

LA DOCTRINE SOCIALE DE L'ÉGLISE ET LES DROITS SUBJECTIFS DE LA PERSONNE

ROLAND MINNERATH

I. LA PHASE DU REJET

Le magistère de l'Église catholique a longtemps entretenu les plus expresses réserves à l'égard de la notion de droit humain subjectif. La raison en est simple. Ces droits ont été formulés dans un contexte d'hostilité à l'Église, et surtout dans le cadre d'une anthropologie qui lui est étrangère.

Les Lumières ont fait émerger l'idéologie de l'individu et du contrat social. L'individu est un atome errant sans liens constitutifs avec les autres. Il est sa propre origine et sa propre fin. La société qu'il forme avec les autres se régit selon la théorie du contrat social. Ce contrat est l'expression de la libre volonté des individus qui abandonnent au souverain une partie de leur liberté à charge pour lui de les protéger les uns des autres. Il n'y a aucune référence à un ordre éthique antérieur au droit positif du contrat social. Il n'y a pas de référence supérieure à la volonté changeante des individus.

L'individualisme du contrat social se reflète dans les premières déclarations des droits humains. La *Déclaration d'indépendance* américaine (1776) se distingue de celles qui vont suivre par sa mention explicite du "Créateur de la nature", qui a doté les individus de droits inaliénables, dont le premier est le droit à la vie. La *Déclaration* française de 1789 énonce quatre droits inaliénables qui seraient propres aux individus en l'état de nature, et que la société s'engage à respecter: la liberté, la propriété, la sécurité et la résistance à l'oppression.

La réaction de l'Église a consisté en une condamnation de ces droits subjectifs. Précisons que les droits rejetés sont les droits civils et politiques liés à la Révolution française et au renversement de l'ordre ancien. Ce rejet s'explique pour deux raisons: ils renversent la notion même de droit et ils pla-

cent l'individu abstrait à la source de l'éthique sociale, l'érigeant en maître du bien et du mal. Pie VI condamne cette "liberté illimitée" de l'individu dont les choix ne sont orientés par aucune référence objective, mais sont l'expression de sa volonté arbitraire au service de ses désirs et de ses intérêts.

Jusqu'à la fin du XIXe siècle, l'Eglise a rejeté le libéralisme politique, économique et éthique sous-jacent à la culture des droits subjectifs. On peut rappeler les condamnations de Grégoire XVI (*Mirari vos*, dans *Acta Sanctae Sedis* (=ASS) 4 [1868] 341), qualifiant de "délire" les libertés de conscience et de culte, suivi par Pie IX (*Quanta cura*, dans ASS 3 [1867/68] 164), car ces libertés paraissaient indissolublement liées à une vision de la société basée sur l'indifférentisme en matière de vérité, le subjectivisme en matière de droit, le relativisme en matière de morale. Le *Syllabus* s'élève contre une compréhension de la raison coupée de toute référence à Dieu, raison qui crée sa vérité, au lieu d'explorer la vérité dans ce qui est. La proposition 3 condamne l'opinion de ceux qui prétendent que "la raison humaine, considérée sans rapport avec Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal ; elle est à elle-même sa loi..." (ASS 3 [1867/68] 168).

L'Eglise ne pouvait que marquer sa désapprobation devant un système de droit sans ordre qui le fonde, connoté de relativisme éthique, de positivisme juridique et d'indifférentisme. L'idée même que le libéralisme avait de la religion comme pure création de l'esprit humain, était inacceptable. Il faut aussi se souvenir que l'apologétique catholique ne considérait pas alors les droits de la personne, mais réclamait le droit de l'Eglise à la liberté corporative. En effet de 1864 à 1964, a été développé l'enseignement de ce que l'on appelait "le droit public de l'Eglise", discipline qui visait à la défense des droits de l'Eglise face à l'Etat, à l'aide de la théorie des deux "sociétés parfaites". Cette doctrine maintenait que l'erreur n'avait aucun droit, tout au plus pouvait-on la tolérer pour éviter un plus grand mal.

On ne comprend bien la longue résistance de l'Eglise à l'idée de droit subjectif, qu'en la replaçant dans la crise ouverte en Occident par le nominalisme au XIVe siècle. Jusque-là prévalait dans la pensée philosophique la notion d'ordre créé. Saint Thomas avait admirablement fait la synthèse entre la révélation biblique et la pensée aristotélicienne, et posé les distinctions nécessaires entre foi et raison, ordre naturel et ordre de la grâce, ordre temporel et ordre eschatologique. Dieu est le créateur de l'univers comme de la raison humaine. L'univers est informé par la raison divine, et la raison de l'homme est une participation à la raison divine. Par la raison, les hommes sont capables d'arriver à l'intuition de l'ordre du monde et de l'ordre qui doit régner entre les êtres humains. Cet ordre, qui est de nature éthique, s'appel-

le la loi naturelle. Le Moyen Age avait donc conçu l'autonomie des réalités terrestres concevables par la raison et avait jeté les bases d'une éthique universelle fondée sur la loi naturelle, commune à tous les hommes.

L'éthique sociale était fondée sur l'ordre inhérent aux relations humaines, qu'il appartient à la raison de scruter sans cesse. Pour saint Thomas, tout homme manifeste son humanité commune aux autres hommes par des inclinations naturelles qu'il partage avec les autres êtres comme la conservation de soi et la reproduction de l'espèce ou qui lui sont propres comme le désir de connaître la vérité et de vivre en société. C'est donc dans un ordre naturel que sont fondés les besoins humains, non sur une liste de droits subjectifs. Le bien moral est objectif; il est inscrit par le Créateur dans la nature même des êtres créés. La raison scrute et découvre les structures fondamentales des relations entre les êtres humains. Les relations appellent un droit apte à les réguler. L'ordre naturel inspire donc la conception d'un droit naturel, qui consiste à établir rationnellement ce qui est dû à chacun en justice. Le droit positif n'est droit que s'il ne contredit pas ce droit naturel. Pour protéger la personne humaine, l'anthropologie thomiste ne parlait pas de droit subjectif, mais de nécessaire respect de l'ordre naturel voulu par Dieu.

Cette vision d'un ordre rationnel de l'éthique sociale a été brisée par Guillaume d'Occam et le nominalisme. Pour lui, il n'y a pas de raison en Dieu, seulement son imprévisible volonté. La raison humaine n'est donc pas participation à une raison plus haute, elle est sa propre fin. Le monde n'est pas intelligible. Nous ne découvrons pas les structures de nos relations humaines dans un ordre à déchiffrer. De même que Dieu est arbitraire en ce qu'il décide, et imprévisible, de même la volonté humaine se détermine-t-elle selon son bon plaisir. La loi est loi parce que expression de la volonté du législateur. Elle n'est pas loi parce que expression d'une loi rationnelle plus haute conforme à la loi naturelle. Il faut obéir à la loi parce que c'est la loi, non parce qu'elle est juste et bonne. Ainsi la liberté humaine n'est pas liberté de se mouvoir dans des contraintes et des limites données, elle est liberté absolue, sans référence à rien d'autre qu'elle-même. On a retenu de Thomas Hobbes la formule célèbre: "Auctoritas, non veritas facit legem" (*Le Léviathan*, [1651] XXVI). C'est cette conception du droit que l'Église a combattue.

On ne comprend la problématique des droits subjectifs que dans la tension: nature – personne. Dans la pensée constante de l'Église, personne et nature ne sont pas opposés. Chaque personne réalise de manière spécifique l'unique nature humaine. "Persona est individua substantia rationalis naturae" disait Boèce. Autrement dit, c'est dans notre nature, avec ses limites

concrètes, que nous découvrons les conditions d'exercice de notre liberté. Notre nature nous donne des orientations pour nos choix. La raison qui scrute la nature des choses, y découvre les intentions divines qui s'y manifestent. Le nominalisme dit que tout universel réel est un abus de langage. Si la liberté n'est plus exercée à l'intérieur d'un ordre qui lui donne sens et possibilité de se déployer, ses choix deviennent indifférents. La raison cède le pas à la volonté subjective arbitraire. La nature ne recèle plus de sens saisissable par la raison.

Avec le nominalisme, la pensée s'est installée dans la négation de la nature. La nature a été réduite à la pure extériorité, à la matière inerte, sans finalité, sans lien entre ses éléments constitutifs. Sur cette matière inerte, l'homme affirme son pouvoir. L'homme n'est plus dans la nature, il s'en sert pour affirmer sa seigneurie sur elle. La liberté ne se sent plus objectivement limitée. L'éthique n'est plus inscrite dans l'être. Elle est au bout du choix des individus. Toute hétéronomie provenant de la nature serait une menace à l'autonomie revendiquée par les individus. Donc le corps est un pur avoir, sur lequel l'individu a le pouvoir de décision. Ainsi l'idéologie récente du "genre" qui serait laissé au libre choix des individus, indépendamment du sexe auquel ils appartiennent selon la nature.

II. VERS UNE OUVERTURE AU DISCOURS SUR LES DROITS SUBJECTIFS

Dans l'enseignement social de Léon XIII, pourtant enraciné dans la pensée thomiste, apparaît pour la première fois un langage proche de celui des droits subjectifs. Alors que le libéralisme traitait les travailleurs comme des marchandises, et que le socialisme les sacrifiait à la collectivité, Léon XIII, dans son encyclique *Rerum novarum* (1891), s'élève avec force pour affirmer la dignité inaliénable de la personne. Tout homme a des droits antérieurs au système économique qui l'exploite. "L'homme est, en effet, antérieur à l'Etat, et avant que ce dernier fût formé, l'homme avait déjà reçu de la nature le droit de vivre et de protéger son existence" (ASS 23 (1890-1891) 643). Les premiers droits humains subjectifs affirmés par le magistère sont des droits sociaux: droit au travail, au juste salaire, droit de fonder une famille, d'éduquer les enfants, de disposer d'une propriété privée, de s'associer en syndicats professionnels.

Sans sortir de la vision de la nature qui confère à l'homme sa dignité, le langage glisse vers la considération de la personne en elle-même. Dans la pensée catholique, la personne ne sera jamais dissociée de la nature qu'elle parta-

ge avec toutes les autres personnes. Mais le langage déplace l'accent de l'objectivité de ce qui est dû selon la nature au sujet, qui devient un sujet de droits.

Un pas supplémentaire est franchi par Pie XI, dans *Quadragesimo anno* (1931). Il propose un modèle de société participative et corporative face aux régimes totalitaires de l'époque, en énonçant le principe de subsidiarité comme principe découlant de l'ordre naturel, selon lequel les groupes humains doivent pouvoir se prendre en charge et ne recourir à un niveau supérieur de régulation que lorsqu'ils ne sont plus en mesure de s'assumer eux-mêmes. Pie XI condamne le fascisme (1931), le national-socialisme (1937), le communisme (1937) comme autant de régimes politiques qui foulent au pied la dignité de la personne et les libertés qui doivent lui être reconnues. "Dieu a doté l'homme de prérogatives nombreuses et variées: le droit à la vie, à l'intégrité du corps, aux moyens nécessaires à l'existence; le droit de tendre à sa fin dernière dans la voie tracée par Dieu; le droit d'association, de propriété, et le droit d'user de cette propriété" (*Divini Redemptoris*, 27 dans *Acta Apostolicae Sedis* [=AAS] 29, 1937, 80). Insensiblement, le langage s'achemine vers la reconnaissance des droits subjectifs de la personne, droits bafoués, qu'il est urgent de défendre.

Un changement dans le discours de l'Église va apparaître à la suite de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948. On peut observer une gradation significative dans l'acceptation de cette déclaration de la part du magistère. Pie XII avait émis les plus grandes réserves avant même sa publication. Ce texte ne se réfère pas à la loi naturelle, et risquait de n'être qu'un catalogue de droits sans référence à l'ordre naturel qui les fonde. Cependant, à y regarder de plus près, la *Déclaration* ouvre un horizon de transcendance qui lui donne toute sa force. La dignité "inhérente à tous les membres de la famille humaine" y est affirmée sans condition. Cette dignité d'où vient-elle? Le seul fait de l'affirmer, ou plutôt de la déclarer, constitue un élément sur lequel peut se greffer une réflexion sur la nature humaine, en soi indisponible, dont la *Déclaration* entend tirer toutes les conséquences.

Pie XII place l'enseignement social de l'Église sur le terrain de la loi naturelle. "L'homme, loin d'être l'objet et comme un élément passif de la vie sociale, en est au contraire et doit en être et demeurer le sujet, le fondement et la fin... Nous disons que l'homme est libre, lié par ses devoirs, doté de droits inviolables, l'origine et la fin de la société humaine (Pie XII, Radiomessage de Noël 1944, in: *Acta Apostolicae Sedis* 37, 1945, 5). L'"ordre immuable des choses" confère à tout être humain des libertés ou des immunités par rapport au pouvoir de l'État. Ces libertés sont antérieures à tout régime politique et doivent toujours être protégées. Exprimées en termes de

droits humains, ces libertés ou domaines indisponibles, sont le droit à la vie, à la liberté, au mariage, le droit de fonder une famille et le droit des parents d'assurer l'éducation de leurs enfants (cf. *Radio-message* du 1er juin 1941, 5; 21). Toutes ces libertés avaient été refusées par les régimes totalitaires. Elles sont rappelées comme inviolables et ancrées dans la nature même de l'homme. Pie XII revient sur la liberté de presse qui n'est limitée que par le service de la vérité, de la justice et du droit.

La grande encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII marque un tournant dans l'approche du magistère dans la question des droits subjectifs. Ce document intègre le langage des droits subjectifs dans la perspective classique de la loi naturelle et du droit naturel. Les devoirs ne sont pas oubliés. Ils sont l'envers des droits. Les droits des uns créent des devoirs pour les tiers. Le passage au discours sur les droits n'était pas facile pour l'Eglise qui insistait traditionnellement sur les devoirs envers les autres (cf. les Dix commandements). On y lit au n. 9: "Le fondement de toute société bien ordonnée et féconde, c'est le principe que tout être humain est une personne, c'est-à-dire une nature douée d'intelligence et de volonté libre. Par là même, il est sujet de droits et de devoirs, découlant les uns des autres, ensemble et immédiatement, de sa nature: aussi sont-ils universels, inaliénables" (AAS 60, 1963, 260).

Le concile Vatican II fait sien ce langage. Dans la Déclaration *Dignitatis humanae* (=DH), n° 2, il fonde le droit subjectif à la liberté de religion sur la nature de la personne, créée libre et tenue de suivre sa conscience dans la recherche de la vérité. La liberté de conscience et de religion n'est pas fondée sur un choix arbitraire de la personne, mais sur son orientation naturelle à rechercher la vérité sur Dieu et son Eglise. Le concile a opéré une refondation de la notion de liberté de conscience et de religion. Même la conscience erronée a des droits du fait qu'elle est conscience. Ce droit consiste à ne pas subir de contrainte venant de l'extérieur. Elle a droit au respect de la part des tiers. La liberté de conscience et de religion sera conçue comme une immunité *ab extra*, nullement comme une concession à l'indifférentisme ou au relativisme. La vérité sur Dieu demande à être recherchée, trouvée et conservée librement.

Ce changement de perspective a été possible grâce à un renouveau de la réflexion concernant les rapports de l'Eglise et de l'Etat. La distinction des deux domaines étant acquise, il est devenu clair que l'Etat n'a pas pour rôle de promouvoir une confession religieuse, mais de garantir aux personnes l'exercice de leur liberté en matière de religion. Ainsi la vérité n'est plus captive d'un régime politique qui assurerait des privilèges à une confession majoritaire. La vérité est un défi pour l'Etat qui doit en garantir la libre

recherche; elle est un défi pour la personne qui doit la chercher et s'y conformer; elle est un défi pour l'Église qui doit l'accueillir et l'enseigner.

Depuis le concile, il est devenu habituel, dans le discours de l'Église de parler des droits de l'homme comme de droits subjectifs. Les commentateurs n'ont pas toujours compris que ce discours s'insère dans la perspective de la loi naturelle, et non pas du subjectivisme arbitraire qui a cours dans les enceintes internationales. Dans une perspective phénoménologique personnaliste, des textes de Jean-Paul II semblent faire reposer tout l'édifice des libertés et des droits de l'homme sur la seule personne humaine. En fait, il ne faut pas perdre de vue que la personne appartient à un ordre créé dont relève aussi la société, l'organisation des pouvoirs et l'ordination au bien commun.

Dans l'enseignement de Jean-Paul II, le fondement invoqué pour les droits humains est de moins en moins la loi naturelle que la qualité de créature "à l'image de Dieu" tirée de la révélation biblique. Cette démarche est évidente pour le croyant, mais n'est guère accessible aux autres hommes. Une théologie de la création passe nécessairement par l'évocation de la nature créée et de son aptitude à accueillir la grâce. Plutôt, la grâce révèle l'existence et la consistance de la nature, même blessée, de sorte que la raison humaine peut se laisser illuminer par la grâce et discerner ce qui est vrai, juste et bon pour l'ordre temporel. La référence à la loi naturelle en matière d'éthique sociale et de droits humains revient en force dans l'enseignement de Benoît XVI.

Des juristes ont reproché à l'Église catholique de s'être laissé entraîner sur le terrain du subjectivisme juridique en s'éloignant de la notion thomiste de droit. La conception classique, en effet, part de la distinction entre le fait et le droit. S. Thomas d'Aquin (*S. Theol.* IIa IIae, q. 66, art. 1) distingue les biens qui font partie de notre être (la vie, la santé); les personnes qui nous sont attachées; les biens matériels que nous possédons. Il distingue le fait de détenir de tels biens et le droit d'en disposer. On est dans le domaine du droit lorsqu'il y a revendication d'un titre à détenir ces biens. Le droit est une mesure qui apparaît lorsqu'est établie une relation entre deux ou plusieurs personnes, que celles-ci soient physiques ou morales. S'il est possible de faire valoir un tel titre, c'est qu'il existe une détermination antérieure de ce qui revient à chacun, la mesure de ce qui est juste. Le droit n'est pas affaire de titre, mais de mesure. C'est ce qui distingue la conception classique du droit de la conception qui est devenue courante. Le droit est la mesure exacte à laquelle il faut se tenir dans les relations entre les personnes. La mesure est dans l'ordre des choses, ou la nature des choses. Voilà le droit naturel. Le

droit s'évince du fait. Il est une mesure édictée par le juge ou le législateur, à partir de ce qui apparaît juste. Ce qui apparaît juste à la raison, c'est ce que nous appelons le droit naturel, c'est la mesure parfaite. Il s'agit d'y tendre toujours, sans jamais la posséder une fois pour toutes.

L'Eglise catholique est aujourd'hui l'une des rares institutions qui prône le droit naturel. Il convient qu'elle le fasse avec toute la rigueur de la pensée dont elle a hérité, sinon son discours risque lui aussi de dériver vers les "droits" subjectifs qui invoquent des titres à disposer de toutes sortes de libertés, sans qu'existe la mesure juste incontestable qui les légitime.

III. LA RÉSERVE DEVANT LES DÉRIVES DES DROITS SUBJECTIFS

On comprendra facilement l'intérêt de cette réflexion sur les origines du discours ecclésial sur les droits de l'homme, si on se rapporte aux évolutions qui sont actuellement en cours dans ce domaine. D'une part, la communauté internationale, de conférence en conférence, explore de nouveaux droits dans la ligne du subjectivisme et du positivisme juridique. Ces développements sont la conséquence logique d'une anthropologie où aucune nature ne vient offrir sa résistance à la revendication de droits supposés tels. Il en est ainsi de la revendication du "genre", du droit à l'avortement, du droit au mariage homosexuel, droit au clonage reproductif, du droit de choisir les caractéristiques d'un enfant à naître, du "droit de mourir dans la dignité", et beaucoup d'autres revendications qui deviennent des droits.

On peut dater des années 1994-1995 la critique de l'Eglise vis-à-vis des droits issus des revendications sectorielles supposés droits universels. Il s'agit des conférences internationales du Caire (1994) et de Pékin (1995) sur Population et Développement. Le Saint-Siège a appelé les Etats membres de l'ONU à rester cohérents avec la *Déclaration* de 1948 et apporté des restrictions à son adhésion au document final. Il a pointé plusieurs mutations sémantiques dans la compréhension des droits de l'homme: absence de référence à la dignité de la personne, un individualisme excessif, aucune mention de la famille comme cellule de base de la société, une sélection opérée dans l'éventail des droits garantis par la *Déclaration universelle*, un "langage ambigu".

Aujourd'hui l'écart entre la vision catholique des droits humains et celle prônée par les organisations internationales devient patent. Il renvoie à la divergence des anthropologies explicites ou implicites sous-jacentes. Pour la pensée sociale catholique, les droits et les devoirs découlent de la

nature commune à tous les êtres humains. Ces droits et devoirs sont discernés par la raison à l'intérieur de cet ordre naturel dans lequel tous les hommes sont inscrits. Dans le discours international, on assiste à une érosion des concepts devenus classiques depuis 1948. La *Déclaration* elle-même est critiquée voire rejetée par des groupes de nations ou de cultures qui lui reprochent d'être trop occidentale.

La dérive des droits de l'homme s'est accentuée depuis une dizaine d'années dans les domaines qui ont directement trait à l'anthropologie: la conception de la vie, de la dignité humaine, de la personne, du mariage, de la démocratie.

Tous les instruments juridiques proclamant les droits humains mettent en tête le droit à la vie (Déclaration de 1948, at. 3; Pacte des droits civils de 1966, art. 6,1; Convention européenne des droits de l'homme de 1950, art. 2,1; Convention des droits de l'enfant de 1989, art. 6). Mais aucun de ces instruments ne protège la vie avant la naissance. Une résolution de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe d'avril 2008 recommande même aux Etats membres d'adopter "un droit à l'avortement sans risque".

La dignité humaine est proclamée "première valeur" par la *Charte de Nice* de 2000, art. 3-5.

Elle figure dans le préambule de la *Déclaration* de 1948 qui la considère comme inhérente à tout être humain. Mais son interprétation est sujette à discussions. Ainsi une Commission du Parlement européen a émis l'opinion selon laquelle la maladie peut enlever à une personne sa dignité, et que mettre fin à la vie n'est pas "attenter au respect dû à la vie".

La notion de personne évoque dans la pensée catholique toute une anthropologie. La personne est une substance, chaque être est unique, une liberté irréductible. Or cette expression n'apparaît que dans le texte français des conventions internationales, alors que l'équivalent anglais est "everyone". La Commission des droits de l'homme du Conseil de l'Europe (1979) a précisé que la notion de personne à l'art. 2,1 de la *Convention européenne* de 1950, s'entend après la naissance et ne suggère pas un droit absolu à la vie du fœtus. De même la Convention d'Oviedo relative à la biomédecine ne définit pas la notion de "personne".

Le langage international a intégré depuis 1994 une distinction entre "genre" et "sexe", le premier relevant d'une décision de l'individu indépendamment de son sexe physiologique. Le nombre de "genres" s'élèverait à cinq. Il en est de même pour la notion de "santé reproductive" comprise comme "un état de bien-être complet, physique, mental et social ... dans tous les domaines relatifs à la reproduction".

Le mariage a subi une évolution sémantique notable. La *Déclaration* de 1948 (art. 16), le *Pacte des droits civils* de 1966 (art. 23,2), la *Convention européenne* de 1950, art. 12, sont clairs. Ils affirment le droit au mariage entre un homme et une femme. Un texte plus récent, comme la *Charte de Nice II*, 9, ne donne plus cette précision et se contente de dire que “le droit de se marier et le droit de fonder une famille sont garantis selon les lois nationales qui en régissent l’exercice”. D’autre part, la Charte dissocie mariage et fondation d’une famille.

La démocratie est une procédure politique de participation des citoyens aux choix qui les concernent. Pour qu’elle fonctionne correctement, elle doit être guidée par des valeurs éthiques communes. Mais la démocratie est aussi devenue une valeur en soi. Elle est même la valeur suprême des sociétés démocratiques, au risque de la tautologie. On absolutise la démocratie comme abstraction, devant laquelle toutes les autres valeurs doivent plier. Or la démocratie comme procédure politique est un moyen au service de la participation et du bien commun. Elle ne peut pas être une fin en soi. On prétend que la démocratie exige le relativisme éthique et l’équivalence des opinions. Or une telle déduction est mortelle pour la démocratie elle-même. La démocratie ne peut pas placer toutes les opinions politiques ou éthiques sur le même plan, car toutes ne sont pas bonnes et justes. La démocratie doit se mesurer, comme les autres domaines de l’éthique sociale, aux critères de liberté, de vérité, de justice, de solidarité. Elle ne peut se mesurer à elle-même.

On voit dans tous ces exemples que le droit ne cesse de s’adapter aux pratiques changeantes des sociétés au lieu d’inspirer ces mêmes pratiques et d’inviter à distinguer entre droit et désir de tel ou tel groupe de pression. Les glissements que nous avons observés vont tous dans le sens d’une déstructuration de la vision anthropologique à laquelle faisait encore référence la *Déclaration* de 1948. L’Eglise s’est reconnue dans cette *Déclaration* dans la mesure où elle pouvait être interprétée dans le sens de sa propre vision de l’homme en société. Ce n’est plus le cas en 2009, du moins si les dernières revendications de groupes très minoritaires sont prises en compte.

Pour la pensée sociale catholique, il n’est de droit humain subjectif que dans sa cohérence avec le droit naturel que la raison discerne. Les droits humains inhérents à la personne humaine forment ainsi un noyau intangible. Ce noyau est identique avec l’humain dans l’homme. Il est d’abord énoncé en termes de nature. Les droits humains renvoient à la nature humaine qui les fonde. Parmi les éléments intangibles de l’humanité de l’homme, il y a la vie, la conscience, la pensée, l’intégrité physique et psychique, la famille, la participation et l’éthique humaine élémentaire

contenue dans la règle d'or. Le noyau indisponible traverse les trois catégories des droits civils et politiques, sociaux, économiques et culturels. Le critère de l'indisponibilité est capital. Il s'agit de droits dont aucune personne ne peut être privée, quelles que soient les circonstances. Une personne peut, en effet, être privée de liberté par un tribunal, mais pas de sa liberté de conscience, ni de son droit à la vie. Une personne peut être déchue de ses droits civiques et politiques, mais pas de son immunité contre des traitements dégradants.

Une nouvelle réflexion pourrait conduire à considérer que les autres droits humains découlent de ce noyau intangible. Ce sont des droits dérivés, qui peuvent éventuellement être suspendus soit à la suite d'une condamnation pénale, soit en raison de circonstances particulières comme l'état de siège. Ces droits dérivés ne sont pas pour autant concédés par la société. Ce sont des droits inhérents à la personne humaine.

Dans le langage commun, beaucoup de droits subjectifs déclarés tels sont en réalité des devoirs de la société vis-à-vis des personnes: devoir de garantir la liberté de pensée et d'expression, le droit au travail, à la sécurité, à la santé, à l'éducation, à l'expression culturelle. Il y a intérêt à distinguer les plans et de mettre en sécurité – de préférence à l'abri de la constitution – le noyau indisponible de l'humanité de l'homme. Moins on y touchera, plus on pourra en déduire les devoirs de la collectivité envers les personnes et leurs besoins incompressibles de liberté et de bonheur.

Cette distinction permettra aussi de mieux prendre en compte les différences culturelles qui existent dans l'approche de la question des droits humains. L'idéologie individualiste qui favorise une dérive incontrôlable des "droits" de l'homme, a montré qu'elle était culturellement située, alors qu'elle met à mal l'universalité des droits humains. Ceux-ci ne peuvent être compris comme universels par toutes les cultures que s'ils se confondent avec les requêtes universelles de l'humanité de l'homme, ce que nous appelons la nature humaine.