

# Études critiques : "Résistance? les chrétiens et les Églises face aux problèmes relatifs à l'asile"

Autor(en): **Freudiger, Marc-André**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 1

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381404>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

démarche même de Bernard Hort doit continuer à nous stimuler. Il ne faudrait pas, en effet, que philosophes et théologiens finissent par désespérer les uns des autres, et s'enferment, sous prétexte d'autonomie radicale, dans la tour d'ivoire de leur domaine réservé <sup>9</sup>.

## «RÉSISTANCE? LES CHRÉTIENS ET LES ÉGLISES FACE AUX PROBLÈMES RELATIFS À L'ASILE» \*

MARC-ANDRÉ FREUDIGER

### *Résumé*

*Dans la ligne de la politique d'asile respectueuse des personnes défendue par la FEPS, le document bienvenu qu'elle publie a le mérite de faire valoir un point de vue éclairant et structurant sur les possibilités de résistance en Suisse. A la question de la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile, comme à celle de sa mission, on eût pu souhaiter néanmoins des fondements théologiques plus rigoureux. Face aux conceptions rousseauistes du Contrat social, on eût pu aussi en appeler plus clairement à Locke.*

Les relations entre les Eglises et l'Etat n'étaient plus guère source de problèmes en Suisse. Il était entendu d'un côté comme de l'autre qu'à partir de points de départ différents, on marchait vers des buts sinon semblables, du moins parfaitement conciliables. Qu'elles fussent libres ou liées à l'Etat, les Eglises représentaient pour ce dernier un appui sûr. Mais, depuis une décennie, l'afflux des requérants d'asile en Suisse et dans les pays occidentaux a introduit quelque trouble dans cet état de fait. Les questions inhérentes à la politique d'asile, et en particulier celle, délicate, du refus et du renvoi, ont fait naître subitement des divergences, voire des oppositions

<sup>9</sup> Voir à ce propos la lettre inédite de P. Thévenaz à H.-L. Miéville que Hort publie en annexe. Elle date de 1939. Thévenaz y demandait seulement: faut-il désespérer des théologiens? Personnellement, je crois que l'espoir des théologiens à l'encontre des philosophes contemporains passe non seulement par une connivence ontologique et éthique, mais aussi par un respect des sphères d'autonomie revendiquées par toute philosophie véritable.

\* *Résistance? Les chrétiens et les Eglises face aux problèmes relatifs à l'asile*, Document de la Fédération des Eglises protestantes de la Suisse, Collection Foi, Eglise, Œcuménisme, Berne 1988, 233 p.

frontales, entre des personnes ou des collectivités se réclamant de l'Évangile et les autorités civiles. Elles ont aiguisé les consciences et ont relancé des interrogations fondamentales, aussi bien sur le rôle de l'Église dans la cité et sur sa liberté face à l'État que sur le sens de la démocratie et sur les limites de l'obéissance dans un régime de droit. Dans ce foyer de controverses, les enjeux sont d'importance: ils comportent des dimensions à la fois humaines, politiques, juridiques, éthiques, philosophiques, théologiques.

C'est donc le mérite de la FEPS que de s'être engagée sur ce terrain brûlant, pour faire valoir du côté des Églises protestantes un point de vue éclairant et structurant. Face aux risques d'emportement des subjectivités — en particulier quand elles s'autorisent de leur foi —, le document qu'elle a publié apporte des informations et des points de repère précieux. Son propos est celui des possibilités et des conditions d'un droit de résistance dans notre État confédéral, par rapport au problème précis de l'asile et en particulier du refoulement. Le document est riche, il se réfère au droit en vigueur, à la Bible, à l'histoire. Et contre la thèse selon laquelle le droit de résistance est en principe exclu en démocratie, il affirme la possibilité de ce droit, et en même temps son existence, dans certains cas particuliers, à l'intérieur de l'ordre juridique suisse. Parallèlement, il admet qu'il peut exister des situations où, en conscience, le chrétien se sent autorisé à désobéir.

Il nous faut donc relever le courage de cette prise de position. Elle place les fidèles des Églises devant des perspectives auxquelles ils ne songeaient plus guère. Elle signifie aux pouvoirs civils et politiques qu'il est possible de se démarquer de leurs réglementations. Elle donne du relief aux Églises devant une opinion publique qui n'est plus toujours très bien disposée à leur endroit. Mais nous relèverons aussi l'opportunité et la nécessité d'une prise de position claire et étayée dans un contexte souvent obscurci par les passions et la confusion. Sans oublier la loyauté dont font preuve des instances appelées à être partenaires lorsqu'elles se situent les unes en face des autres et affichent honnêtement leurs positions!

Le document de la FEPS est né d'un postulat, en mai 1986, de l'Union synodale Berne-Jura demandant que soient précisées, du point de vue théologique et éthique, les notions d'«asile dans les églises», de «décision de conscience» et de «droit d'opposition». Une commission a donc été formée, composée de juristes et de théologiens et présidée par le professeur P. Saladin, de Berne. Très vite, elle s'est rendu compte que les questions soulevées dépassaient la simple «précision» de notions et que la réflexion devait être menée plus largement. Le document de la FEPS constitue le rapport de cette commission. Il a été publié par son Conseil à la requête expresse de l'Assemblée des délégués. Il est composé de cinq chapitres auxquels s'ajoutent une bibliographie et deux annexes.

Le premier chapitre établit le «contexte juridique et sociologique» du propos. Après avoir rapidement défini l'Etat démocratique suisse et évoqué quelques faits récents de résistance, il examine le droit et la pratique de l'asile en Suisse. Puis il justifie la responsabilité des Eglises à l'égard des requérants d'asile.

Le deuxième chapitre prend pour thème l'Etat, l'Eglise et les citoyens. Il met en lumière les caractéristiques d'un Etat de droit, relève les rapports complexes d'autonomie et de dépendance qui existent en Suisse entre les Eglises et l'Etat, tant du point de vue organique que juridique, et il précise la notion de décision de conscience du citoyen.

Le troisième chapitre justifie la possibilité d'une résistance à l'Etat de la part des Eglises et l'illustre par quelques points de repère dans la tradition protestante, en particulier chez les Réformateurs. Il récuse aussi l'asile dans les églises en tant que droit, sinon en tant que protestation.

Le quatrième chapitre touche à la question du droit de résistance dans l'Etat démocratique. Il différencie les formes de résistance et se réfère à des dispositions du droit en vigueur pour en affirmer la légitimité à certaines conditions.

Le dernier chapitre passe en revue tous les principes dont il convient de tenir compte avant de se lancer dans une action de résistance, à l'intention de ceux qui seraient tentés de le faire. Il s'adresse aussi aux autorités pour leur faire part de quelques recommandations qui pourraient éviter les risques de résistance.

La première annexe reproduit in extenso l'exposé de H.-B. Peter sur «les relations de l'Eglise et de l'Etat dans la pensée des Réformateurs et dans la tradition réformée» qui a servi de base pour le troisième chapitre. Et la seconde annexe est une analyse de U. Friedrich sur les possibilités de justifier la résistance à une décision de renvoi à l'aide du droit en vigueur.

La rédaction des différentes parties du document ayant été l'œuvre de plusieurs mains, il en résulte un certain nombre de chevauchements, voire d'incohérences. Par ailleurs, si le domaine abordé est relativement bien délimité, il touche néanmoins à plusieurs disciplines différentes et offre à l'examen divers points d'accrochage. Nous nous bornerons donc ici à porter le regard sur les points suivants: la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile, le droit et le devoir de résistance pour les Eglises, la résistance dans un Etat démocratique fondé sur le droit.

### *La responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile*

Pour les auteurs du document, cette responsabilité est quelque chose de clair. Elle n'a pas besoin de recevoir une longue justification théologique. Loin de nous l'idée de contester cette responsabilité! Mais il n'est pas inutile

de nous arrêter tout de même à la justification produite. D'autant plus que, si évidente qu'elle puisse apparaître, il n'en demeure pas moins qu'il existe une large frange de la population, voire des Eglises, qui n'en est pas du tout convaincue.

Fidèles à la tradition protestante, les auteurs cherchent cette justification dans la Bible. Ils la voient clairement attestée dans le souci de Dieu pour les déshérités. «La préférence de Dieu pour les pauvres, son amour pour ceux qui sont dépourvus de puissance, ceux qui sont repoussés, tels que nous les révèlent l'Ancien et le Nouveau Testament, deviennent pour tout chrétien et toute Eglise chrétienne un devoir» (p. 28). Et les thèmes ou les passages bibliques invoqués en appui sont, d'une part, l'exode et l'exil, et, d'autre part, en référence au Christ, sa fuite en Egypte, sa condition d'errant (Mt 8,20) et la parabole du Jugement dernier (Mt 25). Mais juste après cet appel à une inclination de Dieu pour une partie de ses créatures, les auteurs affirment également la dignité intrinsèque de tous les hommes, découlant de leur statut d'images de Dieu et de leur justification par le Christ. Par là, ils peuvent faire un pont avec le respect des Droits de l'homme, pour en revenir ensuite à la défense particulière des désavantagés.

Nous ne retiendrons pas l'étrange contorsion par laquelle on se faufile entre deux éléments contradictoires — la préférence et l'universalité. Ce serait d'ailleurs inutile puisqu'en fait l'argument-porteur de tout le développement, c'est manifestement la préférence de Dieu pour les déshérités. C'est sur elle que les auteurs fondent la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile. Or on peut discuter de cette interprétation du témoignage biblique. Non qu'elle soit dépourvue d'appuis, mais plutôt parce qu'elle reste en retrait de ce qui apparaît comme la radicalité de l'Évangile. Il semble bien en effet que l'originalité de l'engagement de Dieu dans le Nouveau Testament, c'est d'être davantage engagement envers l'homme pécheur qu'engagement envers les pauvres et les démunis. Ou dit de manière plus précise: les notions de pauvreté, de dénuement ou d'impuissance ont été portées à leur comble et ont trouvé leur quintessence dans celle du péché. Ainsi l'amour de Dieu qui s'atteste en Jésus-Christ, c'est la libération de l'homme désespérément prisonnier de son péché. Cet amour est une grâce, reçue de l'extérieur et dans la foi, et il implique l'universalité du péché, indépendamment de nos ressources et de nos conditions sociales. Il va de pair avec une nette distinction entre la loi et l'Évangile et, s'il conduit les croyants à veiller tout particulièrement au sort des défavorisés, il ne s'agit pas d'un amour préférentiel ou sélectif, mais d'un amour *dû au prochain*, quel qu'il soit.

Par rapport au centre du message néotestamentaire, fonder la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile sur l'engagement de Dieu envers les déshérités a donc quelque chose de réducteur. La nécessaire

dialectique entre le rédempteur et le modèle, qui est au cœur de la christologie, se retrouve effacée. Le Christ risque de ne plus être envisagé autrement que comme exemple pour les combattants.

S'il eut donc été plus juste, bibliquement parlant, de fonder la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile directement sur l'amour du prochain, c'eût été aussi plus sage du point de vue des effets pratiques. Une préférence et un engagement pour une catégorie de gens équivalent à une prise de parti. Et une prise de parti «pour» implique une prise de parti «contre». Inévitablement des fronts vont donc se créer, durcis et renforcés encore par le fait que poser les uns en victimes, c'est ouvrir la porte aux réactions obscures et irrationnelles en dessinant au-dessus des autres des ombres de coupables et de bourreaux. Les auteurs du document ont très bien remarqué qu'«on redoute à tort que notre Etat se soucie davantage d'eux (i.e. les requérants d'asile) dans ses préoccupations sociales que de nos rentiers AVS ou de nos paysans de montagne» (p. 19). Dommage qu'ils n'aient pas remarqué aussi que par leur mise en perspective préférentielle, ils contribuent en fait au maintien dans la population de ce clivage qu'ils déplorent.

On expliquera également à partir de là une certaine partialité tout au long du document au bénéfice des requérants d'asile. Par exemple, s'il est question des préjugés que nous pouvons avoir à leur endroit, il n'est que peu question des préjugés qu'eux peuvent avoir sur nous. Le nécessaire recadrage du problème de l'asile comme indice d'un problème plus vaste de migrations n'est guère effectué, ce qui permet d'assimiler entre eux plusieurs types de réfugiés. Les mesures de l'Etat sont plus envisagées en fonction de leurs abus et de leurs limites qu'en fonction de leur nécessité. Peut-être que le recours à l'universalité de l'amour du prochain eût évité ces distorsions.

#### *Le droit et le devoir de résistance pour les Eglises*

Fonder la responsabilité des Eglises envers les requérants d'asile n'équivaut pas à donner aux Eglises un droit et un devoir de résistance vis-à-vis de l'Etat en certaines circonstances. Il y faut un pas supplémentaire, une autre justification. Mais les auteurs du document s'y sont aussi attelés. Et là encore, leurs fondements théologiques méritent l'attention.

Ce qui est avancé d'emblée, c'est le rapport de dépendance étroit et absolu qui doit exister entre l'Eglise et Dieu, rapport qui implique une relativisation de tous les autres attachements. «De même que Jésus témoignait d'une obéissance sans réserve à l'égard de Dieu (Mc 14,36; Ph 2,8; Rm 5,19, etc.), ce qui le fit entrer en conflit avec les autorités religieuses et laïques (Ac 4,19), de même l'Eglise sait que ses obligations envers Dieu et son respect de la Parole divine prévalent toujours sur ses obligations à



l'égard des hommes et de leurs règlements» (p. 59). De cette manière se trouvent introduites les conditions de possibilité de la désobéissance à l'autorité de l'Etat. Elles sont liées à la mission que Dieu confie à l'Eglise.

Pour les auteurs, cette mission est une mission «prophétique». «L'Eglise a été chargée par Jésus-Christ non seulement d'annoncer au monde, en toute conscience de sa responsabilité, le salut et l'accomplissement de toute chose, mais aussi de se mettre à son service afin de l'aider à atteindre ces buts» (p. 59). Tant dans sa parole que dans son être et son faire, l'Eglise vit tournée vers le monde; c'est là qu'elle a son champ d'action et non pas dans la sphère individualiste et intime des âmes de chacun. Sa responsabilité, c'est d'être «le témoin du renouveau à venir» (p. 60). Comme telle, l'Eglise est marquée d'une «différence eschatologique d'avec le monde» (p. 60). Ce qui signifie aussi: «Elle est le mouvement de Dieu pour établir son règne et pour communiquer la vie» (p. 60).

De là découle pour l'Eglise le devoir de défendre la dignité humaine, de dénoncer les injustices et de rechercher la justice. Elle doit le faire résolument, sans craindre de perdre sa neutralité. Elle doit le faire chaque fois que la liberté d'expression de la foi est sérieusement mise en question, mais chaque fois aussi que l'intégrité corporelle et la vie sont menacées. Or justement, dans ce devoir qui lui incombe, l'Eglise peut se trouver aux prises avec les pouvoirs publics. Néanmoins, il faut qu'elle persévère dans son obéissance, même si cela signifie leur désobéir. Non seulement parce que son Seigneur ultime, c'est Dieu, mais également parce que les exigences d'obéissance et les compétences des pouvoirs publics ne sont pas absolues et qu'elles ont, elles aussi, l'autorité de Dieu au-dessus d'elles. Si cette allégeance de part et d'autre à la souveraineté de Dieu fonde une relation de partenariat entre l'Eglise et l'Etat, ce partenariat, vu de l'Eglise, ne peut donc être qu'un partenariat critique.

La justification ainsi produite par les auteurs pour fonder un droit et un devoir de résistance pour les Eglises appelle quelques remarques critiques. Et dans la mesure où le document semble se nourrir ici d'une tradition plutôt zwinglienne de l'Eglise, il ne sera pas faux de voir que ces remarques s'inscrivent sur l'arrière-fond du débat théologique fondamental qui s'est amorcé entre elle et la tradition luthérienne.

S'il n'y a pas lieu de discuter l'idée que le rapport absolu de l'Eglise à Dieu relativise tous les autres rapports qu'elle peut entretenir, on ne peut éviter de se poser quelques questions à propos de la conception de l'Eglise et de sa mission, qui lui est adjointe. Elle esquivé toute référence au témoignage biblique. Elle comporte de très curieux passages des catégories de fonction aux catégories de l'être. Elle demeure extraordinairement vague et imprécise sur le contenu du message qui assure justement la raison d'être de l'Eglise.

En fait, le rapport avec la mise en croix du Christ, qui constitue le cœur du témoignage néotestamentaire, a complètement disparu. Le Christ ne subsiste plus que comme celui qui confie la mission. Ainsi s'efface aussi et de nouveau tout le thème de la grâce et de la justification. Le paradoxe qui fait de l'Eglise la communauté des pécheurs vivant de leur foi dans une imputation de justice a laissé place à l'Eglise en tant que grandeur qui a son être en elle-même. La dépendance d'un *extra nos* est rompue au profit d'une immédiateté: l'Eglise *est*, en tant que telle, le mouvement de Dieu. Opérer une différenciation entre une Eglise visible et une Eglise invisible perd donc de son sens. Les Eglises empiriques peuvent avoir la certitude que leurs engagements — ramenés essentiellement au plan éthique — sont automatiquement portés par le vent du Royaume.

Le résultat ressemble fort à une divinisation de l'Eglise. Dans un rapport d'immédiateté avec Dieu, le retournement s'opère en effet tout naturellement entre les deux types d'affirmations: «Nous sommes engagés pour la cause de Dieu» et «La cause de Dieu», c'est ce pourquoi nous sommes engagés». Cette divinisation porte en elle, bien entendu, les germes du triomphalisme, de l'autoritarisme et aussi d'une prétention dont le ton de notre document n'est pas tout à fait exempt. Surtout, elle expose l'Eglise à une contradiction confondante. Comment se poser en effet en champion de la justice et des Droits de l'homme, donc du refus de laisser aux hommes la toute-puissance divine, si en même temps on revendique pour soi une essence divine?

Le droit et le devoir de résistance pour les Eglises peuvent difficilement être fondés de cette manière. D'abord la question reste entière de savoir si ce droit et ce devoir reviennent aux Eglises plutôt qu'aux membres qui les composent. Ensuite, dans l'affirmative, le partenariat avec l'Etat, s'il peut être critique, ne peut être qu'humblement critique. Une communauté qui se réclame de la grâce de la croix et qui a pour raison d'être de l'annoncer ne peut se prévaloir vis-à-vis de personne. Et encore moins dans les occasions où elle en appelle à la loi plutôt qu'à l'Evangile. Si donc le droit et le devoir de résistance pour l'Eglise ou ses membres sont liés à leur mission — ce que théologiquement nous ne saurions contester —, cette mission doit être conçue et présentée autrement. Le rapport avec la croix doit rester central, l'Eglise doit conserver sa double dimension de communauté des saints et des pécheurs au service de la proclamation de l'Evangile. Par là, son rôle d'instance critique vis-à-vis des pouvoirs publics n'est pas nié, mais il implique clairement que leurs droits propres sont aussi, et d'abord, affirmés et soutenus, que l'examen ne peut se passer des critères spécifiques aux Etats de droit, et que l'Eglise et les chrétiens ne peuvent se réclamer, en cas de résistance, d'aucun privilège devant la loi.



*La résistance dans un Etat démocratique fondé sur le droit*

Si le droit propre de l'Etat doit être affirmé, il ne suffit pas que les Eglises justifient un droit et un devoir de résistance à partir de la seule théologie. Elles doivent pouvoir en rendre compte sur le terrain même de la rationalité politique. L'idée de résistance, qui présuppose la possibilité qu'un Etat soit injuste, est à articuler aux réflexions philosophiques élaborées autour de l'Etat, de son sens, de ses limites, et de la constitution d'un Etat juste.

Et d'abord, il convient de définir ce qu'on entend par résistance. L'acceptation que les auteurs retiennent pour leur propos se situe non pas dans le cadre d'un tyrannie, mais dans celui d'un Etat démocratique fondé sur le droit. Elle ne recouvre pas une volonté de renverser un régime, mais une volonté de s'opposer à certaines de ses décisions ou de ses dispositions légales. Elle implique une référence à des valeurs ou à des normes supérieures. «On peut définir la résistance comme une opposition aux ordres de l'Etat par la non-observation du droit positif, motivée par le fait que la réglementation imposée par l'Etat lèse de manière patente et grave certaines valeurs fondamentales, enfreignant par là des normes de comportements supérieures» (p. 84). La définition étant posée, il convient de savoir si une telle résistance peut réclamer le droit pour elle dans un Etat démocratique fondé sur le droit.

Ce que les auteurs constatent, c'est qu'en soi, le droit de résistance n'est pas du tout incompatible avec un système démocratique, en l'occurrence celui de la Suisse. En effet, l'ordre juridique suisse garantit lui-même au citoyen une série de droits qui lui permettent de s'opposer à des réglementations ou à des décisions imposées par les autorités. Plus encore, la crainte d'injustices possibles de la part de l'Etat est à ce point au centre de cet ordre qu'il intègre tout un ensemble de dispositions pour les prévenir et les combattre. On peut citer la reconnaissance des droits fondamentaux qui implique la liberté d'expression et de critique, les droits d'initiative et de référendum, le droit de recours, certains droits de résistance spéciaux et même, déjà, l'échelonnement des normes en niveaux entre Droits fondamentaux, constitution, lois, règlements, etc. En Suisse, une résistance légale est donc possible puisqu'il existe à l'intérieur du droit positif une volonté d'admettre l'éventualité de la résistance et de la canaliser.

Mais à partir de là, la question rebondit: en dehors des possibilités de résistance expressément reconnues par le droit en vigueur, peut-il y avoir un droit de résistance? Autrement dit: dans un Etat fondé sur le droit, la résistance ne peut-elle avoir le droit pour elle que canalisée pour les cas et dans les formes prévues par la loi? Sur ce point, les auteurs n'entrent guère en matière. Ils se bornent à indiquer «qu'il ne faut jamais accorder au droit

positif un caractère absolu» (p. 96) et, s'appuyant sur la référence à Dieu qui ouvre la Constitution fédérale, ils affirment le caractère imparfait et transitoire de tout ouvrage humain. Mais sur la question elle-même, ils ne se prononcent pas directement, justifiant leur retrait par le fait que pour leur propos — les problèmes liés à l'asile —, le recours au droit en vigueur fournit des solutions adéquates et qu'il n'est donc pas nécessaire de pousser la réflexion plus loin.

Il est vrai que nous pouvons trouver dans le droit positif toutes sortes de précautions devant l'injustice possible, précautions qui permettent à la résistance de s'exprimer. Les nombreux exemples que les auteurs mettent en lumière dans le cadre juridique suisse sont de bon augure et réjouissants. Dans le cas des problèmes relatifs à l'asile, ils laissent effectivement de bonnes possibilités de manœuvre, de sorte qu'ils ne doivent pas être sous-estimés. Néanmoins, on regrettera que les auteurs ne se soient pas avancés davantage sur les questions de principe et qu'ils se soient satisfaits de fonder le droit à la résistance dans un Etat démocratique sur la seule référence au droit positif. Non pas que celui-ci ne soit pas respectable: les auteurs nous ont justement montré le contraire. Seulement, un droit positif ne peut pas avoir valeur d'instance dernière, sauf à le considérer comme infaillible, de sorte que le prendre comme seul argument lui confère involontairement ce statut.

Certes, les auteurs ont affirmé la relativité du droit positif et le caractère imparfait et transitoire de tout ouvrage humain. Mais c'est précisément ce qui nous fait regretter leur limitation au seul argument du droit positif. D'autant plus que leur reconnaissance de l'imperfection de toute institution humaine leur fournissait un bon point de départ pour aborder de front la question de principe. Si le propre d'un Etat fondé sur le droit est de rechercher passionnément la justice tout en se sachant faillible, comment cet Etat pourrait-il prétendre prévoir et canaliser tous les cas de résistance légitime? Bien entendu, cet effort de prévoyance et de canalisation, il doit l'effectuer, mais en consentant à l'impossibilité de la maîtrise, donc en admettant formellement qu'une résistance illégale et non prévue puisse parfois être légitime. Cela aurait pu être dit clairement.

En effet, ce qui est en jeu dans cette question de principe, c'est l'antinomie entre les deux théories du Contrat social que l'histoire nous a léguées. Dans la lignée de J. Locke, l'ordre juridique de la société s'efforce d'être la traduction d'un droit naturel des personnes, reconnu comme supérieur, inaliénable et sacré. De ce fait, il est toujours en situation de dépendance hiérarchique et, en cas d'injustice, il est possible d'en appeler contre lui à l'arbitrage du droit naturel. Dans la lignée de J.-J. Rousseau, au contraire, une fois le Contrat social constitué, le droit naturel perd sa raison d'être, les citoyens devant l'aliéner au profit de la volonté générale réputée «tou-

jours droite». De ce fait, le droit positif fonctionne comme une instance ultime qui n'a plus de contrôle extérieur et toute résistance à son endroit, en dehors de celle que lui-même prévoit et admet, ne peut être qu'illégitime. Dans la tension et la confusion créées par l'existence de ces deux lignées, il eût été important que nos auteurs se démarquent clairement et résolument de la seconde. Non seulement en raison des virtualités absolutistes que celle-ci comporte, mais aussi parce que seule la première peut être compatible avec les présupposés théologiques des Eglises.

La reconnaissance des Droits fondamentaux par et à l'intérieur de l'Etat de droit joue donc un rôle-clé dans la lutte contre l'injustice, et particulièrement dans l'élaboration d'un cadre de référence permettant, en cas d'injustice, de légitimer une résistance. C'est sur elle qu'il importe de mettre le doigt. Car c'est elle qui définit avec le plus de tranchant «le caractère imparfait et transitoire» (p. 96) du droit positif, plus encore que la référence à Dieu introduite dans une Constitution (cf. pp. 35 et 96). Une référence théologique, en effet, n'est pas forcément un recours contre l'injustice. Elle est ambiguë. Au lieu d'introduire une instance critique, elle peut très bien fonctionner comme une caution de l'ordre juridique en vigueur. Et d'autant plus quand elle apparaît sous la forme «Au nom de Dieu tout-puissant!». Pour fonder un droit de résistance, elle constitue donc une base quelque peu fragile.

\*

En publiant ce document, la FEPS a voulu qu'on le considère comme un instrument qui facilite les décisions à prendre dans la pratique et comme une invitation à la réflexion par les éléments qu'il apporte au débat public.

Jugé sur cette intention, le document est certainement un bon instrument pour les personnes impliquées dans le problème de l'asile ou en contact avec les requérants. Elle leur offre un principe de référence défendable — l'affirmation qu'une résistance peut avoir le droit pour elle dans un Etat de droit — face auquel elles peuvent se situer et à partir duquel elles peuvent agir. Elle fournit un certain nombre de recommandations et de données historiques et juridiques utiles. Et à ceux qui envisagent une décision de résistance, elle peut apporter quelque assistance: soit en réfrénant des emportements irraisonnés et en poussant à bien vérifier que toutes les possibilités d'actions légales ont été épuisées; soit en indiquant, dans le droit en vigueur, les possibilités d'appui qui permettront de défendre au mieux, voire de couvrir et de justifier, un acte de résistance.

Outre ce côté pratique, le document se proposait aussi d'être une invite à la réflexion et une contribution au débat public. Sur ce point, il faut être plus nuancé. Il est certain en effet que l'affirmation claire de la responsabilité

des Eglises envers les réfugiés ou de l'existence de formes possibles de résistance vont favoriser utilement les échanges et les discussions. Il est moins sûr en revanche que les justifications théologiques avancées, en raison de leur rapidité ou de la fragilité de quelques-uns de leurs aspects, apportent à la réflexion des éléments substantiels. Par ailleurs, on peut regretter que sur un point de droit central pour le débat — la question d'une résistance légitime non prévue par la loi —, le document fasse preuve d'autant de retenue. On a l'impression qu'une occasion a été manquée de marquer l'hétéronomie ultime de tout droit positif. Car s'il était incontestablement judicieux et nécessaire d'indiquer aux «résistants» les moyens légaux qu'ils ont de se défendre lors des retombées judiciaires, il est certain aussi que l'apport des Eglises aurait pu aller au-delà. Surtout que, pour qui se réclame du droit, c'est une attestation de sérieux que de pouvoir aussi consentir à prendre en charge les conséquences pénales d'un acte de résistance.

Cela dit, ces réserves ne mettent aucunement en cause la politique d'asile défendue par la FEPS, qu'il faut au contraire saluer pour sa détermination et son courage. La praxis et la manière que nous avons de la fonder relèvent en effet de deux niveaux différents et toucher à l'une n'équivaut pas à toucher à l'autre. Nos remarques se cantonnent donc sur le sol des fondements et des justifications fournis; ce qui les porte, c'est simplement le souci d'une meilleure assise. Somme toute, elles ne font que donner suite à l'invitation à la réflexion que le document lui-même a voulu lancer et, dans le débat auquel il désire contribuer, elles se situent résolument du côté de ses positions.

