bien commun comme un « *critère d'orientation de l'action morale.* » La visée du bien commun participe au déploiement concret et opérationnel de la charité. Conforme à la vocation humaine et à sa perfection, cette visée sociale consiste à aimer comme Dieu aime ; aimer est ainsi la vocation sociale de la communauté humaine (*Ibidem*, 2009 : n°7). Aimer ouvre une dynamique de don qui passe par une dialectique incessante entre le « *vouloir vivre* » -sécurité et paix- et le « *vouloir que l'autre vive conformément à sa vocation au bien-vivre* » -ordre de droit dans la justice-. Cette dialectique souvent conflictuelle ne trouve son principe de résolution que dans le mouvement qui l'inspire et la porte : donner sa vie pour que l'autre ait la vie.

Nous avons à reconnaître l'importance d'allier les droits de l'homme, expression de la modernité politique et les valeurs de paix issues de l'enseignement social de l'Eglise. Conjuguer les valeurs de paix et celles des droits de l'homme, en particulier la valeur de dignité, nous situe à la rencontre de deux macro-processus, l'un exprimant la force brute des Etats et leur volonté de puissance, l'autre les cultures de la paix du « *plus jamais ça.* » Car une démocratie sans valeurs peut porter atteinte à la valeur de la démocratie elle-même et peut la miner en la réduisant à une démagogie. Ceci s'inscrit dans la connexion que le Pape Jean Paul II établit entre la liberté et la vérité en critiquant une démocratie dévoyée basée sur le relativisme moral, s'emparant du mécanisme démocratique pour bien imposer sa croyance relativiste et un dogmatisme masqué par l'invocation de la liberté individuelle, l'anarchie morale et même la tyrannie de la loi de la majorité.

Jean Luc Chabot (2006 : 83-84) écrit : « *S'il n'a pas de vérité en soi, objective, permanente, portant sur des principes et des droits inaliénables parce que fondés en raison et en nature, alors le mécanisme démocratique s'inscrit dans un évolutionnisme [...] où sans explication rationnelle, l'être humain s'organisant collectivement se pose en instance ultime de définition et de décision, aussi bien de son être que de son devenir.* » Citant Jean Paul II (1982), il ajoute : « *La loi naturelle est attestée par le sentiment intérieur de la conscience.* » (Chabot, 2006 : 84)

Par ailleurs, il sied de le souligner. La loi fondamentale qu'annonce le christianisme est la charité. Cela ressort d'emblée du texte du Pape polonais (Jean Paul II, 1991 : n°46) : « *La liberté n'est pleinement mise en valeur que par l'accueil de la vérité : en un monde sans vérité, la liberté perd sa consistance et l'homme est soumis à la violence des passions et à des conditionnements apparents ou occultes. Le chrétien vit de la liberté (cf. Jn 8, 32-32) et il se met au service de la liberté, il propose constamment en fonction de la nature missionnaire de sa vocation, la vérité qu'il a découverte. Dans le dialogue avec les autres, attentif à tout élément de la vérité qu'il découvre dans l'expérience de la vie et de la culture des personnes et des nations, il ne renoncera pas à affirmer tout ce que sa foi et un sain exercice de la raison lui ont fait connaître.* »

Bien plus et selon le magistère catholique, la démocratie a besoin du principe de la subsidiarité, un principe de philosophie politique qui est à la base de tous les fédéralismes. Il recommande, en effet, que les décisions soient prises au plus près des parties prenantes. Un plus grand groupe n'intervient que pour suppléer les fonctions qui dépassent les possibilités d'un petit groupe.

D'emblée, précisément, Joseph Höffner (cité par Egensperger, 2006: 21) définit la subsidiarité en ces termes : « *Appliquée à la vie sociale, la subsidiarité signifie l'intervention des instances de niveau supérieur dans l'existence des individus ou des groupes de proximité en vue de leur apporter une aide et un soutien. Dans la plupart des cas, il s'agit, pour ce qui est des instances de niveau supérieur, d'Etat ou d'institutions créées spécifiquement avec un but donné.* » Ce principe de subsidiarité protège ou bien préserve, en effet, les individus et les relations de voisinage de l'emprise des pouvoirs d'en haut en protégeant leur existence et leur liberté de manœuvre. Ainsi, Pie XI (1931 : n°71) l'avait déjà prévenu : « *On ne peut enlever aux particuliers pour les transférer à la communauté les attributs dont ils sont capables de s'acquitter de leur seule initiative et par leurs propres moyens.* »

Tertio, les droits de l'homme sont un défi permanent qui requiert qu'une politique appropriée d'éducation aux droits de l'homme et à la démocratie soit mise en place, instituée dans la pratique catéchétique de l'Eglise. En droit, les droits de l'homme et la démocratie ne sont-ils pas une question de coutumes et de mœurs ? Or, comme l'affirme un proverbe chinois : « *Si tu penses à l'année prochaine, sème une graine ; si tu penses à quelqu'un dans dix ans, plante un arbre ; mais si tu penses au siècle prochain, éduque un peuple.* » (Koudé, 2009 : 63)

Conclusion

De tout ce qui précède, trois requis essentiels s'avèrent importants pour que les droits de l'homme ne soient pas considérés seulement comme un produit d'une rhétorique des pays puissants sans aucun impact direct sur la vie des peuples et dépassent largement le défi de l'hypersubjectivisme contemporain. Tout en maintenant le rapport entre droits de l'homme, droit et éthique, les droits de l'homme restent une instance critique face à l'agir du politique et protègent contre l'arbitraire du pouvoir.

Pour notre recherche, les requis sont la formation de la conscience morale éclairée par l'Évangile pour que le citoyen s'engage consciemment dans le monde pour l'avènement d'une vie bonne et heureuse dans des institutions justes afin de bien vivre dans l'ordre du droit et dans la justice. Il se référera à la bonne foi exprimée dans les Droits de Traités, c'est-à-dire le respect de la parole donnée. Aussi, le second requis repose sur l'articulation entre les droits de l'homme, les valeurs et les cultures de paix. Ils sont à être enrichis par la morale, la religion et la sagesse. Ainsi, ce requis lance *un appel à la conviction* tout en considérant toujours la conviction de l'autre (Duffé, 2000 : 158). Nous estimons que les principes moraux et éthiques doivent être incarnés dans la vie quotidienne et dans les consciences des jeunes, car ces valeurs essentielles de l'homme, l'équité, la vérité et la justice sont à apprendre dès le jeune âge.

Ainsi, il faut recourir à trois sortes de valeurs au moins : la première, la plus essentielle, c'est la valeur sociale *du respect et son corolaire, le respect de la dignité humaine*. Le respect et non la tolérance, entendue comme sentiment qui tente à accorder à l'autre une considération, une attention et régler sa conduite à son égard avec retenue. Ce respect de l'autre passe par le respect de soi plus particulièrement *par la maîtrise de soi*, de ses pulsions de mort et de violence. Il y a à apprendre de micro-normes de civilité à transmettre pour inscrire la valeur de paix en chacun d'entre nous ! D'où *l'exigence dialogale* de découverte

et de partage des valeurs de l'autre qui permet l'harmonisation de nos différences.

Enfin, le troisième requis sera une approche pragmatique qui s'impose pour éviter de tomber dans l'angélisme. En prenant le monde tel qu'il se présente, ce réalisme fait toujours retour au lieu de l'histoire (*Ibidem*). La paix est un combat ou bien une violence à sa propre violence. L'enseignement social de l'Eglise apporte son apport spécifique avec les autres religions « *pour permettre aux hommes d'apprendre et réapprendre l'altérité.* » (*Ibidem*)

Les droits de l'homme comme valeurs fondatrices de sens permettent d'engager la lutte contre la violence et de travailler pour la paix. L'Eglise reconnaît les droits de l'homme en tant que valeurs inspiratrices des sociétés et des Constitutions. Son enseignement rejoint la réflexion philosophique dont l'affirmation des droits de l'homme se veut une révolte contre toutes les formes de violence. Ces dernières nient la dignité de la personne humaine chez autrui et chez soi.

Affirmer et faire respecter les droits de l'homme par les Etats, c'est souligner leur vocation morale. Les Etats qui président à la destinée des peuples doivent se prévenir contre les abus, en se laissant interroger constamment par les droits de l'homme. Afin de mieux répondre aux aspirations fondamentales du peuple, les Etats doivent bien mettre en œuvre de diverses sanctions en crédibilisant plus les instances judiciaires. Fondée sur la participation des citoyens à la vie publique, sur l'alternance politique et aussi sur le pluralisme politique, la démocratie vise le bien commun ou l'égalité des individus ; le droit à l'égalité, à la liberté, à la vie et à la sécurité s'articule à une solidarité efficace. Comme l'un des éléments constitutifs du bien commun, la paix sociale permet d'établir un lien indissociable entre démocratie et développement. Dans cette recherche de la paix, le discours social de l'Eglise, qui est axé plus sur l'annonce de l'Evangile, entend protéger les individus contre l'arbitraire du pouvoir. Elle veut voir les déclarations des droits de l'homme par les Etats passer alors dans les politiques et les programmes d'actions de leurs pays. Cela suppose bien que les Etats, au nom du principe de subsidiarité, aménagent l'espace où le respect de la dignité humaine repose sur la maîtrise de soi et une reconnaissance de l'altérité.

Bibliographie

ARENDDT Hannah, *Le Système totalitaire*. Paris, Seuil, 1972.

ARENDR Hannah, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*. (Coll. Témoins). Paris, Gallimard, 1966.

BENOIT XVI, *Encyclique 'Deus est Caritas' sur l'amour chrétien du 25 décembre 2005*. Rome, Cité du Vatican, 2005.

BENOIT XVI, *Encyclique 'Caritas in Veritate' sur le développement humain intégral au temps de la mondialisation du 29 juin 2009*. Rome, Vatican, 2009.

DUFFE, Bruno-Marie, *Face à la violence comment fonder une légitimité à la référence aux droits de l'homme? Contribution catholique*, dans *Revue d'Ethique et de théologie morale*, juillet 2000, n°213.

CHABOT, Jean Luc, *La démocratie selon le magistère de Jean Paul II*, dans *Cahier Spécial de l'Institut des Droits de l'Homme, Vingt ans de l'IDHL. Parcours et réflexions...*, Université Catholique de Lyon, 2006.

DAVIRON, Benoît, et GIORDANO, Thierry, *Etats fragiles : Genèse d'un consensus international*, dans CHATAIGNIER Jean-Marc. et MAGRO, Hervé (dir.), *Etats et sociétés fragiles. Entre conflits, reconstruction et développement*, Paris, Karthala, 2007, p.19-36.

CICERON, *De Republica*, Livre III, 22. Edité et traduit par Charles Appuhn. Paris, Garnier Flammarion, 1988.

CONCILE OEUMENIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale 'Gaudium et Spes' sur l'Eglise dans le monde de ce temps*. Rome, Vatican, 1965.

CONCILE OEUMENIQUE VATICAN II, *Déclaration 'Dignitatis humanae' sur la dignité humaine, le droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse*. Rome, Vatican, 1965.

CONGREGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, Cardinal Ratzinger, 24 novembre 2002, disponible sur <http://www.vatican.va/romana-curia/congrégationdelafai> consulté le 1^{er} avril 2016.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Les droits de l'homme et l'Eglise, Conseil Pontifical*. (Justice et Paix). Rome, 1990.

CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la Doctrine sociale de l'Eglise*, Paris, Bayard, 2005.

EGGENSPERGER, Thomas, *De la relation entre religion et politique. Les principes de la doctrine sociale catholique dans le contexte de l'Union européenne*, dans *Revue théologique de Louvain*, 2006, n°37-1, p.2-25.

- GALTUNG, Johan, *Violence, Paix et Recherche de la Paix*, dans *Journal of Peace Research*, Volume 6, 1969, n°3. En ligne dans : <https://doi.org/10.1177/0022346900600301>
- JEAN XXIII, *Lettre encyclique 'Pacem in Terris' sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la liberté du 11 avril 1963*. Rome, Vatican, 1963.
- JEAN PAUL II, *Lettre encyclique 'Redemptoris hominis' du 4 mars 1979*. Rome, Vatican, 1979.
- JEAN PAUL II, *Lettre encyclique 'Sollicitudo Rei socialis' du 30 décembre 1987 à l'occasion du vingtième anniversaire de l'encyclique Populorum Progressio*. Rome, Vatican, 1987.
- JEAN PAUL II, *Discours du Pape au Parlement européen à Strasbourg. L'Europe est un exemple de fécondité culturelle du christianisme*, dans *La Documentation catholique* 1971 (6 novembre 1988), p.1000-1003 ; 1041-1046.
- JEAN PAUL II, *Encyclique 'Centissimus annus' du 1^{er} mai 1991 à l'occasion du centenaire de Rerum Novarum*. Rome, Vatican, 1991.
- JEAN PAUL II, *Encyclique 'Evangelium Vitae' sur la valeur et l'inviolabilité de la vie humaine du 25 mars 1995*. Cité du Vatican - Paris, Bayard – fleurus-Mam – Cerf, 2003.
- JEAN PAUL II, *Message pour la célébration de la journée mondiale de la paix, le 1^{er} janvier 1999*, dans *Documentation Catholique* 2195 (janvier 1999).
- JEAN PAUL II, *La liberté religieuse, condition pour vivre ensemble la paix », Message pour la journée de la Paix, 1^{er} janvier 1988 », dans *Documentation Catholique* 1953 (3 janvier 1988).*
- KOUSSETOGUE KOUDE, Roger M., *Approche philosophique des droits de l'homme*, dans J.D BOUKOUNGOU, *La Protection des droits de l'homme en Afrique*, Presses de l'UCAC, Yaoundé, 2007.
- MACHIAVEL, *Le Prince*. (Collection Livre de Poche). Paris, Librairie générale de France, 1972.
- NAY, Olivier, *Histoire des idées politiques*, Paris, Dalloz - Armand Colin, 2004.
- PIE XI, *Quadragesimo Anno*, 1931.
- PIE XII, *Les conditions de la saine démocratie, 24 décembre 1944*, dans *Les enseignements pontificaux. La Paix intérieure des Nations*, Paris, Desclée, 1952.
- PIE XII, *Radiomessage*, Noël, 1942.
- RICOEUR, Paul, *Le juste 1*, Paris, Editions Esprit, 2001.
- SAINT THOMAS d'AQUIN, *Somme théologique*, Ia-Iae, Q.19, a.4 ; Cf. a. 9.