C & L couv 67.OK 27/12/06 11:28 Page 1

LE POSTMODERNISME ET LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

CONSCIENCE ET LIBERTÉ

N° 67 – 2006

DOSSIER

> Le postmodernisme et la liberté religieuse



Art moderne ou vandalisme? *Photo Peter Streit.*

> **Études** 8

> **Dossier** 30

Inquiétudes en matière de liberté religieuse dans un monde postmoderne 30

Culture, religion et identité nationale dans la société postmoderne 46

L'essor du dialogue interreligieux dans la tradition européenne 66

La situation de la liberté religieuse dans le catholicisme moderne 79

L'identité religieuse dans l'Europe postmoderne – Tendances actuelles 87

La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme 98

> **Documents** 117

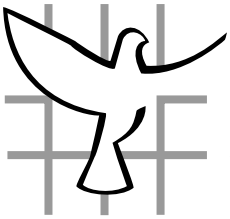
Déclaration et rapport de M^me^ Asma Jahangir, rapporteuse spéciale des Nations Unies 117

Réaction de l'IRLA 123

Discours de Benoît XVI à Castelgandolfo 126

CONSCIENCE ET LIBERTÉ
67
2006

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 1



ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

Dotée du statut consultatif auprès des Nations Unies et du Conseil de l'Europe

Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne, Tél. +41 (0)31 359 15 27
Courriel : info@aidlr.org – Fax +41 (0)31 359 15 66
Secrétaire général : Karel Nowak

Comité d'honneur :
Présidente : M^me^ Mary ROBINSON, *ancien haut-commissaire aux droits de l'homme des Nations Unies et ancienne présidente de la République irlandaise*, États-Unis

Membres :

Abdelfattah AMOR, *ancien président du Comité des droits de l'homme aux Nations Unies*, Tunisie
Jean BAUBÉROT, *président d'honneur de l'École pratique des hautes études en Sorbonne, titulaire de la chaire Histoire et sociologie de la laïcité à l'EPHE, Paris,* France
Beverly B. BEACH, *ancien secrétaire général émérite de l'International Religious Liberty Association,* États-Unis
François BELLANGER, *professeur d'université*, Suisse
André CHOURAQUI, *écrivain,* Israël
Olivier CLÉMENT, *professeur d'université, écrivain*, France
Alberto DE LA HERA, *professeur d'université, directeur général des Affaires religieuses, ministère de la Justice,* Espagne
Silvio FERRARI, *professeur d'université*, Italie
M^e^ Alain GARAY, *avocat à la Cour de Paris et chercheur,* France
Humberto LAGOS, *professeur d'université, écrivain,* Chili
Adam LOPATKA, *ancien premier président de la Cour suprême,* Pologne
Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *département d'Études sur l'État, professeur d'université, président de la Commission italienne pour la liberté religieuse, représentant de l'Italie à* l'UNESCO
M^me^ Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, *professeur d'université*, Espagne
Jorge MIRANDA, *professeur d'université*, Portugal
Raghunandan Swarup PATHAK, *ancien président de la Cour suprême,* Inde, *et ancien juge de la Cour internationale de justice*
Émile POULAT, *professeur d'université, directeur de recherches au CNRS,* France
Jacques ROBERT, *professeur d'université, ancien membre du Conseil constitutionnel,* France
Jean ROCHE, *de l'Institut,* France
Joaquin RUIZ-GIMENEZ, *professeur d'université, ancien ministre, président de l'UNICEF,* Espagne
M^me^ Antoinette SPAAK, *ministre d'État,* Belgique
Mohammed TALBI, *professeur d'université,* Tunisie
Rik TORFS, *professeur d'université*, Belgique
Gheorghe VLADUTESCU, *professeur d'université, vice-président de l'Académie roumaine, ancien secrétaire d'État pour les Affaires religieuses,* Roumanie

ANCIENS PRÉSIDENTS DU COMITÉ :

M^me^ Franklin ROOSEVELT, 1946 à 1962
D^r^ Albert SCHWEITZER, 1962 à 1965
Paul Henri SPAAK, 1966 à 1972
René CASSIN, 1972 à 1976
Edgar FAURE, 1976 à 1988
Léopold Sédar SENGHOR, 1988 à 2001

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 2

CONSCIENCE ET LIBERTÉ

Organe officiel de l'Association

Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne - Tél. : +41 0313591527 - Fax : +41 0313591566
Courriel : info@aidlr.org
Directeur-rédacteur : Karel NOWAK
Secrétaire de rédaction : Marie-Ange BOUVIER

Comité de rédaction :

Karel NOWAK, MA, Berne, Suisse
Beverly B. BEACH, docteur ès lettres, Silver Spring, États-Unis
Daniel BASTERRA, docteur en droit, Madrid, Espagne
Reinder BRUINSMA, docteur en théologie, Huis ter Heide, Pays-Bas
André DUFAU, docteur en droit, Dammarie-lès-Lys, France
John GRAZ, docteur en histoire des religions, Silver Spring, États-Unis
Jan PAULSEN, docteur en théologie, Silver Spring, États-Unis
Maurice VERFAILLIE, DEA, histoire du christianisme, Gland, Suisse
Jean-Claude VERRECCHIA, docteur en sciences religieuses, St. Albans, Angleterre

Belgique	Un numéro/an	14 €	Conscience et Liberté Rue E.-Allard, 11, B – 1000 Bruxelles
France	Un numéro/an	14 €	
Autres pays européens	Un numéro/an	17 €	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, CH – 3006 Berne (Suisse)
Suisse	Un numéro/an	26 FS	
Autres pays du monde	Un numéro/an	29 FS	

AUTRES ÉDITIONS

	Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Berne (Suisse)
Gewissen und Freiheit	Senefelderstrasse 15, D-73760 Ostfildern (Allemagne) Nussdorferstrasse 5, A-1090 Vienne (Autriche)
Coscienza e libertà	Lungotevere Michelangelo, 7-00192 Rome (Italie)
Conciencia y libertad	Cuevas 23, 28039 Madrid (Espagne)
Consciência e liberdade	Rua Ponta Delgada, n° 1, 1000-239 Lisbonne (Portugal)
Savjest i sloboda (croate et serbe)	Krajiska 14, Zagreb (Croatie)

Politique éditoriale : Les opinions émises dans les essais, les articles, les commentaires, les documents, les recensions de livres et les informations sont uniquement sous la responsabilité des auteurs. Elles ne représentent pas nécessairement celles de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse dont la revue est l'organe officiel. Les articles reçus au secrétariat de la revue sont soumis au comité de rédaction.

© décembre 2006 by Conscience et Liberté — ISSN 0229-0360

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 3

Numéro 67 — 2006

Éditorial 2006, une année commémorative! 5

Études

M. Verfaillie L'AIDLR fête ses 60 ans 8

J. Rossell Les relations Église-État en Espagne et au Portugal 16

Dossier **Le postmodernisme et la liberté religieuse**

R. Bruinsma Inquiétudes en matière de liberté religieuse dans un monde postmoderne 30

D. Little Culture, religion et identité nationale dans la société postmoderne 46

M. Verfaillie L'essor du dialogue interreligieux dans la tradition européenne 66

T. Domanyi La situation de la liberté religieuse dans le catholicisme moderne 79

R. Torfs L'identité religieuse dans l'Europe postmoderne — Tendances actuelles 87

A. Garay La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme 98

Documents Déclaration et rapport de M^me^ Asma Jahangir, rapporteuse spéciale des Nations Unies 117

Lettre de l'IRLA à M^me^ la Rapporteuse spéciale sur la liberté de religion 123

Discours de Benoît XVI à Castelgandolfo 126

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 5

Éditorial

2006, une année commémorative !

L'année 2006 restera marquée dans la mémoire de tous ceux qui sont engagés dans la protection et le respect des droits de l'homme et, plus particulièrement, du droit à la liberté religieuse, par le changement important survenu dans le traitement de ces questions par les Nations Unies. Le 15 mars 2006, en effet, l'Assemblée générale des Nations Unies a voté la suppression de la Commission des droits de l'homme et approuvé la création d'une nouvelle structure : le Conseil des droits de l'homme, en vue d'augmenter l'efficacité et l'influence de l'ancienne Commission.



Après avoir occupé pendant dix ans les fonctions de secrétaire général de l'AIDLR et de rédacteur en chef de la revue *Conscience et liberté*, Maurice Verfaillie (à gauche) souhaite une cordiale bienvenue à son successeur, Karel Nowak.

Celle-ci avait été organisée en 1946. Elle était chargée d'étudier et de suivre attentivement la situation des droits de l'homme dans des pays ou territoires spécifiques et les principales manifestations de violation de ces droits au niveau mondial. Elle avait aussi pour tâche de rédiger des rapports et de les rendre publics. Au cours de ces six décennies, elle est passée par un certain nombre d'évolutions, exerçant son influence et sa crédibilité à différents niveaux.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 6

Le nouveau Conseil des droits de l'homme a commencé ses travaux à Genève, le 19 juin 2006. À cette occasion, le secrétaire général des Nations Unies, M. Kofi Annan, a exprimé les attentes de nombreuses personnes dans son discours d'ouverture :

«Je crois pouvoir dire sans exagérer que les yeux du monde — et en particulier ceux de tous les gens dont les droits les plus fondamentaux sont compromis ou foulés aux pieds, ou à qui ces droits ne sont même pas reconnus — sont rivés sur vous et sur cette salle et l'organe qui s'y réunit. […] Je suis heureux de pouvoir dire qu'au Sommet de septembre dernier, les dirigeants politiques du monde ont adopté cette vision des choses. Ils ont décidé d'intégrer la promotion et la protection des droits de l'homme dans les politiques nationales et de contribuer à ce que les droits de l'homme soient systématiquement pris en compte dans tout le système des Nations Unies. Pour que les questions relatives aux droits de l'homme soient examinées au niveau qui convient à l'ONU, ils ont accepté, comme je le proposais, de créer ce Conseil dont les membres sont élus par l'Assemblée générale et qui travaille aux côtés du Conseil de sécurité et du Conseil économique et social.»

Il a aussi émis le commentaire suivant : «Les organismes non gouvernementaux (ONG) jouent un rôle important dans la promotion et la protection des droits de l'homme, aux niveaux national, régional et international. C'est pourquoi l'Assemblée générale vous a demandé de maintenir les pratiques de la Commission et de les renforcer afin que, de même que les États qui ne sont pas membres du Conseil, les institutions spécialisées, les autres organisations intergouvernementales et les institutions nationales des droits de l'homme, les ONG puissent apporter la contribution la plus utile possible à vos travaux.»

Notre association, l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (AIDLR) — dont *Conscience et liberté* est l'organe officiel — croit que le Conseil des droits de l'homme peut être un organe plus fort et plus efficace que l'ancienne Commission dans la promotion et la protection des droits de l'homme, et elle lui souhaite beaucoup de succès dans les travaux qu'il devra mener à bien.

Cette année sera également commémoré le 25e anniversaire de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. L'AIDLR a joué une part active dans la préparation de ce document, qui a été adopté par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981 (voir *Conscience et liberté* nos 23, 27 et 28). La formulation de ladite Déclaration — considérée comme une explication et une extension de l'Article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme — a exercé une influence dans la rédaction de plusieurs autres documents importants.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 7

Malgré la pertinence de la Déclaration de 1981 et les décennies d'efforts, d'interventions et de proclamations, des millions de personnes continuent à être exposées à la discrimination, à la haine et à la violence en raison de leurs croyances. On refuse à des millions d'individus le droit fondamental de croire et de manifester leur foi conformément à leur conscience ou de choisir leur religion selon leurs convictions personnelles. Certains d'entre eux sont même exposés à la peine de mort s'ils choisissent d'abandonner la religion officiellement reconnue par l'État pour adopter celle qu'ils ont eux-mêmes choisie. Aujourd'hui, la haine et les préjugés engendrés par les croyances religieuses sont de nouveau en augmentation. La discrimination, l'intolérance et la persécution revêtent de nombreuses formes. Le malaise croissant dû à l'escalade des conflits dans le monde et à la menace du terrorisme est un terrain fertile pour toutes les formes d'intolérance et de discrimination. Espérons qu'on ne se contentera pas de se rappeler et de commémorer la Déclaration de 1981, mais qu'on respectera, appliquera et développera encore ses idées et ses principes!

L'AIDLR est bien décidée à continuer d'œuvrer dans ce but. Elle commémorera aussi cette année son 60e anniversaire. Elle doit son existence à la vision, au courage et à l'engagement de son fondateur et premier secrétaire général, le Dr Jean Nussbaum, qui, deux ans après sa création, publia le premier numéro de *Conscience et liberté*.

Je souhaite exprimer mon appréciation et ma profonde reconnaissance à mon prédécesseur immédiat, M. Maurice Verfaillie, qui, pendant dix ans, a lutté sans relâche sur de nombreux fronts pour promouvoir et protéger la liberté religieuse pour tous. En plus de son titre de rédacteur en chef de la revue *Conscience et liberté*, il a assumé la fonction de secrétaire général de l'AIDLR, rendant féconde la présence de celle-ci, en tant qu'organisation non gouvernementale, à la Commission des droits de l'homme à Genève et au Conseil de l'Europe à Strasbourg. Il a organisé ou co-organisé et suivi de nombreux congrès, colloques, conventions, réunions et groupes de travail dans lesquels les questions de liberté religieuse ont été discutées, promues et développées. Parmi les plus importants de ces événements figure le Colloque international organisé par l'AIDLR à Paris, en 2001, en collaboration avec l'Unesco. Il avait pour thème : «Les droits de l'homme et la liberté de religion : pratiques en Europe occidentale» (voir *Conscience et liberté* nos 61 et 62). En 1998, le gouvernement espagnol a décerné à M. Maurice Verfaillie l'une des plus hautes distinctions nationales, la croix de commandeur de l'Ordre national du mérite civil, pour récompenser son travail en faveur de la liberté religieuse. Nos vœux les plus chaleureux l'accompagnent tandis qu'il jouit d'une retraite bien méritée.

Karel Nowak

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 8

ÉTUDES

L'AIDLR fête ses 60 ans

*Maurice Verfaillie**

1. Son fondateur

C'est en 1946, à Paris, que Jean Nussbaum, médecin français d'origine suisse, a créé l'**Association internationale pour la défense de la liberté religieuse,** dont le sigle est devenu **AIDLR**. Il voulait donner une base légale à l'action qu'il menait depuis la fin de la Première Guerre mondiale en faveur de la liberté religieuse.

Jean Nussbaum est né en Suisse, à La Chaux-de-Fonds, le 24 novembre 1888. Il était médecin à Chamonix lorsque la Première Guerre mondiale éclata. Touchée par une forte épidémie de typhus dès le début des combats, la Serbie lança un appel désespéré à l'étranger pour obtenir l'aide de médecins. Jean Nussbaum se porta volontaire et se trouva affecté à l'hôpital de Nis, en Serbie, vers la fin de 1914. La direction de l'établissement lui donna comme aide et interprète une jeune infirmière serbe, Milanka Zaritch. Peu de temps après qu'ils eurent fait connaissance, Milanka Zaritch prenait la direction de l'hôpital.

À l'automne 1915, ils se marièrent. Milanka Zaritch était la nièce de Voyislav Marinkovic, qui devint Premier ministre du gouvernement serbe. Ce lien familial introduisit très tôt le Dr Jean Nussbaum dans les milieux diplomatiques et internationaux.

Au cours de ce séjour en Serbie, les circonstances ont amené Jean Nussbaum à intervenir auprès d'un commandant de l'armée serbe, afin qu'il autorise un prisonnier de guerre autrichien, affecté au service de l'hôpital de Nis, à pratiquer les principes de sa foi. Tant par manque de tact que par étroitesse d'esprit, ce dernier s'était placé dans une situation qui aurait pu lui coûter la vie en refusant, en tant que prisonnier ennemi et en temps de guerre, de se soumettre aux ordres. Cet événement a peut-être joué un rôle dans l'éveil

* Ancien secrétaire général de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse et ancien rédacteur en chef de la revue *Conscience et liberté*.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 9

de l'intérêt que Jean Nussbaum porta toute sa vie à la promotion et à la défense de la liberté de conscience et de religion.

Après avoir regagné la Suisse, puis la France, Jean Nussbaum ouvrit un cabinet médical au Havre. Quinze ans plus tard, en 1931, il s'installait avec sa femme à Paris où il demeura jusqu'à sa mort, en 1967. C'est là qu'il établit, en 1946, le premier siège de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse.

Alors que le couple habitait à Paris depuis quelques mois seulement, le Dr Jean Nussbaum fut invité par les milieux religieux à intervenir dans un débat autour d'un projet de réforme du calendrier mondial, qui devait être présenté en octobre 1931, pendant la session plénière de la Quatrième Conférence internationale des transports et des communications organisée à Genève par la Société des Nations. Le Comité préparatoire de la Conférence avait affirmé, dans son rapport préliminaire, que les délégués réunis pour cette session n'avaient aucun argument pour considérer que la réforme proposée était incompatible avec les pratiques religieuses. Les représentants des milieux religieux étaient donc invités à venir soutenir leurs points de vue. Alors que les représentants des nations envisageaient la question du point de vue économique et social, la plupart des observateurs religieux avaient compris que l'enjeu concernait des millions de croyants, chrétiens, juifs et musulmans dans le monde.

Dans un rapport consacré à cette Conférence, daté du 14 octobre 1931, Joseph Herman Hertz, grand rabbin de la communauté juive dans l'Empire britannique, relate l'intervention du Dr Jean Nussbaum :

« Il [le médecin] *demanda instamment à l'Assemblée de se souvenir qu'il s'agissait là d'une importante question de conscience, et que toute atteinte à la conscience était incompatible avec les idéaux de la Société des Nations. Toutes les interventions des observateurs s'étaient faites en anglais. Plusieurs délégués n'avaient pu les suivre qu'au travers de la traduction. Cette magistrale intervention en français alla droit à leurs cœurs. »*

Deux ans plus tard, le Dr Jean Nussbaum, lui-même membre de l'Église adventiste du septième jour, était sollicité par l'assemblée des délégués de la Division sud-européenne de cette Église (organisme européen de l'adventisme mondial, aujourd'hui appelée « Division eurafricaine des adventistes du septième jour »). Élu à la fonction de directeur du département de la Liberté religieuse, tout en exerçant sa profession médicale, il s'engagea dans l'action en faveur de la liberté religieuse. Il reçut l'appui de plusieurs personnalités internationales. La plus significative fut sans aucun doute celle du pape Pie XII, avec lequel il avait établi de bons rapports lorsque ce dernier était encore le cardinal Pacelli. Le Dr Nussbaum consacra aussi une partie de son temps au service de son Église qui, en 1887, avait créé au niveau mondial

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 10

l'**International Religious Liberty Association** (dont le siège est à Washington).

Après la Première Guerre mondiale, la recomposition politique de la zone de l'Europe centrale, du Danube aux Balkans, avec ses implications économiques, sociales et religieuses, souleva de nombreuses difficultés pour les chrétiens dans plusieurs États de cette région.

Dans ses notes personnelles sur ses activités, Jean Nussbaum relate ses visites auprès des personnalités politiques et religieuses en Bulgarie, en Hongrie, en Pologne, en Roumanie et en Yougoslavie. Mais il se déplace aussi en Espagne, en Éthiopie, en France, en Grande-Bretagne, en Grèce, en Italie. Son attention se tourne même vers le Japon, où il effectuera des démarches en faveur des protestants, des catholiques ou des orthodoxes en difficulté.

C'est à Oxford, en juillet 1937, que Jean Nussbaum rencontra pour la première fois Marc Boegner, théologien protestant et académicien, alors président de la Fédération protestante de France. Leurs relations se prolongèrent jusqu'à la mort du D[r] Nussbaum. Les deux hommes s'appréciaient, même si leurs opinions divergeaient sur la façon de protéger la liberté religieuse.

2. Création de l'Association

Le 25 avril 1945, Jean Nussbaum assista à la Conférence des Nations Unies de San Francisco. Le but était de créer une organisation internationale qui succéderait à la Société des Nations. Le Conseil économique et social devait traiter les sujets concernant les droits de l'homme. Le D[r] Nussbaum y rencontra M[me] Eleanor Roosevelt, la veuve du président des États-Unis. Rapidement, les deux personnes se trouvèrent en accord sur les points qui concernent les droits de l'homme, ce qui les rapprocha dans le combat qu'elles menaient toutes les deux et contribua à leur collaboration tout au long des années qui suivirent :

« [...] chaque fois qu'il se rendait en Amérique, c'est-à-dire au moins une fois par an, le D[r] Nussbaum était reçu par M[me] Roosevelt et ses fils dans leur propriété. Lorsqu'elle faisait un séjour à Paris, elle s'installait à l'hôtel Crillon et avait plusieurs entretiens avec le docteur, qui organisait des déjeuners soit chez lui, avenue de la Grande-Armée, soit en ville. »

Jean Nussbaum lui parla de son intention de créer l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse à Paris. Il souhaitait qu'elle en devienne la première présidente. Les autorités américaines donnèrent leur accord.

En 1948, Jean Nussbaum créa la revue *Conscience et liberté*, dont il publia lui-même les trois premiers numéros. Travailleur infatigable, il donna de nombreuses conférences sur la question de la liberté religieuse. Il enregistra des émissions radiophoniques sur le sujet. André Dufau, son principal collaborateur à l'Association internationale de 1950 à 1966, écrivait en 1988 :

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 11



Cette photo historique a été prise le 24 janvier 1952, à l'occasion de l'Assemblée générale des Nations Unies, qui se réunissait pour la dernière fois au Palais de Chaillot, à Paris. C'est dans ce lieu mémorable que fut adoptée, en 1948, la Déclaration universelle des droits de l'homme. Depuis, les sessions de l'Assemblée générale se tiennent dans le nouvel édifice des Nations Unies, à New York. De gauche à droite : Beverly Bert Beach, futur secrétaire général de l'International Religious Liberty Association (IRLA), États-Unis ; le pasteur André Lecoultre, Suisse ; M^me^ Eleanor Roosevelt, veuve du président des États-Unis, Franklin Delano Roosevelt, et première présidente du Comité d'honneur de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (AIDLR) ; le pasteur Roberto Bertalot, France ; le D^r^ Jean Nussbaum, fondateur et premier secrétaire général de l'AIDLR, Suisse. *Cette photo nous a aimablement été remise par M^me^ Nadia Cella Lecoultre.*

« Après la Seconde Guerre mondiale, dès 1946, il utilisa le moyen de la radio pour répandre les idées de liberté religieuse dont le monde avait tant besoin. Chaque semaine, durant une dizaine d'années, Radio Monte Carlo *diffusait une émission aussi intitulée "Conscience et liberté". Des hommes d'État et des diplomates y prirent la parole, ainsi que des spécialistes comme M. Émile Léonard, professeur à la Sorbonne, M^elle^ Michèle-Marie Morey et M. Raoul Stéphan, agrégés de l'Université. Lui-même confiait aux ondes ses espoirs d'une société plus tolérante et plus fraternelle, ainsi que le résultat de ses efforts et de ses voyages. »*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 12

Jean Nussbaum arrêta ses activités quelques mois avant sa mort. Le 29 octobre 1967, il fut terrassé par une crise cardiaque. Il était âgé de soixante-dix-neuf ans.

Lorsqu'en 1945, à San Francisco, le ministre français, Jean-Paul Boncour, lui avait demandé : « Quels intérêts défendez-vous ? », il lui avait répondu : « Je ne défends pas des intérêts, je défends un principe : le principe de la liberté religieuse. »

3. Philosophie de l'Association

En 1948, deux années après la création de l'Association, Jean Nussbaum écrivait ces lignes :

« L'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse a pour but de répandre dans le monde les principes de cette liberté fondamentale et de défendre par tous les moyens légitimes le droit de tout homme de pratiquer le culte de son choix ou de n'en pratiquer aucun. Notre Association ne représente ni une Église particulière, ni un parti politique. Elle s'est donné pour tâche de réunir toutes les forces spirituelles pour combattre l'intolérance et le fanatisme dans toutes leurs manifestations. Tous les hommes, quelles que soient leur origine, leur couleur, leur nationalité ou leur religion, sont conviés à cette croisade contre le sectarisme s'ils sont épris d'un esprit de liberté. L'œuvre à accomplir est immense, mais elle ne sera certainement pas au-dessus de nos forces et de nos moyens, si chacun se met au travail avec courage.

« Nous réalisons ainsi l'œcuménisme sur un plan particulier, et d'une façon très complète. Car nous ne nous adressons pas seulement aux chrétiens de toute la terre, mais aux croyants de toutes les religions et nous espérons même que notre appel sera aussi entendu par ceux qui n'en n'ont pas. Pourquoi ne se joindraient-ils pas à nous ? »

4. Les présidents du Comité d'honneur

La première présidente de cette Association fut donc M^me^ Eleanor Roosevelt. À son sujet, André Dufau écrit : *« Elle accepta la présidence du Comité d'honneur de la nouvelle Association [...] qui comprenait d'éminentes personnalités comme Édouard Herriot, président de l'Assemblée nationale française, et des membres de l'Académie française comme Paul Claudel, Georges Duhamel, André Siegfried, le duc Louis de Broglie. »*

Dès sa constitution, l'Association bénéficia du soutien d'hommes renommés issus des milieux universitaires, religieux et politiques. Plusieurs d'entre eux en furent les présidents. Après M^me^ Eleanor Roosevelt, ce fut le D^r^ Albert Schweitzer, médecin français, académicien, prix Nobel de la paix ; puis, en 1966, Paul-Henri Spaak, homme politique belge, ancien ministre des Affaires étrangères, qui avait joué un rôle dans la formation de l'Europe de l'après-guerre. De 1972 à 1976 lui succéda René Cassin, juriste, membre de l'Institut,

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 13

prix Nobel de la paix en 1968. René Cassin a été l'un des inspirateurs de la Déclaration universelle des droits de l'homme, en 1948. En 1977, la présidence est revenue à Edgar Faure, avocat français, ancien président du Conseil d'État et ministre de l'Éducation nationale, jusqu'à sa mort, en mars 1988. De 1989 à 2001, Léopold Sédar Senghor, ancien président de la République du Sénégal, membre de l'Académie française, lui apporta à son tour son soutien. Aujourd'hui, cette présidence revient à M^me^ Mary Robinson, ancienne haut commissaire aux droits de l'homme et ancienne présidente de la République irlandaise.

5. But de l'Association

Le but de l'Association est stipulé à l'article 2 de ses statuts :

«L'Association a pour but de répandre les idées de tolérance et de défendre le droit pour toute personne à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de croire ou de ne pas croire, la liberté de changer de convictions ou de religion et de manifester sa religion individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement écrit ou oral, ou par la pratique et l'accomplissement des rites.»

6. Déclaration de principes

«Nous croyons que le droit à la liberté religieuse a été donné par Dieu et nous affirmons qu'il peut s'exercer dans de meilleures conditions lorsqu'il y a séparation entre les organisations religieuses et l'État.

Nous croyons que toute législation ou tout autre acte gouvernemental qui unit les organisations religieuses et l'État s'oppose aux intérêts de ces deux institutions et peut porter préjudice aux droits de l'homme.

Nous croyons que le gouvernement a été établi par Dieu pour soutenir et protéger les hommes dans la jouissance de leurs droits naturels et pour réglementer les affaires civiles; et que, dans ce domaine, il a droit à l'obéissance respectueuse et volontaire de chacun.

Nous croyons au droit naturel et inaliénable de l'individu à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix et d'en changer selon sa conscience; ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement, chacun devant, dans l'exercice de ce droit, respecter ces mêmes droits pour les autres.

Nous croyons que la liberté religieuse comporte également la liberté de fonder et d'entretenir des institutions charitables ou éducatives, de solliciter et de recevoir des contributions financières volontaires, d'observer les jours de repos et de célébrer les fêtes conformément aux préceptes de sa reli-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 14

gion, et de maintenir des relations avec des croyants et des communautés religieuses tant aux niveaux national qu'international.

Nous croyons que la liberté religieuse et l'élimination de l'intolérance et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction sont essentielles pour promouvoir la compréhension, la paix et l'amitié entre les peuples.

Nous croyons que les citoyens devraient utiliser tous les moyens légaux et honorables pour empêcher toute action contraire à ces principes, afin que tous puissent jouir des bienfaits inestimables de la liberté religieuse.

Nous croyons que l'esprit de cette véritable liberté religieuse est résumé dans la règle d'or : Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux.»

7. Extension géographique

En 1966, le siège international de l'Association a été transféré de Paris à Berne, en Suisse. Il fallait, en effet, répondre aux besoins d'une plus grande proximité avec les lieux de réunions de la Commission des droits de l'homme et de la Sous-Commission de l'ONU pour la lutte contre les mesures discriminatoires et la protection des minorités, qui se tiennent à Genève, au Palais des Nations Unies.

À partir de 1973, de nouvelles sections nationales se sont constituées dans plusieurs pays d'Europe et d'Afrique, et, de 1990 à 1995, dans les pays de l'Europe de l'Est, comme la Roumanie, la Bulgarie et la Tchéquie. Une section nationale camerounaise est en voie de formation.

8. Reconnaissance

En 1978, l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse a reçu le statut d'organisation non gouvernementale (ONG) auprès des Nations Unies et, en 1985, elle a obtenu le même statut auprès du Conseil de l'Europe.

Le 15 septembre 1987, dans le cadre de l'Année internationale de la paix, M. Pérez de Cuéllar, alors secrétaire général des Nations Unies, a décerné à l'Association le titre de «Messagère de la Paix».

Le 27 avril 1998, son secrétaire général en fonction, Maurice Verfaillie, a reçu la Croix de Commandeur de l'Ordre du Mérite national attribuée par le roi d'Espagne, Juan Carlos.

9. Activités

L'Association s'est engagée, depuis sa création, dans quatre domaines : les relations avec les personnalités politiques, civiles, religieuses et académiques; les relations avec les organisations internationales; l'organisation ou la participation dans le monde aux séminaires, conférences, colloques nationaux et

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 15

internationaux consacrés aux questions relatives à la liberté de conscience, de religion ou de conviction ; la publication de la revue *Conscience et liberté*.

L'Association a contribué activement à la préparation de la Déclaration pour l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction adoptée par les Nations Unies en 1981. Elle a également collaboré avec le Comité des droits de l'homme qui, dans son Observation générale sur l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, précise que le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion *« implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé »*.

10. La revue *Conscience et liberté*

La contribution la plus connue à la réflexion et à la promotion du droit fondamental à la liberté de pensée, de conscience et de religion de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse est la publication de son organe officiel, la revue *Conscience et liberté*. Cette revue est répertoriée dans de nombreuses bibliothèques d'universités, d'organisations internationales ou religieuses dans le monde.

Dès sa création, la politique de la rédaction a été de promouvoir une publication à caractère académique, non confessionnel et pluraliste.

La revue est éditée en français, en allemand, en espagnol, en italien, en portugais, en roumain. Le premier numéro en bulgare est sorti de presse en décembre 1998, et en tchèque en 2005.

De 1949 à 2005, *Conscience et liberté*, dans sa version française, a publié 976 articles et études sur les fondements, l'histoire et les implications de la liberté religieuse, 234 documents et 504 informations. À la fin de l'année 1999, un total de 534 auteurs de plus de 70 nationalités différentes en avaient signé les articles et les études. Ils sont issus de tous les horizons académiques, politiques ou religieux.

11. Ressources

Le budget de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse à Berne est alimenté par les cotisations des sections nationales et les abonnements à la revue *Conscience et liberté*. Les dons et les cotisations contribuent à couvrir les frais de fonctionnement et la publication de la revue.

L'Association ne rémunère aucun personnel.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 16

Les relations Église-État en Espagne et au Portugal

*Jaime Rossell**

I. Les relations Église-État en Espagne

Pendant plusieurs siècles, à l'exception des brefs intervalles où elle possédait des Constitutions républicaines, en 1873 et en 1931, l'Espagne était un État confessionnel, avec le catholicisme pour religion d'État.

Après la guerre civile, l'Espagne a vu l'avènement d'un régime autocratique, qui avait à sa tête le général Franco. Au niveau législatif, l'Église catholique jouissait d'une position dominante et omniprésente : le catholicisme était religion d'État[1]. Tout acte légal incompatible avec la doctrine de l'Église catholique était annulé[2]. Des membres de la hiérarchie de l'Église étaient présents dans de nombreuses institutions politiques; la présence et le contrôle de l'Église catholique étaient renforcés dans le domaine culturel, et les domaines communs à l'Église et l'État (ou *res mixta)* étaient réglés par le biais de Concordats[3].

La fusion entre le Trône et l'Église atteint son apogée avec la signature, en 1953, du Concordat entre l'État espagnol et le Saint-Siège, dans lequel l'État accepte de garantir que le catholicisme sera la seule religion d'État et que les privilèges que réclame le Droit canon seront respectés[4].

---

* Professeur à l'Université d'Extremadura, en Espagne.

1. La loi la plus importante était le «*Fuero des Españoles*», promulgué en juillet 1945. L'article 6 proclame que «la profession et l'exercice de la religion catholique, qui est celle de l'État espagnol, jouiront de la protection officielle. Personne ne sera inquiété pour ses convictions religieuses ou dans l'exercice privé de son culte. Les autres cérémonies ou manifestations extérieures non catholiques ne seront pas autorisées.»

2. La «Loi des principes du Mouvement national», promulguée en mai 1958, proclame que «la nation espagnole considère comme un honneur d'obéir à la Loi de Dieu, selon la doctrine de la sainte Église catholique, apostolique et romaine, la seule véritable foi, inséparable de la conscience nationale, qui inspirera sa législation».

3. Le régime de Franco a conclu pendant les premières années de nombreux Concordats avec le Saint-Siège. Le premier, de 1941, réglementait le privilège de présentation. En 1946 ont été signés «l'Accord sur la nomination à des bénéfices non consistoriaux» et «l'Accord sur les universités et les séminaires de théologie». En 1947, «le *Motu proprio* pontifical sur le rétablissement du tribunal de la Rote espagnole» et, en 1953, «l'Accord sur la juridiction militaire et l'assistance religieuse dans les Forces armées».

4. Article premier : « La religion catholique, apostolique et romaine continue d'être la seule religion de la nation espagnole et jouira des droits et prérogatives qui lui appartiennent, en accord avec la Loi divine et le Droit canon».

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 17



La basilique de la sainte Famille (Temple Expiatori de la Sagrada Familia) à Barcelone, l'un des bâtiments religieux les plus prestigieux d'Espagne. Ce véritable joyau, dont les plans ont été dessinés par l'architecte Antonio Gaudi, à la fin du XIX[e] siècle, offre à la réflexion les grands thèmes du christianisme. Sa construction n'est pas encore terminée, mais, avec les moyens techniques actuels, les travaux devraient s'achever en 2026. *Photo J. M. Weindel.*

Néanmoins, pendant les dernières années de ce régime, d'importants changements se sont produits au sein de l'Église, provoqués par les documents du concile Vatican II et, en particulier, par la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis Humanae*. Puisque l'État considérait comme pierre de touche la Loi de Dieu, conformément à la doctrine de l'Église catholique et suivant l'article 2 de la « Loi des principes du Mouvement national[5] », cela a conduit à des modifications du droit espagnol[6], précédemment fondé sur la doctrine catholique romaine.

La Loi sur la liberté religieuse fut adoptée en juin 1967. Elle représentait un réel progrès dans ce domaine, puisque les confessions non catholiques pouvaient se prévaloir de droits dont elles avaient été privées depuis des siècles. Ce système de libertés demeurait néanmoins extrêmement restrictif en raison des limites qu'imposait la doctrine catholique et de la suspicion dont souffrait à l'époque le phénomène associatif en général. La loi garantissait simplement des droits, sans que les autorités publiques ne s'engagent à promouvoir ces droits. En fait, on pourrait qualifier ce système de simplement tolérant.

Avec l'avènement de la démocratie et la promulgation de la Constitution espagnole, en 1978, les conditions d'existence d'une liberté religieuse authentique étaient réunies, ce qui signifiait la fin de la discrimination. La Constitution a servi de base pour un État de droits démocratiques et sociaux et a mis en place un nouveau système de relations entre l'Église et l'État.

5. Voir note 2.

6. L'article 6.2 du « *Fuero des Españoles* » a été modifié en 1967 : « L'État assumera la protection de la liberté religieuse, qui sera garantie par une tutelle juridique efficace assurant à la fois la morale et l'ordre public. »

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 18

L'article 16[7] garantit la liberté d'idéologie, de religion et de culte aux individus et aux communautés, en autorisant uniquement les restrictions nécessaires au maintien de l'ordre public. En outre, il affirme que personne ne peut être obligé de déclarer son idéologie, sa religion ou ses croyances. Cette conception de la religion semble exclure des phénomènes tels que l'athéisme, l'indifférence ou l'agnosticisme, qui sont compris dans l'expression « liberté idéologique ».

Enfin, l'article établit l'existence d'un État non confessionnel mais tenant compte des croyances religieuses de la société espagnole, et obligeant les autorités publiques à mettre en place et à entretenir des relations appropriées de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions religieuses.

Pour un meilleur aperçu du système constitutionnel, il convient de lier cet article à d'autres dispositions constitutionnelles. Celles-ci stipulent que les pouvoirs publics ont la responsabilité de faire en sorte que les individus et les groupes jouissent d'une liberté et d'une égalité réelles et complètes[8], de créer les conditions permettant l'égalité religieuse[9], de garantir l'interprétation des droits fondamentaux et libertés conformément aux traités et accords internationaux ratifiés par l'Espagne[10], ainsi que le droit, pour chacun, de choisir l'éducation religieuse de ses enfants[11]. En outre, d'autres dispositions constitutionnelles diverses peuvent influencer le système dans son dé-

7. Article 16.1 : « La liberté idéologique, religieuse et des cultes des individus et des communautés est garantie ; elle n'a pour seule limitation, dans ses manifestations, que celle qui est nécessaire au maintien de l'ordre public protégé par la loi. 2. Nul ne pourra être obligé de déclarer son idéologie, sa religion ou ses convictions. 3. Aucune confession n'aura le caractère de religion d'État. Les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions. » N.D.T. : Traduction française tirée du site de l'ambassade d'Espagne en France. http://pros.orange.fr/ambassade.espagne/constitution/constitution.htm.

8. L'article 9.2 déclare : « Il incombe aux pouvoirs publics de créer les conditions pour que la liberté et l'égalité de la personne et des groupes dans lesquels elle s´intègre soient réelles et effectives, de supprimer les obstacles qui empêchent ou entravent leur plein épanouissement et de faciliter la participation de tous les citoyens à la vie politique, économique, culturelle et sociale. »

9. L'article 14 établit que : « Les Espagnols sont égaux devant la loi et ne peuvent faire l'objet d'aucune discrimination pour des raisons de naissance, de race, de sexe, de religion, d'opinion ou pour n'importe quelle autre condition ou circonstance personnelle ou sociale. »

10. Article 10.2 : « Les normes relatives aux droits fondamentaux et aux libertés que reconnaît la Constitution seront interprétées conformément à la Déclaration universelle des droits de l'homme et aux traités et accords internationaux portant sur les mêmes matières ratifiés par l'Espagne. »

11. L'article 27 (concernant les droits à l'éducation) mentionne au paragraphe 3 : « Les pouvoirs publics garantissent aux parents le droit de donner à leurs enfants la formation religieuse et morale en accord avec leurs propres convictions. »

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 19

veloppement : la liberté académique[12], le droit de fonder des écoles[13], l'objection de conscience au service militaire[14], etc.

La Constitution de 1978 recherchait un juste milieu entre le séparatisme de la Seconde République espagnole et l'État catholique du franquisme, tout en tirant les leçons de l'Histoire. Afin d'atteindre cet objectif, elle suit implicitement quatre principes qui régissent les relations entre l'Église et l'État :

1. Le principe de la liberté religieuse. L'idée principale est que la liberté religieuse ne constitue pas seulement une liberté fondamentale proclamée par la Constitution, mais définit également l'attitude générale de l'État envers la religion. L'État ne cherche pas à adopter une attitude particulière envers un groupe religieux défini. Le gouvernement doit promouvoir la religion en tant que liberté pour chaque citoyen, et, afin de protéger au mieux cette liberté, éviter de choisir légalement une religion officielle.

2. Le principe d'un État séculier. L'État demeure impartial face aux divers sujets religieux individuels. Il ne peut pas professer sa foi; cela ne fait pas partie de ses droits ou libertés. Ce principe n'encourage cependant pas un système de séparatisme strict entre l'Église et l'État.

3. Le principe d'égalité et de non-discrimination. Selon l'article 14 de la Constitution, la non-discrimination est l'un des droits fondamentaux de l'homme et devrait s'appliquer entièrement aux individus et, dans une certaine mesure, aux groupes.

4. Le principe de coopération. La Constitution reconnaît que l'État, les confessions ou groupes religieux forment des entités différentes. Le gouvernement et les groupes religieux sont considérés comme des entités distinctes, dont les objectifs diffèrent; ils ne sont pas subordonnés les uns aux autres. Les Églises et l'État opèrent au sein d'une même société et ne sont pas isolés les uns des autres, évitant ainsi un système séparatiste strict, comme en France. L'État et les groupes religieux ont des domaines d'intérêt en commun, puisque l'État encourage la liberté religieuse et que les groupes religieux constituent les organisations et institutions de la liberté religieuse.

En ce qui concerne le droit ecclésiastique, personne ne peut nier que le modèle espagnol est un modèle de coopération, mais uniquement vis-à-vis des cultes. La Constitution part du principe que le phénomène religieux est particulièrement digne d'être protégé. La concrétisation de la liberté religieuse

12. L'article 20.1 c) reconnaît « Le droit à la liberté d'enseignement en chaire. »

13. L'article 27.6 assure que : « La liberté de créer des centres d'enseignement, dans le respect des principes constitutionnels, est reconnue aux personnes physiques et juridiques. »

14. L'article 30.2 déclare ce qui suit : « La loi déterminera les obligations militaires des Espagnols et régira, avec les garanties pertinentes, l'objection de conscience ainsi que les autres causes d'exemption du service militaire obligatoire. »

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 20

ne devrait pas être dévolue à la société ; les autorités publiques devraient plutôt intervenir afin d'établir un équilibre là où c'est nécessaire et de faciliter l'exercice de cette liberté. À partir de là, la coopération avec les différents cultes religieux serait obligatoire pour arriver à une liberté religieuse complète, puisque les seuls individus ne pourraient l'obtenir.

Après la mort du général Franco, l'une des premières tâches concernant les relations entre l'État et l'Église catholique fut la conclusion d'un certain nombre de traités destinés à remplacer le Concordat de 1953. Ces traités ont le statut de traités selon le droit international. En fait, ils n'en forment qu'un (les quatre principaux portent précisément la même date). On peut donc dire qu'ils constituent un Concordat composé de plusieurs documents. Suivant cette explication, conformément à la Constitution, mais avant la Loi organique sur la liberté religieuse, sur laquelle je reviendrai, l'Église catholique a signé quatre accords. Cette méthode de division peut être justifiée par un souci d'efficacité dans la négociation.

Les accords signés en décembre 1979 concernent quatre sujets principaux. Le premier couvre l'aspect juridique, y compris le mariage, la reconnaissance de la personnalité morale selon le droit canon, la protection des sites religieux et des archives religieuses, le respect des jours de fêtes religieuses. Le deuxième s'attache aux questions financières telles que l'exonération de taxes et les fonds gouvernementaux. Le troisième porte sur la religion et la culture, y compris l'enseignement religieux dans les écoles publiques, les lieux d'éducation rattachés à une Église et les propriétés de l'Église ayant une valeur culturelle ou historique. Enfin, le quatrième accord traite de l'activité religieuse des forces armées, du service militaire du clergé et des membres des ordres religieux.

La Loi organique sur la liberté religieuse de juillet 1980 procure un appui juridique à toutes les dispositions de la Constitution. Les seules limites à la liberté religieuse établies par la loi sont celles liées à une restriction possible des libertés publiques — dont l'exercice est expressément garanti par la loi — et à la sauvegarde de la moralité, de la santé et de l'ordre publics, protégés par la loi dans toute société démocratique[15].

Selon moi, cette loi qui protège la liberté religieuse[16] a également pour objectif de déterminer la position des autres cultes, à l'exclusion de l'Église

15. L'article 3.1 stipule : « L'exercice des droits qui découlent de la liberté de religion et de culte n'est limité que par le respect du droit d'autrui à l'exercice de ses libertés publiques et de ses droits fondamentaux, comme la sauvegarde de la sécurité, de la santé et de la moralité publiques, éléments constitutifs de l'ordre public protégé par la loi dans le cadre d'une société démocratique. »

16. L'article 2 déclare : « 1. La liberté de religion et de culte garantie par la Constitution reconnaît à toute personne, outre l'assurance de ne subir aucune contrainte, le droit de : a) Professer les croyances religieuses de son choix ou de n'en professer aucune, changer de confession ou abandonner celle que l'on professait, exprimer librement ses convictions religieuses ou l'absence de convictions religieuses, ou s'abstenir de se prononcer à cet égard ; b) Observer les pratiques du

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 21

catholique, la position de cette dernière étant déjà déterminée par les traités avec le Saint-Siège mentionnés plus haut. Cette loi apporte un élément complètement nouveau dans le système des sources de droit ecclésiastique espagnol : la possibilité de conclure des traités avec les autres cultes, à l'exclusion de l'Église catholique, comme nous l'avons déjà souligné.

En conclusion, cette loi contient différents outils permettant à l'État et aux entités religieuses de coopérer. Le premier outil est le registre des entités religieuses. L'inscription à ce registre, soumise à plusieurs conditions, confère aux groupes religieux un rang ou une position juridiques particuliers dans le système juridique espagnol : l'appartenance à la catégorie ou le statut de « confession religieuse ». Donc, le terme « confession religieuse » qualifie l'élément de base spécifique à l'organisation du système de relations entre l'État espagnol et l'Église. Néanmoins, tous les groupes n'appartiennent pas automatiquement à la catégorie « confession religieuse ». Conformément à la Loi organique, des conditions formelles sont requises pour être inscrit au registre : le groupe religieux doit avoir été fondé en Espagne, donner des informations sur son identité, ses organes représentatifs [17] et, condition déterminante, avoir des « buts religieux » — termes qui ne sont pas définis dans la Loi organique. En revanche, cette dernière explique ce qui ne constitue pas des *« buts religieux »*. L'article 3.2 établit que *« demeurent en dehors du cadre de protection de la présente loi les activités, objectifs et associations liés à l'étude et à l'expérimentation des phénomènes psychiques ou parapsychologiques, à la diffusion de valeurs humanistes ou spiritualistes ou à d'autres fins analogues étrangères à la religion »*.

Ce contrôle indirect du caractère religieux a été soumis à beaucoup de critiques, car il encourage indirectement un système Église-État tripartite : d'une part, les confessions religieuses ayant signé un accord de coopération avec

culte et jouir de l'assistance religieuse de sa confession, célébrer ses fêtes, ses rites matrimoniaux, recevoir une sépulture digne, sans aucune discrimination pour motifs religieux, ne pas être contraint de pratiquer un culte ou de recevoir une assistance religieuse opposée à ses convictions personnelles ; c) Recevoir et dispenser tout enseignement et information de nature religieuse aussi bien oralement que par écrit, choisir pour soi et pour les mineurs non émancipés et pour ceux qui sont privés de la capacité juridique, à sa charge et dans le cadre scolaire et extrascolaire, l'éducation religieuse et morale conformes à ses propres convictions ; d) Se réunir et s'exprimer publiquement à des fins religieuses, s'associer pour mener en commun des activités religieuses en accord avec l'ordre juridique en vigueur et les dispositions de la présente loi organique. 2. De même, les Églises et les communautés religieuses ont le droit d'ouvrir des lieux de culte ou de réunion réservés à des activités religieuses, de nommer et de former leurs ministres, de rendre public leur propre credo, d'entretenir des relations avec leurs organisations ou avec d'autres confessions religieuses, tant sur le territoire qu'à l'étranger. »

17. Article 5.2 : « L'inscription se fait sur demande accompagnée d'un document digne de foi attestant leur fondation ou leur établissement en Espagne, leurs buts religieux, leur dénomination et d'autres informations sur leur identité, leur fonctionnement et leurs organes représentatifs, avec mention de leurs pouvoirs et des éléments requis pour valider leur désignation. »

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 22

l'État; d'autre part, les confessions religieuses enregistrées n'ayant pas signé d'accord et, enfin, les groupes religieux non inscrits au registre.

Cette inscription au registre a d'autres conséquences : les cultes inscrits peuvent décider de négocier un traité, obtenir la reconnaissance des effets civils des mariages célébrés selon leurs propres rites, proposer un accompagnement spirituel dans les écoles, etc. En outre, et c'est sans doute le plus important : *« 1. Les Églises, confessions et communautés religieuses inscrites jouiront d'une pleine autonomie et pourront établir leurs normes d'organisation, dispositions intérieures et règlements concernant leur personnel. Ces normes, comme celles qui régissent les institutions créées pour réaliser leurs objectifs, peuvent comprendre des clauses de sauvegarde de leur identité religieuse et de leur caractère propre, ainsi que du respect dû à leurs croyances, sans préjudice du respect des droits et des libertés reconnus par la Constitution et, en particulier, la liberté, l'égalité et la non-discrimination. 2. Les Églises, confessions et communautés religieuses peuvent créer et promouvoir, pour la réalisation de leurs objectifs, des associations, des fondations et des institutions, conformément aux dispositions de l'ordre juridique en vigueur*[18]*. »*

En bref, selon moi, l'inscription à ce registre signifie que le culte concerné entre dans le domaine protégé par les lois spéciales du droit ecclésiastique espagnol.

Le second outil est la Commission consultative sur la liberté religieuse. Elle a été créée *« auprès du ministère de la Justice, paritaire et permanente, composée de représentants de l'administration ainsi que des Églises, des communautés religieuses ou des fédérations de ces dernières, où doivent absolument figurer celles qui ont une implantation notoire en Espagne, et, enfin, des personnes aux compétences reconnues dont il serait intéressant de recevoir des conseils sur les questions liées à la présente loi. Au sein de cette Commission pourra exister une Commission permanente, également paritaire.*

« Cette Commission devra faire des études, présenter des rapports et des propositions sur toutes les questions relatives à l'application de la présente loi et, en particulier, obligatoirement, sur la préparation et l'élaboration des accords ou conventions de coopération mentionnés à l'article précédent[19]*. »*

Le troisième outil est représenté par la possibilité de conclure des accords avec le gouvernement espagnol. Cette possibilité est stipulée dans l'article 7.1[20]. Pour avoir le droit de conclure ces accords, deux conditions doivent

18. Article 6.

19. Article 8.

20. « Prenant en considération les croyances religieuses existant dans la société espagnole, l'État conclut, le cas échéant, des accords ou des conventions de coopération avec les Églises, confessions et communautés religieuses inscrites au registre public et qui, par leur influence et le nombre de leurs fidèles, peuvent témoigner d'une implantation notoire en Espagne. Dans tous les cas, ces accords sont soumis à l'approbation, par une loi, des "*Cortes Generales*" ».

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 23

être remplies : être inscrit au registre des entités religieuses et pouvoir témoigner, par son influence et le nombre de ses fidèles, d'une implantation notoire en Espagne. La deuxième condition est une clause obscure sans signification précise. Les universitaires l'ont étudiée en détail et l'ont comparée avec des dispositions similaires puisées dans les systèmes d'accords de l'Italie et de l'Allemagne. Cette tentative s'est révélée vaine, puisque le gouvernement a interprété cette clause à discrétion. En fait, le gouvernement n'a pas choisi de se fonder sur les chiffres, mais plutôt sur l'histoire. Cela explique pourquoi l'Espagne a conclu des accords avec les musulmans et les juifs. En revanche, aucun accord n'a été signé avec les témoins de Jéhovah, qui sont pourtant plus nombreux en Espagne. L'Église catholique représente un cas à part en ce qui concerne la clause de « l'implantation notoire », puisqu'elle est censée être implicite dans la Constitution[21].

En novembre 1992, l'Espagne a conclu des accords avec trois groupes religieux : les entités évangéliques, les communautés juives et la commission musulmane. Ces accords, éléments marquants de notre système, sont et ont toujours été très bien considérés par ces cultes religieux, car ils incarnaient pour la première fois un système de coopération entre les minorités non catholiques et l'État espagnol ; néanmoins, une analyse de leur forme soulève d'autres questions. Bien que l'administration ait encouragé les divers groupes à former des fédérations[22], dans le but de négocier un traité avec chacune d'elles, le contenu et la nature juridique formelle des différents traités sont très similaires, voire identiques dans certains cas. Ces accords, qui fonctionnent comme des lois ordinaires dans le système juridique, comportent des dispositions analogues à celles qu'on retrouve dans les accords signés avec l'Église catholique. Les traités avec le Saint-Siège ont donc servi de modèles. Pourtant, alors que les traités avec les cultes non catholiques couvrent les mêmes domaines que les traités avec le Saint-Siège (et donc l'Église catholique), ils contiennent des clauses déclaratives sans aucun caractère normatif.

Ces traités donnent l'impression de ne pas avoir été le fruit de négociations : leur texte semble plutôt avoir été proposé par les administrations et jugé par elles approprié et devant être accepté presque à la lettre. Il se contente d'offrir simplement quelques avantages dont ne jouissent pas les autres cultes. À titre d'exemple, les traités donnent la possibilité d'obtenir des avantages fiscaux, de fournir un accompagnement spirituel dans les forces armées et, dans une certaine mesure, les prisons, et permettent à certaines religions d'être enseignées dans les écoles et d'obtenir la reconnaissance des effets civils des mariages célébrés selon leurs propres rites. Ils incluent également des stipu-

21. Voir article 16.3 de la Constitution espagnole.

22. Les accords ont étés signés avec la Fédération des entités religieuses évangéliques d'Espagne, la Fédération des communautés juives d'Espagne et la Commission islamique d'Espagne.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 24

lations concernant les règles diététiques religieuses et les lieux de sépultures. En ce qui concerne la structure et le contenu des trois accords, nous les qualifierions de très similaires, bien que certains détails diffèrent en raison du caractère unique de chacun des groupes mentionnés.

Le système des accords opère à la fois entre l'État espagnol et les groupes religieux, à divers niveaux. L'organisation de l'Espagne comme État « de communautés autonomes », dans lequel ces unités territoriales et politiques peuvent voter des actes législatifs ayant statut de loi suppose la possibilité d'un droit autonome, régional, ecclésiastique relatif aux sujets pour lesquels ces unités sont compétentes[23]. Par exemple, les unités régionales, appelées « communautés autonomes », ont le pouvoir de signer des accords. De fait, elles en ont signé avec les évêques catholiques au sujet de lieux et terrains religieux ainsi que de biens d'intérêt artistique. Mais, ces dernières années, des accords ont aussi été passés entre différents gouvernements autonomes et d'autres cultes religieux. Par exemple, par la communauté autonome de Madrid avec le Conseil évangélique de Madrid[24], la Communauté israélite de Madrid[25] et l'Union des communautés islamiques d'Espagne[26]; en Catalogne, entre le gouvernement autonome (*Generalitat*)[27] et le Conseil évangélique de Catalogne. Nous pouvons imaginer un système législatif dans lequel différents types d'accords coexistent : entre les Églises et l'État, d'une part, et les accords entre les Églises ou les groupes religieux régionaux et les communautés autonomes, d'autre part.

Néanmoins, il convient de garder à l'esprit que la Constitution n'établit pas par quels mécanismes techniques cette coopération doit être mise en place. Les accords avec les cultes peuvent représenter un moyen de la mettre en pratique, mais il est clair qu'ils ne constituent pas le seul moyen et que leur simple existence ne garantit pas cette coopération. La Loi générale sur les associations s'appliquerait aussi aux autres groupes religieux qui ne sont pas protégés par la Loi organique sur la liberté religieuse : ils ne sont pas enregistrés en tant que « confessions religieuses » parce que celle-ci, en effet, les exclut de l'ensemble de ses dispositions protectrices. En fait, la Loi générale

23. Les communautés autonomes ont adopté ces dernières années un rôle déterminant dans leurs relations avec les cultes religieux, en raison du transfert du pouvoir législatif de l'État vers les communautés autonomes pour des domaines tels que l'éducation, la santé, l'alimentation, etc. Les différents gouvernements autonomes ont commencé à chercher dans les Églises établies sur leur territoire des membres avec qui négocier, afin de créer les conditions rendant possible l'exercice de la liberté religieuse. La Catalogne, par exemple, a créé par le décret 68/2004, du 20 janvier, la Direction générale des Affaires religieuses, rattachée au Secrétariat général de la Présidence du *Generalitat* de Catalogne.

24. Le 18 octobre 1995.

25. Le 25 novembre 1997.

26. Membre de la Commission islamique d'Espagne, ses représentants ont signé l'accord le 3 mars 1998.

27. Le 21 mai 1998.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 25

sur les associations s'appliquerait également aux nouveaux mouvements religieux ou sectes. En Espagne, il n'existe pas de dispositions spéciales s'appliquant à ces organisations. Au cas où elles exerceraient des activités illégales, elles seraient poursuivies dans le cadre des lois générales du code pénal.

Nous pouvons en conclure qu'en moins de vingt ans, le système législatif espagnol a évolué d'un État catholique à un système fondé sur la liberté religieuse. Armés d'une nouvelle signification, les accords servent à développer la dimension institutionnelle de la liberté religieuse : promouvoir la liberté religieuse et respecter l'identité religieuse des groupes.

En résumé, selon mon point de vue personnel, on pourrait décrire le modèle espagnol de droit ecclésiastique comme un modèle protégeant la liberté religieuse, soutenant les pratiques religieuses institutionnalisées et tenant comparativement en moindre estime ceux qui n'ont pas de religion ou qui se tournent vers un type de religion moins conventionnel.

II. Les relations Église-État au Portugal

Au Portugal, la révolution républicaine de 1910 a aussi fait figure de révolution religieuse. Des principes comme la séparation de l'Église et de l'État ont été confirmés par la Constitution de 1911. En raison de certaines impulsions jacobines et probablement du conservatisme de l'Église catholique, le principe de la séparation n'a pas été interprété comme instaurant la neutralité des institutions de l'État envers l'Église. Au lieu de se montrer neutre, l'État adoptait souvent une attitude négative à l'égard de la religion et de l'existence de Dieu. En dépit de ce manque de modération, cette époque a marqué le début d'un long processus menant aux droits civiques. La liberté de religion et de conscience a commencé à être reconnue comme l'un des aspects fondamentaux de la dignité humaine.

En 1933, Salazar, un dictateur comme Franco, a imposé une nouvelle Constitution. Les liens qu'il entretenait avec la hiérarchie de l'Église et avec le mouvement catholique étaient évidents, mais sa Constitution est restée prudente en matière de religion, et les progrès obtenus par la révolution républicaine n'ont pas été complètement oubliés. L'article 46 déclarait que l'État demeure séparé de l'Église catholique et de toute autre religion. L'article 45, quant à lui, soulignait l'importance de principes tels que l'égalité entre les différents cultes, la liberté d'organisation et de culte, et la neutralité de l'enseignement dans les écoles publiques. Néanmoins, cet équilibre constitutionnel n'allait pas tarder à être perturbé. Par le biais d'amendements successifs à la Constitution, entre 1935 et 1971, la religion catholique romaine a retrouvé sa position de *« religion de la nation portugaise »* (amendement de 1951, Loi 2048) ou de *« religion traditionnelle de la nation portugaise »* (amendement de 1971, Loi 3/71).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 26

Les relations entre l'État et l'Église catholique ont été définies dans un concordat signé par le Portugal et le Saint-Siège en 1940[28]. Ce concordat, toujours partiellement en vigueur, décrit incontestablement un système de privilèges[29]. Il déclare que le droit portugais reconnaît l'Église catholique comme une personne morale, sans autres précisions ni conditions. Son statut contient plusieurs privilèges tels que : la juridiction pour les sujets concernant la foi catholique ; le droit d'organiser et d'instituer des personnes morales conformément aux règles canoniques ; l'exonération d'impôts, à la fois locaux et nationaux, y compris l'impôt sur le revenu et les taxes sur la consommation ; l'exemption de certains devoirs civiques (comme être juré dans certains tribunaux) ; l'exemption, pour les membres du clergé, de certains devoirs militaires, remplacés par le travail d'aumônier à l'armée ; l'obligation, pour l'État, de permettre que la religion et la morale catholiques soient enseignées dans certaines classes des écoles publiques ; la possibilité, pour l'Église, de célébrer, suivant le droit canon, des mariages que le droit civil reconnaît totalement juridiquement, etc.



Partie avant du monument aux explorateurs (Padrao dos Descombrimentos) à Lisbonne. Il a été construit en 1960, sur les bords du Tage, pour commémorer le 500e anniversaire de la mort de l'infant Henri l'Explorateur. Celui-ci est représenté debout, à la proue d'un navire prêt à appareiller, accompagné de ceux qui ont participé aux découvertes des XVe et XVIe siècles, notamment Vasco de Gama et Magellan. *Photo Gettyimages.*

En 1971, pendant la phase libérale du régime, une loi sur la liberté religieuse a tenté de relativiser ce système de privilèges : elle reconnaissait d'une manière générale que certains droits institutionnels s'appliquaient également à d'autres cultes, et certains droits civiques à leurs membres, mais que les uns et les autres n'étaient cependant pas égaux en droits avec l'Église catholique.

28. Modifié par le Protocole additionnel du 15 février 1975.

29. Depuis le 14 mai 2004, un nouveau Concordat a été signé entre le Saint-Siège et le gouvernement portugais. Bien qu'il doive être ratifié pour être promulgué, son contenu ne marque pas de changement radical par rapport à celui de 1940.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 27

En 1976, le régime démocratique a établi une nouvelle Constitution instaurant, par l'article 41[30], un système d'égalité et de séparation entre l'État et les différents cultes. Ainsi, à l'inverse d'autres Constitutions, comme la Constitution espagnole, la Constitution portugaise ne mentionne aucune religion spécifique. Néanmoins, le statut de l'Église catholique demeure pratiquement identique à celui que lui conférait le Concordat de 1940 (confirmé et amendé en 1975), même si une grande partie de ces dispositions sont considérées comme partiellement ou complètement anticonstitutionnelles par la plupart des auteurs. L'Église catholique jouit encore de privilèges non accordés aux autres cultes, et l'État portugais apporte encore son soutien aux actions fondamentales du culte dominant.

C'est pourquoi certains auteurs affirment que ces privilèges et articles sont contraires à la Constitution, puisque l'État doit adopter un comportement passif envers le respect des droits des cultes et Églises, et doit activement fournir les moyens d'exercer concrètement la liberté religieuse. Selon ces auteurs, le seul problème est le refus de la part du législateur d'étendre ces privilèges aux autres cultes. En conséquence, l'inconstitutionnalité résulte d'une omission du législateur plutôt que du Concordat.

Auparavant, les cultes étaient régis par la Loi sur la liberté religieuse de 1971. Celle-ci a été décrétée avant la Constitution et elle nécessite un complément afin d'accorder des droits et privilèges similaires à ceux dont jouit actuellement l'Église catholique. Partant du principe qu'il est impossible, que ce soit sur les plans politique ou pratique, de réduire les droits et privilèges historiques de l'Église catholique, la stratégie pour parvenir à l'égalité serait d'étendre la plupart de ces droits et privilèges aux autres cultes. Cette tâche est en cours de réalisation. La Loi sur la liberté religieuse du 6 juin 2001 a créé un nouveau système de droit ecclésiastique conforme à la Constitution, puisque, comme le souligne le législateur portugais dans le Préambule, *«la réforme du droit des religions au Portugal, en conformité avec la Constitution, représente une étape fondamentale dans la construction législative de l'État de droit»*, car *«la réforme est nécessaire du fait que les deux documents juridiques fondamentaux en la matière, de niveau infra constitutionnel, le Concordat du 7 mai 1940 et la Loi n° 4/71 du 21 août 1971, parfois désignée*

30. «1. La liberté de conscience, de religion et de culte est inviolable. 2. Personne ne peut être poursuivi, privé de droits ou privé d'obligations ou de devoirs civiques en raison de ses convictions ou de ses pratiques religieuses. 3. Personne ne peut être interrogé par une autorité quelconque au sujet de ses convictions religieuses ou de ses pratiques religieuses, sauf pour la collecte de données statistiques, non identifiables individuellement, ni être inquiété pour avoir refusé de répondre. 4. Les Églises et autres communautés religieuses sont séparées de l'État et sont libres dans leur organisation et dans l'exercice de leurs cérémonies et du culte. 5. Est garantie la liberté d'enseignement de toute religion lorsque celui-ci est pratiqué dans le cadre de la confession en question, ainsi que l'utilisation de moyens de communication sociale. 6. Le droit à l'objection de conscience est garanti, dans les limites de la loi.»

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 28

sous le nom de Loi sur la liberté religieuse, conçus dans le cadre constitutionnel d'un gouvernement antidémocratique, articulent une compréhension de la liberté religieuse et de la séparation entre l'État et les religions inconciliable, soit avec la Constitution, soit avec la doctrine catholique établie par le concile Vatican II, lesquelles coïncident entre elles en la matière».

Cette loi, largement influencée par la Loi organique espagnole sur la liberté religieuse, reconnaît un certain nombre de droits découlant du droit à la liberté religieuse. Composée de 69 articles, elle ne se contente pas d'énumérer les droits du croyant (comme c'est le cas dans la loi espagnole), mais explique également leur contenu[31]. Elle crée une Commission consultative sur la liberté religieuse, comme en Espagne, avec des compétences similaires à la Commission espagnole[32]. La loi institue également un registre des entités religieuses[33]. L'inscription à ce registre spécial, soumise à plusieurs conditions, confère aux groupes religieux un rang ou une position spécifique afin de leur donner des droits et des privilèges. Elle ne concerne pas seulement les cultes, mais également leurs membres et leurs fidèles dans l'exercice de leur droit individuel à la liberté religieuse.

En conséquence, la plupart des droits individuels définis comme appartenant à la liberté religieuse ne seront reconnus qu'aux membres d'un culte religieux inscrit au registre. En ce qui concerne les droits collectifs à la liberté religieuse, seules *«les Églises et autres communautés religieuses inscrites peuvent, d'une manière autonome, fonder ou reconnaître des Églises ou des communautés religieuses à vocation régionale ou locale, des instituts de vie consacrée et autres instituts ayant la qualité d'associations ou de fondations, pour l'exercice ou pour le maintien de leurs fonctions religieuses*[34]*»*. En outre, elles pourront demander au ministre de l'Éducation de leur permettre d'enseigner l'éducation religieuse dans les écoles publiques[35]. L'accès aux médias leur sera accordé afin d'émettre des programmes religieux[36], ainsi qu'une série d'exonérations de charges fiscales, suivant l'article 32.

La loi réglemente plusieurs domaines tels que la culture, le soutien financier des cultes, l'assistance religieuse dans les forces armées, les prisons et les hôpitaux, le mariage et la possibilité pour les cultes et l'État de signer des

31. Articles 8 et suivants.

32. L'article 53 stipule : « 1. La Commission a des fonctions d'étude, d'information, d'avis et de proposition dans toutes les matières se rapportant à la Loi sur la liberté religieuse, au développement, à l'amélioration et à l'éventuelle révision de cette même loi et, en général, au droit des religions au Portugal. 2. La Commission a également des fonctions d'investigation scientifique sur les Églises, les communautés et les mouvements religieux au Portugal. »

33. Articles 33 et suivants.

34. Article 22.3.

35. Voir article 24.

36. Voir article 25.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 29

accords à propos de sujets non repris dans le projet, ou insuffisamment réglementés.

Cette possibilité est stipulée dans les articles 45 à 51 et requiert deux conditions. Selon la première, le culte doit être inscrit au registre des entités religieuses et justifier de son implantation dans le pays. La seconde, contrairement à la clause espagnole « d'implantation notoire » dans le pays, n'est pas obscure. L'article 37 stipule, en effet : *« 1. Sont considérées comme résidentes dans le pays les Églises et les communautés religieuses inscrites avec une garantie de durée, cette qualification étant attestée par le ministre de la Justice, au vu du nombre des fidèles et de l'histoire de son existence au Portugal […]*

« 2. La certification ne pourra être demandée avant trente ans de présence sociale organisée dans le pays, sauf s'il s'agit d'une Église ou d'une communauté religieuse fondée à l'étranger il y a plus de soixante ans […] ». Le choix des termes obéit au fait que le législateur portugais souhaitait prendre en considération la situation qui prévalait du temps de Salazar[37]. Donc, toutes les Églises ou communautés religieuses existant à cette époque pouvaient alors être identifiées en tant qu'Églises reconnues.

En dépit du nombre d'années passées depuis le décret de cette loi, aucun culte n'est parvenu à signer un accord. Néanmoins, je pense que nous devons rester optimistes. L'expérience de l'Espagne et de l'Italie nous apprend que ce type d'accord entre l'État et les confessions non catholiques a généralement lieu après que l'Église catholique et l'État ont réglé leurs différends. Espérons que cette période d'attente ne durera pas treize ans, comme en Espagne, et en aucun cas plus de trente ans comme en Italie.

En résumant les dispositions de la Constitution portugaise se rapportant à la religion, nous pouvons dire que le champ d'action de l'État est limité dans ce domaine. Les principes de séparation Église-État, la neutralité et l'égalité entre les cultes sont correctement définis et adoptés. Néanmoins, le poids de la religion catholique romaine en tant que facteur social suffit encore à garantir à l'Église catholique un statut particulier, fondé sur des instruments et des règles situés à un niveau autre que la Constitution. L'effet combiné de ces instruments et de ces règles conduit à une situation d'inégalité *de facto*. Ainsi, la combinaison de facteurs sociologiques, historiques et législatifs nous conduit à deux constatations : le principe d'égalité entre les cultes n'est pas complètement appliqué et le principe de séparation reste plutôt timide.

37. Comme expliqué précédemment, le décret de la Loi sur la liberté religieuse de 1971 donnait aux cultes la possibilité de bénéficier de ses avantages en s'inscrivant au registre correspondant. Cependant, en raison des conditions à remplir, il était pratiquement impossible à un culte d'en profiter. Les cultes ont donc continué à être régis par la Loi sur les associations de droit privé. Conscient de cette situation, le législateur portugais a voulu choisir comme point de départ le 25 avril 1974, c'est-à-dire la fin du régime de Salazar.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 30

DOSSIER

Le postmodernisme et la liberté religieuse

Inquiétudes en matière de liberté religieuse dans un monde postmoderne

*Reinder Bruinsma**

En abordant un thème aussi vaste, nous courons le risque, abstraction faite de la barrière des mots, de faire peu d'avancées concrètes. J'en suis conscient, mais j'espère néanmoins que le lecteur trouvera utile le présent article. Je commencerai par exposer brièvement certaines caractéristiques principales du postmodernisme pouvant influencer la pratique de la liberté de conscience et de religion dans le monde postmoderne ou post-postmoderne de demain. Ensuite, un rappel des derniers événements en matière de religion et de droits de l'homme nous conduira à soulever un certain nombre de questions et de problèmes liés à la liberté religieuse à notre époque postmoderne, un sujet qui doit continuer à être exploré en dehors de la lecture de cet article.

La pensée postmoderne

La plupart des personnes qui se sont penchées sur le sujet s'accordent pour dire que nous vivons dans un monde en transition. Il y a plusieurs siècles, le Moyen Âge a cédé la place à l'Époque moderne dont le siècle des Lumières fait partie [1]. La mentalité préscientifique a été peu à peu remplacée par une approche scientifique de la vie en général. À l'heure actuelle, et depuis plusieurs décennies, un autre changement capital est en cours, à savoir la transition de l'époque moderne à l'époque post-

* Président de la Fédération des Églises adventistes des Pays-Bas. Auteur de nombreux ouvrages de théologie éthique et pratique.

1. N.D.T. Habituellement, on considère que la fin du Moyen Âge (traditionnellement fixée à 1453, chute de Constantinople) coïncide avec le début de la Renaissance. L'époque moderne (du XV[e] au XVIII[e] siècle) suit le Moyen Âge et comprend le siècle des Lumières. Memo, le site de l'Histoire www.memo.fr.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 31



Dans l'architecture postmoderne, l'important n'est plus de construire uniquement dans le fonctionnel. On cherche plutôt à mélanger les styles et les époques. La *Messeturm* à Francfort-sur-le-Main, dont la construction s'est terminée en 1990, en est un bel exemple. Conçue dans un style art-déco des années 1960, elle mesure 257 mètres de haut, comporte 70 étages et accueille chaque jour 4 000 employés de bureaux : symbole de richesse, d'innovation et de créativité. *Photo Raimond Spekking/Wikipedia.*

moderne, laissant derrière nous le projet des Lumières. Tout comme l'importance du passage d'une vision médiévale du monde au modernisme n'est réellement apparue qu'aux générations ayant vécu bien plus tard, nous et nos contemporains ne pouvons complètement percevoir la nature exacte du changement en cours. Il ne fait pourtant aucun doute qu'une transition se produit.

La plupart des gens — du moins en Occident — errent quelque part sur le chemin menant vers le postmodernisme, qu'ils en soient conscients ou non. Il est vrai que ce terme est souvent galvaudé. Il est généralement synonyme du consumérisme superficiel qui sévit, malheureusement, dans une bonne partie du monde occidental riche d'aujourd'hui. Plus sérieusement, ce mot réfère en fait à une nouvelle façon d'observer le monde, une nouvelle vision du monde, une nouvelle *Weltanschauung*. Cette acception reprend des tendances radicalement nouvelles dans la culture occidentale, dans des domaines tels que les arts, l'architecture, les médias, la mode, la littérature, le droit, le théâtre et la musique. Le postmodernisme exerce une influence considérable sur le monde religieux tout comme sur le monde philosophique, et même dans les sphères économiques et politiques[2].

2. Voir Steven Connor, éd., *The Cambridge Companion to Postmodernism*, The Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 32

Bien que le phénomène postmoderniste ne soit réellement devenu évident que pendant les années 1970 et 1980, ses racines philosophiques lui sont antérieures[3]. De nombreuses idées postmodernistes trouvent leur origine chez Friedrich Nietzsche (1844-1900), qui rejetait fermement le concept de Dieu du siècle des Lumières. Parmi les autres influences ayant également joué un rôle majeur dans le développement du postmodernisme, on retrouve les philosophes qui ont travaillé sur les théories de l'herméneutique (Friedrich Schleiermacher, 1768-1834, par exemple), laquelle a radicalement changé notre façon d'appréhender les textes religieux et historiques, ainsi qu'un courant philosophique appellé généralement philosophie du langage (dont Ludwig Wittgenstein, 1889-1951, est un représentant).

Quatre philosophes modernes sont généralement identifiés comme les précurseurs du postmodernisme. Michel Foucault (1926-1984) a particulièrement mis en évidence la corrélation entre la connaissance et le pouvoir. Jean-François Lyotard (1924-1998), un autre Français, n'a pas seulement rejeté le « grand récit » du marxisme — qu'il avait tout d'abord admiré pendant des années —; aussi était-il persuadé que toutes les métanarrations devaient être abandonnées. Jacques Derrida (1930-2004), un penseur juif né en Algérie, défendait la thèse que le langage n'a pas de signification fixe, tout dépendant du contexte. Au lieu de rechercher l'unité, il mettait l'accent sur la réalité du pluralisme et de la différence. Enfin, Richard Rorty (né en 1931) est le seul membre de ce quatuor d'architectes postmodernistes à ne pas être européen. Américain, il a suivi les traces du pragmatisme, quoique plus radicalement que les compatriotes qui l'avaient précédé, rejetant à son tour tous les grands schémas et soulignant la futilité de toute recherche d'une vérité absolue.

Bien entendu, nombreux sont les auteurs qui pourraient — ou devraient — être cités pour avoir contribué au corpus de l'écriture postmoderne. Néanmoins, cet article n'a pas pour objectif de donner une description complète de la philosophie postmoderne en fournissant une liste exhaustive de ses principaux initiateurs. Quelques paragraphes sur les idées maîtresses qui sous-tendent le postmodernisme suffisent.

Le postmodernisme remplace le modernisme

Le Moyen Âge, époque préscientifique avec ses croyances en la magie et en toutes sortes de pouvoirs et de phénomènes surnaturels, a été remplacé par une époque moderne tournée vers le rationalisme. La méthode scientifique devait conduire l'homme vers un monde meilleur par le progrès constant. L'homme moderne,

3. De nombreux livres excellents fournissent une bonne vue d'ensemble des racines philosophiques du postmodernisme. L'un d'entre eux, celui de Glenn Ward, accessible et complet, a pour titre *Teach Yourself Postmodernism*, Hodder Headline Ltd, Londres, 1997.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 33

optimiste, rêvait de ses grands projets et développait ses métanarrations : les grands schémas qui révélaient son ambition de mettre au grand jour les mécanismes internes régissant ce monde. Autonome, il allait, sans recourir à des révélations ni à des interventions divines, arriver à une vision du monde qui expliquerait de manière satisfaisante l'univers qui nous entoure et le rôle clé joué par l'humanité dans la gestion de la planète.

L'homme postmoderne s'est détourné de cette approche par trop optimiste et plutôt arrogante du monde et du rôle de l'humanité. Une épistémologie complètement différente est à l'origine de ce changement[4]. Les postmodernes ont une vision beaucoup plus restreinte des connaissances humaines que les modernes. Selon eux, la connaissance est loin d'être objective, et la poursuite du savoir est souvent assujettie à de multiples buts inavoués. Ils nient l'existence d'un organisateur omniscient autonome et impartial. Ils prétendent également que considérer la raison comme le seul chemin conduisant à la connaissance trahit un parti pris déraisonnable, et ils insistent sur le fait que les sens, tout comme les émotions et les intuitions, fournissent aussi des éléments de connaissance. Néanmoins, il faut tenir compte de ce que les postmodernes ajoutent : la recherche menée pour arriver à n'importe quelle vérité n'est pas principalement l'entreprise d'un individu, mais plutôt un événement se produisant au sein d'une communauté. La vision personnelle de la vérité subit profondément l'influence de la communauté à laquelle on appartient. En outre, chacun utilise inévitablement la langue parlée par sa communauté, langue chargée des significations assignées d'un commun accord par celle-ci.

Mais les postmodernes partagent l'avis que la connaissance, quelle qu'elle soit, n'est pas foncièrement bonne. Il faut toujours se méfier de la manière dont on l'utilisera, puisqu'en général elle représente un enjeu pour le pouvoir. La connaissance ne mène pas automatiquement au progrès constant. En réalité, la génération postmoderne est fondamentalement pessimiste au sujet de l'avenir. Les jeunes d'aujourd'hui ne pensent pas qu'ils vivront forcément mieux que leurs parents, alors que ces derniers étaient convaincus qu'ils avaient de grandes chances de vivre mieux que la génération précédente. De plus, ils se préoccupent davantage de la survie de notre planète, avec ses écosystèmes fragiles et ses ressources naturelles qui s'amenuisent.

Selon moi, les cinq caractéristiques suivantes du postmodernisme s'appliquent très bien à notre sujet.

Premièrement, la conviction qu'il n'existe pas d'absolu. Tout est relatif.

4. Pour ceux qui cherchent une bonne introduction au domaine de l'épistémologie, je recommande l'ouvrage de Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology*, Blackwell Publishing, Oxford, Royaume-Uni, 1985.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 34

Il n'y a pas de base solide et indubitable sur laquelle nous pourrions appuyer la structure de la vérité. Nous devons nous contenter des croyances et des opinions pouvant être partagées par les membres d'une communauté donnée. Les textes — religieux ou non — ne nous apprennent pas ce qui s'est exactement produit et ne nous fournissent pas de fondement pour la vérité. Ils constituent l'interprétation de la réalité d'une personne, et cette interprétation passe par un cycle herméneutique[5] quand les lecteurs du XXIe siècle l'analysent et l'interprètent à leur tour.

Deuxièmement, puisque tout est relatif, l'idée d'une vision du monde immense et englobant chaque individu n'est plus crédible, et les idéaux qui captivent l'imagination des foules ne sont qu'autant de chimères.

Troisièmement — et cet aspect est lié au précédent — les postmodernes ont une attitude extrêmement suspicieuse envers les organisations, les structures et les coalitions qui prétendent promouvoir des idéaux sublimes mais ont en réalité à dessein d'acquérir le pouvoir et d'en user. Ce principe vaut pour toutes les organisations, religieuses ou non, et pour des structures aussi diverses que le Vatican et le Conseil œcuménique des Églises, l'Organisation mondiale du Commerce et l'Organisation des Nations Unies.

Quatrièmement, il convient de noter que c'est la communauté qui est placée au centre de l'attention, et non plus l'individu. Il serait simpliste de dire que la communauté est devenue plus importante que l'individu ou que les individus ne comptent plus. Néanmoins, la tendance actuelle insiste davantage sur le bien-être d'une communauté et met en valeur l'appartenance à une communauté comme caractéristique décisive de l'identité personnelle.

Le *cinquième* facteur, bien que de nature légèrement différente, pourrait s'avérer être le plus important dans le contexte du thème de cet article. Il s'agit de l'influence d'une philosophie utilitariste ou purement pragmatique. L'approche postmoderne de la vie peut en grande partie se résumer de la manière suivante : quand un choix s'offre à vous, vous choisissez ce qui « marche » pour vous ou, par extension, pour votre communauté. Comme nous l'avons mentionné plus haut, le philosophe américain Richard Rorty défend ce type d'approche pragmatique de la vie. Le fait que cette opinion particulière nous vienne des États-Unis ne devrait pas réellement nous surprendre, puisque le pragmatisme a une longue tradition dans le courant de pensée américain. Bien que ce pays ne soit pas resté insensible aux différents mouvements philosophiques ayant traversé l'Occident, l'école du réalisme direct (écossais) a

5. Paul Ricoeur est un penseur majeur du XXe siècle qui s'est concentré sur le rôle important de l'herméneutique. Voir Karl Simms, *Paul Ricoeur*, Routledge, Londres/New York, 2003.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 35

exercé une influence énorme sur les Américains du XIXe siècle, et aucun courant de pensée n'a occupé de position aussi centrale aux États-Unis que l'utilitarisme et les autres formes de pragmatisme[6].

La pensée postmoderne et la religion

La pensée postmoderne a rarement eu autant d'impact sur un domaine de la vie que sur celui de la religion, chrétienne en particulier. Alors que la spiritualité fait l'objet d'un intérêt croissant, on a noté dans la plupart des pays occidentaux, au cours de ces dix dernières années environ, une diminution du nombre de personnes se rendant à l'église, et une augmentation considérable du sentiment de méfiance à l'égard des structures hiérarchiques et de l'institution de l'Église. Parallèlement, le mouvement œcuménique semble à bout de souffle. Dans certains pays, on a remarqué des progrès tangibles visant à une organisation plus unie, mais, dans l'ensemble, cet objectif a été remplacé par une aspiration moins ambitieuse, améliorer la compréhension mutuelle entre les communautés religieuses et les différentes traditions. De là à dire que l'œcuménisme demeure un idéal qui captive l'imagination des foules chrétiennes, n'exagérons rien.

Un autre élément tout aussi important est illustré par la nouvelle mentalité du croyant qui, en quelque sorte, « fait son marché ». Aujourd'hui, celui qui croit s'intéresse beaucoup moins aux questions détaillées se rapportant à la doctrine ; il est également moins prêt à adopter toutes les positions doctrinaires d'un culte en particulier. Le croyant postmoderne sélectionne et choisit dans le buffet de toutes les doctrines ce qu'il trouve à son goût. Cette sélection sera ensuite incorporée à sa version personnelle de la vérité. Le croyant postmoderne ne se contente pas de définir ses opinions en puisant dans ses propres traditions ou en sélectionnant ce qui lui convient dans l'héritage de sa propre communauté spirituelle. Il ratisse bien plus large et reprend à son compte des éléments de croyance d'autres communautés spirituelles. En fait, de nombreuses personnes qui se considèrent encore comme des « chrétiennes » ont aussi adopté des idées et des pratiques issues de ce que l'on appelle à tort et à travers le mouvement New Age, ou Nouvel Âge ainsi que du bouddhisme et d'autres religions non chrétiennes.

Cette perméabilité des frontières est un phénomène postmoderne. Elle ne s'exprime pas seulement dans la volonté de sélectionner et de combiner les idées et les concepts d'un vaste éventail de sources religieuses, mais également dans d'autres domaines de la vie. Il est déterminant de noter que le sujet de la spiritualité a fait son entrée dans le monde de l'économie et du commerce, mais

6. Pour une vue d'ensemble récente, complète et très accessible, voir Bruce Kuklick, *A History of Philosophy in America 1720-2000*, Clarendon Press, Oxford, 2001.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 36

bien plus encore que, dans certains pays, la religion a obtenu le droit de redevenir acteur dans le domaine social. Les gouvernements cherchent en effet à réduire les budgets mirobolants des dépenses pour les soins aux personnes âgées et pour les projets sociaux. C'est pourquoi les institutions religieuses peuvent reprendre les tâches qu'elles avaient été obligées de transférer aux autorités publiques, il y a à peine une génération.



Quel contraste entre la frénésie des consommateurs des pays de l'Ouest et la pauvreté qui règne dans ceux du tiers-monde ! *Photo churchphoto/Ulrike Mueller.*

La frontière entre « Église » et « État » en devient-elle plus floue ? Nous devons bien admettre qu'à l'heure actuelle, l'image du rôle de la religion dans la société est loin d'être claire. L'Europe a toujours été un continent traditionnellement chrétien, et nombreux sont ceux qui prétendront que la culture européenne puise toujours principalement son inspiration dans son héritage judéo-chrétien. Pourtant, quand en 2005 l'Union européenne a voulu introduire une Constitution « européenne », un débat houleux a fait rage : fallait-il mentionner le Dieu judéo-chrétien quelque part dans ce nouveau document ? Au final, le document soumis à l'approbation des États membres ne faisait pas référence à Dieu. On a trouvé un compromis en évoquant uniquement les traditions culturelles, religieuses et humanistes de l'Europe.



Photo churchphoto/Gerhard Grau.

Pourrait-on dire qu'une tolérance accrue constitue un effet secondaire positif :

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 37

– de la baisse importante du nombre des voix réclamant un statut unique pour le christianisme, supérieur et au-dessus de toutes les autres religions,

– de la victoire répandue des vérités sur la Vérité ?

Il est difficile d'inventer les moyens de mesurer exactement les degrés de tolérance à l'égard des idées et pratiques religieuses. Il semblerait que de nombreux pays ont encore un long chemin à parcourir avant que les animosités profondément enracinées entre les divers groupes religieux ne se dissipent. En réalité, l'intolérance augmente, surtout entre les musulmans et les non-musulmans. Et même là où on semble aller vers davantage de tolérance, de nombreuses questions restent sans réponse. Il semblerait que le niveau de tolérance envers les autres points de vue religieux chute dès qu'un courant religieux s'applique avec zèle à persuader les individus de changer de religion pour adopter d'autres croyances réputées supérieures ou censées représenter la Vérité. Les postmodernes respectent les croyances d'autrui, quelles qu'elles soient ; en revanche, par principe, ils ne veulent en aucune façon être poussés à se convertir à une autre religion. Si cela se produit, leur attitude bienveillante et tolérante vis-à-vis des autres opinions ne tarde pas à disparaître.

En outre, une autre question mérite d'être posée. Même si nous observons une plus grande ouverture d'esprit concernant les opinions et pratiques religieuses d'autrui, s'agit-il réellement d'une forme de tolérance authentique, ou bien devrions-nous plutôt considérer cette attitude comme un manque d'intérêt profond ou même une preuve d'insensibilité aux croyances et aux pratiques des autres ? Enfin, si la deuxième proposition est retenue, faut-il s'en inquiéter ?

La pensée postmoderne et les droits de l'homme

À présent, nous allons nous tourner vers un autre chapitre du débat et nous concentrer sur le domaine des droits de l'homme. Nous devons nous demander comment la pensée postmoderne influence l'interprétation des droits de l'homme. En novembre 2005, lors d'une consultation en Espagne de l'International Religious Liberty Association (qui a son siège aux États-Unis)[7], le professeur David Little, de la Harvard Divinity School, a cité fort à propos l'auteur Richard Wolin, selon lequel la philosophie postmoderne qualifie le langage des droits de l'homme de « discours de pseudo-émancipation » qui camoufle invariablement des formes inquiétantes de pouvoir et de domination[8].

La plupart des nations sur cette terre s'accordent pour dire que tous les

7. L'International Religious Liberty Association publie un rapport annuel sur le statut de la mise en pratique de la liberté religieuse en tant que droit de l'homme.

8. Voir Richard Wolin, *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, University Press, Princeton, 2004, p. xii.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 38

hommes, femmes et enfants ont des droits fondamentaux et inaliénables, quel que soit l'endroit où ils vivent et sans distinction de sexe, d'orientation sexuelle, d'ethnie, de religion, d'opinion politique. Cela a été enregistré dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'Organisation des Nations Unies en 1948. Cette Déclaration universelle constitue, avec le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (adoptés par l'ONU, respectivement en 1966 et 1976), l'*« International Bill of Rights »* (Déclaration internationale des droits). Depuis la Deuxième Guerre mondiale, d'autres textes législatifs internationaux approfondissant certains droits individuels spécifiques ont aussi été adoptés.

Ces documents concernant les droits de l'homme couvrent un large éventail de domaines. Il y a les droits à la sécurité, qui insistent sur le caractère sacré du corps humain et protègent les êtres humains contre des crimes tels que le meurtre, le massacre, le génocide, la torture et le viol. Les droits politiques garantissent à chacun la liberté de participer librement à des activités politiques, de s'exprimer librement et de manifester. D'autres droits assurent à chacun la possibilité de recourir aux voies légales appropriées et veillent à ce que nul ne puisse être emprisonné sans être jugé, ni être victime d'abus de la part du système judiciaire. En outre, les droits sociaux (ou droits économiques) stipulent que toute personne doit avoir accès à l'éducation et doit être à l'abri de la pauvreté extrême et de la faim. Les textes garantissant une citoyenneté égale pour tous, insistant sur l'égalité complète devant la loi et interdisant toute forme de discrimination, occupent davantage le devant de la scène depuis quelques années, surtout dans les pays occidentaux qui ont reçu un flux important d'immigrés. Dans le contexte de notre débat, nous devons nous concentrer sur les droits qui reconnaissent à chaque individu la liberté de conscience, de conviction religieuse, d'association, de rassemblement et de mouvement. Ils sont énoncés dans l'article 18 de la Déclaration universelle :

« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites[9]. »

En se penchant un peu sur le sujet, on remarque que même si le droit à la liberté religieuse a été incorporé dans

9. Les divers instruments des droits de l'homme sont accessibles par de nombreuses sources. Pour une version en ligne simple à consulter
en anglais : http://lib.law.washington.edu/_archive/humanright.htm
et en français : http://www.un.org/french/ (suivre le lien Droits de l'homme).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 39

la plupart des Constitutions nationales comme un droit pour tous les citoyens, la mise en pratique complète de l'article 18 laisse encore grandement à désirer dans certaines parties du monde. Mais alors que l'on discute beaucoup de ces manquements et de ces violations des droits de l'homme et des stratégies visant à améliorer la situation dans différentes régions du monde, un autre débat au moins tout aussi grave — et même davantage, selon certains — requiert toute notre attention. Il s'agit de la hiérarchie des droits de l'homme.

Les experts en droit international débattent encore du problème d'une hiérarchie en droit international[10]. Le fait que certaines lois internationales aient plus de poids que d'autres fait l'objet d'un large consensus. On les qualifie régulièrement de *jus cogens* — obligation contraignante d'agir, d'extrader, de poursuivre en justice, etc. Elles concernent les crimes de guerres, le génocide, l'esclavage, la torture et des crimes d'une ampleur similaire. Face à ce type de délit, un pays n'a pas d'autre choix que d'agir. Il s'agit d'une obligation *erga omnes*, c'est-à-dire une tâche s'appliquant à tous. Le seul fait que ce type de catégorie de crimes ait été créé tend à prouver qu'il existe des crimes de moindre gravité, et donc qu'il existe bien une hiérarchie en droit international. La plupart des traités internationaux reconnaissent eux aussi un principe hiérarchique analogue. Certains éléments sur lesquels les parties se sont mises d'accord doivent toujours être respectés, mais en général ces traités contiennent aus si des dispositions laissant entrevoir la possibilité de déroger. Quelques articles de l'accord peuvent temporairement être mis de côté en cas de circonstances exceptionnelles. En d'autres termes, ces traités comportent des clauses qui peuvent être momentanément suspendues et d'autres, plus fondamentales, qui ne peuvent pas l'être du tout.

Il est assez généralement admis qu'un principe comparable s'applique aux droits de l'homme. Les instruments des droits de l'homme établissent une distinction entre les droits auxquels on peut déroger et ceux auxquels on ne le peut pas, comme cela est clairement stipulé dans l'article 4 du Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques :

« Dans le cas où un danger public exceptionnel menace l'existence de la nation et est proclamé par un acte officiel, les États parties au présent Pacte peuvent prendre, dans la stricte mesure où la situation l'exige, des mesures dérogeant aux obligations prévues dans le présent Pacte, sous réserve que ces mesures ne soient pas incompatibles avec les autres obligations que leur impose le droit international et qu'elles n'entraînent pas

10. Voir un article riche en enseignements de John D. Montgomery, « Is There a Hierarchy of Human Rights? », in *Journal of Human Rights*, septembre 2002.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 40

une discrimination fondée uniquement sur la race, la couleur, le sexe, la langue, la religion ou l'origine sociale[11]. »



Le glacier Perito Moreno, en Argentine. C'est le plus grand glacier du monde situé en dehors des régions polaires. Sa capacité est de 22 000 km³. La jeunesse actuelle se demande ce que deviendra notre planète, avec tous les problèmes graves auxquels elle est confrontée : la détérioration de l'environnement, l'affaiblissement de l'écosystème, la pollution, la fonte des glaciers, etc. *Photo churchphoto/Gerhard Grau.*

Le protocole stipule ce qu'un État doit faire quand il décide de recourir à cette disposition. En outre, il établit qu'un certain nombre de droits ne peuvent être suspendus. Certains sont clairement identifiés dans ce même document. Bien que tous les documents pertinents des Nations Unies ne s'accordent pas tout à fait sur la liste des droits auxquels on ne peut déroger, on peut dire qu'il s'agit pour l'essentiel de droits liés au caractère sacré de la vie humaine individuelle et à la dignité humaine. Le bon sens veut que le droit à être protégé contre la « privation arbitraire de la vie » appartienne, en effet, à une catégorie différente du « droit à adhérer à un syndicat », et que « l'interdiction de l'esclavage » relève d'une autre catégorie que « la libre circulation et le libre choix de sa résidence » — même si tous ces droits sont très importants.

L'un des droits habituellement classés parmi les droits auxquels on ne peut déroger est la liberté de pensée, de conscience et de religion. Le fait qu'il soit perçu comme l'un des plus fondamentaux parmi les droits de l'homme ne signifie par pour autant que tous les acteurs principaux des milieux civil et religieux s'accordent sur une définition de la liberté religieuse, ni qu'ils suivent celles qu'en donnent les Nations Unies. Selon les instruments des droits de l'homme, la

11. Version anglaise : http://www.hrweb.org/legal/cpr.html
version française : www.ohchr.org/french/law/ccpr.htm

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 41

liberté religieuse comprend sans aucun doute la liberté de cesser d'appartenir à une communauté religieuse donnée, de changer de religion et de répandre activement ses croyances.

Le concept de liberté religieuse n'a pas toujours été perçu de cette manière par le passé. Aujourd'hui encore, tous ne l'acceptent pas tel que défini plus haut. Avant le concile Vatican II, l'Église catholique romaine adhérait à l'opinion que la liberté religieuse devait être liée à la vérité et suggérait que l'erreur n'avait pas de droits intrinsèques ! Le fait que l'Église catholique ait adopté un concept plus complet de la liberté religieuse a constitué un grand progrès [12]. Une autre puissance religieuse à l'échelle mondiale, le monde islamique, a encore du chemin à parcourir avant de s'aligner complètement sur le concept de liberté religieuse telle qu'elle est définie par l'ONU. L'islam est la religion majoritaire dans quarante-quatre pays. Dans vingt-deux pays, il est la religion officielle, et dix pays sont, selon leur Constitution, des États islamiques [13]. Dans la plupart des pays islamiques, il est impossible ou du moins extrêmement difficile de renoncer à la foi musulmane. Alors que les immigrés musulmans venus en Occident réclament vivement qu'on leur accorde tous les droits dans leur pays d'accueil, il est impossible, dans beaucoup de leurs pays d'origine, de prêcher ouvertement une autre religion que l'islam ou même de construire une église.

La liberté religieuse n'a pas la même signification pour tout le monde, et sa position dans la hiérarchie des droits varie. Il est même inutile de s'imaginer que cette liberté est toujours considérée comme un droit auquel on ne peut déroger. Néanmoins, la question de la hiérarchie des droits se pose à un autre niveau. Il n'est pas nécessaire de décréter l'état d'urgence nationale pour qu'un conflit de droits éclate et pour se retrouver confronté à la question de savoir quel est le droit qui prévaut sur d'autres droits. Le terme « religieux » lui-même est assez imprécis et peut soulever des interrogations. Le fait qu'une personne qualifie une chose de « religieuse » ne la rend pas religieuse pour autant. Il est légitime de déterminer quels critères permettent de considérer une opinion ou une communauté comme religieuse. De même, on peut difficilement nier que la religion ne fait pas partie des droits absolus, dans le sens où elle n'annule pas tous les autres droits. Dans des situations concrètes, il faut parfois veiller à établir un équilibre entre les droits, en passant parfois par des compromis. Bien entendu, la position de tel ou tel droit dans la hiérarchie des droits selon un individu, un groupe ou gouvernement influence

12. B. B. Beach, *Vatican II—Bridging the Abyss*, Review and Herald Publishing Association, Washington DC, 1968 ; voir chapitre « Religious Liberty and the Catholic Church », p. 172-218.
13. John Graz, « Religious Freedom in the Third Millennium », in *Liberty Magazine*, septembre-octobre 2006.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 42

grandement la décision à prendre face à une situation particulière.

Les exemples où deux droits de l'homme, voire plus, entrent en conflit sont légion. Prenons la combinaison entre liberté religieuse et non-discrimination religieuse à l'embauche. Personne ne se formalisera si une communauté religieuse engage uniquement un pasteur ou un prêtre qui est l'un de ses membres pratiquants et qui partage ses convictions théologiques fondamentales. Mais que se passe-t-il lorsque les membres influents de cette communauté jugent que la candidature d'un/e secrétaire doit être rejetée — bien que cette personne soit la plus compétente parmi les candidats — parce qu'il ou elle n'est pas membre de la communauté religieuse ? Cette communauté doit-elle avoir la possibilité d'insister sur le fait que la liberté religieuse entre en ligne de compte lors de l'embauche de personnel administratif ? Doit-on réellement prendre en considération la crainte que l'embauche de cette personne-là nuise au travail quon lui confiera à ce poste ? Ou le principe de non-discrimination religieuse dans le domaine de l'emploi se trouve-t-il plus élevé dans la hiérarchie des droits ?

Les musulmanes mettent en avant que le port du foulard sur la tête constitue une pratique religieuse qui ne devrait pas leur être interdite. Cependant, il existe des pays où la séparation de l'Église et de l'État a conduit à une loi interdisant le port de tout vêtement pouvant être assimilé à un signe religieux pour les personnes travaillant pour le service public ou dans un établissement public de l'État. Parfois, on soutient que le concept d'une égalité totale entre hommes et femmes s'oppose à l'idée que les femmes soient censées suivre une coutume dont les hommes sont exemptés. Par ailleurs, certains disent que, dans de nombreux cas, des hommes obligent ces femmes à porter le foulard, ce qui constitue une forme d'oppression qui va à l'encontre du principe de non-coercition pour les questions religieuses. Alors, quelle notion prévaut sur l'autre ? Existe-t-il une hiérarchie selon laquelle un droit l'emporte sur les autres ?

Chacun se souvient encore de l'émoi suscité dans le monde entier par les caricatures du prophète Muhammad publiées dans le journal danois *Jyllands Posten*, en septembre 2005. Pendant des semaines, on a débattu aux quatre coins du monde afin de savoir si la publication de ces caricatures pouvait être justifiée par le droit à la liberté d'expression ou si les éditeurs auraient dû empêcher leur publication afin de ne pas offenser les lecteurs. Les musulmans qui ont protesté avaient-ils raison de dire que leur droit à ne pas être offensés dans leurs convictions religieuses avait été sérieusement bafoué ? Quel droit aurait dû prévaloir : le droit à la libre expression ou leur droit de pratiquer leur religion sans ingérence aucune ?

Un dernier exemple enfin : celui des témoins de Jéhovah, qui croient que la consommation de sang est interdite par la Bible. Ils pensent aussi qu'une transfusion sanguine s'appa-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 43

rente à manger du sang. Nombreux sont ceux qui refuseront une transfusion, même si leur vie en dépend. Le problème se pose bien entendu quand un membre de ce mouvement religieux veut empêcher son enfant mineur de recevoir une transfusion. Cette volonté doit-elle être respectée comme une expression légitime de la liberté de conscience du parent, ou bien le fait de ne pas transfuser l'enfant viole-t-il le droit de ce dernier à avoir sa propre vie protégée ? Lequel de ces deux droits doit prévaloir ? Quel droit est le plus élevé sur l'échelle hiérarchique, et qui détermine la position d'un droit ?

La hiérarchie des valeurs dans un climat postmoderne après les attentats du 11 septembre

Partant du fait que, d'une part, il existe une hiérarchie des droits tout comme il y a une distinction entre les droits auxquels on peut déroger et ceux auxquels on ne le peut pas, et que, d'autre part, dans certaines situations concrètes, les droits peuvent entrer en réel conflit les uns avec les autres, on peut être amené à devoir juger quel droit prévaut. Dès lors, il semble légitime de s'inquiéter de ce que ce jugement soit, consciemment ou inconsciemment en tout cas, partiellement imprégné du climat culturel et politique régnant dans une société donnée.

Après le 11 septembre 2001, plusieurs pays occidentaux ont adopté des lois visant à protéger leurs citoyens des attaques terroristes. Ce faisant, en particulier quand les autorités se servent de ces nouvelles dispositions afin de mieux identifier les personnes susceptibles de recourir au terrorisme, on porte souvent atteinte aux droits de l'homme. Certains groupes, en effet, courent davantage de risques de voir leurs droits bafoués : les personnes aux origines ethniques ou religieuses spécifiques, les immigrés, les réfugiés et les requérants d'asile, ainsi que les personnes aux opinions politiques impopulaires — bien qu'en général rien ne prouve que ces opinions puissent conduire à des actes violents ou malhonnêtes.

Dans un monde marqué par ce terrible attentat, il semble que les musulmans doivent s'attendre à ce que leur liberté religieuse se voie assigner, dans la hiérarchie des droits, une position inférieure à celle du droit à la sécurité physique de la population dans son ensemble. Pourtant, conformément à la classification des Nations Unies, on ne peut déroger à ces deux droits ; ils sont donc intouchables, quelles que soient les circonstances. Le 6 mars 2003, M. Kofi Annan, le secrétaire général de l'ONU, a déclaré à la réunion spéciale rassemblant le comité institué par le Conseil de sécurité pour lutter contre le terrorisme (Comité contre le terrorisme) et les organisations internationales, régionales et sous-régionales : « Notre riposte face au terrorisme et l'action que nous menons pour déjouer et prévenir cette menace doivent être fondées sur le respect des droits fondamentaux que les terroristes voudraient réduire à néant. Le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales et la primauté du droit sont des outils indispen-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 44

sables à la lutte contre le terrorisme, et non des privilèges que l'on peut sacrifier en période de tensions[14]. »

Mais les circonstances politiques et sociales ne sont pas les seules à pouvoir influencer la définition de l'importance relative des différents droits. Les facteurs culturels entrent également en jeu, bien qu'ils soient plus difficiles à repérer et puissent se manifester de diverses manières. En outre, certaines tendances ne sont aujourd'hui détectées que par l'observateur avisé, mais elles pourraient petit à petit acquérir un impact plus important.

Les postmodernes s'intéressent énormément à ce qui touche au bien-être de notre planète. La justice dans tous les domaines, le développement durable, la gestion des ressources naturelles, l'écologie et la problématique des genres font partie de leurs grandes préoccupations. Ils sont conscients de la fragilité de notre planète et sont convaincus que la gestion responsable devrait remplacer l'exploitation des ressources, et que notre approche à prédominance économique devrait être échangée contre une démarche plus globale. Parallèlement, le concept d'absolu est étranger à la pensée postmoderne. Il n'existe pas de « Vérité » absolue, ni de valeurs morales absolues, ni de droits absolus. La « Vérité », les valeurs morales sont des droits façonnés à l'intérieur de communautés déterminées et ne sont pas valides dans le monde entier.

Ces modes de pensée vont influencer de plus en plus la manière dont le monde occidental postmoderne traitera les droits de l'homme. Il semblerait que la liberté de conscience et la liberté de religion ne se situent pas au sommet de la hiérarchie des droits auxquels on ne peut déroger. En fait, il faudra s'attendre à une approche beaucoup plus pragmatique lorsque d'autres valeurs, mentionnées dans les paragraphes précédents, l'emporteront sans doute sur la protection de la religion, en particulier dans ses formes institutionnelles traditionnelles.

La tendance au pragmatisme pourrait constituer la plus grande source d'inquiétude. Les droits religieux des minorités seront-ils sauvegardés si une communauté craint que quelques personnes aux convictions « étranges » n'engendrent l'instabilité ou d'autres problèmes pour la majorité ?

Cela relève-t-il de la paranoïa de penser que certaines Églises ou autres institutions religieuses pourraient voir se réduire leur liberté de faire connaître leurs opinions, si certaines d'entre elles étaient jugées par la majorité comme antidémocratiques ou contraires à son identité historique ? Ne court-on pas le risque que la priorité soit donnée aux sentiments, valeurs et traditions de la majorité, même si cela empiète sur la liberté d'une minorité qui souhaite-

14. Version anglaise : http/www.un.org/News/Press/docs/2003/SC7679.doc.htm ; version française :www.ohchr.org/french/issues/terrorism/

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 45

rait conserver certaines opinions et pratiques religieuses « particulières » ? La conception postmoderne de la vie ne suggère-t-elle pas que le bien-être d'une communauté passe avant le droit de chaque individu à la liberté d'exprimer son opinion, surtout si celle-ci est sujette à controverse ou va à l'encontre de ce qu'on appelle le génie national ?

La transition entre modernisme et postmodernisme est toujours en cours dans le monde occidental. En outre, d'autres facteurs (politiques et économiques) continuent d'avoir un impact. Néanmoins, il semble qu'il faille s'inquiéter de ce que, si l'on accepte l'idée d'une certaine hiérarchie des droits de l'homme, la liberté religieuse acquière une position relativement basse dans cette hiérarchie. Ceux qui continuent de considérer la liberté de conscience et de religion comme un droit vital auquel on ne peut déroger devraient rester vigilants.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 46

Culture, religion et identité nationale dans la société postmoderne*

*David Little***

Introduction

Évoquer le terme « postmoderne », comme je l'ai fait dans le titre de cette présentation, soulève forcément des questions. Puisque être postmoderne signifie adopter une attitude sceptique envers la cohérence de toutes les idéologies, théories et concepts généraux — c'est-à-dire passer son temps à tout « problématiser » et à « n'exprimer l'essentiel » de rien, comme on dit —, le mieux que nous puissions faire, apparemment, c'est de chercher à comprendre ce que **n'est pas** un « monde postmoderne ». Si nous souhaitons reconstruire mais aussi démonter, ranimer mais aussi disséquer, nous ne voyons pas très bien où le postmodernisme nous mènera[1].

Cependant, il existe un problème plus sérieux. Richard Wolin, auteur de *The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism*, choque par le constat suivant : *« Dans les milieux universitaires, le postmodernisme s'est nourri des doctrines de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Maurice Blanchot et Paul de Man — tous ont préfiguré une certaine fascination intellectuelle pour le fascisme ou y ont succombé*[2]*. »* La thèse de cet auteur et les preuves concernant les liens entre le postmodernisme et le fascisme, surtout en ce qui concerne Jacques Derrida et Michel Foucault, sont sans aucun doute controversées et sujettes à caution. Néanmoins, Richard Wolin présente de sérieux éléments indiquant que d'éminentes personnalités comme Martin Heidegger et Hans-Georg Gadamer étaient très liées, et

* Discours prononcé à l'occasion d'une consultation du Comité des experts de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse à Siguenza, en Espagne, du 12 au 16 novembre 2005.

** Professeur à la Harvard Divinity School, États-Unis.

1. N'oublions pas que les écrits postmodernes ont la réputation d'être incompréhensibles, comme le résume cette devinette satyrique : Que se passe-t-il si un membre de la Mafia de connivence avec un postmoderniste s'adresse à vous ? Réponse : on vous fait une offre que vous ne pouvez pas comprendre.

2. University Press, Princeton, 2004, p. xii.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 47

il conclut que même des individus tels que Jacques Derrida et Michel Foucault partageaient, à un point tel que cela en est dérangeant, l'a priori profondément antilibéral qui caractérise la pensée nazie. Le livre de Richard Wolin a dû créer un malaise considérable au sein du mouvement postmoderne.

En revanche, il y a un point auquel le courant postmoderniste a implicitement apporté sa lumineuse contribution, un point qui, **toutes proportions gardées**, a un rapport constructif avec notre thème. Il concerne la façon d'examiner les trois autres notions évoquées dans le titre de cet article : culture, religion et identité nationale[3]. Le postmoderniste, comme on l'a dit précédemment, se méfie particulièrement des théories unifiées et des « schémas narratifs », tout comme des idées générales. Sa première réaction sera de les « décomposer » en plusieurs sous-parties qui, selon lui, se contredisent les unes les autres. D'après les postmodernistes, le problème des théories unifiées, des idéologies et des idées générales, c'est qu'elles recouvrent une multitude de tensions et de contradictions qui se retrouvent camouflées quand on les présente comme les éléments bien assemblés d'un tout harmonieux. En effet, selon Nietzsche, tout prétendu « ordre », toute « harmonie » ou « unité » est en réalité le produit du pouvoir et de la domination, et non le reflet d'une cohérence intrinsèque rationnelle ou morale. Comme il l'a déclaré, résumant ainsi la pensée postmoderne — si tant est que cela soit possible ! —, la langue dominante de toute nation n'est rien d'autre qu'un dialecte soutenu par une armée.

Le postmodernisme présente donc deux manières importantes de penser en matière de culture et de religion, en expliquant, notamment, comment ces notions interagissent dans un contexte national.

Selon les postmodernistes, nous devons premièrement considérer chacun de ces concepts **non pas comme quelque chose d'ordonné, d'unitaire et de stable, mais plutôt comme un agglomérat de perspectives et d'attitudes divergentes et souvent en conflit, sans cesse contestées et remises en cause**. Comme quelqu'un l'a souligné, la culture n'est pas une chose, mais un processus. Ce dernier n'est pas

3. En suivant toujours les postmodernistes, du moins jusqu'à un certain point, cet essai s'attache au lien entre « culture », « religion » et « identité nationale ». Comme le dit Wolin, le courant postmoderniste est profondément influencé par la pensée de J.G. Herder, qui a souligné l'importance du contexte national de la vie culturelle et religieuse (le rôle critique de *das Volk*), idée balayée par le cosmopolitisme des Lumières (*ibid.*, p. 113-118.). Il n'est pas nécessaire d'être complètement d'accord avec cette interprétation (je ne le suis pas) pour accepter comme une évidence aujourd'hui que l'idée du contexte de nation serve de point de départ à l'analyse de la culture et de la religion. Parallèlement, « culture » signifiera ici « ensemble de conceptions et d'idéaux partagés, choisis pour décrire une nation donnée et ce qu'elle devrait être ». (Nous n'avons pas besoin de fournir une définition du mot « religion » puisque, selon la pratique des droits de l'homme, nous devrions nous intéresser à toutes les croyances conscientes, qu'elles soient religieuses ou pas, et à leur contribution à la formation de la culture nationale. Voir note de bas de page n° 5, ci-après.)

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 48



Marche de protestation des immigrants mexicains du 1er mai 2006 à Denver, États-Unis. *Photo Echando Raices/Taking Root, 2002 American Friends Service Committee (www.afsc.org).*

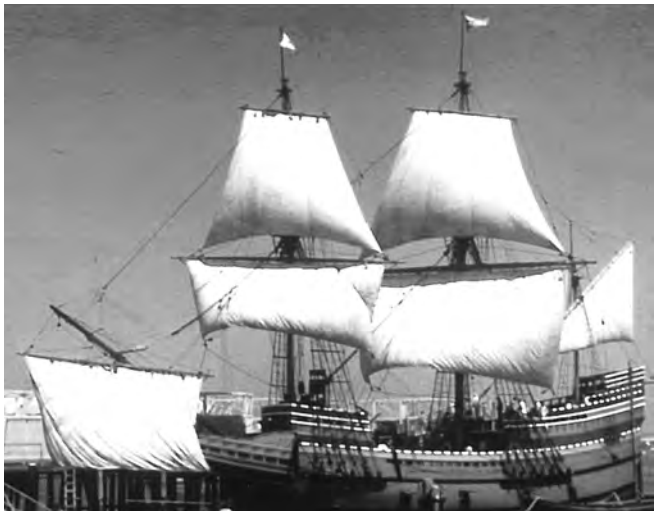
fixé et décidé une bonne fois pour toutes, il est toujours en mouvement. Cela est également vrai pour la religion et son impact sur la formation de la culture et de l'identité nationale.

Par ailleurs, nous devons nous rendre compte **du rôle du pouvoir et de la domination** dans la « culture dominante » de toute nation, y compris dans la place de la religion. Néanmoins, comme je le montrerai par la suite, les postmodernistes exagèrent l'importance de l'influence que les gouvernements et leurs partisans exercent sur le processus favorisant et imposant un système de culture nationale et de valeurs religieuses tout en supprimant ou limitant les autres. Il ne fait pas de doute que toutes les nations ont plus ou moins recours aux gouvernements et à leurs partisans pour soutenir un ensemble de convictions culturelles et religieuses par rapport aux autres. Elles décident ainsi, trop souvent, par des méthodes arbitraires et injurieuses, ce qui fait ou ne fait pas partie de la culture — et de la religion — officielle à un moment et à un lieu donnés dans une société en particulier.

Mais, quelle que soit la pertinence de leur raisonnement, les postmodernistes ont tendance à s'écarter de l'analyse en généralisant à l'extrême. Ils n'arrivent pas à admettre qu'il y a de plus ou moins bonnes manières d'étudier la tendance des gouvernements et de leurs partisans à déterminer ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas. Par exemple, les postmodernistes sont enclins, comme je l'ai souligné plus haut, à douter que le « discours libéral », y compris celui des droits de l'homme, puisse constituer un moyen efficace de limiter le pouvoir arbitraire d'un gouvernement. Selon Wolin, la philosophie postmoderne qualifie le langage des droits de l'homme de « discours de pseudo-émancipation » qui camoufle invariablement des formes inquiétantes de pouvoir et de domination[4].

4. *Ibid.*, p. 22. Voir Talal Assad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity,*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 49



Le *Mayflower II*. L'intolérance religieuse de l'Église d'État anglaise de l'époque obligea les Pères pèlerins – dont la plus grande partie d'entre eux s'étaient réfugiés en Hollande – à s'embarquer à bord du *Mayflower,* en 1620, pour émigrer dans les colonies anglaises d'Amérique du Nord. *Photo Hans Marti.*

Je pense plutôt que ce sont justement les deux arguments (bien fondés) des postmodernistes concernant la façon dont sont modelées la culture, la religion et l'identité nationale — 1. un pluralisme irréductible et une controverse permanente ; 2. une tendance à être dominé par les gouvernements et leurs partisans — qui mettent en évidence la nécessité d'un système de protection des droits de l'homme, en particulier de la liberté religieuse ou, plus précisément, de la liberté « de conscience, de religion, et de conviction », comme indiqué dans les documents relatifs aux droits de l'homme.

En résumé, ma position est la suivante : *Si la religion, la culture et l'identité nationale sont aussi modulables, variables et contestées que le disent les postmodernistes, et si, de même, les convictions en matière de culture, de religion et d'identité nationales sont aussi tributaires de la domination arbitraire qu'ils le suggèrent, alors il est crucial de trouver une protection contre la discrimination et la répression qui peuvent s'exercer à l'égard des opinions très diverses et souvent contradictoires concernant ces sujets dans tous les pays, que ce soit*

University Press, Stanford, 2003, surtout le chapitre 4, pour plus de détails sur cette attitude sceptique des postmodernes envers le langage des droits de l'homme. Assad conclut que les droits de l'homme internationaux ne sont guère plus que des instruments biaisés au service du système d'États-nations en place. Ils sont, selon lui, « des marqueurs flottants pouvant être attachés ou détachés de divers sujets et classes constitués selon le principe du marché et par les États-nations les plus puissants » (p. 158). J'ai établi la critique complète des opinions d'Assad dans mon essai à paraître, « Human Rights and the Three Faiths », in *Humanity Before God: Contemporary Faces of Jewish, Christian, and Islamic Ethics*, édité par Wim Schweiker, Michael Johnson et Kevin Jung, Fortress Press, Philadelphie, mai 2006.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 50

aux États-Unis, en France, en Turquie, au Japon ou partout ailleurs. Et c'est précisément là que les droits de l'homme entrent en jeu, particulièrement pour ce qui est de la «liberté religieuse», que l'on pourrait plutôt appeler «les droits de conviction[5]*».*

Étant donné que ce qui différencie ma thèse du courant postmoderniste est l'idée que le système des droits de l'homme peut faire face aux réalités de la culture, de la religion et de l'identité nationale, pour la défendre je m'attacherai à démontrer que ce sont surtout les mécanismes des droits de l'homme qui protègent «la religion ou les convictions», y compris ceux qui remettent en cause et cherchent à faire évoluer les concepts dominants en matière de culture, de religion et d'identité nationale, qui sont d'une importance primordiale. J'en conclurai que ces protections, qui fournissent des contraintes et des limites extérieures à toutes les cultures nationales, ne peuvent être discréditées ou supprimées, comme semblent le penser les postmodernistes.

Une défense des droits de conviction[6]

Toutes les nations qui ont adhéré aux instruments des droits de l'homme internationaux, comme le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, par exemple, et qui sont par conséquent obligées de promouvoir les droits de l'homme à travers le monde, ont trois raisons impérieuses de se sentir concernées par les violations des droits de conviction, toutes liées aux excès de ce que nous appellerons le «nationalisme pathologique».

Tout d'abord, l'édifice tout entier des normes des droits de l'homme repose sur la nécessité de protéger les individus contre la domination collective et les éventuels déborde-

5. J'ai créé ce terme pour exprimer de la manière plus satisfaisante l'interprétation la plus large de la notion de «liberté religieuse» fournie par le Comité des droits de l'homme dans son Observation générale sur l'application de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (ICCPR). Dans cette interprétation, toutes les convictions conscientes, qu'elles soient «théistes, non théistes [ou] athées» sont incluses sous la protection de l'article 18, qui stipule : «Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.» http://www.unhchr.ch/french/html/menu3/b/a_ccpr_fr.htm.
Voir Tad Stahnke et J. Paul Martin, éditeurs, *Religion and Human Rights: Basic Documents, Center for the Study of Human Rights*, Columbia University, 1998, par. 2, p. 92. Le terme «droits religieux», souvent utilisé, me semble trop restrictif et inapproprié puisqu'il semble favoriser la religion. Selon moi, «liberté de conviction» inclurait toutes les convictions **conscientes**, religieuses ou pas, les plaçant sur un pied d'égalité. Voir Little, «Studying "Religious Human Rights": Methodological Foundations», in Johan D. van der Vyver et John Witte, Jr., éditeurs, *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, Martinus Nijhoff Publishers, La Haye, 1996, p. 45-77, et surtout la note de bas de page n° 12, p. 50.

6. Dans cette section, je reprends des idées de mon essai «Rethinking Religious Tolerance: A Human Rights Approach», in David Little and David Chidester, *Religion and Human Rights: Toward an Understanding of Tolerance and Reconciliation*, Emory University Humanities Lectures, n° 3, 2001, p. 3-30.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 51



La *Plymouth Plantation*, dans le Massachussetts. C'est là que s'établirent les Pères pèlerins, après avoir posé le pied sur le sol américain. Plus de la moitié de ceux qui avaient voyagé sur le *Mayflower* furent emportés par des maladies durant la traversée. *Photo Hans Marti.*

ments et abus d'autorité arbitraires qui en découlent. C'est la leçon fondamentale que le monde entier, après la Seconde Guerre mondiale, a tirée des retombées de l'idéologie fasciste, laquelle s'enracinait dans la soumission absolue de l'individu à la volonté de la nation. Comme l'a déclaré Hitler, *« Le national-socialisme prend pour point de départ [...] non pas l'individu ni l'humanité [... mais] le peuple* (das Volk*) [... et] désire [le] sauvegarder, même aux dépens de l'individu*[7]*. »* La répulsion qu'inspire ce genre d'opinion a déclenché la révolution des droits de l'homme et a contribué à ce que Mary Ann Glendon appelle *« A World Made New »* (un monde nouveau), selon le titre de l'ouvrage qu'elle a consacré à la rédaction de la Déclaration universelle des droits de l'homme[8].

L'abrogation du droit de posséder sa propre opinion en matière « de conscience, de religion et de conviction[9] » constitue une caractéristique

7. Cité in Alan Bullock, *Hitler*, Harper & Row, New York, 1962, p. 401.

8. Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, Random House, New York, 2001.

9. « Il faut donc se souvenir de ceci : malgré le fait que la Constitution allemande du 11 août 1919 garantissait à tous les citoyens une pleine liberté de croyance et de conscience, et permettait à chaque communauté religieuse d'ordonner et d'administrer librement ses affaires, le régime national-socialiste a complètement inversé l'attitude de l'État envers la religion et les convictions. [...] Ils ont graduellement restreint les activités de l'Église catholique dans le domaine des bonnes œuvres, de l'éducation, des sports et de l'encadrement des jeunes. Parallèlement, ils se sont efforcés avec détermination d'assimiler l'Église protestante à leur organisation, et sont peu à peu parvenus à la contrôler complètement, en ayant recours à des méthodes terroristes. » Arcot Krishnaswami, « Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices », Stahnke and Martin, in *Religion and Human Rights: Basic Documents*, p. 10.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 52

évidente de la domination nationaliste. Le fascisme, en particulier, constituait une menace directe, complète et systématique envers les quatre catégories du droit de conviction qui ont ensuite été garanties dans les documents, et qui ont été explicitement formulées suite aux exactions fascistes[10].

1. **Le droit au libre exercice en matière de pensée, de conscience, de religion ou de conviction**, ce qui correspond au droit à la liberté. Ce droit inclut une garantie visant à ce que nul ne subisse *« de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix*[11]» et *« ne permet aucune restriction de la liberté de pensée et de conscience, ni de la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix*[12]*»*. Est aussi garantie *« la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement*[13]*». « L'accomplissement des rites et pratiques de la religion ou conviction peut inclure non seulement des actes cérémoniels, mais aussi des coutumes comme le respect de règles diététiques, le port de vêtements distinctifs, le fait de se couvrir la tête, etc.*[14]*»*

Les seules restrictions possibles sont celles que les gouvernements peuvent imposer concernant la « liberté de manifester sa religion ou ses convictions » (par opposition à avoir ou choisir une religion ou une conviction), dans le but de protéger *« la sécurité, l'ordre et la santé publics, la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui*[15]*»*. Parallèlement, c'est au gouvernement qu'il incombe de toute évidence d'apporter des éclaircissements dans ce domaine. Il doit prouver que toute restriction au droit de manifester ses convictions est à la fois « nécessaire » et « proportionnelle » ; cela signifie que la restriction doit être établie et

10. Johannes Morsink, dans son livre, excellent en général, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (University of Pennsylvania Press, Philadelphie, 1999), est exceptionnellement peu attentif à l'environnement fasciste des articles relatifs à la liberté de conviction, à l'exception des interdictions de discours incitant à la haine ; voir p. 69-72. Comme dit dans la note 9 ci-dessus, Krishnaswami est bien plus précis à ce sujet.

11. Article 18, par. 2, ICCPR ; cf. article premier, par. 2 de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

12. Comité des droits de l'homme des Nations Unies dans son Observation générale sur l'application de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, Stahnke and Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, p. 92, par. 2.

13. Article 18, par. premier, ICCPR ; cf. article premier, par. premier de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

14. Stahnke et Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 4, p. 92.

15. Article 18, par. 3, ICCPR ; cf. article premier, par. 3 de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 53

gérée de manière à être la plus limitée possible, tout en ayant pour but de sauvegarder de manière urgente un intérêt de l'État[16]. Il convient de noter que les restrictions à la liberté de religion ou de conviction ne sont **pas** permises pour des motifs imprécis tels que la sécurité nationale[17]. Puisque les fascistes ont tronqué à peu près tous les droits pour des raisons de sécurité nationale, cette exclusion a son importance.

2. **Le droit de ne pas faire l'objet de discrimination fondée sur la religion ou la conviction**, c'est-à-dire le droit à l'égalité. Selon ce principe, *« on entend par les termes "intolérance et discrimination fondées sur la religion ou la conviction"*[18] *toute distinction, exclusion, restriction ou préférence fondées sur la religion ou la conviction et ayant pour objet ou pour effet de supprimer ou de limiter la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice des droits de l'homme et des libertés fondamentales sur une base d'égalité*[19]. » Cela signifie que même si le principe de religion d'État ou religion officielle n'est pas interdit, son existence ne peut pas engendrer de discrimination à l'encontre des adhérents d'autres religions ou des non-croyants. Par exemple, *« toutes mesures qui limiteraient l'éligibilité à faire partie des services du gouvernement aux membres de la religion dominante ou qui leur donneraient des privilèges économiques ou imposeraient des restrictions spéciales à la pratique d'autres cultes*[20]*»* sont interdites.

3. **Le droit à la protection des minorités, qu'elles soient *« ethniques, religieuses ou linguistiques***[21]*»*. L'interprétation — faisant autorité — de ce droit par le Comité des droits de l'homme constitue un pas dans la bonne direction en vue de combler l'affaiblissement de cette disposition lors de la rédaction de la

16. Stahnke and Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 8, p. 93.

17. *Ibid*., par. 8, p. 93.

18. Tandis que « intolérance » et « discrimination » semblent être équivalentes ici, elles ne le sont pas dans la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, article 4, par. 2, qui requiert que les gouvernements « s'efforcent d'adopter des mesures législatives ou de rapporter celles qui sont en vigueur, selon le cas, à l'effet d'interdire toute discrimination de ce genre » et de « prendre toutes mesures appropriées pour combattre l'intolérance ». Cela implique donc que l'intolérance et la discrimination (de même que la tolérance et la non-discrimination) ne sont pas une seule et même chose. Voir mon raisonnement in Little, « Rethinking Religious Tolerance », *op. cit.*, p. 4-17.

19. Article 2, par. 2 de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. Cf. articles 2 et 27 de l'ICCPR, et articles 2 et 7 de la Déclaration universelle des droits de l'homme (UDHR).

20. Stahnke et Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 9, p. 94.

21. Article 27, ICCPR; cf. article 27, par. premier, UDHR. L'article 27 de l'UDHR a complètement éliminé toute référence à la protection des minorités, fait qui a été rattrapé jusqu'à un certain point dans l'article 27 de l'ICCPR. Cependant, l'Observation générale du Comité va bien plus loin que les prescriptions de l'article 27 de l'ICCPR.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 54



Signature de la Déclaration d'Indépendance par les membres du Congrès, le 4 juillet 1776, permettant à treize colonies américaines de se séparer de la couronne britannique. Cette Déclaration garantissait aux citoyens des droits fondamentaux tels que le droit à la vie, le droit à la liberté et le droit d'aspirer au bonheur. La Constitution des États-Unis fut signée à Philadelphie, en Pennsylvanie, le 17 septembre 1787, mais ce ne fut qu'en 1791, dans les *Bills of Rights* (complément de dix articles ne figurant pas dans la Constitution) que fut garanti, notamment, le droit à liberté religieuse. *Photo Sigrid Büsch.*

Déclaration universelle des droits de l'homme[22], principalement du fait des représentants des États-Unis, du Canada, et de l'Australie. Ces États souhaitaient, en effet, réduire l'étendue de l'autonomie culturelle des minorités de manière à favoriser une politique d'assimilation. Les récentes déclarations du Comité, suggérant que pour *«corriger des conditions qui limitent ou empêchent les droits des minorités, des mesures positives prises par les États […] pourraient être nécessaires afin de protéger l'identité d'une minorité et les droits de ses membres à profiter de leur culture et de leur langue et à les développer ainsi que de pratiquer leur religion […]*[23]», rappellent des formulations plus déterminées du droit à la protection des minorités qui avaient été rejetées à l'époque de la rédaction[24].

4. **Le droit à être protégé contre tout *«appel à la haine […] religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence***[25]». Ce droit soulève nombre de questions. Au vu de l'expérience fasciste, il paraît sensé « d'interdire légalement » les actes ayant pour objectif, ou éventuellement pour effet de déclencher la discrimination, l'hostilité et la violence envers des individus et des groupes religieux ou autres. Nous ne manquons pas d'exemples significatifs de comportements inadmissibles datant de la période nazie. En outre, provoquer la discrimination, comme elle est défi-

22. Voir Morsink, The Universal Declaration of Human Rights, p. 269-280.
23. Stahnke and Martin, Religion and Human Rights: Basic Documents, par. 6.2., p. 99.
24.Voir Morsink, The Universal Declaration of Human Rights, p. 272-274.
25. Article 20, par. 2 de l'ICCPR. Cf. article 7 de l'UDHR.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 55

nie ci-dessus, constitue indubitablement une violation des droits de l'homme, tout comme l'incitation à la violence — sauf en tant qu'expression du *« droit souverain à l'autodéfense ou droit des peuples à l'autodétermination*[26] *»*.

D'un autre côté, il est particulièrement difficile, pour des raisons juridiques, de définir la « haine religieuse » et l'« hostilité », mentionnées dans l'article cité. On sait que la haine et l'hostilité, qui relèvent avant tout de l'attitude et de l'émotion, sont particulièrement difficiles à contrôler et, pour cette raison, entrent en conflit avec la liberté d'opinion et d'expression, ce qui s'est déjà révélé exact au cours des débats qui ont eu lieu, lors de la rédaction de ce paragraphe[27]. Il est à prévoir que ce droit, bien qu'indispensable, continuera à générer des controverses considérables sur ces aspects[28].

Le déni total des droits au libre exercice, à la non-discrimination, au respect des minorités et à la protection contre les abus pour motifs religieux ou pour d'autres formes de haine, comme il était pratiqué par les gouvernements fascistes illustre parfaitement les deux aspects de l'analyse postmoderne de la culture et de la religion. Un système national répressif imposé arbitrairement d'en haut en vient à dominer une société où se côtoient diverses cultures et religions. Pour moi, la solution logique et pratique se trouve dans les recommandations des droits de l'homme — à savoir, appliquer et promouvoir la liberté de conviction, ainsi que les autres prescriptions. Ces droits ont pour objectif de protéger le pluralisme comme l'avis personnel en déjouant ou en limitant la domination nationale arbitraire.

Cette solution s'applique aussi à la seconde raison qui fait que nous nous sentons concernés par la violation de la liberté de conviction : le « nationalisme pathologique » associé au fascisme ne s'est pas éteint après la Seconde Guerre mondiale. Au contraire, il a plutôt muté en plusieurs formes d'autoritarisme et d'ultranationalisme, qui sont apparues au grand jour après l'effondrement de l'ancienne Union soviétique, et qui représentent les nouvelles versions de la même menace que constituait le fascisme.

Ce qu'on appellera le « nationalisme ethno-religieux », et qui nous inquiète particulièrement à l'heure actuelle, se présente ainsi : un groupe, d'identité religieuse et ethnique spécifique, tente de gagner le pouvoir politique et juridique sur les habitants d'un ter-

26. Stahnke et Martin, *Religion and Human Rights: Basic Documents*, par. 2, p. 96. Bien entendu, introduire les notions d'autodéfense et d'autodétermination est source de perplexité, puisqu'il faut établir la distinction entre usage de la force légitime et illégitime.

27. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights*, p. 69-72.

28. Ce sujet est bien exposé, même s'il manque parfois de conclusions, selon moi, par Natan Lerner in *Religion, Beliefs, and International Human Rights*, ch. 3. Voir mon raisonnement in Little, « Rethinking Religious Tolerance », *op. cit.*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 56

ritoire donné, et d'imposer et de conserver sa domination culturelle et religieuse aux dépens des minorités présentes sur ce territoire. Comme l'illustrent la Bosnie, le Kosovo, le Soudan, le Sri Lanka, l'Inde, l'Irlande du Nord, Israël/la Palestine et bien d'autres, de telles tentatives engendrent, selon les cas, intolérance, discrimination, persécution, expulsion et même extermination, en particulier des minorités, souvent par les gouvernements nationaux. Comme nous l'avons dit, un système national répressif imposé arbitrairement d'en haut en vient à dominer — à des degrés divers — des sociétés où se côtoient diverses cultures et religions. De nouveau, le seul antidote raisonnable, semble-t-il, est d'encourager la propagation de la liberté de conviction et des autres droits de l'homme[29]. Heureusement, divers éléments donnent à penser qu'ils se propagent à un certain point et avec des conséquences très positives[30].

La troisième raison de nous sentir concernés par la violation de la liberté de conviction et la nécessité de la protéger se trouve dans la montée du terrorisme et sa connexion avec le « nationalisme pathologique », décrite par Robert Pape dans son étude récente *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*[31]. Selon la thèse principale de cet auteur, *« la racine du terrorisme par attentats suicides est le nationalisme — la croyance parmi les membres d'une communauté qu'ils partagent un ensemble de caractéristiques ethniques, linguistiques et historiques et ont le droit de gouverner leur patrie sans que des étrangers interfèrent*[32] *»*.

Pour lui, bien que la religion ne soit pas la première cause du terrorisme par attentats suicides, elle contribue

29. Par exemple, le Comité des droits de l'homme, qui est autorisé à interpréter et à appliquer l'ICCPR, a demandé en 1993 que les gouvernements de Bosnie Herzégovine, de Croatie ainsi que de Serbie et Monténégro prennent des mesures pour lutter contre tout appel à la haine nationale, ethnique et religieuse visant à inciter à la discrimination, au transfert, par la force, de populations et à d'autres formes de « violence ethnique et religieuse » caractéristiques du conflit qui a fait rage en ex-Yougoslavie de 1992 à 1995 (voir Natan Lerner, *Religion, Beliefs, and International Human Rights*, New York, Orbis Books, Maryknoll, 2000, p. 78). Alors que cette requête fut manifestement « inefficace » à court terme, sa pertinence et sa validité sont indiscutables au vu des conséquences tragiques que son non-respect a engendrées.

30. Lire particulièrement l'œuvre de Ted Robert Gurr et al., surtout son livre *Peoples versus States: Minorities at Risk in the New Century* (U.S. Institute of Peace Press, Washington, DC, 2000). Dans cet ouvrage, Gurr rapporte que « les perspectives [concernant la fréquence de violence ethnonationale dans le monde] sont plutôt positives » (p. xv), et que « le nombre de groupes ayant recours à la violence armée a diminué après des décennies d'augmentation » (p. 275). D'une manière significative selon Gurr, ces évolutions encourageantes sont, à un degré non négligeable, le résultat de la reconnaissance et de la protection active des droits des peuples minoritaires : la liberté face à la discrimination fondée sur la race, l'origine nationale, la langue ou la religion, complétée par les moyens institutionnels de protéger et promouvoir les intérêts collectifs (p. 278). L'œuvre de Gurr souligne la corrélation entre l'application des droits de l'homme et la paix juste.

31. Random House, New York, 2005.

32. *Ibid.*, p. 79.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 57



Ground Zero, New York : En mémoire de la catastrophe la plus horrible et la plus insoutenable qui ait touché la nation américaine, le 11 septembre 2001. *Photo churchphoto/Rolph J.Poehler.*

de manière critique à la consolidation d'une identité de groupe et intensifie les divisions entre les membres du groupe et ceux qui sont à l'extérieur de celui-ci, particulièrement s'il s'agit d'occupants comme les Israéliens en Palestine, et les Américains en Irak ou ailleurs dans le monde arabe. En raison du « mécanisme d'exclusivité » et de la tendance à « diaboliser l'ennemi », particulièrement associés à la religion, il arrive que *« sous l'occupation étrangère »* […], des différences religieuses enflamment *« les sentiments nationalistes de sorte que le martyre et les attentats suicides reçoivent un soutien massif*[33] », *et que ces* sentiments encouragent *« la volonté de mourir et celle de tuer des innocents*[34] ».

À l'évidence, les méthodes terroristes, y compris les attentats suicides, violent systématiquement les normes des droits de l'homme. Dans la mesure où le terrorisme est lié à la libération nationale, ce serait pour mettre en place une organisation politique où la vie religieuse et culturelle serait l'objet de la forme de domination la plus arbitraire qui soit. Par exemple, en encourageant l'expulsion des troupes étrangères hors des États arabes comme le Koweït, l'Arabie saoudite et l'Irak, et la création, dans ces États et dans d'autres, de ce qu'il considère comme un gouvernement national islamique authentique, Oussama ben Laden a donné un aperçu de ses objectifs et idéaux spécifiques en soutenant et en s'affiliant au Front national islamique au Soudan, et au gouvernement taliban en Afghanistan. Ces deux régimes comptent, en effet, dans l'histoire récente, parmi ceux qui violent le plus les droits de l'homme, y compris les quatre catégories de libertés de conviction[35].

33. *Ibid.*, p. 88.

34. *Ibid.*, p. 90.

35. Permettez-moi de souligner qu'en citant ici le terrorisme islamique, je ne cherche **pas** à exempter les forces d'occupation, comme Israël et les États-Unis, des charges associées au « nationalisme pathologique » dans la mesure où elles ont violé des normes légales internationales, y compris les droits de l'homme et le droit humanitaire.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 58

En citant ces trois exemples particuliers de « nationalisme pathologique », nous cherchons à la fois à montrer les lamentables conséquences du déni systématique de la liberté de conviction — et des autres droits de l'homme — et à inspirer et/ou renforcer un engagement envers ces droits. Nous devrions souligner que la tendance à réprimer la diversité religieuse et culturelle par la domination arbitraire ne se limite en aucun cas aux trois exemples cités. En fait, toutes les nations modernes sont, à des degrés divers, en proie à des conflits entre majorités et minorités pour des questions d'identité religieuse et culturelle. C'est parce qu'il n'existe **aucun endroit** au monde où l'identité culturelle et religieuse est « quelque chose d'ordonné, d'unitaire et de stable » et n'est pas constituée « d'un agglomérat de perspectives et d'attitudes divergentes et souvent en conflit, sans cesse contestées et remises en cause » et où les gouvernements et leurs partisans ne tentent pas d'imposer un ordre arbitraire que le besoin d'une liberté de conviction est si impérieux partout dans le monde.

Enfin, tout mon système de défense de la liberté de conviction repose sur la certitude suivante : face aux événements du milieu du XX^{e} siècle et après, il paraît moralement inévitable que tout être humain considère ce que le Préambule de la Déclaration universelle des droits de l'homme appelle *« des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité »* avec la même « révolte partagée » qui a uni les rédacteurs de la Déclaration universelle et animé leur œuvre. C'est ce qui explique pourquoi la Déclaration a été autant encouragée par tous. En employant la phrase *« révoltent la conscience de l'humanité »*, les rédacteurs ont généralisé leurs propres sentiments au reste de l'humanité. Prenant le contre-pied d'Hitler, ils croyaient que tout être humain moralement sain aurait de la même manière été révolté s'il avait été placé dans des circonstances similaires[36]. En outre, il semble tout aussi moralement inévitable de s'engager à adopter et à soutenir les normes fondamentales de restriction créées par les rédacteurs, pour empêcher que ces actes de barbarie ne se reproduisent, et, conformément à la Déclaration, pour faire respecter ces normes par tous, y compris les personnes religieuses.

C'est cette croyance qu'il existe un fondement moral commun irréductible pour la liberté de conviction — et les autres droits de l'homme — qui distingue la position défendue ici de celle du courant postmoderniste.

36. Morsink, *Universal Declaration of Human Rights*, p. 91. On suppose ici — avec raison, selon moi — qu'exprimer sa révolte morale en réponse aux actes d'Hitler constitue en soi une caractéristique importante — bien que minime — de ce qu'est « un être humain moralement sain ». En cas de doute à ce sujet, « on recommandera au sceptique de passer quelques heures dans le Holocaust Memorial Museum de Washington, D.C. », comme je l'ai déjà écrit (Little, « Tolerating Intolerance: Some Reflections on the Freedom of Religion as a Human Right », in *Reflections*, vol. 90, n° 2, été/automne, 1995, p. 23).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 59

Même si un grand nombre de postmodernistes éclairent notre compréhension de la religion et de la culture nationales, leur scepticisme doctrinaire les conduit en fin de compte, selon moi, à leur perte. Il les laisse sans fondement qui leur permette de se saisir des moyens indispensables pour protéger le pluralisme culturel et religieux et s'opposer à la domination arbitraire dans un contexte national.

Culture, religion et identité nationale américaine

Nous allons maintenant appliquer brièvement ce que nous avons développé jusqu'à présent à un cas particulier : les controverses récentes au sujet de l'identité nationale américaine. Ces dissensions se concentrent sur un livre récent de Samuel P. Huntington, *Who Are We? Challenges to America's National Identity*[37], dont on a beaucoup débattu. L'auteur soutient que ce qu'il appelle « l'identité nationale anglo-protestante » est un modèle culturel unifié et relativement stable au cours de l'histoire américaine. Selon lui, il s'agit d'une combinaison originale d'influences britanniques dominantes (surtout la langue et les institutions politico-légales) et de religion (une forme spécifiquement américaine de christianisme protestant).

Huntington insiste sur l'idée que pour l'Amérique, la religion est une valeur fondamentale. Il qualifie le XX^e^ siècle de « siècle de la religion » et déclare qu'aux États-Unis, *« le christianisme évangélique est devenu une force importante et que les Américains pourraient très bien être en train de revenir à l'image qu'ils représentaient il y a trois siècles : celle d'un peuple chrétien*[38] *»*. Il note que bon nombre d'Américains considèrent les athées d'un œil défavorable et *« semblent d'accord avec les fondateurs pour dire que le gouvernement de leur république nécessite un fondement religieux […]*[39] *»*, et il affirme personnellement que la « religion civile » — comme il l'appelle — de ce pays *« n'est pas compatible […] avec le fait d'être athée*[40] *»*. Selon lui, même si ce que l'on dessine comme « le credo américain » — un ensemble d'idéaux civils et politiques assurant les libertés de presse, d'assemblée, d'expression, de religion, etc., à égalité pour tous les citoyens — a son importance, c'est avant tout « l'unique création d'une culture protestante dissidente ». En bref : pas de protestantisme, pas de credo[41].

37. Simon & Schuster, New York, 2004 (traduction française : *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Odile Jacob, Paris, 2004. NDT).
38. *Ibid.*, p. 15.
39. *Ibid.*, p. 88.
40. *Ibid.*, p. 103.
41. *Ibid.*, p, 68.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 60

Pour Huntington, deux éléments mettent aujourd'hui en péril l'identité anglo-protestante, quelles qu'aient été historiquement son unité et sa cohérence [42]. Tout d'abord, la présence importante et grandissante de Latinos, en particulier des Mexicains. Ces derniers présentent un ensemble de caractéristiques qui s'opposent à l'identité nationale américaine de façon unique dans l'histoire de l'immigration américaine. À la différence des autres immigrés, il y a peu de chances que les Mexicains s'adaptent à la culture américaine. Il y a à cela plusieurs raisons : leur nombre extrêmement important, le fait qu'ils soient proches de leur patrie, leur tendance à s'isoler dès qu'ils sont aux États-Unis et leur attitude souvent « méprisante » envers la culture américaine. Ils auraient plutôt tendance à essayer d'ébranler l'identité américaine [43].

Le second défi est représenté par une série d'« âmes mortes », comme Huntington les appelle, qui forment les « élites dénationalisées ». Ces Américains font partie d'une « superclasse globale émergente » qui a rompu avec le vaste « public patriotique » en raison d'un ensemble « d'idéaux transnationaux » partagés par ses membres, selon lesquels le nationalisme est considéré comme *« mauvais, l'identité nationale, suspecte et le patriotisme dépassé* [44]. » Huntington évoque et approuve la description suivante des universitaires et intellectuels, dirigeants politiques — surtout sous l'administration Clinton —, personnalités du monde des affaires, employés d'organisations internationales non gouvernementales, etc., qui, selon lui, appartiennent à ce groupe.

Les cosmocrates sont de plus en plus à l'écart de la société. Ils étudient dans des universités étrangères, partent travailler quelque temps à l'étranger et travaillent pour des organisations qui ont une portée globale. Ils constituent un monde dans le monde, reliés les uns aux autres par une myriade de réseaux locaux, mais isolés des membres de leurs propres sociétés dont les visions sont plus étroites… Ils auront plus de chance de communiquer avec leurs pairs de par le monde — par téléphone et e-mail — que de parler avec leurs voisins de projets proches de chez eux [45].

42. Huntington semble avoir appliqué sa précédente théorie du conflit mondial des civilisations, exposée dans son livre *Clash of Civilizations: The Remaking of World Order* (Simon & Schuster, New York, 1996), à ce qu'il pense être les fissures profondes de l'Amérique. Pour les raisons énumérées dans le texte, il considère tout d'abord que les immigrés mexicains créent un « choc culturel » entre leurs valeurs et l'identité américaine établie (p. 299, 300). La seconde fissure, venant, comme nous le verrons, des « élites dénationalisées », qui renoncent à l'identité traditionnelle américaine en faveur de diverses formes de cosmopolitisme, d'internationalisme et de transnationalisme, représente pour Huntington une menace tout aussi profonde pour la culture et la civilisation de l'Amérique traditionnelle. (Traduction française *Le Choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris, 1997, mai 2000. NDT.)

43. *Who Are We?*, p. 254, 255.

44. *Ibid.*, p. 273. Voir p. 263-274 pour un exposé sur les « âmes mortes ».

45. Extrait de John Micklethwait et Adrian Wooldridge, *A Future Perfect*, p. 241, 242, cité dans *ibid.*, p. 269.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 61

Il existe trois catégories d'Américains déracinés. Les « universalistes » croient au « triomphe de l'Amérique en tant que seule superpuissance globale », dont les valeurs et la culture sont largement adoptées par les autres sociétés, et font d'elle ainsi la *« nation universelle*[46]*»*. Les partisans de l'« approche économique », eux, se concentrent sur la mondialisation économique en tant que force transcendante qui brise les frontières nationales et mélange les économies nationales de manière à former une seule économie globale, qui érodera ainsi rapidement l'autorité et la fonction des gouvernements nationaux[47]. Enfin, les adeptes de *« l'approche moraliste, qui dénigre le patriotisme et le nationalisme en tant que forces du mal et argumente que le droit, les institutions, les régimes et les normes au niveau international sont moralement supérieurs à leurs équivalents nationaux*[48]*»*.

Deux questions méritent d'être soulevées au sujet de ces prétendus défis pour l'identité nationale américaine. L'une concerne la réalité des soi-disant menaces représentées par les immigrés mexicains et les membres des élites dénationalisées. Un certain nombre de critiques se sont attaqués à la description que Huntington donne des immigrés mexicains, faisant état de preuves montrant que ces derniers ont une attitude bien plus favorable envers la culture américaine, et qu'ils sont davantage prêts à apprendre l'anglais et à participer à la société que cet auteur ne l'admet[49]. La même objection a été émise par rapport à sa description des opinions des élites dénationalisées. Selon un de ses détracteurs, *« l'érosion de l'identité nationale aux mains des multiculturalistes et des élites libérales constituait un sujet d'inquiétude il y a cinq ou dix ans »*, mais *« cette conviction s'est vidée de son sens après les attaques du 11 septembre »*. Cet événement a déclenché à la fois un fort sentiment de patriotisme et d'unité nationale, ainsi qu'une croyance partagée que *« le pluralisme culturel, qui nous avait paru menaçant à une époque, est devenu, du jour au lendemain, un attribut qui n'avait rien de notoire de l'identité nationale*[50]*»*.

Mais supposons que les descriptions de Huntington soient — même partiellement — fondées, et qu'au moins certains Mexicano-Américains et certaines élites dénationalisées posent le genre de problème

46. *Ibid*., p. 266.

47. *Ibid*.

48. *Ibid*., p. 270.

49. Voir Louis Menand, « Patriot Games: The New Nativism of Samuel P. Huntington », in *New Yorker*, 17 mai 2004, p. 96, 97 et David Brooks, « The Americano Dream », *New York Times*, 24 février 2004, p. 27. Cette réaction a été confirmée par mon collègue d'Harvard, le professeur David Carrasco, lors d'une discussion publique de *Who Are We?* avec le professeur Huntington, qui a eu lieu à la Harvard Divinity School, à l'automne 2004. Nous devons également ajouter que les éléments fournis par Huntington lui-même pour soutenir la thèse explosive (voir p. 254-256) selon laquelle les Mexicano-Américains « adoptent souvent une attitude méprisante envers la culture américaine » sont étonnamment faibles.

50. Louis Menand, « Patriot Games », *op. cit.*, p. 92.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 62

qu'il a décrit. La seconde question demeure : que devons-nous faire ? **Comment devons-nous procéder exactement afin de décider si nous devons accueillir ou résister au défi — si c'en est bien un — représenté par les Mexicano-Américains et les élites dénationalisées, ou par quiconque ?**

La façon dont Huntington lui-même aborde cette seconde question est peu claire. D'une part, il semble agir comme un spécialiste des sciences humaines indépendant et désintéressé qui liste simplement les diverses options dont disposent les Américains en ce qui concerne leur identité. Ces options sont décrites dans son dernier chapitre, dans ce qu'il nomme les alternatives « cosmopolite », « impérialiste » et « nationale ». On peut les envisager comme de simples généralisations descriptives, fondées sur des faits historiques et sociologiques, qui représentent les choix majeurs auxquels les Américains font face aujourd'hui en termes d'identité[51]. De même, le fait qu'Huntington consacre la majeure partie de son livre à l'alternative nationale et à ses caractéristiques anglo-protestantes pourrait simplement être considéré comme un argument empirique, sans plus.

D'autre part, *Who Are We* ? semble ne pas relever simplement d'un pur exercice descriptif. Il est impossible de ne pas arriver à la conclusion que Huntington lui-même passe en revue les différentes options et juge le plus favorablement l'alternative nationale. Il écrit, en effet : *« L'alternative au cosmopolitisme et à l'impérialisme est un nationalisme consacré au maintien et au renforcement de ces caractéristiques qui définissent les États-Unis depuis leur fondation*[52]*. » « L'Amérique culturelle est en état de siège. »* Le peuple américain pourrait *« retarder sa propre fin et empêcher sa désintégration en ravivant son sens de l'identité nationale, son objectif national et les valeurs culturelles communes*[53]*»*.

Les éléments supportant la thèse favorite d'Huntington — malheureusement jamais suffisamment développée ni étayée — sont semble-t-il de deux natures : **majoritaire** et **fonctionnelle**. L'argument majoritaire reprend l'idée que ce qui, aux yeux de « la plupart des gens », selon les faits sociologiques historiques et contemporains, constitue l'identité nationale d'un pays, l'est en effet ; en bref, **la majorité décide**. Selon l'argument fonctionnel, si l'identité nationale — déterminée par « la majorité » — n'est pas préservée et mise en valeur, la nation se désintègre.

Huntington prend ces arguments au sérieux. Il tire ces leçons de deux affaires légales récentes qui illus-

51. Huntington, *Who Are We ?*, p. 362-366.

52. *Ibid.*, p. 365. NDT : Extrait de la conclusion de *Qui sommes-nous ?* traduit par Barbara Hochstedt.

53. *Ibid.*, p. 12.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 63

trent la profondeur de son engagement envers la loi de la majorité, tout comme son degré d'appréhension face aux tendances qui menacent les convictions majoritaires[54]. La première de ces affaires fait état d'une action en justice intentée en 2002 par Michael Newdow, un athée déclaré, visant à retirer les mots "*under God*" (sous la protection de Dieu) du serment d'allégeance. Un premier tribunal de Californie lui avait donné raison, puis ce jugement a ensuite été annulé par une plus haute Cour, pour le motif que Michael Newdow n'avait pas de statut légal adéquat. La deuxième affaire concerne un certain Brian Cronin qui, en 1999, a cherché à faire retirer d'un terrain municipal une croix de 18 mètres de haut érigée à Boise, dans l'Idaho, il y a 43 ans.

Au sujet de la première affaire, où Newdow prétendait que les mots « sous la protection de Dieu » du serment d'allégeance lui donnaient le sentiment d'être « un outsider » — point sur lequel le premier tribunal était d'accord — Huntington écrit le commentaire suivant :

« Michael Newdow et le tribunal ont raison : les athées sont des "outsiders" dans la communauté américaine. En tant que non-croyants, ils n'ont pas à réciter le serment ni à participer à une cérémonie ayant un caractère religieux. Ils n'ont pas non plus le droit d'imposer leur athéisme à tous ces Américains dont les convictions, à l'heure actuelle et par le passé, ont défini les États-Unis comme une nation religieuse.

« Les États-Unis sont-ils une nation chrétienne ? Oui, selon les statistiques : 80 à 85 % des Américains se déclarent régulièrement chrétiens[55]*. »*

À propos de l'affaire Brian Cronin et sa tentative de faire enlever la croix de 18 mètres de haut d'un terrain municipal de Boise, dans l'Idaho, Huntington reste sur ses positions. En réponse à l'affirmation de Cronin où ce dernier prétendait que la croix faisait comprendre aux bouddhistes, aux juifs, aux musulmans et autres non-chrétiens de Boise, qu'ils étaient des étrangers dans un pays étranger, Huntington écrit :

« Comme Michael Newdow, Brian Cronin a vu juste. Les États-Unis sont une nation à prédominance chrétienne pourvue d'un gouvernement séculier. Il est légitime que les non-chrétiens se considèrent comme étrangers puisqu'ils — ou leurs ancêtres — se sont installés dans ce "pays étranger" fondé et peuplé par des chrétiens, tout comme les chrétiens deviennent des étrangers quand ils déménagent en Israël, en Inde, en Thaïlande ou au Maroc[56]*. »*

54. *Ibid.*, p. 81-83.
55. *Ibid.*, p. 82.
56. *Ibid.*, p. 83.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 64

Les réponses d'Huntington à ces affaires montrent bien que sa position contient plusieurs erreurs. Dans l'affaire Newdow, par exemple, il est incorrect de dire que le fait de retirer du serment les mots « sous la protection de Dieu » équivaut à imposer son athéisme. Cela serait vrai si l'on substituait d'autres mots à la phrase actuelle, par exemple « ***not*** *under God* » (puisque Dieu n'existe pas). En supprimant simplement la référence à Dieu, on laisse ouvert l'engagement ou le non-engagement religieux.

Dans l'affaire Cronin, Huntington lui-même semble s'inquiéter, indirectement, de la discrimination. Il indique en passant que lors d'affaires similaires se déroulant dans d'autres villes, les gens qui souhaitaient la présence d'une croix sur un terrain public *« ont tenté de la conserver en transférant la propriété du terrain à des groupes privés*, ***reconnaissant donc implicitement que l'exposition flagrante par le gouvernement du symbole d'une seule religion n'était pas sans poser de problèmes***[57] ». On pourrait donc en déduire qu'Huntington est sensible au fait que le « gouvernement séculier » auquel il fait référence a l'obligation de traiter toutes les religions de manière égale, plutôt que de favoriser injustement la majorité.

Prenant en compte ces marques de sensibilité de la part d'Huntington, il est encore plus perturbant de voir comment il balaie d'un geste déterminé les inquiétudes de Cronin et Newdow, qui se sentent comme des « outsiders » ou des « étrangers ». Doit-on considérer comme allant de soi que, parce qu'ils sont membres d'une « religion ou conviction » minoritaire, ils n'ont pas le statut culturel ou religieux permettant de remettre en question ce qu'ils considèrent comme la domination arbitraire de la majorité, quoi que décident les tribunaux ? Ne doit-on pas alors craindre avec raison qu'accepter de juger de ce type d'affaire suivant le principe de la majorité souveraine revienne à exercer une réelle discrimination politique et juridique ? Faut-il vraiment que de tels défenseurs des positions minoritaires apprennent que, n'étant pas membres de la « majorité anglo-saxonne », ils ne sont pas des citoyens américains à part entière et qu'ils doivent donc accepter pour toujours leur statut d'outsider et d'étranger ?

En outre, doit-on attendre d'eux qu'ils se soumettent, si on les informe que les changements qu'ils souhaitent risquent d'entraîner « la fin » et « la désintégration » de certains aspects de l'identité nationale dominante ? Ne devrait-on pas plutôt s'attendre à ce qu'ils adhèrent à la perspective d'une rupture et d'une transformation des modèles religieux et culturels dominants, comme tant d'autres minorités l'ont fait au cours de l'histoire de ce pays et d'autres pays ? N'est-ce pas là — non sans raison — l'objectif de leurs protestations ? Tant qu'ils demeurent dans les limites du débat libre et juste, n'ont-ils pas justement

57. *Ibid.*, p. 83 ; ajout d'emphase.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 65

le droit de continuer à se battre en tant que membres de la communauté nationale en règle et égaux aux autres ?

Par ailleurs, Huntington prétend que les membres de minorités en Israël, en Inde, en Thaïlande ou au Maroc n'ont pas plus de raisons de s'inquiéter d'être qualifiés d'« outsiders » ou d'« étrangers » que n'en ont les non-chrétiens aux États-Unis. Ce point ne joue pas en sa faveur. En effet, dans chacun de ces pays, tout comme aux États-Unis, le statut juridique et culturel des minorités religieuses et autres constitue un problème épineux et persistant. Il nous reste à espérer que ce problème sera débattu et discuté de manière ouverte et juste, au lieu de mettre rapidement fin au débat au nom de la domination par la majorité, en prétextant qu'un changement conduirait à une fin imminente.

En résumé, les arguments principaux d'Huntington ne tiennent pas, car ils ne prennent pas en compte les trois points fondamentaux concernant la culture, la religion et l'identité nationale que nous nous sommes attachés à démontrer ici : 1. ces thèmes sont en proie à un pluralisme irréductible et sans cesse sujets à controverse ; 2. ils ont tendance à être dominés arbitrairement — y compris par la majorité — ; 3. ils nécessitent d'urgence — au vu des deux points précédents — un système de normes dont le meilleur modèle serait les droits de l'homme, et plus particulièrement la liberté de conviction, qui assure un maximum d'ouverture et de justice dès lors qu'il s'agit de débattre et de contester le caractère culturel et religieux de l'identité nationale.

Conclusion

Bien que je n'ai pas eu le loisir d'y réfléchir ou de la formuler de manière convenable, je propose ci-dessous l'ébauche d'une vision alternative de l'identité nationale américaine comme résumé du schéma de pensée présenté dans cet essai. J'admets, bien entendu, que ceci ne constitue qu'une proposition parmi d'autres et qu'elle doit être présentée et argumentée conformément aux normes nationales et internationales de débat libre et juste, essentielles selon moi à l'identité nationale américaine.

Les Américains forment un peuple qui discute et conteste librement et justement la question de son identité culturelle et religieuse, et ils sont d'accord pour accepter des réponses **provisoires** conformes à un ensemble de principes garantis par la Constitution — ce que l'on appelle le « credo américain ». Ces principes (ainsi que les institutions et coutumes qui les incarnent) ont été fixés avec soin et précision au cours de l'histoire — ce qui est sans aucun doute d'une importance capitale pour l'identité nationale américaine. Néanmoins, en raison des engagements internationaux pris par les États-Unis — envers la Charte des Nations Unies et envers les droits de l'homme, le droit huma-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 66

L'essor du dialogue interreligieux dans la tradition européenne*

*Maurice Verfaillie***

Permettez-moi de commencer par une remarque personnelle : quelle que soit la sincérité de notre regard, chacun de nous interprète le monde et ses mouvements en fonction de sa formation et de son expérience. Je pense qu'il n'est donc pas indifférent de vous dire qu'en traçant l'évolution du dialogue interreligieux dans la tradition européenne, je tente de le faire du point de vue chrétien.

L'historien qui parle d'un fait concret — par exemple, le débarquement des alliés en juin 1944 — aborde son sujet avec un certain avantage. En effet, si le choix des moments et l'étendue des conséquences de cet événement peuvent être l'objet d'interprétations différentes, l'accord général se fait sur son existence, sur les lieux, la date et le rôle qu'il a joué dans le renversement du régime nazi.

On peut estimer qu'il en est de même lorsqu'on traite de « l'essor du dialogue interreligieux dans la tradition européenne », dans la mesure où il s'avère possible de distinguer les caractères de certains débats, de repérer dans l'histoire les façons de concevoir les relations interreligieuses et de considérer leurs discussions comme suffisamment significatives pour être regardées comme des avancées vers de véritables dialogues. « Dialogue interreligieux ». De nos jours, l'expression est devenue si courante à propos de tant de rencontres interreligieuses que le sens de ce qu'est un « dialogue » s'est affadi, au point de paraître vidé de contenu.

Après ce préambule, je vous propose de traiter notre sujet en trois temps : *1. Définir la notion moderne*

* Exposé présenté lors du Congrès international « Religion, dialogue, solidarité et développement », qui s'est tenu à Saint-Jacques de Compostelle du 25 au 27 mai 2005.

** M. Verfaillie était alors secrétaire général de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse et rédacteur en chef de la revue *Conscience et liberté*.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 67



Participants au Congrès mondial sur la liberté religieuse « Religion, dialogue, solidarité et développement », organisé à Saint-Jacques de Compostelle, Espagne, du 25-27 mai 2005. De gauche à droite, John Graz, secrétaire général de l'IRLA, Silver Spring, États-Unis ; Rosa Maria Martinez de Codes, professeur d'histoire à l'université Complutense, Madrid, Espagne, ainsi que Maurice Verfaillie, ancien secrétaire général de l'AIDLR et rédacteur en chef de la revue *Conscience et liberté*, Gland, Suisse, accompagné de son épouse Irène. *Photo publiée avec l'aimable autorisation de M^me^ Rosa Maria Martinez de Codes.*

du dialogue et sa philosophie; 2. rappeler dans l'histoire de l'Europe les antécédents des relations des religions entre elles et 3. aborder brièvement quelques facteurs qui jouent un rôle dans le développement des relations interconfessionnelles et interreligieuses.

I. La notion moderne de dialogue et sa philosophie en Europe

Avant d'aborder le concept nouveau que recouvrent ce mot et sa philosophie, il faut rappeler que le mot *« dialogue »*, *dans son sens actuel*, n'apparaît dans le vocabulaire religieux, en Europe, qu'après la Seconde Guerre mondiale, donc d'une manière relativement récente. Ainsi, par exemple, il se trouve dans une déclaration faite en 1947 par l'Église réformée aux Pays-Bas. Il y est question de la relation théologique que cette Église entretient avec Israël, au sens religieux de peuple juif.

A. La philosophie du dialogue dans sa conception moderne

Traitant de l'esprit du dialogue tel que le pasteur Henri Nusstlé le comprend dans son livre *Dialogue avec l'islam*, paru en 1949, Jean-Claude Basset le cite : *« […] établir une confrontation dépouillée de toute animosité réciproque, de substituer à l'antagonisme une explication, un dialogue*[1] *»*. Un autre protestant, J. Spencer Trimingham, écrivait en 1955 : *« Nous utilisons ce terme "dialogue" dans son acception continentale moderne de rencontre constructive entre chrétiens et musulmans […] ; une rencontre dans le respect réciproque et la compréhension*

1. Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Éditions du Cerf, Paris, 1996, p. 67.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 68

mutuelle de la foi d'autrui, avec le souci de trouver une base commune et un engagement en faveur du bien-être de la société dans son ensemble[2]. »

Deux expressions sont à souligner dans cette dernière citation : *« dialogue dans son acception continentale moderne »* et *« rencontre constructive […] dans le respect réciproque »*. La question est de savoir quand est née cette conception en Occident ? Jean-Claude Basset situe cette « naissance » après la Première Guerre mondiale, avec le développement, dans les milieux de la théologie protestante allemande, d'une véritable philosophie du dialogue. La conceptualisation moderne du dialogue s'est ensuite développée au XX[e] siècle, jusqu'à pénétrer dans les milieux catholiques avec le Concile de Vatican II (1962-1965). Mais c'est principalement avec Martin Buber (1878-1965) que la philosophie du dialogue plonge ses racines dans l'héritage de la pensée juive. Il la fonde comme une anthropologie de la double relation à l'autre et au monde : la relation « *Je-Tu* » et la relation « *Je-Cela* »[3].

En 1923, Buber avait en effet souligné que ni le « *Je* » ni le « *Tu* » ne vivent séparément. Ils n'existent que dans le contexte « *Je-Tu* », qui précède la sphère du « *Je* » et la sphère du « *Tu* ». De même, ni le « *Je* » ni le « *Cela* » n'existent séparément. Ils existent uniquement dans la sphère du « *Je-Cela* ». La relation « *Je-Tu* » n'est absolue qu'à l'égard de Dieu — le « *Tu* » éternel. Elle ne peut être aussi pleinement réalisée dans les autres domaines de l'existence, y compris dans les relations humaines. Celles-ci sombrent bien souvent dans la sphère du « *Je-Cela* »[4].

De son côté, Kalman Yaron, directeur de l'Institut Martin-Buber à l'Université hébraïque de Jérusalem, écrit : *« Buber affirme que la Bible témoigne d'un dialogue permanent entre le Créateur et ses créatures — une rencontre dans laquelle l'homme est un partenaire authentique capable de se faire entendre […] Au cœur du dialogue figure la rencontre entre deux êtres souverains dont aucun ne cherche à impressionner l'autre ni à l'utiliser. Selon Buber, l'homme peut vivre sans dialogue, mais qui n'a rencontré un "Tu" n'est pas véritablement un être humain. Cependant, celui qui pénètre dans*

2. J. Spencer Trimingham, *The Christian Church and Islam in West Africa*, Londres, 1955, p. 45.

3. Cf. Jean-Claude Basset, *op. cit.*, p. 21 : *« En France, le personnalisme d'Emmanuel Mounier (1905-1950) constitue un important prolongement du courant dialogique qui a aussi marqué l'existentialisme dit chrétien ; ainsi la notion de communication de Karl Jaspers (1883-1969) et de ce que Gabriel Marcel (1889-1973) nomme le "miracle de la rencontre du Toi". Au contraire, pour l'existentialisme d'un Jean-Paul Sartre, autrui est synonyme de solitude. Finalement, la pensée de M. Buber a de profondes répercussions dans la théologie, moins juive — il a toujours été considéré comme un marginal du fait de certaines prises de position concernant Jésus ou les Arabes – que chrétienne […]. »*

4. Voir Martin Buber, *Je et Tu*, Éditions Aubier-Montaigne, Paris, 1969.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 69

l'univers du dialogue prend un risque considérable puisque la relation "Je-Tu" exige une ouverture totale du "Je", qui s'expose ainsi à un refus et à un rejet total[5]. » On peut donc comprendre que cette pensée ait été qualifiée de «*révolution copernicienne*» par Gabriel Marcel et Gaston Bachelard, en raison de la place centrale que Buber accorde à la rencontre de l'autre. Et, c'est justement parce qu'elle s'enracine dans l'enseignement biblique — où l'homme y apparaît à l'image de Dieu comme un être dont la personnalité se structure dans un ensemble de relations — que cette pensée a pu avoir un retentissement dans la réflexion chrétienne.

B. Définition

Que faut-il comprendre par *«dialogue interreligieux» ?*

Le dictionnaire français *Le Petit Robert* (1996) définit le dialogue, quel qu'il soit, comme *« contact et discussion entre deux parties à la recherche d'un accord, d'un compromis »*. Du point de vue qui nous occupe dans ce congrès, les traits caractéristiques que relève Jean-Claude Basset paraissent plus proches du sujet de notre réflexion : *« Le dialogue est une rencontre de personnes […] C'est le propre du dialogue que de prendre en compte les individus, leur histoire et leur devenir ; davantage, c'est dans le dialogue que des interlocuteurs peuvent se reconnaître comme des personnes avec leur individualité et leur liberté*[6]. »

Il est évident que cette approche présuppose une notion élaborée de la personne humaine. Celle-ci existe dans la pensée chrétienne. On peut remonter au moins jusqu'au Nouveau Testament pour en trouver la manifestation. Le «*noûs*» (en grec), utilisé par l'apôtre Paul dans ses épîtres, est l'expression d'une personnalité structurée et saisie dans sa totalité : *« […] Le "Je" qui "sait", qui "comprend" et qui "connaît" est toujours en même temps un "Je" qui s'oriente, qui "veut" et qui prend position. L'élément volonté est toujours inclus dans l'intelligence du sujet pensant* (1 Co 1.10 ; Rm 12.2 ; 14.5 ; 7.23)[7] », écrit Jean Zurcher. Au Moyen Âge, le philosophe Boèce la définissait comme «*la substance individuelle d'une nature raisonnable*» (Boèce, in *De duabis naturis et una persona Christi*).

5. Kalman Yaron, Martin Buber, in *Perspectives*, revue trimestrielle de l'UNESCO, vol. XXIII, n° 1-2, Paris, 1993, p. 135-147, UNESCO, Bureau international d'éducation, Paris, 2000). cf. www.ibe.unesco.org/publications/ThinkersPdf/buberf.pdf

6. Jean-Claude Basset, *op. cit.*, p. 23. Voir Kalman Yaron, *«Dans l'ordre du monologue, l'autre est réifié — il est perçu et utilisé — alors que dans l'ordre du dialogue, il est rencontré, reconnu et nommé comme être singulier»*. (*Op. cit.*)

7. Jean Zurcher, *L'homme. Sa nature et sa destinée*, Éditions Delachaux et Niestlé, Bibliothèque théologique, Genève, 1953, p. 183, 184.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 70

C. Implications de cette conception du dialogue au niveau religieux

Ainsi compris, en tant que communication au niveau religieux et au sens moderne occidental, le « dialogue » se situe sur un tout autre plan que les autres modes de relations. « Dialogues » au sein d'une même confession religieuse ou « dialogues » lors de rencontres interreligieuses : pour être véritables, ils nécessitent plusieurs conditions dont nous ne mentionnerons que quelques-unes :

1. C'est une rencontre de personnes. Au sens de la notion actuelle de « dialogue », on ne devrait pas parler de « dialogue des religions », mais de « dialogue entre croyants ». Dans les faits, ce qu'on nomme assez couramment « dialogue interreligieux » se limite plutôt à une juxtaposition ou à une comparaison entre des systèmes de pensée religieuse.

2. Il suppose un échange respectueux et confiant. Le recours au *dialogue* implique la reconnaissance de la personne et de la dignité de l'autre, avec un degré de confiance mutuelle dans le discours tenu.

3. Il doit comporter une réciprocité. Le *dialogue* exclut une relation fondée exclusivement sur le statut de relation « *maître à élève* » — tel qu'il se pratique, par exemple, au sein du bouddhisme. Qu'il soit interconfessionnel ou interreligieux, ses dimensions posent problème aux esprits ancrés dans leur certitude absolue d'être les uniques détenteurs de toutes les vérités. La réciprocité met les partenaires à l'écoute l'un de l'autre avec une ouverture d'esprit aux éclairages qu'ils peuvent recevoir mutuellement.

4. Il reconnaît l'individualité de chacun des partenaires. Martin Buber récusait *« à la fois l'approche totalement individualiste, où le sujet perçoit l'autre uniquement par rapport à lui-même »*, et *« la perspective collective »*, qui occulte l'individu *« et ne voit que la société »*[8]. L'expérience montre que l'individualité dérange parce que la différence dérange. Or, le *dialogue* présuppose la reconnaissance de la réalité de l'individualité de chaque personne.

5. C'est un enjeu et un défi. Quel est le degré d'engagement de chacun des partenaires ? Dans le *dialogue religieux*, il y a un réel enjeu. Il va au-delà des mots. En effet, il peut concerner les modes de vie et les convictions religieuses des partenaires. Dialoguer, c'est toujours quelque part s'exposer au risque de se voir soi-même mis en question ; c'est un défi d'avoir peut-être à changer sa manière de croire et de vivre. Donc, la conversion de l'autre ne saurait être exclue d'un véritable **dialogue**. L'enjeu n'est rien de moins que la sincérité et le discernement dans ses propres convictions. Le respect de la liberté de conscience revêt alors toute son importance.

II. Les antécédents du dialogue interreligieux en Europe

8. Kalman Jaron, *op. cit.*, p. 138.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 71

A. Le caractère des relations interreligieuses avant l'époque moderne

Alors, peut-on parler *d'essor d'un dialogue interreligieux* avant l'époque moderne en Europe ? Cela correspond-il à une réalité historique ? Comment a-t-on considéré les relations entre les confessions chrétiennes et entre les religions au cours de l'histoire de la chrétienté occidentale ? Gabriel Marcel et Gaston Bachelard ont qualifié la conception bubérienne de *dialogue de « révolution copernicienne de la pensée »*. Est-ce à dire qu'avant le XX^e^ siècle il n'y eut jamais de « rencontre constructive » dans le domaine religieux ? Tous les historiens du christianisme ont relevé que la plupart des rencontres de ce type ont été alimentées par l'esprit de rivalité plutôt que celui de la conciliation. Le but premier des « disputes » ou des « colloques » religieux était de préserver l'unité confessionnelle de la chrétienté en Europe. Chacun tentait d'affirmer sa supériorité sur l'autre. Le style des discours relevait surtout de la polémique, de la réfutation ou de la réprobation. Parfois, il est vrai, il y eut des « dialogues » amicaux entre chrétiens et musulmans en Espagne avant la royauté de Castille. Néanmoins, en général, l'ambiance était à l'hostilité pouvant conduire au procès inquisitorial. Au XVI^e^ siècle encore, l'opinion dominante qui animait ces rencontres — qu'elles soient catholiques, luthériennes ou calvinistes ou anabaptistes — n'admettait pas la pluralité des confessions à l'intérieur d'un État.

L'histoire de l'Espagne offre un exemple intéressant, sur lequel nous ne nous arrêterons que très peu. Fait intéressant — même si c'est un aspect particulier et typique, différent de l'histoire des autres nations européennes à la même époque —, l'Espagne est le seul pays qui a vu alors sur son sol, durant une très longue période, un face à face permanent des trois plus grandes religions en présence : le catholicisme, le judaïsme et l'islam. À la fin du Moyen Âge, avec ces trois religions, l'Espagne héritait de trois forces politiques ou culturelles ayant chacune, à des degrés divers, exercé une influence dans la formation de l'identité espagnole. Le professeur Mario Tedeschi, de l'Université de Naples, a analysé cette cohabitation. Était-ce alors le triomphe de la tolérance et du dialogue interreligieux ? Il répond par un « non » nuancé. Dans son exposé, au cours de la « Rencontre entre les trois confessions religieuses, le christianisme, le judaïsme et l'islam », qui s'est tenue à Tolède en novembre 1998, il aboutissait à un bilan mitigé : *« Après tant de siècles, en dépit de tant d'années passées, ce problème (de la cohabitation) semble ne pas avoir été résolu »*. Soulignant que la réalité historique, à la fin du Moyen Âge espagnol, c'est la survivance de nations confessionnelles qui cherchaient dans la religion des aspects promoteurs d'unités nationales ou le soutien à des forces d'opposition, il ajoutait, toujours à propos du cas de l'Espagne : *« La tendance serait trop simple, dans une telle situation, de parler de respect réciproque ou de tolérance religieuse. De*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 72

même, il serait anachronique de vouloir transposer des concepts et des principes modernes — comme celui de la tolérance — dans une période et dans des systèmes qui ne les considéraient pas comme des valeurs "porteuses"[9]*.»*

Certes, l'adhésion à une foi religieuse a souvent généré des incompréhensions et des luttes sur le sol espagnol. C'est également vrai pour les autres nations européennes. Toutefois, il y eut aussi de longs moments où la cohabitation a pris le pas sur la confrontation. Et le professeur Tedeschi de poursuivre : *«[…] ceci nous autorise à regarder le Moyen Âge espagnol sous un angle plus moderne parce que, sur son sol, la cohabitation pacifique entre les trois religions a été rendue possible durant certaines périodes, tant que, pour des raisons politiques, l'intolérance religieuse et idéologique n'ont pas empiété sur les égards ou sur le respect qu'une des confessions pouvait avoir pour les autres*[10]*.»*

La chrétienté en Europe a pourtant connu des précurseurs de la tolérance et du dialogue. Il ne s'agissait pas d'institutions confessionnelles mais d'individus. On oublie sans doute un peu facilement aujourd'hui les grands visionnaires de la paix religieuse en Europe, comme, par exemple, le Catalan Raymond Lulle (1233 - ± 1316), au XIVe siècle. Il faut aussi se souvenir que les premiers humanistes, aux XVe et XVIe siècles, furent de fervents catholiques qui ont prôné le respect des différences, la concorde et le *dialogue* au nom de l'Évangile.

Même si l'influence de l'humanisme chrétien a diminué après la Réforme protestante et la vigoureuse réaction de la Réforme catholique, on aurait tort de passer sous silence, dans la recherche de la conciliation au cours des XVe et XVIe siècles, le rôle de théoriciens tels que Nicolas de Cues (1401-1464), Thomas More (1478-1535), et, à l'aube de la Réforme luthérienne, Érasme (1469-1536), qui en sera l'apôtre le plus actif et le plus influent. Leurs préoccupations et leur recherche du *dialogue* paraissent très singulières à leur époque.

« [Ces humanistes] *sont tout dévoués à un idéal d'unité spirituelle entre les hommes, mais ils ne le veulent pas de la même manière que les docteurs du Moyen Âge»*, écrit Joseph Lecler dans son *Histoire de la tolérance* : «*Ceux-ci* [les docteurs du Moyen Âge] *n'hésitaient pas à adopter vis-à-vis des diversités religieuses une position de combat: lutte violente contre les hérétiques, croisade contre les Infidèles. Telle n'est pas la position des humanistes. Pour unir les hommes sur le plan religieux, ils songent moins tout d'abord à ce qui les divise qu'à tout*

9. Mario Tedeschi, «The Three Religions in the Late Spanish Middle Ages», in *Encuentro de las tres confesiones religiosas. Christianismo, Judaismo, Islam*, Ministerio de Justicia, Madrid, 1999, p. 156.

10. Mario Tedeschi, *op. cit.*, p. 157.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 73

ce qui peut les rapprocher. Au milieu des divergences qui les opposent, ils sont à la recherche d'un terrain commun. Au moyen de forces, ils entendent substituer les entreprises pacifiques. Ce sont des "irénistes"[11]. » Néanmoins, leur idéal n'est pas encore celui de la tolérance au sens moderne. Ils se préoccupent avant tout de la réduction des divergences religieuses par un effort loyal de conciliation. Pourtant, il faut mentionner un fait qui pourrait être regardé, en raison des dimensions du personnage, comme une timide amorce du processus qui aboutira bien plus tard à la reconnaissance de la liberté religieuse : Érasme, le premier, a proposé, au moins comme solution provisoire, l'idée d'une tolérance civile du culte protestant. Il faut le signaler parce que c'est un cas presque unique[12].

B. L'Europe en transition

Avec le temps, ces courants de pensée ont été relégués au second plan par les enjeux politiques et économiques considérés comme supérieurs dans une Europe encore médiévale, mais déjà en transition vers la modernité naissante. L'Europe des XVI^e^, XVII^e^ et XVIII^e^ siècles est celle de la Réforme et de la Contre-Réforme, toutefois encore fortement restées sous le joug des intérêts et des forces politiques dominantes. C'est aussi l'Europe de l'inflation dévastatrice des structures sociales traditionnelles, puis celle d'un siècle qui a favorisé les conservatismes. C'est l'Europe de la rivalité entre l'Espagne et la France, celle des guerres d'Italie, des guerres de religion en France, de l'émancipation des Pays-Bas, celle de la guerre de Trente Ans et de la Révolution d'Angleterre. C'est surtout celle de la fin de la monarchie absolue en France et de la Révolution française. Bref, l'Europe devient durant ces siècles un vaste champ accidenté où il n'est pas facile de repérer précisément le cheminement d'une idée : la liberté de conscience, qui se diffusera, puis transformera les mentalités collectives et le cours des relations interreligieuses.

III. Facteurs sociaux du développement actuel des relations interconfessionnelles et interreligieuses

Le passé a témoigné que des communautés religieuses peuvent se côtoyer durant des siècles, dans un même espace géographique et cultu-

11. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Éditions Aubier, Paris, 1955, tome 1, p. 125.

12. Cf. Léon Haskin, *Érasme parmi nous*, Éditions Fayard, Paris, 1987 : *« Érasme est pacifiste et internationaliste pour d'autres raisons que des raisons morales ou de science politique. Il admet ces motivations, mais il les dépasse. Le chrétien, pour lui, parce qu'il est chrétien, ne peut que suivre les voies de la paix en dépit des barrières nationales. La philosophie du Christ donne à son pacifisme un fondement évangélique. […], l'œcuménisme d'Érasme procède légitimement de sa fidélité […] L'esprit œcuménique modifie profondément les relations des chrétiens entre eux. C'est parce que le concile de Trente a manqué de cet esprit que, préférant l'anathème au dialogue, il n'a pas suivi la ligne érasmienne de concorde. Par crainte de l'indifférentisme et de la contagion, il a élargi le fossé qui sépare les catholiques des dissidents. »* P. 422, 423.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 74

rel, sans engager de véritables *dialogues*. Ne faudrait-il pas y voir une indication que les principaux facteurs qui favorisent les rencontres interreligieuses sont à rechercher dans des évolutions sociales, des stratégies politiques ou des changements culturels, au moins dans un premier temps, plutôt que dans les premières préoccupations des institutions religieuses? Ne serait-ce pas là les premiers ressorts de ces rencontres? La réalité historique est complexe. Plusieurs facteurs se combinent et entrent en jeu, y compris des facteurs proprement religieux. Nous nous limiterons ici à en évoquer quatre :

1. Le pluralisme

Le *Grand Larousse Encyclopédique* (Éditions Prestige, 1970) en propose une définition dynamique : *« État de ce qui n'est pas unique, mais présente des différences, en matière de philosophie, de religion, de politique […] Doctrine qui préconise la coexistence constructive de ces diverses tendances. »*

En Europe occidentale, la cassure de l'unité de la chrétienté, avec la Réforme du XVI[e] siècle, a donné forme à une pluralité religieuse. On ne pouvait plus ignorer d'autres approches de la même révélation en Jésus-Christ, qui aboutissaient à d'autres confessions de foi et à d'autres organisations religieuses chrétiennes. Un premier pluralisme s'est inscrit alors dans l'histoire avec le principe *« cujus regio ejus religio »*, formulé lors de la paix d'Augsbourg en 1555, puis avec son dépassement dans les traités de Westphalie en 1648[13]. Cent trente-cinq ans plus tard, au moment de l'indépendance des États-Unis, en 1783, puis avec la Révolution française, est apparue une nouvelle dimension du pluralisme avec la rupture du lien qui unissait entre eux les institutions religieuses et les pouvoirs politiques.

D'autre part, en Europe, les affirmations et les pratiques religieuses n'ont plus, comme dans le passé, le rôle de fondement de l'existence collective. L'engagement religieux repose sur le choix personnel et non plus sur l'autorité de la tradition ou de l'institution religieuse. Primauté de l'individu sur le groupe, choix plutôt qu'héritage de traditions, ces facteurs jouent certainement un rôle dans la recherche de rencontres interreligieuses (voir l'expérience de Taizé).

13. En 1648-1649, les clauses religieuses inscrites dans les traités de Westphalie ont mis fin à la guerre de Trente Ans. Elles consacraient l'arrêt de la Contre-Réforme catholique en Allemagne et confirmaient la paix d'Augsbourg de 1555, exception faite de celles qui contraignaient partout les sujets à adopter la religion de leur prince. *« […] c'est ici la victoire de la liberté de conscience — le cujus regio ejus religio était aboli »*, écrit à ce propos Émile Léonard. La tolérance, qui ne jouait vraiment le rôle de vertu que depuis le XVI[e] siècle, engendrait maintenant la reconnaissance de la cassure de la société religieuse en Europe. La conservation des États paraissait toujours souhaitable, quelles que soient les divisions confessionnelles. L'association d'un principe religieux de coalescence et d'une organisation étatique avait conduit, en 1555, au principe *cujus regio, ejus religio*. Ce principe ne s'appliquait plus désormais que dans des unités territoriales restreintes, alors que dans des unités plus larges où les deux théologies, catholique et protestante, étaient rivales, il fallait l'abandonner pour mettre en place un principe de coexistence.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 75

Dans le domaine spirituel, il est nécessaire de faire la distinction entre un pluralisme neutre et un pluralisme positif. Le premier s'enracine dans le désenchantement face à une unité perdue et inaccessible. Les oppositions et les différences sont gommées et les convictions réduites à un dénominateur commun. Ce pluralisme est marqué par une volonté d'indifférenciation. Il s'agit en fait d'un affadissement de la diversité, alors qu'on en parle comme d'une conséquence inéluctable. Le second, le pluralisme positif contemporain, au contraire, tend à donner à chacun la valorisation qui lui est due, et c'est ce dernier qui favorise le *dialogue*.

2. La sécularisation et la liberté religieuse

Deux autres évolutions de la société européenne jouent aussi un rôle favorable dans l'esprit de ces rencontres : la sécularisation et l'affirmation des droits de l'homme, avec, plus particulièrement, la reconnaissance du droit inaliénable et individuel à la liberté de conscience et de religion.

a) La sécularisation

Il ne nous appartient pas ici de tracer l'histoire de la sécularisation depuis le XVI[e] siècle. Les sens que ce terme a pris depuis le XVIII[e] siècle ne manquent pas. Il faut distinguer « séculariser » et « laïciser », ce dernier terme s'entendant plutôt comme le résultat de la volonté politique de *« rendre [l'État] indépendant des autorités religieuses »* (*Grand Larousse Encyclopédique*», Éditions Prestige, 1970). « Séculariser » se référerait au contraire à la dynamique de la société elle-même, dans son ensemble[14]. En Europe, la sécularisation reste un facteur important dans les séparations des Églises et des États. À la différence du passé qui, lui, ne l'avait pas connue à l'échelle actuelle, la sécularisation a offert et continue d'offrir un « terrain » où les rencontres entre les confessions et les religions se sentent libérées de la pression de la société globalisante d'autrefois. Leur seule référence, donc, c'est la religion en tant que telle.

b) L'avènement de la liberté de conscience et de religion

Nous l'avons déjà souligné, la conception moderne du dialogue interreligieux nécessite la reconnaissance des droits fondamentaux de la personne humaine, dont celui de sa liberté de conscience et de religion. Cependant, pour permettre que cette question se pose ouvertement en

14. Voir Jean Baubérot, « Sécularisation et laïcisation. Mode d'emploi "à la française" », communication présentée le 4 novembre 2004 au Centro di Alti Studi in Scienze Religiose : « [...] la sécularisation concernerait avant tout le rôle de la dynamique sociale et impliquerait une relative perte de pertinence sociale, culturelle (et, en conséquence, individuelle) des univers religieux par rapport à la culture commune (ce qui n'est pas, d'ailleurs, sans impact sur les institutions). Ceux-ci sont moins (ou ne sont plus) des cadres normatifs orientant les conduites sociales dans de nombreux secteurs. La laïcisation, en revanche, concerne avant tout la place et le rôle social de la religion dans le champ institutionnel, la diversification et les mutations sociales de ce champ en relation avec l'État et le politique (et aussi la société civile). »

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 76

Europe, il a fallu attendre que le courant d'idées qui la sous-tend s'affirme et qu'il fournisse aux hommes de pouvoir une source intellectuelle de réflexion. Il n'est pas facile de suivre exactement le chemin emprunté par cette idée à travers les XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles. De théologique chez Luther, chez Calvin ou son adversaire Castellion, ce thème a acquis une dimension politique chez les défenseurs des réformés français, puis chez les porte-parole des indépendants, comme John Milton, lors de la Révolution anglaise. Il est devenu philosophique avec John Locke, Leibniz et Pierre Bayle.

La progression de ce mouvement d'idées a eu de nombreuses répercussions politiques, sociales et religieuses. Sa réalisation n'a été possible qu'avec l'ébranlement de l'imposant édifice de l'Église dominante. La secousse provoquée par la rupture de l'unité de la chrétienté, avec la Réforme, se répercuta à travers le Vieux Continent à l'image des répliques d'un tremblement de terre. La montée du sentiment national en Europe du Nord-Ouest, puis les chocs de l'incroyance au XVIIe siècle contribuèrent au recul du tenace conformisme doctrinal traditionnel prôné par les autorités ecclésiastiques.

Enfin, il fallut obtenir l'adhésion de l'organisation politique de la société pour que la liberté de conscience se traduise en faits sociaux. En faisant de la liberté religieuse un principe constitutionnel, certaines institutions, comme les États de Rhodes Island, en 1636, et de Pennsylvanie, en 1681, ont ouvert de façon précoce les voies de sa future constitutionnalisation au XXe siècle. De phénomène marginal qu'elle représentait encore au XVIIe siècle dans un contexte de résistance acharnée des nations européennes modernes à toute reconnaissance de cette liberté, cette grande idée s'est imposée pas à pas, passant tout d'abord par le chemin de divers édits de tolérance. Il aura fallu trois siècles pour qu'elle soit acceptée pleinement.

Dans le modèle pluraliste de la société européenne actuelle, où la diversité religieuse est devenue un constat, le véritable dialogue interreligieux pourrait devenir un facteur possible de la promotion de la paix, dans la mesure où il pose la légitimité du droit énoncé dans l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme : *« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »*

3. La résurgence religieuse

Nous sommes cependant forcés de constater que le temps où beaucoup voulaient voir dans la sécularisation un processus inéluctable est dépassé. Non seulement elle n'a pas fait tache d'huile dans le monde, mais, en Occident, elle semble marquer le pas. C'est un fait que, loin de s'éteindre comme certains l'imaginaient, les traditions religieuses sont réapparues sous des formes plus ou moins renou-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 77

velées. Les effets de cette résurgence se font sentir en Europe avec le développement des nouveaux mouvements religieux (n.m.r.), l'attrait pour les religions orientales, mais aussi avec les intégrismes et les conservatismes catholiques ou protestants et avec les extrémismes musulmans. Tous ces courants concourent à une « occidentalisation » de la diversité religieuse. Ils rendent nécessaires des dialogues pour favoriser l'application des droits de l'homme, en contrepoids aux élitismes et aux exclusivismes, sources de radicalisations et de conflits.

4. L'œcuménisme

Dès le début du XX^e siècle, et plus encore dans les milieux chrétiens de l'après-Seconde Guerre mondiale, l'œcuménisme a pris la forme de réponse à l'apparition du pluralisme religieux. Il faut mentionner ici le rôle du Conseil œcuménique des Églises et celui de la World Church Communion. Il est vrai qu'il existe des « œcuménismes » en dehors du christianisme. Cependant, il est à souligner que c'est l'œcuménisme chrétien qui a mobilisé quantitativement le plus grand nombre de personnes, laïques et clergé. Dans la réalité, il serait plus exact de parler d'œcuménismes au pluriel, car il y existe des œcuménismes protestants, des œcuménismes catholiques ou des œcuménismes orthodoxes. Il existe aussi des œcuménismes de base (voir Larzillier, à Lausanne), des œcuménismes officieux et des œcuménismes ecclésiastiques, officiels[15]. L'œcuménisme chrétien veut s'inscrire dans le contexte du dialogue tel que nous l'avons décrit. Le fait est qu'il est le plus souvent le fruit d'initiatives de chrétiens occidentaux, directement confrontés au pluralisme sous toutes ses formes.

Conclusion

1. On peut donc parler *d'un essor d'un dialogue interreligieux* en Europe. Il correspond bien à une réalité historique. Ses traits de caractère sont apparus en tâtonnant à travers les siècles, avec une accélération depuis le début du XX^e siècle. Néanmoins, il cherche encore ses voies aujourd'hui :

– Les manifestations des *dialogues* sont multiples. Il faut parler de diversité de dialogues, en fonction des personnes en présence et des enjeux de la rencontre.

– Les dialogues interconfessionnels ou interreligieux ne sont pas à proprement parler les résultats d'une progression uniforme dans les traditions religieuses. C'est souvent sous l'effet de pressions extérieures qu'ils se sont imposés.

– Éviteront-ils le danger de rester à la surface de la vie religieuse et de passer à côté des attentes spirituelles des partenaires en présence ?

– Au nom d'une certaine idée d'un pluralisme affadi et d'une méfiance, parfois justifiée, à l'égard de prosély-

15. Voir Jean Séguy, « Thèses et hypothèses en œcuménologie », in *Social Compass* 15, 1968, p. 433-442.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 78

tismes abusifs, le dialogue interreligieux serait-il tenté de faire l'impasse sur la conversion ?

2. *Qu'en sera-t-il demain ?* Le recul d'une cinquantaine d'années depuis l'éclosion d'une notion moderne du dialogue ne permet pas encore de tirer des conclusions. Tout dépendra des conceptions que la société se donnera du rôle de la religion dans l'espace public. Certains pièges sont à éviter :

a) Ce serait une erreur de jugement de penser que la religion est l'un des principaux facteurs des conflits auxquels nous assistons aujourd'hui.

b) Par leur philosophie de la société ou par leurs théologies, les religions peuvent alimenter des sources de tensions à hauts risques ; par exemple, en exacerbant des revendications d'ethnicité ou de nationalisme, en créant des communautarismes, en stimulant un conservatisme abusif, le fanatisme, l'élitisme ou l'exclusivisme.

c) Dernier danger, et non des moindres : les géopolitiques de religions qui acceptent une mainmise de l'État pour servir d'instrument afin de réaliser leurs projets politiques.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 79

La situation de la liberté religieuse dans le catholicisme moderne

*Thomas Domanyi**

I. Introduction

Le 10 décembre 1948, les Nations Unies réunies à Paris en assemblée plénière ont adopté la Déclaration universelle des droits de l´homme. Ce document bénéficiait, du moins en principe, de l'approbation de la communauté internationale. Le préambule de la Déclaration nous apprend ce que signifient, au fond, les droits de l'homme :

« *Considérant que la reconnaissance de la dignité inhérente à tous les membres de la famille humaine et de leurs droits égaux et inaliénables constitue le fondement de la liberté, de la justice et de la paix dans le monde,*

Considérant que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité […], l'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations […] »

Ces remarques du préambule, s'appliquant à tous les États et à tous les peuples, reposent sur des valeurs fondamentales inhérentes à tout être humain, en raison de son humanité, c'est-à-dire intrinsèquement. Comme le dit l'article premier de la Déclaration, « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.* »

La loi fondamentale de Bonn, reconnue comme la Constitution allemande en vigueur, a, dès le début de sa validité, intégré les droits de l'homme, à partir du moment où il s'agissait de mettre en place une nouvelle base juridique après la dictature

* Professeur d'éthique et de théologie sociale à la faculté de théologie de Friedensau, République fédérale d'Allemagne.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 80

nazie et la Deuxième Guerre mondiale. La Constitution de Weimar de 1919 se limitait aux droits du citoyen. La Loi fondamentale de Bonn du 23 mai 1949 est la première à associer dans son paragraphe sur les droits fondamentaux (articles 1-19) les droits du citoyen et les droits de l'homme, comme illustré par les articles premier et 2 :

« La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger. En conséquence, le peuple allemand reconnaît à l'être humain des droits inviolables et inaliénables comme fondement de toute communauté humaine, de la paix et de la justice dans le monde. Chacun a droit à la vie et à l'intégrité physique. La liberté de la personne est inviolable» (article premier, § 1, 2; article 2, § 2)[1].

II. Premières réactions de l'Église catholique romaine aux droits de l'homme

Il faut à présent signaler que les droits de l'homme, proclamés par les Nations Unies en 1948, ont pu compter sur la collaboration de l'Église dès leur phase de préparation. Le Conseil œcuménique des Églises, encore en construction à cette époque, a contribué à la création de la Déclaration des droits de l'homme, par l'intermédiaire des discussions de la *Commission des Églises pour les affaires internationales*. Du côté catholique, un groupe de travail américain a présenté un projet. Mais l'aide la plus précieuse est venue du nonce apostolique alors en place à Paris, Giuseppe Roncalli — qui devint plus tard le pape Jean XXIII. Il mit à la disposition des diverses délégations nationales des Nations Unies son expérience en matière de droit et de diplomatie. Roncalli était persuadé que le respect des droits de l'homme pouvait mettre l'humanité à l'abri d'une nouvelle guerre mondiale. Cet espoir devint par la suite le thème principal de son encyclique *Pacem in terris* parue en 1963, grâce à laquelle la doctrine des droits de l'homme fit une percée déterminante au sein de l'Église catholique romaine.

Nul ne pourrait dire à quel point cette prise de position de Jean XXIII a marqué un jalon important et ce qu'elle a signifié en termes de politique et dans l'histoire de l'Église. Il convient de rappeler ici que les premiers écrits constitutionnels, qui exprimaient les droits de l'homme de la fin du XVIII[e] siècle, étaient dirigés contre l'Église catholique romaine et contre ses prétentions cléricales au pouvoir. On pense au *Virginia Bill of Rights* de 1776, présenté par le Congrès américain en 1789, et aux *Droits de l'homme et du citoyen* proclamés quelques mois plus tard par la Révolution française. Ces écrits s'élevaient contre l'interdépendance dévastatrice entre les pouvoirs de

1. NDT : Extrait de la loi fondamentale pour la République fédérale d'Allemagne (de Bonn) traduite en français. Site du gouvernement allemand.
http://www.bundesregierung.de/fr/pureHtml-,9192.560476/Loi-fondamentale-pour-la-R-pub.htm

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 81

l'Église et de l'État qui prévalait jusque-là.

Blessé par l'hostilité anticléricale ainsi que par la protestation contre les prétentions au pouvoir de l'Église catholique qui transparaissaient dans la Déclaration française des droits de l'homme, le pape Pie VI a condamné non seulement le fait que l'Église soit écartée du pouvoir politique, mais aussi les droits de l'homme issus de la Révolution française. Leurs principes étaient censés aller à l'encontre de la doctrine catholique en ce qui concerne l'origine du pouvoir de l'État, la liberté religieuse et les inégalités sociales. Pie IX a répété son jugement sur les droits de l'homme en 1864 dans son *Syllabus errorum*, un catalogue des grandes hérésies et erreurs grossières. Léon XIII considérait encore, au tournant du XX^e^ siècle, les notions des droits de l'homme comme une doctrine libérale excessive inspirée de la Réforme, aussi incompatible avec la loi naturelle qu'avec la force d'instruction de la fonction ecclésiastique.

Les catastrophes du XX^e^ siècle, autrement dit les deux guerres mondiales et la mise en place de régimes de terreur fascistes sur le sol européen, ont conduit à une évolution des mentalités dans l'Église catholique en ce qui concerne la question des droits de l'homme. Divers dignitaires de la cour papale se sont rendu compte que la communauté des peuples avait besoin d'une législation fondamentalement nouvelle, afin que l'humanité ne s'éteigne pas suite à un abus de pouvoir infini. Après que l'ONU eut inclus les droits de l'homme dans les droits des peuples, et depuis l'élargissement des droits individuels de l'homme à la vie, à la liberté, à la propriété, ainsi que grâce au droit au travail, à la sécurité sociale et à l'éducation, l'Église catholique a revu sa position envers les droits de l'homme et elle s'est engagée de plus en plus en faveur de leur acceptation dans le monde.

Dans son encyclique *Pacem in terris*, le pape Jean XXIII a présenté une conception dogmatique complète des droits de l'homme. Le concile Vatican II (1962-1965) a assimilé ce concept et l'a concrétisé par sa déclaration sur la liberté religieuse. Cette déclaration, appelée *Dignitatis humanae* (de la dignité humaine) fait partie des documents les plus significatifs de ce concile, avec *Nostra aetate*, la déclaration sur les relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes et, en particulier, le judaïsme.

Le débat sur l'Église et la liberté religieuse n'a pas manqué de susciter la désapprobation d'une bruyante minorité des Pères conciliaires. Néanmoins, la grande majorité de l'assemblée a compris les signes des temps et a voté en faveur du texte sur les droits de l'homme, le 19 novembre 1965. Aujourd'hui, l'administration et la théologie de l'Église catholique romaine ne remettent plus en cause les droits de l'homme, liberté religieuse incluse.

III. L'ancrage biblique des droits de l'homme

Pour les Européens adaptés à leur époque, il ne fait aucun doute qu'il existe des droits de l'homme inalié-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 82

nables et recouvrables par une action en justice, qui puisent leur source dans la dignité humaine et qui appartiennent à tous les êtres humains, en raison de leur humanité, indépendamment de leur race, de leur nationalité, de leur sexe, de leur âge ou de leur religion. Pour les chrétiens déclarés, il serait tout aussi important de savoir que les droits de l'homme trouvent leur principal soutien justement dans la Bible. Les passages suivants font référence à ce thème :

• L'image biblique de l'homme dans sa relation avec les droits de l'homme (Gn 1.1,2; Ac 17.24-32).

• Le Dieu de l'Exode et des dix commandements en relation avec les droits de l'homme (Ex 20).

• Les lois de Moïse dans les cinq premiers livres de la Bible en relation avec les droits de l'homme.

En effet, en lisant attentivement certains passages de la Bible, nul n'a besoin de connaissances théologiques approfondies pour se rendre compte que le Dieu de la Bible apparaît comme un Dieu du droit et de la justice, même dans les dix commandements et dans les cinq livres du Pentateuque de Moïse. Le Dieu de l'Exode a, de la même manière, fait accepter le droit humain à la vie, l'interdiction de la torture et de l'esclavage, le droit à la libre circulation, à la liberté d'association et à la liberté religieuse, à l'encontre du despotisme pharaonique et du capitalisme d'État et au profit des esclaves et prisonniers de guerre hébreux. Il a ainsi montré à Israël qu'il est un Dieu qui s'investit dans le développement des droits de l'homme.

IV. La mise en pratique de la liberté religieuse dans l'Église catholique romaine

On peut à présent se poser la question suivante : que fait l'Église catholique romaine pour mettre en pratique la liberté religieuse approuvée et reconnue par le Concile dans la pratique religieuse, c'est-à-dire dans la vie des croyants, dans le culte, dans les structures de l'Église et dans les relations avec les autres Églises ? De telles mesures sont inéluctables, puisque les décisions du Concile au sujet de la liberté religieuse ne doivent pas uniquement rester sur le papier.

Les mesures qui suivent montrent à quel point l'Église catholique est parvenue à appliquer le concept de liberté religieuse sur lequel le Concile s'était mis d'accord :

1. Les décisions du Concile ont immédiatement été inscrites dans le catéchisme romain, c'est-à-dire dans le livre d'enseignement le plus fondamental et complet de la foi catholique. Dans l'édition de 1993, quatre paragraphes sont consacrés aux droits de l'homme, à savoir les paragraphes 2106-2109. Les paragraphes 2106 et 2107 nous apprennent à quel point la liberté religieuse est fondamentale et étendue pour le magistère catholique actuel :

2106 La liberté religieuse signifie *« Qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, suivant sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres» (DH 2). Ce droit est fondé sur la nature même de la*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 83



Le Monastère Sainte-Catherine, au pied du mont Sinaï, sur lequel — selon les textes bibliques — Moïse reçut les dix commandements écrits sur deux tables de pierre. Destinés à régler les relations entre l'homme et Dieu et entre les hommes eux-mêmes, ils témoignent de la dignité que Dieu reconnaît aux êtres humains. *Photo churchphoto/Gerhard Grau.*

personne humaine, dont la dignité lui fait adhérer librement à la vérité divine qui transcende l'ordre temporel. C'est pourquoi il «persiste même en ceux-là qui ne satisfont pas à l'obligation de chercher la vérité et d'y adhérer» (DH 2).

2107 «Si, en raison des circonstances particulières dans lesquelles se trouvent des peuples, une reconnaissance civile spéciale est accordée dans l'ordre juridique de la cité à une société religieuse donnée, il est nécessaire qu'en même temps, pour tous les citoyens et toutes les communautés religieuses, le droit à la liberté en matière religieuse soit reconnu et respecté» (DH 6)[2].

2. L'acceptation de la liberté religieuse par le Concile s'est également reflétée dans le culte catholique. Prenons l'exemple du changement de la prière pour ceux qui gouvernent (*pro res publicas moderantibus*)

2. *Catéchisme de l'Église catholique.* Troisième partie : La vie dans le Christ, Deuxième section : Les dix commandements, chapitre premier : «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces» ; article premier : Le premier commandement, II. «C'est à lui seul que tu rendras un culte». Sous-titre : «Le devoir social de religion et le droit à la liberté religieuse». Actuellement en ligne sur le site du Vatican : www.vatican.va/archive/fra0013/_index.htm

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 84

dans la messe annuelle du Vendredi saint. Avant le concile Vatican II, on priait encore pour garder la religion intacte. En revanche, dans le missel paru vers 1975, à la place correspondante, on trouve « La prière pour la liberté de culte ». Suite aux efforts pour inclure véritablement la liberté religieuse dans tout le parcours de la vie, les dispositions catholiques romaines concernant le mariage mixte ont évolué. Sous le pontificat de Paul VI, le document correspondant en droit canon *motu proprio matrimonia mixta* a été révisé, conformément au schéma fondamental du Concile *Dignitatis Humanae*.

3. Toutefois, nombre de catholiques sont aujourd'hui plus exigeants. Ils demandent une liberté religieuse dans l'Église elle-même, c'est-à-dire une liberté religieuse interne à l'Église. C'est logique, car la compréhension chrétienne accrue de la liberté a des conséquences sur l'exercice de l'autorité de l'Église et sur ses structures législatives. Néanmoins, les théologiens catholiques renvoient au fait qu'il serait difficile d'appliquer la « liberté des enfants de Dieu » mentionnée dans la Bible dans les structures communautaires de l'Église, qui ont grandi au fil du temps. Car des évolutions institutionnelles ne peuvent favoriser le développement de la liberté dans l'Église que dans la mesure où elles sont l'expression de l'amour sincère. Il est difficile de parler de liberté religieuse à l'intérieur de l'Église sans construire une « théologie de la communauté » qui définirait également la vie interne à l'Église. Cette liberté religieuse se développe, tout en étant sans cesse tiraillée entre la réalité de l'Église visible en tant que communauté établie grâce à un consensus et les exigences de la liberté chrétienne. La communauté de l'Église elle-même ne doit pas être mise en péril. Il faut donc éviter deux extrêmes : d'une part, l'exagération des droits de l'autorité et, d'autre part, un engagement à sens unique envers les droits à la liberté de l'individu.

4. Enfin, le thème de la liberté religieuse est à l'évidence très souvent repris dans les allocutions papales, et avec insistance. Par exemple, depuis le début récent de son pontificat, le pape Benoît XVI a plusieurs fois instamment recommandé à ses auditeurs, lors de discours publics, de respecter la liberté religieuse. Dans sa première Encyclique publiée le 25 décembre 2005, *Deus caritas est*, on peut lire :

« *La distinction entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu (cf. Mt 22, 21), à savoir la distinction entre État et Église ou, comme le dit le concile Vatican II, l'autonomie des réalités terrestres* [19][3], *appartient à la structure fondamentale du christianisme. L'État ne peut imposer la religion, mais il doit en garantir la liberté, ainsi que la paix entre les*

3. Note 19 : Cf. Const. past. sur l'Église dans le monde de ce temps *Gaudium et spes*, n. 36. NDT : Extrait du discours de Benoît XVI : www.vatican.va/.../benedict_xvi/encyclicals/ documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est_fr.html

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 85

fidèles des différentes religions. De son côté, l'Église comme expression sociale de la foi chrétienne a son indépendance et, en se fondant sur sa foi, elle vit sa forme communautaire, que l'État doit respecter. Les deux sphères sont distinctes, mais toujours en relation de réciprocité.» (n. 28)

À peine deux semaines plus tard, c'est-à-dire le 9 janvier 2006, à l'occasion du traditionnel discours de début d'année à Rome, le corps diplomatique entendit de la bouche du souverain pontife cette recommandation pressante :

«Dans les développements actuels du droit international, on perçoit avec une sensibilité croissante qu'aucun gouvernement ne peut se dispenser du devoir de garantir à ses citoyens des conditions de liberté appropriées sans compromettre, même pour cela, sa crédibilité comme interlocuteur dans les questions internationales. Et cela est juste, car dans la sauvegarde des droits inhérents à la personne en tant que telle, internationalement garantis, on ne peut pas ne pas évaluer de manière prioritaire l'espace donné aux droits à la liberté à l'intérieur de chaque État, aussi bien dans la vie publique que privée, tant dans les relations économiques que politiques, tant dans les relations culturelles que religieuses[4]*.»*

Par le biais de cet engagement pour la liberté religieuse, Benoît XVI se rapproche de son prédécesseur, le Pape Jean-Paul II, pour qui la défense de la liberté religieuse était devenue l'une des priorités de son long pontificat. On se souvient du discours prononcé le 3 novembre 1994 à l'occasion de la VI[e] Assemblée générale de la Conférence mondiale des religions pour la paix, où il a formulé la position de l'Église comme suit :

«Ainsi, nous devrions encourager la liberté religieuse pour tous. La liberté religieuse constitue la pierre angulaire de toute liberté. Empêcher autrui de pratiquer sa religion librement conduirait finalement à mettre en péril notre propre liberté.»

V. Conclusions

De ce qui précède nous pouvons déduire les conclusions suivantes : le Concile Vatican II représente une césure manifeste dans l'histoire de l'Église catholique romaine ; un tournant qui s'est avéré, au cours des quarante dernières années, constituer le point de départ d'un processus de renouvellement fondamental du catholicisme. Pour l'observateur extérieur, le changement se manifeste dans l'ouverture au monde et l'ouverture d'esprit dont fait preuve l'Église catholique romaine dans ses contacts avec les autres Églises, la société, ainsi que les grandes questions en suspens dans la société. L'engagement répété de l'Église ca-

4. NDT : Discours de Benoît XVI sur le site de l'Eucharistie miséricordieuse http://eucharistiemisericor.free.fr/ index.php.page=0901062_diplomates

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 86

tholique en faveur de la liberté religieuse constitue l'un des signes les plus marquants de cette ouverture.

Plusieurs facteurs ont donné naissance à la dynamique entraînant ce changement perceptible, comparé au comportement précédant le Concile : au cours des siècles passés, l'Église catholique romaine bénéficiait d'une position favorisée par l'État — du moins dans les pays dits catholiques d'Europe. Aujourd'hui, en revanche, le catholicisme au niveau mondial se trouve confronté dans la plupart des pays à un régime constitutionnel moderne, plus ou moins neutre sur le plan confessionnel, suite à la séparation de l'Église et de l'État. Dans de nombreux pays, l'Église catholique se trouve carrément dans une situation de diaspora à laquelle elle espère mettre fin au plus vite. Dans le cadre d'un conflit, il arrive que Rome exhorte un État à respecter la liberté religieuse, afin de protéger ses propres fidèles.

En outre, le magistère romain a reconnu la légitimité de la liberté religieuse dans le contexte des droits de l'homme. Enfin, la papauté a pris conscience qu'en se faisant le défenseur de la liberté de culte et de conscience pour toutes les Églises et toutes les religions, elle met en évidence sa position dominante dans la chrétienté tout entière.

La prise de position de l'Église catholique romaine en faveur de la liberté religieuse montre également qu'elle est capable de se renouveler, tout en restant ferme au sujet de ses convictions, indispensables selon elle, et qu'elle a toujours traditionnellement soutenues.

Derrière la profession de foi du catholicisme moderne en faveur des droits de l'homme, et plus particulièrement de la liberté religieuse, se cachent des intérêts et des convictions de premier ordre, qui devraient préserver Rome de retourner à des modes de pensées et d'agissements pouvant être préjudiciables à la concrétisation de sa mission formulée lors du concile Vatican II.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 87

L'identité religieuse dans l'Europe postmoderne — Tendances actuelles*

*Rik Torfs***

Introduction

La place de la religion évolue en Occident, bien que l'on ne sache pas exactement dans quel sens. D'une part, le rôle public de la religion ne cesse d'augmenter, en réaction au terrorisme, et, d'une manière plus positive, à cause de l'émergence d'une société multiculturelle. D'autre part, en Europe occidentale du moins, il ne semble pas que les gens deviennent plus religieux qu'auparavant.

Cette idée pourrait être résumée par cette phrase assez caricaturale : **la religion devient plus importante pour l'État et moins importante pour les gens.**

Pourtant, ce slogan qui sonne bien reflète-t-il la réalité ? Ou devrions-nous aller au-delà des apparences et tâcher de découvrir ce qui est réellement en jeu ?

Je souhaiterais, si vous me le permettez, faire quelques remarques méthodologiques, tout en essayant de suivre cette ligne de conduite. Cette tentative nous conduira sans doute à des raisonnements qui ne seront pas toujours totalement clairs ou exempts de contradictions, mais je suppose que toute approche crédible conduit à ce genre de conclusions, pour la simple raison que l'époque dans laquelle nous vivons est en perpétuelle mutation.

Le début de cet article sera constitué de réflexions sur **l'absence de Dieu**. Elles serviront de catalyseur à une analyse de cinq thèmes spécifiques, déterminants dans les discussions actuelles sur la religion en Europe occidentale. Dans la mesure du possible, je ne me contenterai pas d'exposer ces cinq thèmes ; j'analyserai également les conséquences légales qu'ils ont pu entraîner.

L'absence de Dieu

Ne vous y trompez pas : Dieu est encore relativement **absent** en Europe occidentale. La sécularisation

* Exposé présenté en novembre 2005, lors d'une rencontre d'experts à Sigüenza, Espagne.

** Professeur à l'université catholique et doyen de la faculté de droit canonique de Louvain, Belgique.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 88



Journée mondiale de la jeunesse catholique à Cologne, Allemagne, en août 2005. *Photo churchphoto/Matthias Mueller.*

n'a pas encore pris fin. Ils sont nombreux ceux qui doutent de l'existence de Dieu. En fait, ils ont plutôt tendance à ne pas y croire. Au cours de ces dernières années, cette situation n'a pas radicalement changé. De nombreux croyants **espèrent** que la sécularisation arrivera à son terme, mais il n'est pas correct, d'un point de vue scientifique, de donner l'impression qu'**elle l'est déjà.**

Néanmoins, même si Dieu demeure absent, il l'est d'une autre manière. Son absence est plus douce, moins radicale; elle baigne dans une atmosphère de bonne volonté et de compassion.

Il y a plusieurs siècles, voire plusieurs décennies, l'absence de Dieu était considérée comme une victoire. Les scientifiques tentaient de démontrer qu'il n'avait pu exister tandis que les philosophes niaient son existence. Parfois, c'est à la suite d'un long conflit que la théorie de l'absence de Dieu était admise. C'est pourquoi cette notion avait tendance à être extrêmement radicale. On déclarait que Dieu était absent **comme s'il n'avait jamais existé**. Son absence et son inexistence étaient une seule et même chose. Le raisonnement d'alors était à peu près celui-ci : jadis, les gens croyaient à l'existence de Dieu, mais nous avons trouvé des arguments valables qui donnent à penser le contraire; nous pouvons donc en déduire que Dieu n'existe pas.

En d'autres termes, l'absence de Dieu ne succède pas à sa présence; elle n'est que le refus de son existence.

Aujourd'hui, cependant, j'aurais plutôt tendance à penser que cette théorie traditionnelle et radicale de l'absence de Dieu perd progressivement du terrain. L'« absence » est devenue petit à petit une notion plus neutre; elle n'est plus **rationnelle**, mais plutôt **narrative**. De nos jours, on pourrait expliquer l'absence de Dieu de la manière suivante : Dieu est absent, il n'est plus là ou il n'est pas encore là. Il pourrait revenir et, d'une certaine façon, nous regrettons qu'il ne soit pas avec nous.

L'absence de Dieu reste évidemment une absence, ce que l'on peut regretter, mais nous sommes moins

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 89

certains qu'auparavant que cette absence sera éternelle.

Ce changement de paradigme subtil, progressif et parfois à peine visible peut être illustré et concrétisé par l'exemple suivant. Dans le passé, l'absence de Dieu constituait une victoire, une forme d'émancipation. Aujourd'hui, c'est le contraire qui est vrai. Les non-croyants éprouvent très souvent une légère tristesse. Il leur arrive de dire : « Vous avez de la chance d'être croyant. Je n'ai malheureusement pas reçu ce don ou cette grâce. » En réagissant ainsi, le non-croyant abandonne incontestablement toute supériorité intellectuelle. Et l'absence de Dieu devient alors moins ontologique. Dieu est absent, c'est vrai, mais il pourrait revenir plus tôt qu'on ne le pense.

Cette nouvelle vision de l'absence pourrait — mais ne devrait pas nécessairement — être examinée à la lumière de la postmodernité, transformant même l'absence en une notion moins radicale qu'avant. Cependant, il pourrait aussi s'agir d'autre chose que d'un signe supplémentaire de postmodernisme. Cette nouvelle absence pourrait être définie comme un lien rapprochant la **thèse de la présence** à **l'antithèse de l'absence radicale**.

Les conséquences juridiques de cette nouvelle **absence élusive** pourraient être observées dans le cadre d'une approche législative contractuelle appropriée s'appliquant aux groupes religieux en général. En d'autres termes, l'État devrait entretenir avec les groupes religieux une **relation**, un **dialogue** comme le mentionne le projet de Constitution européenne. De toute façon, les groupes religieux ne devraient pas nécessairement jouir d'un **statut** fixe et immuable.

Partant implicitement de la notion clé **d'absence élusive**, je tâcherai de décrire cinq caractéristiques de l'identité culturelle et religieuse dans la société postmoderne actuelle de l'Europe occidentale.

Première thèse : la religion comme arme des faibles

Cette idée semble plus répandue en Europe de l'Est ou centrale qu'en Europe occidentale. Plusieurs facteurs expliquent ce phénomène.

Premièrement, les Églises orthodoxes pensent peut-être faire l'objet d'une certaine discrimination, suite aux écrits de Samuel Huntington, mais également à cause de l'Union européenne, souvent perçue comme un projet catholique ou à la fois catholique et protestant.

Deuxièmement, de nombreux citoyens d'Europe de l'Est ou centrale vivent dans des pays moins prestigieux — la Russie, par exemple — ou moins peuplés qu'autrefois — l'Ukraine en est un exemple frappant. L'Empire soviétique n'était peut-être pas le meilleur endroit où vivre, mais après tout, c'était tout de même un empire.

Il ne faut pas exclure un sentiment de frustration si l'on combine les deux aspects mentionnés ici, à savoir, la position minoritaire des orthodoxes en Europe et la perte générale de prestige subie par plusieurs pays, souvent orthodoxes.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 90

On peut alors se demander si ce **sentiment d'appartenance à une minorité**, qui renforcerait les liens entre identités culturelle et religieuse, ne jouerait pas également un rôle en Europe occidentale. En tout cas, la situation dans cette partie du monde diffère de celle que l'on rencontre dans les anciens États soviétiques ou les États dominés ou influencés par les Soviétiques. Pourtant, les minorités s'accrochent davantage qu'auparavant à leur identité religieuse . Deux exemples vont illustrer ce point.

a) Les musulmans d'aujourd'hui affirment plus clairement leur identité que par le passé. Les femmes portent le foulard plus souvent. On peut se demander si un renouveau religieux est à la base de ce changement d'attitude. Ne pourrait-on pas argumenter qu'une intégration à la société occidentale partiellement non réussie a engendré un sentiment d'humiliation qui ne peut être contrecarré qu'en affirmant ostensiblement son appartenance à une religion ? Le raisonnement sous-jacent pourrait être : plus les gens ont l'impression d'être en position minoritaire, plus l'adhésion à un groupe religieux sera exprimée en public. Les faibles ne sont pas plus religieux que les forts, mais ils ont davantage besoin de la religion pour raviver l'espoir.

b) Les Européens de souche, qui se sentent marginalisés par les exigences impérieuses de la société, cherchent — et trouvent — une consolation dans la religion. La réussite et les résultats sont d'une importance capitale dans la société néolibérale moderne. Néanmoins, les Églises qui prennent soin des pauvres offrent une alternative à ces impératifs tyranniques. Un grand nombre d'Églises s'accordent pour dire que la personnalité de quelqu'un ne dépend pas uniquement des résultats obtenus. Cette attitude clémente attire, car elle remet en cause l'apparemment inévitable course à l'argent et à la gloire. En outre, les Églises parviennent à atteindre deux catégories de personnes, qui sont parfois distinctes, à savoir, ceux qui cherchent le sens profond de la vie et ceux qui souhaitent sortir du tourbillon de leur vie quotidienne.

En résumé, **la religion en tant qu'arme des faibles** n'est certainement pas un phénomène uniquement présent en Europe occidentale. Il se manifeste ouvertement dans d'autres religions du monde. Et pourtant, la religion en tant qu'arme des faibles n'est pas sans importance. Elle peut aider les musulmans d'Occident à affermir leur dignité. Elle peut aussi aider les chrétiens à se forger une identité non directement liée à leurs performances économiques.

À propos de la liberté religieuse, la religion en tant qu'arme des faibles nécessite une stratégie nuancée de la part des autorités séculières. Tant que la religion sert uniquement de façade à des activités telles que le terrorisme, la mise en péril de l'ordre public, des restrictions de la liberté religieuse sont nécessaires. Cependant, les manifestations inattendues ou inhabituelles de la liberté religieuse devraient être acceptées. Le port du voile par des élèves dans les établissements scolaires a été perçu

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 91

en France comme incompatible avec le rôle de l'école en tant que «**sanctuaire républicain**», comme l'a déclaré le président de la République Jacques Chirac en décembre 2003, quelques mois avant la promulgation d'une loi interdisant le port de signes religieux ostentatoires à l'école. Le discours de Jacques Chirac était probablement trop idéologique et trop émotionnel. Par ailleurs, l'application de normes prohibitives prive les autorités d'informations. En effet, en interdisant aux jeunes filles de porter le voile, les autorités n'ont plus de moyen de savoir quelles sont celles qui en porteraient si elles y étaient autorisées.

Toutefois, la liberté religieuse a ses limites, même en ce qui concerne le port de signes et de vêtements religieux. Les femmes portant la burqa dans la rue ne peuvent plus être reconnues ou identifiées. Cette situation met en péril la sécurité publique et conduit, à juste titre, à prendre des mesures restrictives.

Deuxième thèse : la religion devient de plus en plus émotionnelle

Les sociologues se demandent souvent pourquoi la religiosité en Europe diffère tellement de celle des États-Unis. Ces différences n'ont peut-être pas toujours été analysées de manière adéquate. Il serait simpliste d'affirmer que l'Europe est profondément sécularisée, tandis que les États-Unis, pour une raison inconnue, ne le sont pas. La situation est bien plus complexe. Pour ceux qui vivent en Europe de l'Ouest, la religion a une signification traditionnelle différente de celle des Américains. La religion en Europe avait de très grandes ambitions. Elle cherchait à expliquer la vie et le monde dans son ensemble. En revanche, pour de nombreux Américains, la religion se préoccupait de **la vie**, très certainement, mais encore plus du **style de vie** et des émotions. Les activités religieuses représentaient et représentent toujours une partie de la vie relativement bien séparée des autres aspects de l'existence humaine. Les Européens sont peut-être plus sécularisés parce qu'ils prennent la religion trop au sérieux. Car tous, pratiquement sans exception, la voient comme un moteur et une explication de la vie dans son ensemble. Si cela est vrai, et si les attentes vis-à-vis de la religion sont aussi élevées, la déception pourrait être très cruelle.

Néanmoins, nous avons observé ces dernières années un changement de paradigme quant à la vie religieuse en Europe occidentale. Les jeunes seraient plutôt soit des non-croyants, soit des croyants émotifs, c'est-à-dire qu'ils pratiquent une forme de foi qui va «droit au cœur». La foi devient alors plus «charismatique» au sens large du terme.

Ce phénomène ne devrait surprendre personne. Les États-Unis incarnent la puissance dominante sur les plans politique, économique et militaire. Ce type de situation entraîne toujours des conséquences culturelles. L'Europe suit donc, avec un certain retard, la tendance américaine qui va vers une approche plus émotionnelle de la foi et de la religion.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 92

Parfois, cette évolution progressive et implicite apparaît clairement et de manière inattendue. Par exemple, on peut arguer que le nouveau souverain pontife de l'Église catholique romaine, le pape Joseph Ratzinger, suscite indirectement et certainement contre sa volonté une approche émotionnelle de la religion. Cette opinion peut paraître étrange, puisque le pape est généralement considéré comme un intellectuel affirmé. En tant que *peritus*, lors du concile Vatican II, il a été conseiller du cardinal Frings. Il a été un professeur d'université de grande renommée à Münster, Tübingen et Ratisbonne. On peut, par conséquent, se demander avec raison comment son approche de la religion pourrait être émotionnelle.

Cette fois encore, si les intentions du nouveau pape ne relèvent pas de l'émotion, ce qui émane de son approche s'y rattache cependant.

L'homélie qu'il a tenue en août 2005 à Cologne, à l'occasion de la messe de clôture de la Journée mondiale de la jeunesse, illustre parfaitement cette thèse. Le pape a analysé en détail le sacrement de l'eucharistie, ce qui se passe exactement au niveau du pain et du vin, en incluant des explications étymologiques de certaines notions fondamentales.

Aux yeux du pape, son exposé était à n'en pas douter à la fois rationnel et profondément théologique. Pourtant, comment cette audience constituée de jeunes a-t-elle interprété l'allocution papale ? La plupart des jeunes participants avaient des connaissances théologiques très limitées. Paradoxalement, douze années d'enseignement religieux à l'école ne conduisent généralement pas à une forme de connaissance approfondie. Les jeunes présents à Cologne n'étaient que des garçons et des filles enthousiastes, qui se réjouissaient de partager leur foi et leur joie avec les autres. En fait, la majorité d'entre eux n'avait pas correctement compris l'analyse théologique présentée par le pape. Ils l'ont simplement apprécié. Ils ont également goûté « l'amour du moment », comme l'aurait décrit l'auteur britannique Evelyn Waugh.

En résumé, tandis que le pape cherchait à transmettre son analyse de manière rationnelle, de nombreux membres de l'audience ont beaucoup aimé ce qu'ils ont émotionnellement ressenti comme une forme de langage codé religieux. Ils n'ont pas compris le sens réel de son discours, mais ils l'ont aimé et l'ont apprécié. En d'autres termes, le pape voulait donner son homélie d'une manière **rationnelle**, alors que le public l'a reçue d'une manière **émotionnelle.**

Cette nouvelle tendance dans le rapport à la religion en Europe occidentale devrait-elle avoir des conséquences juridiques ? Il semble clair que la liberté religieuse permet tout à la fois la coexistence d'une version rationnelle et d'une version émotionnelle de la religion. Nous devons néanmoins nous préoccuper d'un point important : une approche plus émotionnelle de la religion peut aisément conduire à certaines « caractéristiques sectaires ». Je préfère utiliser la notion de « caractéristiques

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 93



La mosquée Yavuz-Sultan, à Mannheim, est la plus grande mosquée érigée en Allemagne. *Photo Immanuel Giel.*

sectaires » à la notion dure et brutale de « **secte** ». Les caractéristiques sectaires ne sont pas inacceptables en tant que telles, aussi longtemps qu'elles ne sont pas liées à des activités illégales comme le recours à la force ou l'atteinte à la liberté physique. Elles ne nécessitent pas la création de nouvelles lois, mais plutôt l'application de règles juridiques générales — et n'ayant donc pas pour objet spécifique la religion — déjà existantes.

Troisième thèse : la religion tend à devenir un concept. La religion « conceptuelle » suit l'art conceptuel

La troisième tendance rencontrée dans la société européenne diffère de la précédente et s'y oppose parfois. Cette tendance, assez présente dans les cercles politiques et intellectuels de premier plan, se caractérise par une **vision** très **conceptuelle** de la religion. La religion devient alors un concept, une idée, dont la forme ne dépend pas de facteurs extérieurs au domaine religieux. En admettant ce point de vue, l'idée de **Révélation** n'a plus aucun sens. Rien ne peut être **révélé** à des gens, si cela ne fait pas déjà intrinsèquement partie d'eux et de leur imagination. La religion ne résulte pas de ce que Dieu a révélé, mais plutôt de ce que les êtres définissent comme religion.

La religion suit l'art. En effet, dans le domaine des arts également, les points de référence extérieurs — tels que le concept de la beauté, ou les théories et normes traditionnelles portant sur l'esthétique — sont devenus pour le moins suspects. À l'heure actuelle, l'art est ce que nous décidons qu'il soit. L'art devient conventionnel ou formel. Il résulte d'un accord et d'un processus de décision humain. Il existe par lui-même et ne dépend plus de critères extérieurs.

Ce phénomène peut ou pourrait être envisagé comme une victoire du pouvoir humain — qui, sous cet aspect, est clairement dépourvu d'émotion. Néanmoins, il appauvrit l'expérience humaine. Le contrôle absolu s'apparente à une forme de pauvreté, à une diminution des capacités humaines. On y associe un manque d'ouverture face à l'inattendu

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 94

et peut-être même un léger esprit **petit bourgeois.** De prime abord, les termes d'art conceptuel et de religion conceptuelle sonnent plutôt bien. Pourtant, il se peut qu'ils cachent une forme de décadence. Imaginons un instant que la notion d'**amour conceptuel** fasse son apparition. Cela pourrait être tout sauf de l'amour, et cette idée n'a rien de séduisant.

En attendant, on retrouve des traces de **religion conceptuelle** un peu partout. Il arrive que des personnes raffinées, très qualifiées, occupant des postes importants, pratiquent la sorcellerie ou participent à des rituels druidiques à Stonehenge ou ailleurs. Certains cultes religieux ont une approche générale conceptuelle : la scientologie en est le parfait exemple. Nous sommes ici confrontés à un paradoxe étrange : plus la religion est humaine et conceptuelle, plus elle éveille la méfiance. La religion en tant que réalisation conceptuelle soulève des soupçons. La scientologie est confrontée à de nombreux problèmes juridiques dans divers pays européens.

On pourrait se demander si la religion conceptuelle est protégée par la liberté religieuse. La réponse est oui. En posant comme condition à la jouissance d'une liberté religieuse collective une forme de révélation divine ou l'existence d'un Dieu, on enfreint déjà la liberté religieuse. Les définitions peuvent constituer un moyen subtil de restreindre la liberté. Il s'avère que certains les craignent car elles sont postmodernes. D'autres les rejettent pour de meilleures raisons : parce que les définitions engendrent la discrimination.

Quatrième thèse : le retour du christianisme faible

Permettez-moi d'expliquer tout d'abord la notion de **christianisme faible** en l'illustrant d'un exemple concret. En 2005, la réalisatrice française Coline Serreau a tourné un film intitulé «Saint-Jacques… La Mecque». Dans ce film, neuf personnages différents, représentant plus ou moins la société française dans son ensemble, entreprennent un pèlerinage jusqu'à Saint-Jacques-de-Compostelle, en Espagne. Le motif de leur pèlerinage n'est pas réellement religieux. Ils le font juste dans le but d'hériter de la fortune de leur mère. Cette exigence était stipulée dans son testament. Néanmoins, au cours du pèlerinage, les neuf personnes tombent peu à peu d'accord sur certains faits et idées de la vie.

Ils en concluent que toutes les religions sont interchangeables. Aucune **réelle** différence ne les sépare. L'idée semble belle. Pourtant, quand on y regarde d'un peu plus près, l'apparent message de tolérance n'est pas aussi neutre qu'il y paraît. La notion de «tolérance» est utilisée par opposition aux valeurs musulmanes patriarcales et discriminatoires. Par conséquent, le film plaide pour des valeurs chrétiennes floues, sans réel sentiment religieux, sans foi concrète et certainement sans aucune Église institutionnelle. Les institutions ne sont guère populaires dans la plupart des pays européens.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 95

Cette approche est probablement emblématique d'une nouvelle tendance dans certains pays d'Europe occidentale. Il se peut que les Églises aient perdu beaucoup de leur crédibilité et que les gens aient, eux aussi, perdu en grande partie leur foi personnelle, mais une forme de christianisme faible demeure toutefois la base du système de valeurs dominant.

Par moments, ce système de valeurs n'est qu'implicite, il n'est qu'un élément caché de l'identité européenne. Pourtant, lorsque des éléments d'identité cachés sont confrontés à d'autres, y compris bien entendu à l'islam devenu très présent et visible dans l'Europe actuelle, ils se concrétisent. Parfois, ces « valeurs chrétiennes », signes de l'identité religieuse européenne, conduisent à des paradoxes. Cela pourrait être le cas du **christianisme faible**, évoqué par Coline Serreau dans son film : elle se sert du concept de « tolérance » comme d'un instrument pour faire preuve d'une certaine intolérance à l'égard de la minorité musulmane.

Le **christianisme faible** n'est pas toujours conscient de ses propres racines et ne s'inspire pas non plus de sa propre tradition ; c'est là qu'il représente un danger. On réduit souvent le christianisme à un ensemble de valeurs **pétrifiées.** En se fondant sur la première théorie exposée, on peut déduire que le christianisme peut servir de placebo pour des gens faibles et peu sûrs d'eux-mêmes.

Sur le plan juridique, **le christianisme faible,** comme forme d'identité culturelle et religieuse, ne devrait pas mener à un élargissement du concept d'**ordre public** qui risque de limiter la liberté religieuse. On risquerait alors que les activités s'éloignant du christianisme faible soient considérées comme incompatibles avec les valeurs fondamentales de la société, et, par conséquent, comme illégales.

Autre question légitime : le **christianisme faible** menace-t-il toujours davantage la liberté religieuse des autres que le **christianisme fort** ? Par exemple, en Pologne ou en Italie, l'Église catholique romaine essaie du mieux qu'elle peut d'influencer le débat politique. Et que dire de la participation active de groupes religieux dans la discussion portant sur le mariage homosexuel civil (et donc non religieux) ? À n'en pas douter, ce sujet fera à nouveau l'objet de discussions au cours des prochaines années.

Cinquième thèse : la religion rompt les liens avec la science et abandonne la discussion rationnelle

Pendant très longtemps, l'éternelle — mais parfois implicite — discussion entre la religion et la science a servi d'impulsion à la pensée philosophique ainsi que de moteur au progrès social en Europe. Ce n'est plus le cas de nos jours. Dans les dernières années, le débat entre science et religion a été quelque peu négligé.

On peut considérer ce phénomène de deux manières différentes, l'une positive, l'autre négative.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 96

Commençons par l'analyse positive : on peut arguer qu'aujourd'hui une vive discussion entre la religion et la science n'est plus nécessaire. La science et la religion ne sont plus rivales, puisqu'elles ne se préoccupent plus des mêmes questions. **Comment** serait la première question scientifique, alors que **pourquoi** serait la question religieuse fondamentale. Les deux questions couvrent les mêmes domaines de l'existence humaine ; il n'existe pas de ligne de démarcation entre la science et la religion à cet égard. Néanmoins, même si elles s'attaquent à un terrain identique, les questions diffèrent : **comment,** par opposition à **pourquoi**. Voici l'explication positive de l'affaiblissement du dialogue entre religion et science.

N'oublions pas qu'une analyse plus négative est également possible. Le déclin du dialogue signale peut-être une dégradation de la religion. Pour bon nombre d'Européens sérieux, implicitement ou explicitement guidés par une idéologie néolibérale, la religion n'est pas assez importante pour constituer un vrai sujet de discussion dans la société. On pourrait aussi l'exprimer d'une manière plus positive : la religion est trop sacrée pour être incluse dans des discussions scientifiques, politiques et concrètes ordinaires. Mais, dans les deux cas, le résultat est le même, à savoir, d'une part, l'absence d'un réel dialogue entre la science et la religion et, d'autre part, la suprématie de la vie pratique. Le caractère sacré engendre trop de manifestations de respect, et le respect conduit à l'exclusion.

Le dialogue entre la religion et la science est trop souvent remplacé par ce qu'on appelle le **dialogue interreligieux**. De nombreux gouvernements encouragent le dialogue interreligieux, puisqu'il joue un rôle important à la fois pour la sécurité et l'élaboration d'une vraie société multiculturelle. Pourtant, celle seule idée suffit à illustrer combien la religion a perdu de son statut. Elle n'est qu'un facteur pouvant se révéler déterminant pour la politique gouvernementale. Néanmoins, elle ne joue pas de rôle majeur dans la découverte de la vérité. L'inverse est également vrai : la notion de vérité peut constituer un obstacle gênant dans la quête d'un dialogue interreligieux constructif.

D'une certaine façon, on peut déduire que l'absence d'un réel dialogue entre science et religion caractérise l'identité religieuse européenne de notre époque.

À n'en pas douter, le dialogue interreligieux reste nécessaire. Pourtant, certains font erreur en créant un faux dilemme : d'une part, le dialogue entre la science et la religion ; d'autre part, le dialogue interreligieux. Un manque de dialogue avec la science pourrait conduire l'Europe à s'interroger elle aussi sur le bien-fondé de l'enseignement du darwinisme et du créationnisme à l'école, un problème qui ne se posait pas auparavant. Dans ce domaine, l'Europe pourrait à nouveau suivre les États-Unis. Aux Pays-Bas, on soulève déjà les premières questions concernant le création-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 97

nisme à l'école. Cela pourrait marquer le début d'une... évolution, puisque les idées américaines atteignent souvent l'Europe par le biais du Royaume-Uni, de la Scandinavie ou des Pays-Bas.

Conclusion

La religion en Europe est-elle en crise ? Bien sûr que oui. Elle l'a toujours été. Pourtant, les nouvelles tendances et formes de religion sont également un signe de vigueur et de vitalité.

La liberté religieuse en Europe est-elle menacée ? La liberté est sans cesse menacée. La liberté religieuse représente une forme de liberté suprême. En conséquence, elle court davantage de risques que d'autres droits et libertés. Néanmoins, en décrivant correctement ces risques, on contribue déjà à chercher des solutions.

Il importe d'être vigilant. Juste vigilant. Un excès de pessimisme rend la vie triste. Un excès d'optimisme menace la liberté.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 98

La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme

*Alain Garay**

Le texte de la Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, signé à Rome le 4 novembre 1950 et actuellement ratifié par quarante-six États, ne fait nullement référence au terme de « laïcité [1] ». L'article dit « religieux » de ladite Convention, le célèbre article 9, se réfère uniquement : 1. au *« droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion »* ; 2. à la *« liberté de changer de religion ou de conviction »* et 3. à la liberté *« de manifester sa religion ou ses convictions »*.

Dans une relative discrétion et au plan international, l'affirmation du principe de laïcité comme valeur de la société démocratique européenne a cependant été posée par la Cour européenne des droits de l'homme (ci-après désignée « CEDH ») dans l'affaire de la dissolution du Refah Partisi (Parti de la prospérité), « parti politique religieux » turc, qui s'est soldée par deux arrêts rendus les 31 juillet 2001 (III[e] section) et 13 février 2003 (Grande Chambre). Rappelant sa jurisprudence concernant la place qu'occupe la religion dans une société et au sein d'un État démocratiques, la Cour a affirmé qu'*« en appliquant ces principes dans le cas de la Turquie, les organes de la Convention ont estimé que la* ***laïcité était assurément l'un des principes fondateurs de l'État qui cadrent avec la prééminence du droit et le respect des droits de l'homme et de la démocratie.*** *Une attitude ne respectant pas ce principe ne sera pas nécessairement acceptée comme faisant partie de la liberté de manifester sa religion et*

* Avocat à la Cour de Paris.

1. Au 1[er] juillet 2005, une consultation électronique de l'expression « Laïcité et Europe » par un moteur de recherche de la société Google délivre 271 000 pages en langue française. La consultation portant sur « Laïcité et Cour européenne des droits de l'homme » apporte 18 400 pages en langue française… Le même jour, un fonctionnaire de la National Library du Congrès américain à Washington, surpris que l'auteur de ces lignes entreprenne des recherches sur le sujet, s'est exclamé étonné, avec des accents de sincérité : « *But, do you have religious freedom in France*? » (« Mais, jouissez-vous de la liberté religieuse en France ? »)…

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 99



La Cour européenne des droits de l'homme.

ne bénéficiera pas de la protection qu'assure l'article 9 (§ 93) de la Convention […]» (c'est nous qui soulignons).

La Cour a ainsi admis la position des autorités turques en ce qu'elles avaient déclaré dissolu, en 1998, le Refah Partisi dont le dirigeant, Necmettin Erbakan, était devenu, en 1996, Premier ministre [2]. La CEDH a considéré que la dissolution du Parti de la Prospérité, parti politique dont certains dirigeants prononçaient des discours politiques à contenu religieux et à tonalité théocratique [3], s'inscrivait dans la défense de la démocratie. Cette mesure était justifiée dès lors que *«les chances que ce parti puisse réaliser son projet politique sont réelles et qu'il constitue donc un danger tangible et immédiat pour l'ordre public* [4]*»*. Pour autant, la CEDH ne délivre pas un label de respectabilité ni d'honorabilité à la République turque, se contentant de relever la conformité de la décision de dissolution et ses modalités avec les exigences de la Convention européenne [5].

Depuis l'arrêt fondateur Kokkinakis c/ Grèce du 25 mai 1993 [6], le

2. Lire : «La Cour européenne des droits de l'homme et les organisations antidémocratiques», Observations de Stefan Sottiaux et Dajo de Prins sous l'arrêt de la CEDH du 31 juillet 2001, RTDH, 2002, p. 983-1034; Gilles Lebreton, «L'Islam devant la Cour européenne des droits de l'homme», in *Rev. Dr. publ.*, n° 5-2002, p. 1493-1510; Alain Garay, «L'Islam et l'ordre public européen vus par la Cour européenne des droits de l'homme», in *Revue de droit international et de droit comparé*, Bruxelles, 2005, p. 117-155.

3. Selon la Cour européenne, le Parti de la Prospérité voulait instaurer un véritable système «multi-juridique» (avec promotion du statut personnel musulman), appliquer la *Charia* à la communauté nationale et recourir à la violence, à la guerre sainte, pour assurer la domination totale de la religion musulmane sur la société.

4. Observations sous l'arrêt de la CEDH du 31 juillet 2001, Stefan Sottiaux et Dajo de Prins, *loc. cit.*, p. 1034. Signalons la critique sévère de cet arrêt par le doyen Lebreton : *«L'arrêt Refah Partisi laisse donc sur une curieuse impression, mêlant une vive admiration pour une attitude politiquement courageuse qui donnera de solides arguments aux États confrontés à la menace du fondamentalisme islamique et une certaine irritation pour l'ambiguïté ou l'imprécision des arguments juridiques exploités.»*

5. S. Akdag, *La Turquie devant la Cour européenne des droits de l'homme*, thèse dact., Univ. Aix-Marseille III, déc. 2002; Sophie Bessis et Elin Wrzoncki, *La Turquie à la croisée des chemins*, FIDH, Paris, 2005.

6. CEDH 25 mai 1993, Kokkinakis c/ Grèce, RFDA 1995, p. 573, note d'Hélène Surrel. Voir également François Rigaux, *L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression*, RTDH,

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 100

contentieux de la liberté religieuse constitue, dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme, un volet de plus en plus important[7]. D'aucuns estiment ainsi que *« […] l'affaire Refah Partisi marque ostensiblement un aboutissement pour la laïcité en tant que valeur d'une société démocratique*[8]*»*. La Cour européenne, en prenant en compte *«l'importance du principe de laïcité dans le système démocratique turc»*, lui a de la sorte assuré une consécration jurisprudentielle qui dépasse le contexte constitutionnel turc[9] en référence : 1. à la prééminence du droit ; 2. au respect des droits de l'homme et de la démocratie[10]. Au-delà des contextes nationaux et de la polysémie-polymorphie de cette notion historique, la laïcité, sous l'action insistante de la Cour européenne des droits de l'homme[11], a acquis le statut contentieux de valeur européenne, protectrice de l'État de droit (I), situation rendue possible en raison de sa dimension identitaire prévisible (II).

I. le statut contentieux de la laïcité, valeur européenne protectrice de l'État de droit

1. La laïcité, saisie par le juge européen, référence protectrice

a) Retour sur l'invocation à la laïcité constitutionnelle par les autorités turques

En s'attachant à vérifier si les modalités de la dissolution du parti politique étaient « prévues par la loi »

1994, p. 141-160 ; Alain Garay, *Liberté religieuse et prosélytisme : l'expérience européenne*, RTDH, 1994, p. 7-29.

7. Voir les travaux de Gérard Gonzalez dont son ouvrage, *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Économica, 1997, 309 pages. On se reportera utilement aux Actes des colloques organisés par le Consortium européen pour les relations Église-État (Giuffré Editore, Milan, Italie), mais également aux travaux publiés dans la Collection Droit et Religion, sous la direction de Blandine Chelini-Pont aux Presses universitaires d'Aix-Marseille (« Religions, droit et sociétés dans l'Europe communautaire », 2000 ; « États, religions et liberté religieuse en Méditerranée », 2001 ; « Quelle "politique religieuse" en Europe et Méditerranée ? », 2004). Voir également les Actes du séminaire organisé du 12 au 14 novembre 1992 à Leiden par le Conseil de l'Europe sur le thème « Liberté de conscience », Les Éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 1993.

8. Jean-François Flauss, *«Actualité de la Convention européenne des droits de l'homme (oct. 2002-févr. 2003)»*, AJDA 2003, p. 610. Michel Levinet, « L'incompatibilité entre l'État théocratique et la Convention européenne des droits de l'homme », RFD constitutionnel, 57, 2004, p. 205-221.

9. L'article 2 de la Constitution turque dispose que *«La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social […]»*. La Grande chambre précise : *«Compte tenu du principe de laïcité pour le régime démocratique en Turquie, elle estime que la dissolution du Refah Partisi poursuivait plusieurs des buts légitimes énumérés à l'article 11 de la Convention européenne : le maintien de la sécurité nationale et de la sûreté publique, la défense de l'ordre et/ou de la prévention du crime, ainsi que la protection des droits et libertés d'autrui»* (§ 67).

10. Jean-François Flauss, AJDA 2003, p. 610. L'auteur estime que *«l'arrêt de la Grande Chambre […] reprend à son compte les idées forces formulées par la chambre, en les solennisant et même en les amplifiant à l'occasion»*.

11. Le principe de laïcité est relevé à plusieurs reprises par la Cour (§ 67, 105, 124-125, arrêt du 13 février 2003).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 101

turque, « dirigées vers un ou des buts légitimes » et « nécessaires dans une société démocratique », la CEDH a expressément répondu à l'invocation *in abstracto* du principe de laïcité par les autorités turques. D'emblée, le gouvernement turc avait fait observer *in abstracto* à la Cour que *« le principe de laïcité est une condition préliminaire d'une démocratie pluraliste et libérale. Un État qui adhère au principe de laïcité est une communauté politique qui refuse d'organiser la société selon les principes religieux [...] Le gouvernement fait également valoir que certaines conditions rendent le principe de laïcité particulièrement important pour la Turquie par rapport aux autres démocraties. Il convient de noter que la République de Turquie est fondée sur un processus révolutionnaire qui a transformé un État théocratique en un État laïque et que les tendances réactionnaires islamiques constituent un danger encore actuel à nos jours »* (§ 58, arrêt du 31 juillet 2001)[12].

Prenant acte de l'invocation au principe de laïcité[13] et du fait que les deux parties à l'instance convenaient de la *« sauvegarde de la laïcité [...] nécessaire à la protection du système démocratique en Turquie »*, la Cour européenne précisait cependant qu'*« elles ne s'accordent pas sur le contenu, l'interprétation et l'application du principe de laïcité qui ne font pas nécessairement l'objet d'un accord entre les parties »* (§ 64, arrêt du 31 juillet 2001).

De la sorte, cette absence d'accord sur « la laïcité » entraînait l'exercice de poursuites judiciaires par le Procureur général de la Cour de cassation turque. L'invocation au principe de laïcité prenait un tour contentieux tout comme la mesure de dissolution[14]. La Cour européenne examinant ainsi les moyens de dissolution prouvant que le Refah Partisi « enfreignait le principe de laïcité » les classait en trois groupes : 1. L'instauration d'un système multi-juridique instituant une discrimination fondée sur les croyances; 2. l'appli-

12. *« Pour le gouvernement, le fait que la Turquie est le seul pays musulman adhérant à une démocratie libérale dans le sens des pays occidentaux s'explique par l'application stricte du principe de laïcité dans le pays. Il ajoute que la protection de l'État laïque en Turquie est une condition* sine qua non *de l'application de la Convention européenne »* (§ 60, arrêt du 31 juillet 2001).

13. *« Quant à l'existence d'un "besoin social impérieux", la Cour européenne constate d'emblée que la Cour constitutionnelle turque a consacré une partie de son arrêt à souligner la place indispensable du principe de laïcité dans le maintien et la protection de la démocratie en Turquie »* (§ 64, arrêt du 31 juillet 2001).

14. Émile Poulat a expliqué qu'en France, *« il est vrai, historiquement, que la laïcité fut conflictuelle et qu'elle demeure contentieuse »* (« L'esprit d'une réflexion sur notre laïcité publique » in *La laïcité, une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français*, sous la direction de Jean Baudouin et Philippe Portier, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 105).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 102

cation souhaitée de la *Charia* pour la communauté musulmane ; 3. les références faites par les membres du Refah Partisi au *djihad*, la guerre sainte, comme méthode politique. Au terme de son examen juridictionnel, la III^e^ section de la Cour européenne estimait, ce que la Grande Chambre confirmait en 2003, que *«[…] la sanction infligée aux requérants peut raisonnablement être considérée comme répondant à un "besoin social impérieux", dans la mesure où les responsables du Refah Partisi, sous le prétexte qu'ils donnaient un contenu différent au principe de laïcité, avaient déclaré avoir l'intention d'établir un système multi-juridique et d'instaurer la loi islamique (la* Charia*) […]»* (§ 80, arrêt du 31 juillet 2001).

b) La laïcité, principe de l'ordre public européen

C'est de façon tout à fait exceptionnelle que les organes judiciaires du Conseil de l'Europe ont fait référence au principe de laïcité pour justifier les restrictions à certaines formes de manifestations religieuses[15]. Historiquement, la jurisprudence strasbourgeoise, en présence de faits religieux, a été empreinte de prudence et de mesure dans le strict examen des faits et du droit, en évitant de recourir au principe de laïcité. Le professeur Jean-François Flauss a ainsi observé : *«Si la liberté de religion constitue l'une des assises d'une société démocratique au sens de la Convention, la Cour n'a pas pour autant versé dans une politique jurisprudentielle fondée sur une conception hypertrophiée de la liberté de religion […] La Cour n'entend pas aller aussi loin dans la valorisation du respect des convictions religieuses […] En optant pour un contrôle européen à profil bas, la Cour entend à l'évidence ne pas s'engager dans une politique jurisprudentielle qui risquerait de mettre à mal les options constitutionnelles ou/et législatives retenues par les États en matière d'exercice de la liberté religieuse*[16]*».*

Les deux arrêts Refah Partisi de la Grande Chambre décidaient ainsi que le « principe de laïcité » — dont la définition polysémique est un objet-enjeu « politique » — constitue une valeur de la société démocratique en tant que : 1. paramètre d'émancipation de la tutelle religieuse sur l'État et la nation, mais également, 2. facteur de libération des régimes théocratiques, du fondamentalisme ou de l'intégrisme religieux. Pour la Cour, il est une valeur et un principe relevant de la Convention européenne et, de ce fait, partie intégrante de l'ordre

15. Comm. CEDH 3 mai 1993, Karaduman c/ Turquie, req. n° 16278/90, « Actualité de la Convention européenne des droits de l'homme », AJDA 1994, p. 33 ; CEDH 15 février 2001, M^me^ Dahlab c/ Suisse, requête n° 42393/98, AJDA 2001, p. 482. Dans son rapport du 2 décembre 1997, rendu dans l'affaire Buscarini c/ Saint Marin, req. n° 24645/94, la Commission européenne des droits de l'homme avait utilisé l'expression « société démocratique laïque ».

16. Jean-François Flauss, « Actualité de la Convention européenne des droits de l'homme », AJDA 2000, p. 1015, 1016.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 103

public européen des droits de l'homme.

De toute évidence, la politique jurisprudentielle de la CEDH, en demi-teinte, reflète incontestablement la recherche d'un équilibre toujours plus difficile à trouver en présence d'aspirations contradictoires, de tensions conflictuelles exacerbées au sein des groupes religieux eux-mêmes, des crises sur les valeurs communes, d'un déficit des pratiques démocratiques au sein de groupes religieux qui projettent leurs comportements et leur présent sur le devenir de « théocraties annoncées ». Confrontée aux surenchères « culturalistes », la CEDH continue de construire sa jurisprudence en neutralisant des questions d'une très grande complexité — par exemple en évitant de définir un statut religieux européen uniforme — tout en tentant d'aménager des solutions jurisprudentielles équilibrées en présence de graves violations des droits fondamentaux.

L'arrêt Refah Partisi rendu le 31 juillet 2001, exposé au feu de la critique universitaire (Gilles Lebreton[17], Jean-Pierre Marguénaud et Jacques Raynard[18], Christian Moe et Élizabeth Mayer[19]), a apporté une contribution d'autant plus importante que « l'intégrisme religieux » et les discours et représentations à son sujet inquiètent et exaspèrent ceux qui prennent garde à l'instrumentalisation des démocraties soumises à la « dictature de la peur » par les idéologues de la mort et de la pensée[20]. Invoquant *in abstracto* le principe de laïcité, la CEDH en appelle à un sursaut démocratique marqué, comme elle en est coutumière, par le recours au respect de la démocratie et de ses formes contemporaines : procédures de l'État de droit, respect des formes et du droit, neutralité des États et des responsables politiques du point de vue convictionnel, hommage à l'histoire laïque de certains États — ici la Turquie — en tant que mode de différenciation des sphères étatiques et religieuses. En plein contentieux de la dissolution de certains partis politiques turcs, la CEDH a volontairement opté pour une politique jurisprudentielle de cantonnement des dérives religieuses quelles qu'elles soient. À cette occasion, la Grande Chambre a consacré l'extension de la notion d'ordre public européen comprenant les valeurs et principes de la Convention européenne, opposable à des jugements de valeur fondés sur

17. Précité.

18. RTD civ. (4), oct.-déc. 2001, p. 979-984.

19. Christian Moe, « Refah Revisited: Strasbourg's Construction of Islam »; Élizabeth Mayer, « The Refah Case: Did Islam and Islamism Distract the ECHR from Appraising the Merits of the Case? », Emerging Legal Issues for Islam in Europe, Central European University, Budapest, 3-4 juin 2005.

20. Voir en parallèle deux contributions, en décalage, sur le thème des menaces islamistes et des politiques mises en œuvre, expertisées et éprouvées par le prisme des droits de l'homme : Chérif Ferjani, *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, L'Harmattan, Paris, 1991; Silvio Ferrari, « Individual Religious Freedom and National Security in Europe After September 11 », in *Brigham Young University Law Review*, 357, 2004, p. 357-383.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 104

des normes religieuses discriminantes. Le statut personnel des individus même « religieux » s'arrête, pour la CEDH, là où commence l'ordre public européen des principes et des valeurs consacrés, sous son contrôle, par la Convention. Cette volonté juridictionnelle incarne d'une certaine façon la suprématie du « politique » sur le « religieux » à partir du moment où le « religieux », outil d'une « politique », devient un cheval de Troie menaçant pour les valeurs et principes communs de la « Maison Europe » et de la vision européenne. Le droit à la différence et le statut personnel religieux ne peuvent dès lors être invoqués utilement pour satisfaire, selon l'expression de Jean-François Flauss, « le confort personnel » de certains requérants à Strasbourg.

2. La « laïcité contentieuse », garante de la liberté dans l'État de droit : le cas de l'encadrement limitatif et contrôlé de l'expression du fondamentalisme religieux

Pour une bonne compréhension du statut contentieux de la laïcité, il est ici nécessaire de rendre compte de l'approche retenue par la Cour européenne dans deux autres affaires. En effet, par deux décisions — Zaoui contre Suisse, du 18 janvier 2001, et Müslüm Gündüz contre Turquie, du 4 décembre 2003 —, la CEDH a exercé son contrôle sur la validité de sanctions nationales ayant porté atteinte à la liberté d'expression de croyants. Dans la décision d'irrecevabilité rendue contre Ahmed Zaoui, ressortissant algérien demandeur d'asile politique en Suisse, la Cour a rejeté les prétentions de cet ancien membre du Conseil consultatif national du Front islamique du Salut (FIS), qui avait publié trois communiqués de propagande du Conseil de Coordination à l'Étranger du FIS (CCFIS). Antérieurement, l'intéressé avait été condamné en Belgique à une peine d'emprisonnement avec sursis pour association de malfaiteurs. En Suisse, le Conseil fédéral avait décidé, le 27 avril 1998, de lui interdire de créer des organisations qui, par leur propagande, soutiennent l'action violente en Algérie. Il avait ordonné également la saisie policière de ses télécopieurs et le blocage de ses raccordements électroniques, dont l'accès à Internet. A. Zaoui se plaint devant la CEDH de la décision de saisie policière en excipant une entrave à sa liberté de religion et une violation de son droit à la liberté d'expression. En vain. Tout d'abord, la Cour observa que *« les activités du requérant visaient principalement à diffuser des messages de propagande en faveur du FIS et ne constituaient pas l'expression d'une conviction religieuse au sens de l'article 9 de la Convention […] Compte tenu du contexte dans lequel le requérant a quitté l'Algérie, où il avait été condamné à mort par contumace, de son activité liée à l'opposition islamique, de sa condamnation en Belgique […] des raisons de son séjour et de ses agissements en Suisse, la saisie des moyens de communication afin d'empêcher le requérant de poursuivre sa propagande pour le CCFIS peut être justifiée comme nécessaire,*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 105

dans une société démocratique, à la sécurité nationale et à la sûreté publique».

Dans son arrêt rendu dans l'affaire Gündüz, la CEDH s'est intéressée aux suites d'une série de déclarations publiques — dans le cadre d'une émission télévisée à caractère polémique — faites par l'intéressé, dirigeant d'une communauté musulmane désignée Tarikat Aczmendi, groupe qui se qualifie de «secte islamique». Gündüz avait qualifié les institutions contemporaines et laïques d'«impies», violemment critiqué les notions de démocratie et de laïcité et milité ouvertement pour la *Charia*. Ces propos ont été sanctionnés par la Cour de sûreté de l'État turc dès lors qu'elles constituaient une incitation à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une religion. L'intéressé se plaint devant la CEDH d'une ingérence injustifiée à sa liberté d'expression.

Pour la Cour, dans le cadre d'une émission au format polémique, sur la base de déclarations orales en direct, les propos en question de Gündüz *«dénotent une attitude intransigeante et un mécontentement profond face aux institutions contemporaines de Turquie telles que le principe de laïcité et de démocratie. Examinés dans leur contexte, ils ne peuvent toutefois pas passer pour un appel à la violence ni pour un discours de haine fondé sur l'intolérance religieuse […]» (§ 48-49). La Cour rappelle que dans ses arrêts Refah Partisi contre Turquie, elle a notamment souligné qu'il était difficile à la fois de se déclarer respectueux de la démocratie et des droits de l'homme et de soutenir un régime fondé sur la* Charia. *Elle rappelle toutefois que l'affaire Refah Partisi et autres précitées concernait la dissolution d'un parti politique dont l'action semblait viser l'instauration de la* Charia *dans un État partie à la Convention et qui disposait, à la date de sa dissolution, d'un potentiel réel de s'emparer du pouvoir politique. Une telle situation est difficilement comparable à celle en l'espèce. Certes, il ne fait aucun doute qu'à l'égal de tout autre propos dirigé contre les valeurs qui sous-tendent la Convention, des expressions visant à propager, inciter ou justifier la haine fondée sur l'intolérance, y compris l'intolérance religieuse, ne bénéficient pas de la protection de l'article 10 de la Convention. Toutefois, de l'avis de la Cour, le simple fait de défendre la* Charia, *sans en appeler à la violence pour l'établir, ne saurait passer pour un "discours de haine". Au demeurant, l'affaire de M. Gündüz se situe dans un contexte bien particulier : d'abord, l'émission télévisée avait pour but de présenter la secte dont le requérant fut le dirigeant; ensuite, les idées extrémistes de ce dernier étaient déjà connues et avaient été débattues par le public et, notamment, contrebalancées par l'intervention des autres participants au cours de l'émission en question; enfin, elles ont été exprimées dans le cadre d'un débat pluraliste auquel l'intéressé participait activement. Dès lors, la Cour estime qu'en l'espèce, la nécessité de la restriction litigieuse ne se trouve pas établie de*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 106

manière convaincante» (§ 51). La Cour a finalement considéré que l'atteinte portée au droit à la liberté d'expression du requérant ne se fondait pas sur des motifs suffisants au regard de l'article 10, qui protège et garantit le droit à la liberté d'expression (nul doute que dans cette affaire, les six voix contre une qui ont décidé qu'il y a eu violation par la Turquie de l'article 10 — voir l'opinion dissidente du juge Türmen — ont accordé au contexte médiatique télévisé un caractère déterminant). L'immédiateté de la prise de position, son caractère exclusivement oral, le format polémique de l'émission télévisée, l'absence d'explication sur le moyen de concrétiser ces intentions verbales ont pu constituer des faits justificatifs aux propos excessifs du dirigeant musulman. (Cette logique exonératoire de responsabilité est, d'une certaine manière, conforme aux modalités procédurales du droit de la presse fortement marquée par les questions de forme).

II. La «laïcité culturelle», valeur identitaire de l'État de droit en Europe

1. La laïcité culturelle, valeur européenne commune

a) L'expression d'un fonds commun démocratique européen

Alors que le débat politique et public semblait, au début des années 2000, se focaliser en Europe sur la référence aux racines ou patrimoines religieux, spirituels, chrétiens, etc., dans le texte du traité établissant une Constitution pour l'Europe, la CEDH ne tergiversait pas pour consacrer avec insistance et solennité la laïcité comme valeur européenne[21]. À une certaine mobilisation vaticane sur la référence religieuse dans le texte «constitutionnel» en préparation à Bruxelles[22], l'insistance laïque de la CEDH à Strasbourg n'a pas eu un écho semblable. Ce décalage est révélateur des convergences autour d'une laïcité dite «culturelle» européenne, expression d'un *«fonds commun européen non seulement de valeurs (éthiques) mais aussi de principes»*[23]. Jean-Paul Willaime est l'un des premiers à avoir décrit, en terme avant tout sociologique, cette dynamique continentale de la fin du religieux comme pouvoir et autorité absolue qui rend possible le réamé-

21. Rostane Mehdi, «L'Union européenne et le fait religieux», RFD const., n° 54, 2003, p. 228-248.

22. Voir par exemple, parmi de très nombreux travaux, l'intervention de M^gr^ Renato Martino, «La Convention européenne : les racines chrétiennes de l'Europe, de l'est à l'ouest», Conseil pontifical Justice et Paix et Université pontificale Regina Apostolorum, 27 janvier 2003 (http://www.vatican.va). L'intéressé souligne que *«la culture européenne […] a été marquée principalement par le sceau du christianisme pendant deux millénaires, un sceau qui représente la spécificité de l'Europe. Un tel héritage ne peut être nié. Le reconnaître ne signifie pas contredire le principe de laïcité, mais l'interpréter de façon correcte. Certes, les devoirs de l'Église sont différents de ceux de l'État, mais l'Église ne peut être séparée de la société […]».*

23. Cf. le chapitre «Convergences autour d'une "laïcité culturelle" européenne» du Rapport d'étape «La laïcité aujourd'hui», publié par la Commission nationale consultative des droits de l'homme (http://www.commission-droits-homme.fr).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 107

nagement de son rôle au sein de la société pluraliste libérée de la tutelle des clercs[24]. Ce spécialiste explique qu'en Europe occidentale en tout cas *« […] une certaine laïcité est devenue un bien commun. Non pas une laïcité dans la façon dont elle s'est traduite sur le plan institutionnel en France, mais une laïcité culturelle, celle qui fait dire justement à Émile Poulat : "Nous sommes tous laïques"*, au sens où nous vivons aujourd'hui *"dans une société, sous un gouvernement, qui a renoncé à trouver son fondement et son garant en Dieu, en une transcendance religieuse, et qui s'en tient à un contrat entre ses membres : l'affirmation de droits fondamentaux pour tous et une Constitution écrite"»* (2004, p. 46). Si les modèles de relations entre les Églises et les États, les cadres constitutionnels, les régimes légaux et administratifs restent distincts aux plans nationaux, la garantie formelle des droits fondamentaux qui les rendent praticables fait l'objet en Europe d'une certaine convergence. En Europe, ces droits fondamentaux résultent d'une dynamique commune, politique et culturelle, qualifiée de « laïque », fondée sur la séparation entre le sacré et le profane, le spirituel et le temporel, le religieux et le politique, ensemble qui traduit la profonde décléricalisation contemporaine. Ainsi décrite, la dynamique laïque n'est pas le fait de la seule situation française[25]. La Commission nationale consultative des droits de l'homme souligne ainsi que *« […] l'image d'une France îlot de laïcité dans un océan clérical relève de la caricature engendrée par l'ignorance de l'étranger[26]»*. Jean-Paul Willaime décrit ainsi les caractéristiques laïques susceptibles de s'incarner dans divers régimes nationaux des cultes religieux : *« neutralité confessionnelle de l'État et de la puissance publique, reconnaissance de la liberté religieuse (y compris la liberté de non-religion), reconnaissance de l'autonomie de la conscience individuelle*

24. « La laïcité culturelle. Un patrimoine commun à l'Europe ? », Projet, n° 240, 1994-1995, p. 7-15. Du même auteur, lire les analyses sur la notion de « laïcité culturelle » dans son ouvrage *Europe et religions — Les enjeux du XXIe siècle*, (Bibl. de culture religieuse, Les dieux dans la Cité, Fayard, Paris, 2004, p. 44-52) et ses contributions, « Églises, laïcités et intégration européenne » (in Alain Dierken éd.); « Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne » (Éd. de l'Université de Bruxelles, Bruxelles,1994, p. 153-165) ; « Unification européenne et religions » (sous la direction de Jean Baudoin et Philippe Portier, « La laïcité — une valeur d'aujourd'hui ? Contestations et renégociations du modèle français », Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2001, p. 133-144).

25. Par ailleurs, la situation française, présentée comme un « modèle-type », combine en fait un « entrelacs » de statuts et de régimes en matière de « laïcité » d'une réelle complexité baroque (lire Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, PUF, Politique d'aujourd'hui, Paris, 1998, 265 pages); Xavier Delsol, Alain Garay, Emmanuel Tawil, *Droit français des cultes*, Éd. Jurisservices-Dalloz, Paris, 2005, à paraître.

26. Précité. Voir aussi Philippe Portier, *Les laïcités dans l'Union européenne : vers une convergence des modèles ?*; G. Saupin, M. Launay et R. Fabre, *La tolérance*, Presses universitaires de Rennes, Rennes, 1999, p. 303-319; Jean Baubérot (éd.), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, *Paris*, Syros, 1994; Martine Cohen (éd.), *Religions et laïcité en Europe*, Sociétés contemporaines, n° 37, 2000.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 108

(liberté personnelle de l'homme et de la femme par rapport à tous les pouvoirs religieux et philosophiques), réflexivité critique appliquée à tous les domaines (religion, politique, science […][27]*. Pour sa part, s'agissant de "laïcité culturelle", la Commission nationale consultative des droits de l'homme dégage une série de principes et de garanties communs à tous les États membres de l'Union européenne : 1. les garanties de la liberté de conscience; 2. celles de la libre expression religieuse y compris dans l'espace public (et, notamment, de la liberté des cultes) ; 3. l'égalité entre croyants et non-croyants; 4. l'égalité entre croyants des différents cultes, l'égalité (dans une mesure forte mais pas toujours intégrale) entre cultes; 5. la neutralité (avec la même nuance) de l'État au regard du financement des cultes […]*[28]».

L'approche en termes de laïcité culturelle présente l'écueil récurrent de la polysémie et de la polymorphie de la notion de laïcité. On y accueille bien des caractéristiques qui ne se recoupent pas et se complètent selon des grilles de lectures variables. Sa dimension volatile est d'ordre symbolique et identitaire. Si elle semble représenter à ce jour le dénominateur commun du processus d'européanisation des identités religieuses dans l'espace public, sa vocation à devenir une « âme pour l'Europe» n'est pas acquise ni définitive tant que continuent de prédominer, au quotidien, les solutions nationales souvent fort éloignées de l'éthos européen fondé sur le respect de l'État de droit et de la démocratie. Or, le dépassement des cadres et des régimes nationaux des relations entre les Églises et les États est une condition d'émergence de la laïcité culturelle.

b) Le dépassement des cadres nationaux des relations Église-État, condition de la laïcité culturelle européenne

La référence *in abstracto* de la CEDH au principe de laïcité invite à transcender des modèles juridiques nationaux qui révèlent un profond fossé culturel en dépit de leur apparent voisinage. Les différentes analyses relatives à la place des religions en Europe[29] ont pour principal défaut de s'intéresser quasi-exclusivement aux relations Église-État, écartant de ce fait, d'une part, la dynamique d'intégration de la jurisprudence de la CEDH et, d'autre part, minimisant les

27. Précité, 2004, p. 46.

28. Précité.

29. Gilbert Vincent et Jean-Paul Willaime, *Religion et transformation de l'Europe*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 1993, 456 pages; A. Dierkens, *Pluralisme religieux et laïcités dans l'Union européenne*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1994, 432 pages; Jean Baubérot (sous la direction de), *Religions et laïcité dans l'Europe des Douze*, Syros, Paris, 1994, 421 pages. Voir également les travaux du Consortium européen pour l'étude des relations Église-État, publiés par les Éditions Giuffré à Milan (www.church-state-europe.org).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 109

effets juridiques des comportements et des pratiques religieuses au sein de la société civile, objet d'éventuels contrôles judiciaires nationaux soumis à la Convention européenne. Ce choix de présentation accorde ainsi la primauté à l'analyse comparée entre situations nationale et/ou étatique[30]. Il évacue la dimension individuelle et interpersonnelle des comportements et des pratiques religieux, qui est pourtant la source des tensions, par le bas, que peuvent exprimer, par le haut, les institutions religieuses. Ces présentations en terme de droit comparé et le tropisme franco-français au sujet de la laïcité, conçue a priori comme une valeur d'exportation, s'exposent aux rigueurs contentieuses[31].

La 11e déclaration annexée au Traité d'Amsterdam énonce que *« l'Union européenne respecte et ne préjuge pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou communautés religieuses dans les États membres. L'Union européenne respecte également le statut des organisations philosophiques et non confessionnelles[32] »*. Cette position attentive et conservatrice constitue-t-elle un frein à l'émancipation d'une véritable laïcité européenne, uniquement fondée aujourd'hui sur des valeurs et non sur un cadre juridique déterminé ? Le dialogue des juges nationaux et européens fera-t-il évoluer cette situation figée d'un point de vue constitutionnel et institutionnel ? Ainsi, en France, la procédure de contrôle de la conformité du traité établissant une Constitution pour l'Europe a-t-elle conduit, le 19 novembre 2004, le Conseil constitutionnel à examiner la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne figurant dans ledit traité[33]. Le juge constitutionnel a vérifié si l'article II-70 du traité était contraire au principe constitutionnel de laïcité. Cet article prévoit le droit de chacun, individuellement ou collectivement, de manifester, par des

30. Certains auteurs qui ont analysé les relations Église-État en Europe ont conclu à l'existence d'une tendance à la convergence entre systèmes organisationnels de relations Église-État en Europe (Marie-Dominique Charlier-Dagras, *La laïcité française à l'épreuve de l'intégration européenne*, L'Harmattan, Paris, 2003, p. 261).

31. Voir le texte introductif sur la Déclaration sur la laïcité qui invite à *« se déconnecter de la situation française ou même européenne ou occidentale […] ce qui peut avoir valeur d'évidence en France ou en Occident n'est pas forcément un acquis pour l'ensemble de la planète »* Jean Baubérot, Roberto Blancarte, Micheline Milot (declarationlaicite@hotmail.fr).

32. Louis-Léon Christians, « Droit et religion dans le Traité d'Amsterdam : une étape décisive ? », in *Le Traité d'Amsterdam — espoirs et déceptions*, Bruylant, coll. « Inst. Études européennes », Bruxelles, 1998, p. 234-256; Voir les Actes du colloque des 21-22 novembre 1996 du Consortium européen pour l'étude des relations Église-État sur le thème « Les religions dans le droit communautaire », Giuffré Éd., Milan, 1998, 192 pages.

33. Décision n° 2004-505 DC, Cahiers du Conseil constitutionnel, n° 18. Le paragraphe 3 de l'article II-112 du traité dispose que *« Dans la mesure où la Charte contient des droits correspondant à des droits garantis par la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, leur sens et leur portée sont les mêmes que ceux que leur confère ladite convention »*.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 110

pratiques, sa conviction religieuse en public. Pour le Conseil constitutionnel, *« À défaut d'être limité, ce droit serait contraire au principe constitutionnel de laïcité »*. Mais, prenant notamment en compte la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme qui a *« pris acte de la valeur du principe de laïcité »* et des restrictions posées et respectées par les législations nationales, le Conseil en déduit que l'article II-70 n'est pas contraire au principe de laïcité.

2. L'invocation à la laïcité culturelle, « sous surveillance »

a) La référence à la « laïcité », condition suffisante de la préservation des valeurs européennes ?

La Commission nationale consultative des droits de l'homme délivre à la « laïcité culturelle européenne » un satisfecit en n'hésitant pas à affirmer : *« En d'autres termes, les atteintes à la liberté de conscience et de culte sont rarissimes dans l'Union européenne et les discriminations religieuses, exceptionnelles*[34] *»*. Cette façon de décrire la réalité sous forme triomphaliste, dénuée de toute référence documentée et objective, ne doit pas faire l'économie d'une démarche en termes de mesure de l'effectivité du principe de laïcité[35].

Ainsi, *« la laïcité à la française*[36] *»* vue de Strasbourg, et sous l'œil du Rapporteur spécial des Nations Unies sur la liberté de conviction mais également de l'OSCE (Bureau des Institutions démocratiques et des droits de l'homme), n'est nullement à l'abri des sanctions internationales au ban d'essai de sa conformité à la Convention européenne. Rappelons ici une seule situation. L'affaire dite de l'Union des Athées, qui a donné lieu, le 6 juillet 1994, à l'adoption d'un rapport de la Commission européenne, s'est soldée par un constat de violation de la liberté d'association et de traitement discriminatoire[37]. La requête initiale visait l'interdiction notifiée à l'association Union des Athées, qui avait pour objet statutaire « le regroupement de tous ceux qui considèrent Dieu comme un mythe », de bénéficier de l'autorisation préfectorale de percevoir un legs de 2 000 francs, alors que deux autres associations (Union rationaliste et Cercle Ernest Renan) pouvaient, elles, bénéficier d'une telle autorisation. Après avoir relevé avec pertinence que *« l'une des principales distinctions opérées par le droit*

34. Précité.

35. Voir, par exemple, sous la direction d'Émile Poulat et de Dominique Kounkou, *Les discriminations religieuses en France*, L'Harmattan, Théologie et vie politique de la terre, Paris, 2004, 190 pages.

36. Expression tirée du « Livre du centenaire officiel » de la Loi de 1905 : *Histoire de la laïcité à la française*, Académie des sciences morales et politiques, Paris, 2005, 191 pages.

37. Requête n° 14635/89. On pourra regretter que ni la Commission européenne ni le Comité des ministres du Conseil de l'Europe, sous l'empire de l'ancienne procédure conventionnelle, n'ait renvoyé cette affaire devant la Cour européenne. Pour une analyse de l'arrêt du Conseil d'État du 17 juin 1988 à l'origine de la requête devant la Cour, Voir D. 1988, I, p. 197; AJDA 1988, p. 612, chron. M. Azibert, M. de Boisdeffre.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 111

français relatif aux associations réside dans la possibilité, accordée aux unes, refusée aux autres, de recevoir à titre gratuit», la Commission européenne n'a retenu *«aucune justification objective et raisonnable de maintenir un système qui défavorise à un tel degré les associations non cultuelles»*. Elle a noté que *«la requérante a pour objectif le regroupement de tous ceux qui considèrent Dieu comme un mythe. Elle admet que pareille attitude ne semble pas, de prime abord, de nature à la qualifier comme une association cultuelle. La requérante ne fait pourtant qu'exprimer une certaine conception métaphysique de l'homme, qui conditionne sa perception du monde et justifie son action. Ainsi pour la Commission, la teneur philosophique, certes fondamentalement différente dans l'un et l'autre cas, ne semble pas un argument suffisant pour distinguer l'athéisme d'un culte religieux au sens classique et servir de fondement à un statut juridique aussi différent.»* L'épilogue de cette affaire a mis en évidence les insuffisances du régime juridique et fiscal des associations ainsi que *«les ambiguïtés du principe de séparation des Églises et de l'État»*[38][39][40].

Les défenseurs de la «laïcité à la française» considèrent que *«c'est dans un État laïque que les religions comme les spiritualités sans dieu sont le plus libres de s'exprimer, sans qu'aucun privilège accordé à l'une d'entre elles ne vienne compromettre leur égalité de principe [...] Avec la laïcité, on évite la guerre des dieux et on éradique toute discrimination entre les options spirituelles*[41]*»*. À cette perception idéologique du régime politique de la séparation des Églises et de l'État, les mesures administratives, notamment fiscales, sonnent le tocsin d'une pratique inégalitaire de la laïcité[42]. L'affaire Union des Athées illustre combien le discours sur la laïcité égalitaire est invocatoire, à défaut d'un renouvellement de la pratique administrative en matière de

38. Voir Danielle Lochak, «Les ambiguïtés du principe de séparation», in *Les Religions en face du droit*, Actes, Avril 1992, n° 79/80.

39. On lira à ce propos Joël-Benoît d'Onorio, «La crise de la laïcité française», in *La Laïcité au défi de la modernité*, Téqui, 1990, p. 23-71; Alain Boyer, *Le droit des religions en France*, PUF, Paris, 1993, 260 pages; Guy Bedouelle et Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*, PUF, Paris, 1998, 266 pages.

40. Voir les Actes du colloque «Faut-il modifier la Loi du 9 décembre 1905?», Assemblée nationale, LPA n° 53, 1er mai 1996; Lire les analyses de Jean Baubérot, *Vers un nouveau pacte laïque?*, Seuil, Paris, 1990.

41. Voir l'ouvrage-plaidoyer d'Henri Pena-Ruiz, *La laïcité pour l'égalité*, Mille et une nuits, Fondation du 2 mars, Paris, 2001, qui prend cependant acte de l'existence d'«entorses» ou d'«égards» : pour l'auteur *«la séparation de l'État et de toute Église»* est une *«garantie d'impartialité. Qu'elle n'empêche pas les phénomènes de corruption est un autre problème : on ne peut invalider une condition nécessaire sous prétexte qu'elle est insuffisante»*.

42. Voir Olivier Schrameck et Xavier Delcros, *La fin de la laïcité fiscale*, AJDA 1988, p. 267-269.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 112

liberté de conscience et de liberté de culte. Ici, l'idéologie s'arrête là où les faits jurisprudentiels s'imposent.

b) La judiciarisation du principe de laïcité, condition de protection de l'État de droit et de la démocratie ?

La référence aux droits et libertés mais également aux limites fixées par l'ordre public européen reste placée sous le contrôle juridictionnel et l'interprétation jurisprudentielle de la CEDH[43]. « L'ordre public européen[44] » incarne de ce point de vue non seulement le cadre juridique d'exercice des libertés et des obligations auxquelles sont tenus les croyants, mais également les valeurs communes fondamentales qui figurent dans le préambule de la Convention européenne des droits de l'homme, dont l'affermissement de la démocratie et de l'État de droit[45]. Il faut étudier ces développements[46] pour mieux comprendre la dynamique européenne des droits de l'homme, qui ne se résume qu'à de simples déclarations d'intention, dès lors que de nombreuses décisions ont déjà été rendues par la CEDH dans des contentieux relatifs à l'exercice des activités religieuses (principalement « turc, bulgare et grec »), formant ainsi une véritable jurisprudence européenne[47].

D'emblée, il faut préciser que les droits et libertés garantis dans les différentes déclarations et textes internationaux de protection des droits de l'homme n'ont de sens théorique que dans leur exercice individuel. De sorte que les libertés de religion ont un fondement d'ordre idéologique individuel et individualiste[48]. Mais la liberté de manifester sa religion, au terme de l'article 9 de la CEDH, est aussi celle du groupe, dès lors qu'elle relève d'exercices qui peuvent être organisés soit seul ou en commun soit individuellement ou collectivement[49]. (Les juristes s'intéressent ainsi à l'exercice des « droits de

43. Patrice Rolland, « Ordre public et pratiques religieuses », in *La protection internationale de la liberté religieuse* (sous la direction de Jean-François Flauss), Bruxelles, Bruylant, 2002, p. 273-300.

44. Frédéric Sudre, « Existe-t-il un ordre public européen ? », in *Quelle Europe pour les droits de l'homme* (sous la direction de Paul Tavernier), Bruylant, Bruxelles, 1996, p. 39-80. Jean-Paul Costa, « La Cour européenne des droits de l'homme », in *Mélanges Pettiti*, Bruylant, Bruxelles, 1998, p. 235-262.

45. Patrice Rolland, « Ordre public et pratiques religieuses », *loc. cit.*

46. Voir Marie-Noëlle Redor (sous la direction de), *L'ordre public : Ordre public ou ordres publics ? Ordre public et droits fondamentaux*, *op. cit.*

47. Raymond Goy, « La garantie européenne de la liberté de religion », in *Droit et religion*, Archives de Philosophie du droit, Sirey, 1993, tome 38, p. 209 (article déjà publié dans la *Revue du droit public* en 1991, p. 5-60).

48. Jean Rivero, « Les droits de l'homme : droits individuels ou droits collectifs ? », in *Les droits de l'homme : droits individuels ou droits collectifs*, Annales de la Faculté de droit de Strasbourg, 1980, tome 32, p. 17.

49. Geneviève Koubi, « Réflexion sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et "droits de groupe" », Mélanges Raymond Goy, *op. cit.*, 1998, p. 105-117.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 113

groupe », dès lors que, même d'essence individualiste, les droits des personnes, condition des droits de l'homme, opèrent sur des collectifs ou groupes d'individus[50].)

La garantie européenne de la liberté de religion, telle que fixée explicitement par l'article 9 de la CEDH, repose sur cette dialectique de la protection du « groupe » religieux en tant qu'il exprime des convictions et des pratiques individuelles exercées « collectivement, en public ou en privé ». De sorte que pour Geneviève Koubi, *« les droits collectifs sont des droits individuels exercés en commun avec d'autres, des droits individuels exercées collectivement […] cette distinction contraint à freiner les dérives culturalistes, différencialistes, essentialistes de nombre de discours actuels*[51] *»*. Le refus de l'hégémonie du droit des groupes, au nom de l'universalité des droits de l'homme, quelles que soient ses origines et son appartenance, explique le rejet initial par les instances judiciaires européennes des requêtes déposées par des groupes. Mais, progressivement, il était inévitable que la Cour prenne en considération la religion comme un fait collectif et social.

En pratique, le recours à la procédure judiciaire européenne contraint les croyants et leurs groupes d'appartenance à faire le choix de règles d'organisation et de fonctionnement démocratique suffisamment transparentes et lisibles pour que le contrôle juridictionnel soit effectif. En effet, la CEDH, comme toute autre juridiction, ne se satisfait ni de recours incantatoire aux grands principes ni de discours lénifiant mais inopérant en termes de victimologie ou de jérémiades ! L'approche pragmatique de la CEDH traduit une exigence de rationalité qui fait le lit de milliers de requêtes déposées à Strasbourg ne présentant aucune preuve, aucun moyen de fait et de droit. Ainsi, le pouvoir d'attraction de la CEDH peut remplir une fonction en amont de « structuration » et de mise en forme des revendications conforme aux garanties démocratiques qu'elles doivent elles-mêmes respecter, condition *sine qua non* de la recevabilité de leurs requêtes (qualité et intérêt à agir, etc.).

La technicité du recours aux instruments de la Convention européenne explique partiellement le déficit de connaissance et de reconnaissance de la jurisprudence de la CEDH[52]. Or, la dynamique d'intégration européenne, porteuse de la jurisprudence de la CEDH, insuffle des valeurs communes qui ont aussi une fonction pédagogique. Cette dy-

50. Hubert Moutouh, *Recherches sur un « droit des groupes » en droit public français*, Th. Droit, Bordeaux, 1984, 566 pages. Sur ce sujet théorique aux conséquences pratiques évidentes, lire A. Fenet, G. Koubi et I. Schultte-Tenckkoff (sous la direction de), *Le droit et les minorités*, Bruxelles, Bruylant, 2000, 344 pages; A. Fenet et G. Soulier, *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, L'Harmattan, Paris, 1989, 455 pages.

51. *Op. cit.*, p. 116.

52. On relèvera qu'à l'exception de l'ouvrage de base de Gérard Gonzalez (*La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, *op. cit.)* publié en avril 1997, aucune étude en langue française n'existe actuellement.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 114

namique doit être expliquée et enseignée. Elle forme à l'esprit critique et à la rationalisation, qui peuvent freiner tout intégrisme. L'apprentissage de ces valeurs communes par le prisme de la jurisprudence européenne, et non seulement par celui de «l'idéologie de la sécularisation[53]», est susceptible de limiter les visions de tous les croyants fondées sur l'exclusivisme religieux. La pédagogie des droits de l'homme permet aussi de mettre en perspective le discours fondé sur l'antinomie de principe entre groupe religieux et État de droit, démocratie, droits de l'homme[54].

En revanche, semble acquis l'enrichissement démocratique, même fragile, fondé sur la «sédimentation jurisprudentielle» constituée par le développement récent du contentieux des «droits de l'homme religieux», dont on a signalé l'importante contribution des «affaires musulmanes». L'appel au juge européen par des musulmans participe de la sorte à l'édification et à la consolidation de l'espace démocratique continental — l'Europe du Conseil de l'Europe et de l'Union européenne — mais également à la promotion et au soutien des valeurs européennes en ce qu'elles portent *sui generis* un modèle de développement politique universel fondé sur l'équilibre des nations, la paix et la tolérance. Cette contribution des musulmans est à la hauteur de leur niveau d'intégration sociétale, reflet de la confiance en l'État de droit, enjeu de leur degré d'acceptabilité des règles de la vie en société européenne.

Conclusion

L'européanisation de la laïcité qui ne sent pas que «le vin et le fromage» français[55], surgit en ce début de XXI^e^ siècle là où on ne l'attendait pas, au rappel des principes européens. Devenue européenne, la laïcité traduit une reformulation constante en se métamorphosant, ici en France, ailleurs en Turquie, sous le contrôle de la Cour européenne. Jamais autant convoquée que lorsque se pose la question identitaire dans une société démocratique en construction — en 1946 en France avec la Constitution de la IV^e^ République, et en 2000 au sein du Conseil de l'Europe — elle tourne le dos aux débats sans fins sur son passé et sa définition polémique[56]. Futuriste, elle est à l'avant-

53. La tentation est grande d'expliquer notre modernité en référence à la thèse de la sécularisation de la société européenne. Voir René Rémond, *Religion et société en Europe — Essai sur la sécularisation des sociétés européennes aux XIX^e^ et XX^e^ siècles*, Seuil, Paris, 1998, 465 pages.

54. Voir la liste non exhaustive des publications sur le sujet recensées par le Centre de recherches et d'études sur les droits de l'homme et le droit humanitaire (CREDHO) de l'Université de Paris-Sud. Ce recensement figure à l'entrée Bibliographie puis Islam et Droits de l'homme (www.credho.org).

55. Claude Nicolet décrit avec humour la laïcité qui «*serait une originalité française, étroitement hexagonale, au parfum désuet, qu'on nous pardonne peut-être au bénéfice de nos vins et de nos fromages*», in *La République en France — États des lieux*, Seuil, Paris, 1992, p. 101.

56. Voir à ce sujet les très nombreuses parutions éditoriales de l'année 2005 en France concernant la laïcité, chacun avançant des conceptions, des acceptions, des notions, des définitions…

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 115

garde des débats sur la construction démocratique, signe de sa modernité symbolique et mythique. Sa consécration européenne jurisprudentielle, inattendue, est révélatrice de cette modernité, de son efficacité.

L'européanisation de la laïcité appelle-t-elle une « nouvelle gestion juridique de la religion en Europe[57] ? Le « droit européen de la laïcité », par essence évolutif, reste irrigué par de nombreuses sources et confronté à de nombreux défis[58]. S'agissant des faits religieux, la conception évolutive de la Convention européenne des droits de l'homme continue de subir l'empreinte de la Cour européenne, dont l'arrêt fondateur rendu en matière de liberté de religion le 25 mai 1993, dans l'affaire Minos Kokkinakis contre Grèce, précise que *« la liberté de pensée, de conscience et de religion représente l'une des assises d'une société démocratique au sens de la Convention. Elle figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. Il y va du pluralisme — chèrement conquis au cours des siècles — consubstantiel à pareille société[59] »*.

Aujourd'hui, alors que des millions de croyants et de non-croyants résident ensemble en Europe, que le débat politique sur l'ouverture des négociations sur l'adhésion de la Turquie est en cours dans « une des Europe » à vingt-cinq États-membres « plus catholique », que le spectre du fondamentalisme, de l'intégrisme, du fanatisme, du communautarisme « islamiques » est entretenu, que le terme « islamophobie » suscite une dispute sur son contenu[60], de nombreuses interrogations surgissent. Et alors que l'identité religieuse reste l'une des données fondamentales européennes[61], la Cour européenne

57. Marco Ventura, « Protectionnisme et libre-échangisme — La nouvelle gestion juridique de la religion en Europe », in *Conscience et Liberté*, n° 64, 2003, p. 122-132.

58. Mireille Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, coll. « Librairie du XX^e siècle », Seuil, Paris, 1994, 256 pages.

59. Hélène Surrel, « La liberté religieuse devant la Cour européenne des droits de l'homme », RFDA 1995, p. 573 et suiv. ; Alain Garay, « Liberté religieuse et prosélytisme : l'expérience européenne », RTDH, 1994, p. 9-29.

60. Un intellectuel comme Pascal Bruckner a ainsi dénoncé, dans les pages du quotidien *Le Figaro*, « un chantage à l'islamophobie » alors qu'en France la Commission nationale consultative des droits de l'homme, dans un rapport paru en novembre 2003, en récusant ce terme lui préfère l'expression « intolérance à l'égard de l'islam » (voir l'article « En France, le terme "islamophobie" suscite un débat », *Le Monde*, 15-16 février 2004, p. 5).

61. Lire le récent ouvrage de Jean-Paul Willaime, *Europe et religion — Les enjeux du XXI^e siècle*, Fayard, Paris, Coll., Les Dieux dans la cité, 2004, 377 pages. Voir aussi *Croyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne*, Commissariat général du Plan, Institut européen de Florence, Chaire Jean Monnet d'études européennes, *La Documentation française*, Paris, juin 2002. Lire Alain Garay, « La liberté religieuse en Europe — restriction et protection », in *Conscience et Liberté*, n° 59, 2000, p. 81-88.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 116

des droits de l'homme poursuit inlassablement sa tâche d'amélioration des procédures de consolidation et de protection des droits de l'homme[62].

L'internationalisation[63] et l'appel à la résolution judiciaire des tensions suscitées par l'exercice des convictions religieuses placent l'Europe, *«espace mental du cosmopolitisme[64]», «à un tournant[65]»*. Une chance pour la modernité démocratique ? Plus que jamais, il faut savoir suivre le dialogue des juges nationaux et européens, soumis aux tensions de la société européenne en quête identitaire.

62. L'ouvrage de base en langue française est celui de Gérard Gonzalez, *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*, *op. cit.* Voir les récents articles de Michele de Salvia, «Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme», in *Mélanges Gérard Cohen-Jonathan*, Bruylant, Bruxelles, 2004, p. 591-606 (l'intéressé est jurisconsulte à la CEDH) et de Jean-Pierre Schouppe, «La dimension collective et institutionnelle de la liberté religieuse à la lumière de quelques arrêts récents de la Cour européenne des droits de l'homme», in *Rev. trim. dr. h.*, 63/2005, p. 611-633. Voir Jean-François Flauss, «Les sources internationales du droit français des religions», LPA, Paris, n° 95, 1992; Jean Duffar, «La liberté religieuse dans les textes internationaux», *Revue de Droit canonique*, 1996, p. 317-344.

63. Pour une présentation complète de la bibliographie sur ce sujet, voir la bibliographie «sélective» (en 32 pages !) contenue dans l'ouvrage dirigé par Jean-François Flauss intitulé *La protection de la liberté religieuse*, Bruylant, Bruxelles, 2002, 335 pages.

64. L'expression est de Blandine Chelini-Pont. De l'auteur, lire le récent *Dieu en France et aux États-Unis, quand les mythes font la loi*, Berg International Éditeurs, Paris, 2005, 95 pages (avec Jeremy Gunn).

65. Yves Lambert, *Religion : L'Europe à un tournant*, Futuribles, Paris, juillet-août 2002. L'auteur explique les enquêtes récentes sur le religieux au sein de la société européenne.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 117

DOCUMENTS

Nations Unies

Déclaration et rapport de M^me^ Asma Jahangir, rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction, au Conseil des droits de l'homme, le 21 septembre 2006*

M^me^ Asma Jahangir a souligné que dans le climat actuel de défiance à l'égard de l'universalité des droits de l'homme, les efforts visant à accroître la sensibilisation aux droits de l'homme ainsi que le respect de ces droits sont plus importants que jamais. Insistant sur le caractère intrinsèquement sensible de son mandat, elle a fait observer que, depuis les attaques du 11 septembre 2001, les tensions et les sensibilités concernant les questions relatives à la religion et à la croyance se sont exacerbées.

M^me^ Jahangir a indiqué qu'à l'issue de ses visites dans différents pays, et sur la base des allégations qu'elle a reçues, elle est en mesure d'affirmer que, de toute évidence, le droit à la liberté de religion ou de croyance est souvent violé; il apparaît que l'on rechigne à protéger ce droit. La Rapporteuse spéciale a souligné que, dans son rapport au Conseil, elle s'est concentrée sur le débat entourant les symboles religieux. Dans diverses parties du monde, on empêche les individus de s'identifier en portant des symboles religieux, alors que dans certains pays, il est au contraire demandé aux individus de s'identifier en exhibant des symboles religieux, notamment des vêtements religieux en public. Exhiber ou porter des symboles religieux fait partie de la manifestation de la liberté de religion ou de croyance, a déclaré M^me^ Jahangir.

Aussi, a-t-elle affirmé, toute limitation du droit d'un individu d'exhiber ou de porter des symboles religieux ne peut être fondée que sur des motifs de sûreté, d'ordre, de santé ou de morale publics ou sur les droits et libertés fondamentaux d'autrui. En outre, a poursuivi la Rapporteuse spéciale, les lois limitant le droit d'exhiber ou de porter des symboles religieux devraient

* http://www.droitshumains.org/ONU_GE/conseilddh/06/rapp13.htm

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 118

être proportionnelles aux buts spécifiques qu'elles cherchent à atteindre. À cet égard, a ajouté M^me^ Jahangir, il est important de souligner que les attitudes morales publiques devraient refléter une vue pluraliste de la société et non pas une seule culture ou religion.

Des atrocités continuent d'être commises contre des communautés de religion ou de croyance, y compris au nom de la religion, a poursuivi M^me^ Jahangir. Les dirigeants politiques doivent rester neutres et s'engager collectivement et ouvertement à combattre l'intolérance religieuse, a-t-elle souligné. Il existe des exemples remarquables où des dialogues et d'intenses négociations ont permis de contribuer à la prévention de la violence et à la cessation des hostilités, a fait valoir la Rapporteuse spéciale. Elle a mis l'accent sur la nécessité de l'éducation pour contrer l'intolérance religieuse, faisant observer que le manque d'éducation est souvent identifié comme étant l'une des causes profondes de l'intolérance religieuse. Il est important de souligner que c'est plus spécifiquement l'éducation aux droits de l'homme — et non pas simplement l'éducation en tant que telle — qui peut jouer un rôle crucial pour favoriser l'harmonie religieuse. M^me^ Jahangir a fait observer que, dans nombre de pays qu'elle a visités, elle a pris note de la volonté de beaucoup de ses interlocuteurs de lier l'intolérance religieuse à l'illettrisme, voire à la pauvreté. Elle a indiqué avoir effectué, durant la période couverte par son rapport, des visites au Nigeria, au Sri Lanka et en France. Elle a également indiqué en avoir effectué deux autres dans le courant de cette année : en Azerbaïdjan (26 février-5 mars 2006) et aux Maldives (6-9 août), visites au sujet desquelles elle entend présenter des rapports à une future session du Conseil. En attendant la publication de ces rapports, M^me^ Jahangir a pris note de l'accession des Maldives au Pacte international relatif aux droits civils et politiques et au Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Elle a félicité le gouvernement des Maldives d'avoir pris cette mesure importante, mais a regretté qu'il ait jugé nécessaire d'émettre une réserve à l'égard de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques concernant la liberté de religion ou de croyance; aussi a-t-elle exprimé l'espoir que le gouvernement prendrait des mesures afin de lever cette réserve dès que possible.

S'agissant de la visite qu'elle a effectuée au Nigeria, M^me^ Jahangir a notamment indiqué avoir reçu un certain nombre de plaintes concernant des émeutes violentes et autres attaques en plusieurs endroits du pays. Ces violences avaient plusieurs causes, notamment des facteurs politiques, économiques et ethniques; toutefois, dans la plupart des cas, la violence suivait des lignes religieuses, a indiqué la Rapporteuse spéciale. Les croyances religieuses ne constituent pas seulement une question très sensible au Nigeria; elles fournissent également un moyen relativement facile et simple d'identifier un opposant, a-t-elle poursuivi. Elle a affirmé que l'aspect le plus frappant de la violence résidait dans la réponse que les autorités y apportaient. En effet, a précisé M^me^ Jahangir, selon la majorité des

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 119

informations reçues, aucune enquête ni aucun effort n'était mené afin de poursuivre les délinquants.

L'introduction de la loi islamique dans les affaires pénales dans douze États nigérians a polarisé la population suivant des lignes religieuses. Une caractéristique commune de ces lois religieuses — argument souvent utilisé pour les soutenir — est qu'elles ne sont applicables qu'aux seuls musulmans, a-t-elle souligné. Un événement particulièrement alarmant concernant l'application de ces lois a été l'institutionnalisation des organes d'application connus sous le nom de *Hisbah*, composés de jeunes civils non formés et dont le rôle est d'appliquer la loi de la *Charia* telle qu'ils la comprennent, a poursuivi M^me^ Jahangir. Leurs activités se sont soldées par un certain nombre d'actes violents, arbitraires et illégaux, en particulier à l'encontre de femmes non musulmanes, équivalant dans de nombreux cas à des violations des droits de l'homme. M^me^ Jahangir s'est dite particulièrement troublée par les informations selon lesquelles des membres des communautés chrétienne et musulmane sont en train de s'armer, soit à des fins défensives, soit dans un but d'agression future.

En ce qui concerne la visite qu'elle a effectuée au Sri Lanka en mai 2005, M^me^ Jahangir a notamment rappelé que cette mission visait à évaluer les informations faisant état d'attaques contre certains groupes religieux ainsi que de conversions abusives. Ces allégations ont entraîné l'introduction de projets de lois pénalisant certains actes visant à convertir un individu à une autre religion, a indiqué la Rapporteuse spéciale. Le Sri Lanka est un pays ayant un degré élevé de tolérance et une histoire d'harmonie religieuse, a-t-elle rappelé. En outre, le gouvernement respecte généralement la liberté de religion et de croyance et il est jusqu'ici resté neutre vis-à-vis des différentes communautés religieuses présentes sur son territoire. Bien qu'il y ait déjà eu au Sri Lanka des préoccupations concernant des conversions abusives avant le raz-de-marée de décembre 2004, ces préoccupations se sont accentuées suite aux allégations selon lesquelles certains groupes utiliseraient la fourniture de l'aide humanitaire pour forcer la population à se convertir, a indiqué M^me^ Jahangir.

S'agissant de sa visite en France, effectuée du 19 au 29 septembre 2005, M^me^ Jahangir a indiqué avoir conclu que, si la France respecte généralement le droit à la liberté de religion ou de conviction, un certain nombre de sujets de préoccupations subsistent. La Rapporteuse spéciale s'est en particulier dite préoccupée par la Loi 2004-228 sur le port de signes religieux ostentatoires dans les écoles publiques. Cette loi, qui a largement été soutenue par l'appareil politique ainsi que par une vaste portion de la population, avait pour vocation de s'appliquer de manière égale à toutes les personnes; néanmoins, dans la pratique, elle affecte essentiellement certaines minorités religieuses et, en particulier, les personnes appartenant à la foi musulmane.

En outre, a ajouté M^me^ Jahangir, le vaste soutien politique en faveur de cette loi a envoyé un message démoralisant aux minorités religieuses en

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 120

France. M^me^ Jahangir a par ailleurs indiqué avoir reçu un certain nombre d'informations concernant des actes de violence et d'intolérance religieuse à l'encontre des membres de communautés religieuses, en particulier des juifs et des musulmans. Elle s'est félicitée que le gouvernement français prenne ces actes très au sérieux et qu'il en sous-estime rarement l'importance.

La Rapporteuse spéciale a enfin indiqué qu'elle entreprendrait une mission au Tadjikistan au début de l'année 2007.

Dans son **rapport sur la liberté de religion ou de conviction** (E/CN. 4/2006/5 et Add.1 à 4), la Rapporteuse spéciale note avec préoccupation que, pour beaucoup de personnes dans le monde, la liberté de religion ou de conviction n'est pas une réalité. L'augmentation du nombre de pays n'adressant pas d'invitation pour des visites *in situ* suscite de réelles inquiétudes, souligne le rapport. Cette tendance est particulièrement préoccupante dans la mesure où les pays concernés sont ceux pour lesquels la Rapporteuse spéciale a reçu des allégations substantielles concernant des violations du droit à la liberté de religion ou de conviction. À cet égard, elle réitère son soutien à un mécanisme permettant de gérer de façon adéquate la situation des pays qui omettent régulièrement de coopérer dans le cadre des procédures spéciales. Elle encourage les États et les autres acteurs à examiner cette question dans le contexte des efforts relatifs à la réforme de l'ONU. Elle leur demande notamment d'envisager de faire barrage aux États qui ne coopèrent pas avec les titulaires de mandat au titre des procédures spéciales lors de l'examen de leur candidature pour siéger au nouveau Conseil.

La Rapporteuse spéciale a défini un ensemble de critères généraux sur les symboles religieux, notamment des «indicateurs neutres» et des «indicateurs préoccupants» afin de donner des lignes directrices en ce qui concerne les normes relatives aux droits de l'homme applicables et leur portée. Elle voudrait souligner qu'il ne peut être imposé de restrictions à des fins discriminatoires ni de façon discriminatoire. Les restrictions doivent être en rapport direct avec l'objectif spécifique qui les inspire et proportionnées à celui-ci. C'est sur l'État que repose la charge de justifier une restriction à la liberté de manifester sa religion ou sa conviction. La mesure choisie doit promouvoir la tolérance religieuse et éviter de stigmatiser une communauté religieuse en particulier.

Enfin, les principes du bien-fondé et de la juste proportion de la mesure doivent être parfaitement respectés par l'administration et pendant le contrôle juridictionnel le cas échéant.

Pendant la période considérée, la Rapporteuse spéciale a continué de recevoir des informations sur des cas ou des situations de personnes ayant délibérément porté atteinte à la religion d'autres personnes. Elle reconnaît que, dans beaucoup de ces cas, les déclarations ou autres formes d'expression peuvent avoir été la manifestation de l'exercice du droit à la liberté d'expression. Toutefois, elle s'inquiète du fait que ces formes d'expression peuvent révéler parfois un manque de tolérance à l'égard de la religion d'au-

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 121

trui, qui peut constituer une menace pour la paix confessionnelle de la société dans la mesure où il repose souvent sur des stéréotypes et peut favoriser une polarisation plus grande. Elle prévoit de développer davantage cet aspect de son mandat dans ses activités à venir. Le résumé des **communications** envoyées par la Rapporteuse spéciale du 12 novembre 2004 au 30 novembre 2005 et les réponses reçues des gouvernements avant le 30 janvier 2006 figurent dans l'additif premier du rapport. Les additifs 2 à 4 sont les rapports sur les visites dans les pays, respectivement au Nigeria, au Sri Lanka et en France.

En ce qui concerne le **Nigeria** (Add.2), où elle s'est rendue du 27 février au 7 mars 2005, la Rapporteuse spéciale a noté que les tensions et l'incompréhension entre les communautés musulmane et chrétienne, qui avaient été jusque-là contenues et limitées à certaines régions, s'étaient aggravées ces dernières années. En particulier, l'adoption d'une législation pénale fondée sur la *Charia* par un certain nombre d'États du Nord, depuis 1999, a provoqué des réactions négatives parmi les membres des communautés non musulmanes, même si seuls les musulmans sont soumis à ces dispositions légales. En outre, même si ces tensions s'expliquent aussi par des facteurs économiques, politiques et autres, elles se sont souvent polarisées sur les questions religieuses. Pour ces raisons, la Rapporteuse spéciale est d'avis que la jouissance du droit à la liberté de religion ou de conviction n'est pas suffisamment assurée. Elle craint de surcroît que l'aggravation des tensions religieuses entrave plus encore la jouissance de ce droit au sein de la population nigériane.

En ce qui concerne le **Sri Lanka** (Add.3), où elle s'est rendue du 2 au 12 mai 2005, la Rapporteuse spéciale indique avoir cherché à y évaluer la situation en ce qui concerne la liberté de religion ou de conviction, compte tenu notamment d'informations récentes faisant état d'attaques contre certains groupes religieux, d'allégations de conversions abusives et de la présentation de projets de loi criminalisant certains actes visant à convertir autrui à une autre religion. Elle condamne les attaques perpétrées contre des membres des minorités chrétiennes et critique l'attitude passive du gouvernement; elle exhorte ce dernier à prendre des mesures systématiques, notamment, par l'intermédiaire de l'appareil judiciaire, pour faire cesser ces attaques. De plus, relevant que certains groupes religieux ont recours à des méthodes inappropriées pour persuader des personnes de changer de religion, la Rapporteuse spéciale demande à ces groupes de respecter la religion d'autrui et de ne pas recourir à des formes agressives de prosélytisme qui pourraient perturber l'harmonie religieuse et exacerber les tensions. Elle met cependant en garde contre l'adoption de projets de lois qui criminaliseraient certains actes visant à convertir autrui à une autre religion, parce que leur application conduirait à des violations des droits de l'homme et qu'ils ne constituent pas une réponse adaptée aux tensions religieuses actuelles.

S'agissant de la **France** (Add.4), où elle a effectué une mission du 18 au 29 septembre 2005, la Rapporteuse spéciale souligne que le gouvernement

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 122

français respecte de façon générale le droit à la liberté de religion ou de conviction, tel qu'il est protégé par les instruments internationaux pertinents, mais qu'il existe toutefois certaines zones d'ombre. Tout en reconnaissant que l'organisation d'une société selon le principe de la séparation des Églises et de l'État garantit le droit fondamental à la liberté de religion ou de conviction, la Rapporteuse spéciale déplore que, dans certaines circonstances, une interprétation sélective et une application rigide de ce principe aient conduit à sacrifier le droit susmentionné. Elle se félicite néanmoins du débat qui se déroule actuellement au sein de la société française au sujet de la Loi de 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État et estime qu'une évaluation approfondie de son application dans le contexte actuel, marqué par une diversification accrue des religions, est un processus nécessaire dans une société démocratique fondée sur l'État de droit.

Concernant la question des sectes, terme qui désigne des groupes organisés autour d'un culte mais aussi de nouveaux mouvements religieux ou de nouvelles communautés de conviction, la Rapporteuse spéciale est d'avis que la politique du gouvernement a peut-être contribué au climat de suspicion générale à l'égard des communautés inscrites sur une liste qui a été dressée suite à un rapport parlementaire, et qu'elle a porté atteinte au droit à la liberté de religion ou de conviction de certains membres de ces communautés ou groupes. Toutefois, elle a observé que depuis quelques années les autorités françaises abordaient de manière plus équilibrée ce phénomène et avaient ajusté leur politique, transformant notamment la Mission interministérielle de lutte contre les sectes (MILS) en Mission interministérielle de vigilance et de lutte contre les dérives sectaires (MIVILUDES). La Rapporteuse spéciale estime que la Loi de 2004 sur le port de signes religieux ostensibles dans les écoles publiques se justifie dans la mesure où elle a vocation, conformément au principe de l'intérêt supérieur de l'enfant, à protéger l'autonomie des mineurs qui risquent d'être pressés de porter un voile ou un autre signe religieux, ou d'y être contraints. Cependant, cette loi prive de leurs droits les mineurs qui ont choisi en toute liberté de porter un signe religieux à l'école par conviction religieuse. De plus, l'application de cette loi par les établissements d'enseignement a conduit, dans de nombreux cas, à des abus qui ont provoqué des humiliations, particulièrement chez de jeunes musulmanes. Par ailleurs, la stigmatisation du voile a provoqué des actes d'intolérance religieuse à l'égard des femmes qui le portent hors de l'école, à l'université ou sur le lieu de travail.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 123

Lettre adressée par M. Gianfranco Rossi, représentant de l'International Religious Liberty Association, à M^me^ Asma Jahangir, rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction, au Conseil des droits de l'homme

Madame la Rapporteuse spéciale,

En ma qualité de représentant principal de l'International Religious Liberty Association (IRLA) auprès des Nations Unies à Genève, j'ai l'honneur de vous exprimer mon appréciation et mes remerciements pour ce que vous avez déclaré dans votre rapport sur le Nigeria, au sujet de la peine de mort pour apostasie de l'islam. Vous avez reconnu que même la possibilité d'appliquer la règle de la *Charia* constitue une claire violation du droit à la liberté de religion ou de conviction.

Toute personne qui veut changer de religion en a pleinement le droit. Changer de religion, c'est exercer un droit fondamental clairement reconnu par la communauté internationale. On ne peut absolument pas accepter que des êtres humains puissent être condamnés à mort pour le seul fait qu'ils ont exercé un droit fondamental. Infliger à des innocents le châtiment suprême est une absurdité.

La peine de mort pour apostasie ne viole pas seulement le droit à la liberté de religion; elle viole aussi le droit à la vie et, par conséquent, toutes les libertés et les droits de l'homme.

Cette année sera marquée par la célébration du 25^e^ anniversaire de la proclamation de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction. À cette occasion, la Commission des droits de l'homme ne pourra pas manquer de prendre position pour l'élimination de la peine de mort pour apostasie, la forme la plus extrême d'intolérance religieuse.

Vous n'ignorez pas que cette règle de la *Charia* n'est que le fruit de la tradition humaine et n'est absolument pas une ordonnance sanctionnée par la révélation divine. Ni le Coran, ni la pratique du prophète Muhammad ne peuvent être invoqués pour justifier ce châtiment absurde. Bien des musulmans l'affirment et luttent en vue d'éliminer de la théologie islamique cette invention archaïque des ulémas. Notamment, M. Mohamed Charfi, ancien ministre de l'Éducation et des Sciences de Tunisie, qui, dans son livre intitulé *Islam et liberté : le malentendu historique* (éd. Albin Michel, Paris, 1998, p. 78, 80), déclare :

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 124

« L'idée la plus désastreuse qu'ont eue les ulémas, leur invention la plus horrible qui reste aujourd'hui la plus grande tare de la Charia, *est d'avoir érigé l'apostasie de l'islam en infraction punie par le châtiment suprême, la peine de mort.*

« Aussi étonnant que cela puisse paraître, les ulémas ont créé cette infraction attentatoire à la liberté de conscience sans aucune base coranique. […] Non seulement aucun verset ne prévoit cette infraction et cette peine ni ne la suggère de près ou de loin, mais de plus, le texte coranique dit exactement le contraire. Nous avons déjà évoqué le verset qui dit : "Point de contrainte en matière de religion" (Coran, sourate II, 256). On peut ajouter le verset 29 de la sourate XVIII : "La caverne", par lequel Dieu s'adresse à son Prophète en ces termes : "La vérité est là qui émane de votre Seigneur. Y croira qui voudra et la reniera qui voudra", ou encore le verset 99 de la sourate X, "Younès" : "Si Dieu l'avait voulu, l'univers tout entier embrasserait la vraie foi. Voudrais-tu contraindre les hommes à se convertir ?" […] Ne trouvant donc pas de base coranique à la règle qu'ils ont prescrite, les ulémas ont rattaché cette dernière à un hadith attribué au Prophète disant : "Celui qui change de religion, tuez-le". Argument fragile car ce hadit est de la catégorie ahad, c'est-à-dire rapporté par une seule personne, donc d'authenticité douteuse ; et le doute devient plus grand quand on sait que ce compagnon qui a rapporté le hadith est Ibn Abbas qui, à la mort du Prophète, n'était qu'un adolescent de treize ans ! Ce fondement juridique est d'autant plus faible qu'il est contredit par la conduite du Prophète, car, de son vivant, il y a eu des apostasies déclarées, notamment celles des Kindi. Quand il l'a appris, le Prophète a blâmé leurs quatre rois (Gamad, Mihwas, Misrah et Abdaa). Ce blâme était tout de même une réaction légitime de sa part. Mais il n'a été question ni de guerre ni de châtiment. »

Il faut dénoncer et condamner cette règle de la *Charia*, non seulement pour garantir la liberté religieuse aux musulmans, mais aussi pour lutter contre l'extrémisme islamiste qui utilise cette règle comme une arme du terrorisme international.

C'est en appliquant la peine de mort pour apostasie que les islamistes massacrent des musulmans, les considérant comme des « infidèles » et des « apostats », parce qu'ils n'acceptent pas leur vision totalitaire de l'islam.

À l'occasion du Séminaire « Confronting Islamophobia », qui s'est déroulé à New York, le 7 décembre 2004, le secrétaire général des Nations Unies, M. Kofi Annan, a clairement affirmé la nécessité de combattre l'islamophobie, mais il a aussi déclaré : *« Les efforts visant à combattre l'islamophobie doivent aussi prendre en compte la question du terrorisme et la violence exercés au nom de l'islam. […] Nous devons tous condamner ceux qui commettent des actes moralement répréhensibles, que rien ne peut justifier. Les musulmans eux-mêmes devraient s'exprimer à cet égard, comme beaucoup d'entre eux l'ont fait, après les attaques du 11 septembre, aux États-Unis. Ils devraient s'en-*

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 125

gager à s'écarter de ceux qui prêchent la violence et à déclarer clairement que de tels actes constituent une distorsion inacceptable de l'islam.»

Même le secrétaire général des Nations Unies affirme qu'il faut mettre en évidence les distorsions de l'islam qui sont inacceptables et qui conduisent à la violence et au terrorisme.

Le préambule de l'Acte constitutif de l'UNESCO proclame : *«Les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix.»* C'est contre l'idéologie des islamistes terroristes qu'il faut lutter. La communauté internationale doit avoir le courage de prendre une position nette contre les distorsions de l'islam qui violent les droits de l'homme. Elle doit demander aux pays islamiques de s'opposer aux interprétations extrémistes de l'islam et de redécouvrir le véritable islam, qui est une religion de miséricorde, de liberté et de paix.

C'est ce qu'a soutenu le roi de Jordanie, Abdullah II, à l'occasion du Sommet mondial des Nations Unies, le 16 septembre 2005. Il a déclaré : *«Notre pays, notre région et le monde sont tous intéressés par les perspectives de paix. Une action critique serait d'assurer une tolérance zéro à l'égard des promoteurs de l'extrémisme. La Jordanie a travaillé avec la communauté musulmane internationale en vue de s'opposer aux interprétations extrémistes de l'islam. La Jordanie veut remplacer le fondamentalisme, l'islam militant et radical, par l'islam vrai, modéré et traditionnel, partout dans le monde et pour chaque musulman.»*

Madame la Rapporteuse spéciale,

Sur la base des considérations que je viens de vous présenter, j'ai la conviction que vous ferez tout ce qui est en votre pouvoir afin que la Commission des droits de l'homme, par sa résolution intitulée «Élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse», décide de condamner, d'une manière claire, cette forme extrême d'intolérance religieuse que représente la peine de mort pour changement de religion.

Il ne s'agit pas de prendre position contre les musulmans mais, au contraire, de lutter contre les islamistes terroristes et d'aider les musulmans à se libérer d'une distorsion de l'islam dont ils sont encore douloureusement prisonniers, et de les mettre en condition de respecter effectivement et pleinement le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, en harmonie avec les enseignements du Coran.

En vous remerciant pour votre aimable attention et pour tout ce que vous ferez à cet égard, je vous prie d'agréer, Madame la Rapporteuse spéciale, l'expression de ma plus haute considération.

Gianfranco Rossi

Viganello-Lugano, le 28 février 2006

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 126

Discours de Benoît XVI adressé, le 25 septembre 2006 à Castelgandolfo, aux ambassadeurs des pays musulmans auprès du Saint-Siège et à quelques représentants des communautés musulmanes en Italie (citation 150)

Le dialogue interreligieux et interculturel est une nécessité pour bâtir ensemble le monde de paix et de fraternité ardemment souhaité par tous les hommes de bonne volonté. En ce domaine, nos contemporains attendent de nous un témoignage éloquent pour montrer à tous la valeur de la dimension religieuse de l'existence. Aussi, fidèles aux enseignements de leurs propres traditions religieuses, chrétiens et musulmans doivent-ils apprendre à travailler ensemble, comme cela arrive déjà en diverses expériences communes, pour se garder de toute forme d'intolérance et s'opposer à toute manifestation de violence; et nous, Autorités religieuses et Responsables politiques, nous devons les guider et les encourager en ce sens. En effet, *«même si, au cours des siècles, de nombreuses dissensions et inimitiés sont nées entre chrétiens et musulmans, le saint Concile les exhorte tous à oublier le passé et à pratiquer sincèrement la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble, pour tous les hommes, la justice sociale, les biens de la morale, la paix et la liberté»* (Déclaration *Nostra aetate*, n. 3). Les leçons du passé doivent donc nous aider à rechercher des voies de réconciliation, afin de vivre dans le respect de l'identité et de la liberté de chacun, en vue d'une collaboration fructueuse au service de l'humanité tout entière. Comme le déclarait le Pape Jean-Paul II dans son discours mémorable aux jeunes, à Casablanca, au Maroc, *«le respect et le dialogue requièrent la réciprocité dans tous les domaines, surtout en ce qui concerne les libertés fondamentales et plus particulièrement la liberté religieuse. Ils favorisent la paix et l'entente entre les peuples»* (n. 5).

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 127

Déclaration de principes

Nous croyons que le droit à la liberté religieuse a été donné par Dieu et nous affirmons qu'il peut s'exercer dans de meilleures conditions lorsqu'il y a séparation entre les organisations religieuses et l'État.

Nous croyons que toute législation ou tout autre acte gouvernemental qui unit les organisations religieuses et l'État s'oppose aux intérêts de ces deux institutions et peut porter préjudice aux droits de l'homme.

Nous croyons que le gouvernement a été établi par Dieu pour soutenir et protéger les hommes dans la jouissance de leurs droits naturels et pour réglementer les affaires civiles ; et que, dans ce domaine, il a droit à l'obéissance respectueuse et volontaire de chacun.

Nous croyons au droit naturel et inaliénable de l'individu à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix et d'en changer selon sa conscience ; ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement, chacun devant, dans l'exercice de ce droit, respecter ces mêmes droits pour les autres.

Nous croyons que la liberté religieuse comporte également la liberté de fonder et d'entretenir des institutions charitables ou éducatives, de solliciter et de recevoir des contributions financières volontaires, d'observer les jours de repos et de célébrer les fêtes conformément aux préceptes de sa religion, et de maintenir des relations avec des croyants et des communautés religieuses tant aux niveaux national qu'international.

Nous croyons que la liberté religieuse et l'élimination de l'intolérance et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction sont essentielles pour promouvoir la compréhension, la paix et l'amitié entre les peuples.

Nous croyons que les citoyens devraient utiliser tous les moyens légaux et honorables pour empêcher toute action contraire à ces principes, afin que tous puissent jouir des bienfaits inestimables de la liberté religieuse.

Nous croyons que l'esprit de cette véritable liberté religieuse est résumé dans la règle d'or : Ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le de même pour eux.

C & L 67.OK 10/01/07 10:07 Page 128

Achevé d'imprimer en décembre 2006
par l'imprimerie SAGIM à Courtry (77)
pour le compte des Éditions Vie et Santé

dépôt légal