CONSCIENCE ET LIBERTE

N° 62 — 2001

DOSSIER

> Colloque international «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale» (II)



Le palais de l'UNESCO, à Paris.
Photos couverture et intérieur : Jean-Marie Van Halst

> Dossier 7
Colloque international «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale» 7
Préface 8
III — Troisième séance de discussions : «Les pratiques nationales» 16
IV — Quatrième séance de discussions : «La jurisprudence européenne» 52
Rapport de synthèse des troisième et quatrième séances de discussions 83
Exposés 98
Documents 178
Sommaire du prochain numéro 188



ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

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

Schosshaldenstrasse 17, CH 3006 Berne
Secrétaire général : Maurice VERFAILLIE, DEA en histoire du christianisme

Comité d'honneur
Président : Léopold Sédar SENGHOR, *ancien président de la République du Sénégal*

Membres :
Abdelfattah AMOR, *rapporteur spécial des Nations Unies sur la liberté de religion et de conviction*, Tunisie
Gheorghe ANGHELESCU, *secrétaire d'État pour les Affaires religieuses*, Roumanie
Jean BAUBÉROT, *professeur d'université*, *directeur du groupe de sociologie des religions et de la laïcité*, IRESCO, France
Beverly B. BEACH, *secrétaire général émérite de l'International Religious Liberty Association*, États-Unis
André CHOURAQUI, *écrivain*, Israël
Olivier CLÉMENT, *écrivain*, France
Alberto DE LA HERA, *directeur général des Affaires religieuses, ministère de la Justice,* Espagne
Ilie FONTA, *ancien secrétaire d'État aux Affaires religieuses*, Roumanie
Humberto LAGOS, *professeur d'université, écrivain*, Chili
Adam LOPATKA, *ancien premier président de la Cour suprême*, Pologne
Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *professeur d'université*, Italie
Jorge MIRANDA, *professeur d'université*, Portugal
V. Norskov OLSEN, *ancien recteur de l'université de Loma Linda*, États-Unis
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, 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
Mohamed TALBI, *professeur d'université*, Tunisie
Angelo VIDAL D'ALMEIDA RIBEIRO, *ancien rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse*, Portugal

CONSCIENCE ET LIBERTÉ

Organe officiel de l'Association

Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne - Tél. : (031) 359 15 27/28 - Fax : (031) 359 15 66

Directeur-rédacteur : Maurice VERFAILLIE
Secrétaire : Marie-Ange BOUVIER

Comité de rédaction :

Maurice VERFAILLIE, DEA, histoire du christianisme, Berne, Suisse
Beverly B. BEACH, docteur ès lettres, Silver Spring, États-Unis
Daniel BASTERRA, docteur en droit, Madrid, Espagne
Reinder BRUINSMA, docteur en théologie, St Albans, Royaume-Uni
André DUFAU, docteur en droit, Paris, France
John GRAZ, docteur en histoire des religions, Silver Spring, États-Unis
Jan PAULSEN, docteur en théologie, Silver Spring, États-Unis
Baldur Ed. PFEIFFER, docteur en philosophie, Berg (Taunus), Allemagne
Jean-Claude VERRECCHIA, docteur en sciences religieuses, Collonges-sous-Salève, France

BELGIQUE	Le numéro	FB 370	Conscience et Liberté
	Un an	FB 730	Rue E.-Allard, 11, 1000 Bruxelles
FRANCE	Le numéro	FF 77	Conscience et Liberté
	Un an	FF 140	Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne
SUISSE	Le numéro	FS 24	Conscience et Liberté
	Un an	FS 43	Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne
AUTRES PAYS	Le numéro	FS 27	Conscience et Liberté
	Un an	FS 46	Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne

AUTRES ÉDITIONS

	Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Berne (Suisse)
	Senefelderstrasse 15, D-73745 Ostfildern (Allemagne)
Gewissen und Freiheit	Fischerstrasse 19, D-30167 Hannover (Allemagne)
	Am Elfengrund 50, D-64297 Darmstadt
	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	Rue Ilha Terceira, n° 3, 3°, 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.

© juin 2002 by Conscience et Liberté — ISSN 0229-0360

Deuxième semestre 2001
Numéro 62

Dossier **Colloque international «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale», Palais de l'UNESCO, 27 au 30 janvier 2001 — Partie II** 7

Préface 8

Composition du comité d'organisation 10

Liste des experts 11

Programme 13

Lundi 29 janvier 2001
Troisième séance de discussions : «Les pratiques nationales» 16

Quatrième séance de discussions : «La jurisprudence européenne» 52

Rapport de synthèse des troisième et quatrième séances de discussions 83

Mardi 30 janvier 2001

Exposés — «Europe occidentale : évolutions et perspectives» 98

A. Garay Quelles libertés pour les cultes en France? 98

J.-P. Durand La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II 136

R.M. Martinez de Codes Christianisme et islam en Espagne 149

F. Champion Sectes et démocratie 163

Séance de clôture 169

J. de Sousa e Brito Rapport de synthèse du colloque 169

R. Guerreiro Quels enseignements ce colloque apporte-t-il à l'UNESCO? 174

Documents Message du Directeur général de l'UNESCO à l'occasion de la Journée des droits de l'homme (10 décembre 2001) 178

Document final de la Conférence internationale consultative sur l'éducation scolaire en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination 180

Sommaire du n° 63 188

Léopold Sédar Senghor est décédé le 20 décembre 2001, à l'âge de 95 ans, à Verson, en Normandie (France). Il était devenu, en 1988, le sixième président d'honneur de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse.

Normalien et universitaire, ancien Président de la République du Sénégal, élu au fauteuil de l'Académie française en 1983, Léopold Sédar Senghor a transcendé dans sa pensée et sa vie les concepts que lui offrait sa double et brillante culture, africaine et occidentale.

Évoquant ses années d'après la Seconde Guerre mondiale, il se décrit lui-même comme l'homme qui cherchait sa «propre libération dans la sueur et le tremblement.» «[…] par-delà le politique, voire l'économique, il s'agissait de libération spirituelle.» Mystique et réaliste à la fois, il déclarait retrouver son identité d'homme «à travers et par ma négritude». «Il s'agissait non plus d'être un consommateur, mais un producteur de civilisation : la seule façon, en définitive, qu'il y eut d'être», écrivait-il.

«Noir» ou «blanc», l'homme est «créé à l'image et à la ressemblance de Dieu». Par ce concept, Léopold Sédar Senghor ne désavouait ni la négritude ni l'identité blanche. Sous le regard de Dieu, les deux sont en relation existentielle, l'une avec l'autre.

Car, en effet, Dieu était au centre des préoccupations de Léopold Sédar Senghor. «L'important, écrivait-il, c'est d'aimer Dieu. Ma vie fut ainsi guidée par la vision de l'amour.» Il rêvait du bonheur de contempler «la cité sainte, la Jérusalem nouvelle, toute prête, parée comme une fiancée pour son époux», selon l'Apocalypse.

En politique, il concevait que la laïcité de l'État n'excluait pas la place des religions comme nécessaires à la conscience nationale. Mais il plaidait pour «le bénéfice que représente l'indépendance de l'État face aux religions».

L'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse exprime sa fierté d'avoir bénéficié de la collaboration de Léopold Sédar Senghor et rend un hommage sincère à sa personnalité et à son œuvre.

Actes — Partie II

**Colloque organisé
par l'Association internationale pour la défense
de la liberté religieuse, Berne, et la section
française de l'Association, Paris,
en collaboration avec l'UNESCO,
dans le cadre du projet «Convergences spirituelles
et dialogue interculturel»,
et la participation du Vice-président
du Comité des droits de l'homme
et Rapporteur spécial des Nations Unies
sur la liberté religieuse, Genève,
et du Groupe de sociologie des religions
et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris.**

Palais de l'UNESCO, Paris, du 27 au 30 janvier 2001

avec la sponsorisation de la Commission nationale suisse pour l'UNESCO



Préface

Le présent numéro contient la suite des Actes du Colloque «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale» qui s'est tenu en janvier 2001 au Palais de l'UNESCO, à Paris. Les textes des discours et des débats des deux premières journées de cette importante rencontre ont été publiés dans le n° 61/2001 de *Conscience et liberté*. Ceux qui souhaitent obtenir quelques brèves informations sur les circonstances de l'organisation de cet événement peuvent s'y référer (voir Préface, p. 23 et 24).

Il s'agit donc ici des textes concernant la troisième et la quatrième séance de discussions du lundi 29 janvier 2001 et ceux des exposés et de la séance de clôture du mardi 30 janvier 2001.

Ce numéro est daté de 2001. C'est en effet la publication qui aurait dû paraître au second semestre de cette année-là. Notre retard est essentiellement dû au lent et lourd travail que représentent les transcriptions, depuis les cassettes, des enregistrements des débats, les corrections des textes suivies des relectures par les auteurs eux-mêmes des textes définitifs de leurs déclarations et interventions et, enfin, les saisies pour l'impression.

Je tiens à remercier tout spécialement tous les professeurs et les experts pour leur participation volontaire et active à ce colloque. La sympathique et patiente collaboration de chacun d'entre eux pour la fixation des textes a été un grand encouragement pour nous. Je dois ma reconnaissance à tous les bénévoles qui ont accepté de consacrer de longues heures à l'écoute des enregistrements, pour les saisir à l'ordinateur. Il faut mentionner le dévouement de ma secrétaire, M^me^ Marie-Ange Bouvier. Sans son travail et son savoir-faire, à la fois dans la collaboration aux travaux nécessaires de corrections des textes et dans la correspondance avec les auteurs répartis dans toute l'Europe, ces deux numéros n'auraient pas pu voir le jour. Enfin, je dois citer le travail des traducteurs, des traductrices et des équipes des éditions qui permettent la publication de ces Actes dans d'autres langues que le français. J'exprime aussi ici ma gratitude à la maison d'édition Vie et Santé. Sa précieuse contribution nous a permis d'atteindre l'objectif que nous nous étions fixé de mettre entre vos mains des textes clairs et bien présentés. Sans le soutien et la convergence des efforts de tous ceux-ci et des bénévoles qui ont travaillé dans les équipes d'organisation, ce colloque n'aurait pas pu se tenir, ni la publication de tous ses Actes être réalisée. Que chacun en particulier soit remercié.

Un nouveau dossier de *Conscience et Liberté* est en cours de préparation. Il sera publié à la fin de l'année 2002. Celui-ci constituera le numéro unique

pour cette année. En effet, dorénavant, *Conscience et Liberté* ne paraîtra plus qu'une fois par an. Des raisons d'ordre administratif nous ont obligés à prendre cette décision. Nous assurons cependant nos lecteurs de la continuité de notre intérêt pour ce sujet. Les numéros annuels comprendront plus de pages que ceux qui les ont précédés.

Maurice Verfaillie
Secrétaire général
de l'Association internationale
pour la défense de la liberté religieuse

Composition du Comité d'organisation

Jean-Paul Barquon, secrétaire national de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse-France, Paris

Jean Baubérot, professeur à l'École pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, et directeur du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Françoise Champion, sociologue, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Alain Garay, avocat à la Cour d'appel de Paris

Émile Poulat, professeur, sociologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Sorbonne, et directeur de recherche au CNRS, Paris

Jacques Robert, professeur, président honoraire de l'Université Panthéon-Assas, ancien membre du Conseil constitutionnel, Paris

Jacques Trujillo, vice-président de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse-France, Paris

Maurice Verfaillie, secrétaire général de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse, Berne

---

Objectif recherché :

Donner une image de la situation actuelle du statut du religieux dans les pays de l'Europe occidentale.

Méthode :

Comparer les pratiques au regard du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. La question a été abordée des points de vue juridique, sociologique, historique et administratif.

Liste des experts

Abdelfattah Amor, vice-président du Comité des droits de l'homme et rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse, Genève

Eileen Barker, professeur, École des sciences économiques, Londres

Jean Baubérot, professeur, École pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, et directeur du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Guy Bedouelle, professeur, Université de Fribourg, Suisse, et président du Centre d'études du Saulchoir, Paris

François Bellanger, avocat, professeur, Université de Genève, expert du département genevois de Justice et Police pour les questions liées aux dérives sectaires

Françoise Champion, sociologue, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Louis-Léon Christians, maître de conférences à l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, membre du Centre fédéral belge d'information et d'avis sur les organisations sectaires nuisibles

Doudou Diène, directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO, Paris

Jean Duffar, professeur des Facultés de droit, avocat au Barreau de Paris, président du Consortium : Relations Églises-États

Jean-Paul Durand, doyen de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris et directeur de la *Revue d'éthique et de théologie morale*

Alain Garay, avocat à la Cour d'appel de Paris

Patrice Gillibert, assistant du Rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse, Genève

Alberto de la Hera, directeur général des Affaires religieuses, ministère de la Justice d'Espagne, et professeur à l'Université Complutense, Madrid

Francesco Margiotta-Broglio, département d'Études sur l'État, professeur à l'Université de Florence, président de la Commission italienne pour la liberté religieuse, représentant de l'Italie à l'UNESCO

Rosa Maria Martinez de Codes, sous-directrice générale des Relations avec les institutions religieuses, ministère de la Justice d'Espagne, historienne et professeur à l'Université Complutense, Madrid

Georgia Passarelli, assistante du Rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse, Genève

Alexis Pauly, professeur à l'IEAP (Maastricht)

Emile Poulat, professeur, sociologue, directeur d'études à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Sorbonne, et directeur de recherches au CNRS, Paris

Gerhard Robbers, directeur de l'Institut de droit constitutionnel européen, Université de Trêves, Allemagne

Jacques Robert, professeur, président honoraire de l'Université Panthéons-Assas, ancien membre du Conseil constitutionnel, Paris

Patrice Rolland, professeur de droit public, Université de Paris-Val-de-Marne

José de Sousa e Brito, juge au Tribunal constitutionnel et professeur à l'Université Lusiada, Lisbonne

Ditlev Tamm, professeur, Faculté de droit, Université de Copenhague

Rik Torfs, doyen de la Faculté de droit canonique de Louvain

Jean-Paul Willaime, professeur, directeur d'études à l'École pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, et directeur adjoint du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Programme

Samedi 27 janvier 2001

14 h 00-16 h 00 – Accueil et enregistrement

16 h 00-18 h 30 – Séance d'ouverture

«Un colloque sur les droits de l'homme et la liberté de religion en Europe occidentale a-t-il sa raison d'être?»

Ouverture du Colloque

Maurice Verfaillie, secrétaire général de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse, Berne

Allocutions

Koïchiro Matsuura, directeur général de l'UNESCO, Paris

Abdelfattah Amor, vice-président du Comité des droits de l'homme et rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse, Genève

Alberto de la Hera, directeur général des Affaires religieuses, ministère de la Justice d'Espagne, et professeur à l'Université Complutense, Madrid

Orrin G. Hatch, sénateur américain, président du Comité judiciaire

Cocktail

Dimanche 28 janvier 2001

10 h 00-13 h 00 – Première séance de discussions

«L'Europe occidentale et les religions historiques»

Modérateur

Jean Baubérot, professeur à l'École pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, et directeur du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

(Pause : 11 h 15-11 h 45)

15 h 00-18 h 00 – Deuxième séance de discussions

«L'Europe occidentale et les nouvelles convictions»

Modérateur

Émile Poulat, professeur, sociologue, directeur à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS), Sorbonne, et directeur de recherche au CNRS, Paris

(Pause : 16 h 15-16 h 45)

Rapport de synthèse de la journée

Jean-Paul Willaime, professeur, directeur d'Études à l'École pratique des hautes études (EPHE), Sorbonne, et directeur adjoint du Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

Lundi 29 janvier 2001

10 h 00-13 h 00 – Troisième séance de discussions

«Les pratiques nationales»

Modérateur

Francesco Margiotta Broglio, département d'Études sur l'État, professeur à l'Université de Florence, président de la Commission italienne pour la liberté religieuse, représentant de l'Italie à l'UNESCO

(Pause : 11 h 15-11 h 45)

15 h 00-18 h 00 – Quatrième séance de discussions

«La jurisprudence européenne»

Modérateur

Jacques Robert, professeur, président honoraire de l'Université Panthéon-Assas, ancien membre du Conseil constitutionnel, Paris

(Pause : 16 h 15-16 h 45)

Rapport de synthèse de la journée

Guy Bedouelle, professeur, Université de Fribourg, Suisse, et président du Centre d'études du Saulchoir, Paris

Mardi 30 janvier 2001

10 h 00-12 h 00 – **«Europe occidentale : évolutions et perspectives»**

1. *Quelles libertés pour les cultes en France ?*

Alain Garay, avocat à la Cour d'appel de Paris

2. *La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II*

Jean-Paul Durand, doyen de la Faculté de droit canonique de l'Institut catholique de Paris et directeur de la *Revue d'éthique et de théologie morale*

3. *Christianisme et islam en Espagne*

Rosa Maria Martinez de Codes, sous-directrice générale des Relations avec les institutions religieuses, ministère de la Justice d'Espagne, historienne, professeur à l'Université Complutense, Madrid

4. *Sectes et démocratie*

Françoise Champion, sociologue, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS, Paris

12 h 00-13 h 00 – Clôture

José de Sousa e Brito, juge au Tribunal constitutionnel et professeur à l'Université Lusiada, Lisbonne

Doudou Diène, directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO, Paris

Suite des Actes — Partie II

(Lundi 29 janvier 2001)

III — Troisième séance de discussions : «Les pratiques nationales»

Modérateur : Francesco Margiotta Broglio, département d'Études sur l'État, professeur à l'université de Florence, président de la Commission italienne pour la liberté religieuse et représentant de l'Italie à l'UNESCO.

Maurice Verfaillie : Je vous remercie tous pour votre présence à cette séance de discussions. Nous poursuivrons le débat sous la direction du professeur Francesco Margiotta Broglio. Une question nous a été soumise, ce matin. Elle concerne plusieurs sujets abordés hier. Elle se rattache à la problématique religions-sectes. Elle sera abordée demain matin, dans deux exposés. Nous n'allons donc pas reprendre ce thème maintenant. Je cède la parole au professeur Francesco Margiotta Broglio. C'est lui qui a la respon-



IIIe séance de discussions, sous la direction de M. Francesco Margiotta Broglio.

sabilité de lancer le débat qui, ce matin, traite des questions relatives aux pratiques nationales.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Avant de commencer, je voudrais remercier très chaleureusement mes amis et l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse d'avoir organisé cette rencontre qui est importante ; non seulement en raison de la période durant laquelle elle se déroule, mais aussi du lieu où elle se tient, ce qui souligne ainsi l'importance de cette association. Bien des années se sont écoulées depuis qu'elle a vu le jour. Je voudrais rappeler le nom des personnes qui ont précédé Maurice Verfaillie, l'actuel secrétaire général : Pierre Lanarès, tout d'abord, que j'ai connu il y a quarante ans et avec lequel j'ai commencé à travailler sur le même sujet, lui au niveau mondial, moi au niveau européen, et Gianfranco Rossi, qui a été pendant de nombreuses années l'interlocuteur des intellectuels européens qui se battaient pour les questions touchant la liberté religieuse. Maurice Verfaillie a eu l'amabilité de recueillir quelques-uns de mes propos dans le dernier numéro de la revue *Conscience et Liberté*. Je voudrais encore le remercier d'avoir pensé à le mettre à la disposition des participants.

On m'a demandé de présenter le sujet des pratiques nationales. À vrai dire, je n'ai pas bien compris ce que sont les pratiques nationales. En fait, je voudrais tout d'abord commencer par soulever une question concernant la méthode : si l'on avait dû faire une introduction sérieuse sur les pratiques nationales, il aurait fallu parler du rôle des juges, parce que ce sont les juges et l'administration qui les font. À cet égard, je voudrais souligner l'importance de la jurisprudence. En effet, il y a quelque chose qui manque dans nos recherches, et si je dis *nos* recherches, c'est parce dans cette salle se trouvent réunis les plus grands spécialistes de ces questions. Nous avons tous effectivement beaucoup travaillé sur la législation, sur le droit du Conseil de l'Europe, sur le droit international des droits de l'homme et sur le droit communautaire, mais nous n'avons jamais fait une analyse comparée de nos jurisprudences. Je saisis cette occasion pour demander qu'à la lumière de la jurisprudence des Cours de Strasbourg et du Luxembourg, dont les décisions ont toujours été analysées avec une grande finesse par notre ami Jean Duffar, une comparaison soit faite entre la jurisprudence des Cours européennes et les jurisprudences nationales. En France, par exemple, il y a eu récemment d'importants changements dans la jurisprudence du Conseil d'État. Cela a aussi été le cas en Italie, en matière de blasphème. Je me demande si nous ne pourrions pas lancer une recherche que nous mènerions à bien ensemble : l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse ; le Consortium, dont le président, Jean Duffar, est parmi nous ; le Centre de recherche de droit et religion de Paris-Sud, qui est dirigé par Brigitte Badevant, et le Centre de recherche de l'École des Hautes études, représenté ici, notamment, par Françoise Champion. Mettre ensemble juristes et sociologues serait, à mon

avis, très important parce que cela permettrait de comprendre un peu le mental des juges dans tout cela. Je me permets donc de lancer l'idée d'une recherche, de préférence dans l'Europe des quinze, parce que si l'on devait l'étendre à l'Europe des quarante, ce serait vraiment beaucoup trop. Vous le savez sans doute, des accords ont été conclus entre les CNRS nationaux pour effectuer des recherches collectives. En fait, certaines parties de leur budget sont réservées à des recherches entre les conseils de recherche. Il faudrait que ce soit un jeune qui en prenne la direction. Je pense que les résultats obtenus seraient très utiles et qu'ils combleraient cette lacune, à moins que nos amis suédois ou danois, dont je suis incapable de lire les analyses, aient déjà effectué une telle recherche, mais j'en serais surpris.

Je voudrais encore remercier le rapporteur spécial des Nations Unies d'avoir rappelé que le 25 novembre prochain, cela fera vingt ans que la Déclaration de 1981 sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction a été adoptée. Cela me touche personnellement, car je participais à son élaboration, alors qu'on envisageait déjà de faire une convention. J'ai travaillé au sein de la délégation italienne aux Nations Unies de 1975 à 1977. À l'époque, on croyait encore pouvoir faire une convention, mais, finalement, le projet a été transformé. Ensuite, j'ai suivi l'application de la Déclaration dans la Commission des droits de l'homme aux Nations Unies, où Gianfranco Rossi et moi nous retrouvions chaque année. Je crois qu'on a oublié une chose, c'est que dans cette maison, on a élaboré une déclaration qui n'a peut-être pas la même valeur, mais qui est très importante : c'est la Déclaration de principes sur la tolérance et la déclaration du 16 novembre comme Journée internationale de la tolérance. À cet égard, je vous renvoie au texte de Kofi Annan du mois de novembre 2000, parce que c'est une déclaration qui a été approuvée dans cette maison par consensus avec tous les pays qui ont voté sur ce texte. Ce dernier, à mon avis, n'a pas été valorisé par la doctrine, comme il aurait dû l'être.

Nous passerons maintenant aux pratiques. L'émergence de mouvements religieux dans l'espace européen occidental s'est polarisée, au cours du siècle passé, autour de certaines questions principales. Au début du XX^e^ siècle, les problèmes les plus discutés ont été ceux de la nature juridique des droits religieux, en particulier du droit de l'Église romaine, de la liberté religieuse des individus et du rôle des religions dans la société. Au milieu du siècle, après la Deuxième Guerre mondiale, et parallèlement à la décolonisation progressive, le débat s'est orienté sur la garantie de la liberté religieuse, non plus seulement des individus, mais aussi des collectivités, dans le contexte de la protection internationale des droits de l'homme et des libertés fondamentales. La réflexion a également porté sur la diminution du sens social de la religion liée au processus de sécularisation. À la fin du siècle, à partir de la deuxième moitié des années 1960, l'autonomie des systèmes juridiques par rapport à la



Quelques-uns des intervenants. De gauche à droite, MM. Francesco Margiotta Broglio, Alberto de la Hera et Jacques Robert.

religion semble subir une crise. Le développement confus de mouvements religieux, souvent nouveaux et différents des confessions dominantes, la réaffirmation parfois violente des valeurs fondamentalistes ou intégristes et la poussée parallèle des identités culturelles posent toute une série de problèmes nouveaux, aussi bien au plan de la nature juridique et de la définition même des religions qu'au plan des pratiques nationales en matière de rapports entre les religions et l'État, du rôle de leurs statuts dans l'ordre de la cité, de la jouissance du droit à la liberté d'avoir et de manifester une croyance religieuse ou non. Si nous considérons les pratiques nationales, c'est-à-dire les systèmes avec lesquels les États de l'Europe occidentale ont régulé le rapport entre ordre juridique et sociétés religieuses, nous devons immédiatement constater l'inadéquation des modèles courants au présent : une réalité multiforme et profondément transformée par rapport à des situations qui remontent au moins aux années comprises entre les deux guerres mondiales. Comme l'a souligné Abdelfattah Amor dans son introduction, l'effort important qui a été accompli pour garantir une protection internationale des droits de l'homme — parmi lesquels figure la liberté de conscience et de religion qui a caractérisé l'utopie terrestre des années 1950 et 1960 — trouve ses racines dans les idéologies libérale et pacifiste des premières décennies du XX^{e} siècle. Mais, si les principes juridiques sont clairs, leur mise en œuvre quotidienne reste difficile, non seulement dans les relations verticales entre États et individus, mais surtout dans les relations horizontales entre groupes et individus.

Des différentes formes de religions officielles de l'État — au Danemark, en Angleterre, etc. — aux différents systèmes de séparation; des régimes concordataires ou bilatéraux, de type pluraliste ou de type confessionnel aux systèmes fondés sur les principes de collaboration avec les autorités religieuses locales, toutes les pratiques nationales appréhendant les faits religieux ne sont plus en situation, aujourd'hui, de gouverner la complexité du phénomène religieux dans la société. Une complexité effroyable à cause des processus croissants d'interdépendance, des nombreuses formes de traduction des intérêts, même religieux, dans des choix politiques et de l'émergence de nouvelles formes de vie sociale et culturelle à caractère religieux en marge de l'ordre existant ou commun. Je voudrais me référer aux conclusions apportées hier par Jean-Paul Willaime. Jean-Paul Willaime a parlé de laïcité culturelle, un concept que je partage sans hésitation. En effet, depuis au moins quarante ans, la différence culturelle n'est plus l'apanage de mondes plus ou moins lointains, exotiques, étrangers. La modernité tardive, comme l'appelait Michel Wieviorka, accueille et produit des différences qui revêtent l'allure de la tradition. L'émergence du droit à la différence a bouleversé les cadres des pratiques nationales en matière de liberté de religion. Depuis les années 1960, la poussée des identités culturelles interpelle de l'intérieur les démocraties de l'Europe occidentale et met à l'épreuve les pratiques nationales telles qu'elles se sont établies dans les pays de l'Europe occidentale entre 1948 et 1968. La pratique politique institutionnelle a été marquée par la mise en œuvre du multiculturalisme dont rien ne dit, aujourd'hui, qu'il constitue la réponse adaptée au problème de la différence religieuse.

Par exemple, si les arrangements néo-corporatifs et les systèmes d'association des corps intermédiaires ont fourni, en Italie et en Espagne, au cours des années 1980, des réponses adaptées à la représentation et à la protection des intérêts religieux réalisés à travers une expansion du système de type bilatéral, comme l'a très bien rappelé Alberto de la Hera, l'autre jour, dans son introduction, en tenant compte aujourd'hui des perspectives de multiplication des communautés porteuses d'intérêt religieux, il risque de donner vie à une série de régimes particuliers des cultes qui porterait à une fragmentation de la réglementation du phénomène religieux et à une exaspération de la contraction des lois et des statuts juridiques des cultes. Dans le cadre d'une matière si délicate, comme celle de la liberté de conscience et de religion, la force obligatoire du droit ne découlerait plus de la loi égale pour tous, mais du consensus des Églises, des confessions et des communautés religieuses ou philosophiques intéressées avec de graves conséquences pour les non-adhérents et pour les droits fondamentaux eux-mêmes des adhérents à l'intérieur de l'organisation ou du mouvement religieux ou d'appartenance philosophique. Les glissements du pluralisme vers le particularisme juridique pourraient facilement se vérifier grâce à la pulvérisation du domaine religieux et à la récupé-

ration d'identités, dans des limites précises hors desquelles les ennemis doivent être combattus et grâce à la certitude de posséder un fondement de foi. Indépendamment du système de rapport entre l'État et le culte et les différentes caractéristiques des Églises, confessions, associations, mouvements religieux ou humanistes, les problèmes centraux restent ceux de la présence religieuse, ou du moins humaniste, dans les écoles publiques : enseignement, symboles, marques; de la liberté d'instituer des écoles confessionnelles et d'obtenir des subventions de l'État; de la relation entre des préceptes religieux et des lois de l'État — qu'il soit séparatiste ou pluraliste —, en matière de mariage, de divorce et d'avortement, par exemple; des libertés des citoyens et des communautés religieuses minoritaires dans les États qui ont une religion formellement officielle ou dominante, mais également de leur droit au maintien de l'identité culturelle; de l'assistance spirituelle, que l'on appelle l'aumônerie, dans les structures de ségrégation : les pensionnats, les établissements hospitaliers et pénitentiaires, dans les forces armées et dans celles de la police; la question du statut des travailleurs dans les organisations dites de tendance qui a fait l'objet d'une réglementation, dans une très récente directive du Conseil européen et qui me laisse un peu perplexe; du traitement fiscal plus favorable pour les personnes juridiques qui poursuivent une finalité religieuse, de culte ou humaniste; de l'objection de conscience dans le cadre du service militaire ou dans certains services publics — pratique de l'avortement dans les hôpitaux, traitement sanitaire obligatoire, laboratoires pour les inséminations artificielles ou la recherche dans le domaine de la biologie ou de la génétique; du rapport encore entre morale religieuse et lois civiles et entre principes confessionnels et politiques démographiques; de la liberté religieuse des mineurs, dont on a parlé hier, et des droits fondamentaux garantis par les lois des États et par les actes internationaux; je disais les droits fondamentaux des fidèles à l'intérieur de la communauté d'appartenance, y compris celui de changer librement sa propre religion; de la protection de la part des États du patrimoine d'intérêt religieux comme composante essentielle de l'identité culturelle d'un peuple, d'un groupe ou d'une minorité. L'examen correct de ces problèmes en vue d'une solution, à l'aube de ce XXI^e^ siècle, passe à mon avis par deux points fondamentaux :

1. Le plein respect et l'application rigoureuse de dispositions sur la liberté de conscience, de religion et de conviction des individus et des communautés contenues dans les actes internationaux sur les droits de l'homme qui ne peuvent pas être conditionnés ou annulés par le statut constitutionnel de la religion dans une région déterminée : religion d'État ou dominante, religion avec un statut de droit public, religion de la société avec confessionnalisation de la loi civile remplacée par des préceptes religieux ou athéisme d'État.

2. La redéfinition des systèmes qui ont soutenu les relations entre États, Églises et confessions au cours des deux derniers siècles pour les mettre à

jour et les adapter aux grandes transformations de l'univers religieux. Pour souligner la continuité qui existe dans ce domaine, et c'est une chose que je fais toujours remarquer à mes étudiants, les évêques italiens ont prêté serment au chef de l'État jusqu'en 1985; la formule qu'ils utilisaient pour cela avait été copiée du Concordat Napoléon 1801. Ce qui fait que lorsque le président Sandro Pertini recevait des évêques, ceux-ci lui prêtaient serment en employant une formule napoléonienne. À cet égard, j'aimerais raconter une histoire qui est significative. Au moment où cela a été abrogé, les évêques ont été très déçus parce que c'était pour eux la grande occasion d'aller à la présidence de la République, où des cuirassiers rendaient les honneurs devant tout un monde empanaché. Finalement, ils n'étaient pas contents du tout. La question n'est donc pas d'étendre la séparation à tous les États ou, en revanche, d'imposer aux mêmes États les régimes des concordats, des conventions ou des ententes, comme celles de l'Italie, ni de continuer à discuter, comme on le faisait au début du siècle, pour savoir si la liberté religieuse n'est compatible qu'avec le système séparatiste. Le but à poursuivre est la jouissance complète des droits de liberté de conscience, de religion et de croyance, la nette interdiction de la discrimination fondée sur les croyances, l'égalité juridique des citoyens et des communautés, sans distinction de caractère religieux. Je voudrais souligner, et on pourra revenir sur ce point si quelqu'un pose la question, qu'il existe une toute nouvelle politique de l'Union européenne — dont la plupart de nos collègues ne se sont pas tellement aperçus — de protection de la liberté de religion indirectement avec la lutte contre la discrimination raciale et religieuse en même temps; c'est-à-dire qu'il existe tout un corpus inconnu dans la plupart de nos manuels ; tout un corpus de règles communautaires, de résolutions du Parlement européen et, maintenant, il y a des directives, à part les articles de traités, qui engagent une lutte contre la discrimination. La discrimination raciale est toujours associée à la discrimination religieuse, et là, c'est tout un chemin qu'on peut faire avec beaucoup d'efficacité. Je parle pour les pays de la communauté qui va en tout cas s'élargir rapidement. Le problème se situe donc au niveau du contenu des lois qui règlent le phénomène religieux, des coutumes qui dominent au niveau de la société qui, quelquefois, peuvent être plus discriminatoires que le système juridique. Voilà l'importance de la coopération entre sociologues et juristes, parce que tout ce qui est discrimination sociale échappe aux juristes; et c'est pour cela qu'il faut travailler ensemble pour regarder les différents niveaux de la discrimination. Je disais donc que le problème est celui du respect de la mise en valeur de toutes les cultures — majoritaires ou minoritaires — pour lesquelles la religion est un élément déterminant. Si l'on atteint ces objectifs, le type de rapports choisi importe peu. La séparation de la laïcité doit être le cœur du droit des religions et non pas la cage à l'intérieur de laquelle on renferme l'explosion des réalités religieuses qui en sortiraient très

rapidement avec une effervescence intégriste redoublée. Même la revanche de Dieu doit prendre en compte l'inviolabilité des droits des hommes.

Si vous avez des questions à poser, je vous invite à les soumettre par écrit. En attendant, je pourrais alimenter le débat et reprendre quelques points *: Quels sont les faits nouveaux des vingt dernières années, parce que les pratiques nationales doivent aussi être mises en rapport avec les pratiques internationales, la Convention européenne pour l'Europe occidentale, les pratiques communautaires, la question de la liaison discrimination raciale-discrimination religieuse, et, une chose qui est assez importante à mon avis,* c'est *l'attention croissante de l'Union européenne, c'est-à-dire de la Commission, au phénomène religieux*. Vous savez que la cellule de prospective créée par Jacques Delors s'occupe depuis très longtemps de programmes religieux. Elle a même publié plusieurs documents. Il y a encore une question, mal posée dans nos pays, et qu'on appelle en France les «sectes». On en discutera surtout demain, mais si quelqu'un veut aborder cette question maintenant, qu'il se sente libre de le faire. Je voudrais aussi souligner un bon exemple de pratiques : les deux projets de lois portugais et italien sur la liberté de religion. Je me demande s'ils seront approuvés. Je ne sais pas quelle est la situation au Portugal, mais en Italie, elle est très difficile en ce moment.

Alexis Pauly : Il y a, je crois, deux questions un peu terre à terre qui se posent et qui concernent la hiérarchie des normes. *Quelles normes sont vraiment applicables à la fois dans l'ordre juridique interne et quelles normes sont des normes, disons de droit mou ou de «soft law» ?* Je pense au colloque de l'Association française pour le droit international, qui s'est déroulé à Toulouse, en 1975, et au cours duquel le professeur Dupuis a beaucoup insisté sur ces questions. Autrefois, j'étais plutôt contre le droit mou. Je dirais qu'il a peut-être l'avantage d'être un agent politique de sensibilisation, mais il a quand même aussi un désavantage, c'est de tromper les gens, parce qu'on pense que c'est du droit et qu'en fait, c'est de l'idéologie politique. Il y a une autre chose qui me fait peur et dont je me suis beaucoup occupé, à un moment donné, c'est Schoengen; c'est le troisième pilier de Maastricht qui, tout à coup, s'intéresse, je dirais par un biais pathologique, aux religions. Vous savez très bien que les policiers n'ont pas un penchant énorme pour l'expansion de leurs informations ni pour l'accession à leurs informations. Ils disent toujours, officiellement, qu'ils œuvrent en faveur de la protection religieuse, mais lorsqu'on a eu l'honneur de voir quelques fiches policières provenant des caves d'Illkirch-Graffenstaden, une localité française située en Alsace, qui doivent être transférées dans une banlieue de La Haye, on se demande s'il ne va pas y avoir des fuites, et des fuites très graves. Est-ce qu'il n'y a pas déjà là des coopérations qui sont assez importantes? Et le *big brother* américain s'intéresse aussi à nos religions par le biais de l'OTAN même si, en principe, l'OTAN

c'est d'abord la sécurité extérieure. Mais, paraît-il, pour faire de la sécurité extérieure, il faut d'abord chasser l'ennemi intérieur qui pourrait être dangereux. Là aussi, la Cour suprême des États-Unis avait au moins de bonnes intentions. Mais il y a une dichotomie entre la Cour suprême et la pratique en ce domaine. Je crois que le président Jacques Robert brûle de me contredire.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Comme toujours, vos remarques sont riches et mettent en perspective les problèmes. Je voudrais ajouter encore quelques mots, si vous me le permettez. Vous savez qu'une nouvelle organisation de l'armée européenne vient d'être créée à Bruxelles. Elle compte des représentants permanents de différents pays membres. Elle devra s'occuper de la question des aumôneries. Cela aussi déclenche des réactions. Jacques Robert voudrait intervenir.

Jacques Robert : Non, je ne brûle pas du tout du désir de vous contredire, M. Alexis Pauly. Je suis plutôt partisan du dialogue. Mais ce qui m'a fait un peu bondir, c'est votre expression «droit mou». Je ne sais pas ce que c'est que le droit mou. Je sais ce que c'est que le droit; je sais ce que c'est que le non-droit, mais je ne sais pas ce que c'est que le droit dur et, par conséquent, je ne sais pas ce que c'est que le droit mou. Vous vous posez des questions sur les normes applicables, mais les normes applicables sont très identifiables. Dans les États, ce sont les règlements, les lois et la Constitution. Sur le plan international et, s'appliquant en priorité aux États, vous avez les traités internationaux et les conventions internationales. Alors, même si certains États, notamment le mien, ne considèrent pas la Convention européenne des droits de l'homme comme ayant valeur constitutionnelle, il n'empêche que la Convention des droits de l'homme s'impose aux législateurs. Elle est située au-dessus de la loi, ce qui ne veut pas dire qu'elle a valeur constitutionnelle; on peut, entre la loi et la Constitution, prévoir un échelon intermédiaire, et c'est ce que nous avons prévu. La Convention ne fait pas partie de la Constitution, mais elle est supérieure à la loi. Nous avons un texte constitutionnel qui déclare que les traités ont une valeur supérieure à la loi. Je crois donc que, sur le plan des normes internationales ou nationales applicables, le panorama est très clair. Il n'y a pas d'équivoque. Çà, c'est le droit. Si ce que vous appelez le droit mou, c'est la pratique policière, alors nous sortons du droit. Il y a les pratiques qui peuvent être contraires au droit et il y a le droit. Vous évoquez Schoengen. Schoengen a quand même représenté un très grand progrès, car Schoengen a permis non seulement une plus grande circulation des idées et des hommes, mais une coopération européenne dans la lutte contre la délinquance. Que dans des fiches policières il soit fait quelquefois mention de la religion, peut-être. Mais c'est regrettable. Nous avons en France, comme le disait très bien mon voisin de droite, un régime de séparation stricte. Il y a cependant une direction des Cultes au ministère de l'Intérieur. Par définition, il ne devrait pas y en avoir, puisque nous pratiquons une sépa-

ration tranchée. Il y en a quand même une. Pourquoi? Parce que le fait religieux est un fait social dont aucun État ne peut se désintéresser. Cela ne veut pas dire qu'il va pénétrer dans le fonctionnement interne de la religion, qu'il va en persécuter les membres, mais aucun État ne peut se désintéresser de la religion. Il ne faut pas qu'il y ait des fichiers sur les religions, bien entendu, mais vous ne pouvez pas faire en sorte que l'État ne prenne pas en compte la religion dans son panorama visuel de la vie politique. Alors, si vous le voulez bien, ne compromettons pas le droit. Je ne veux pas de cette expression, le «droit mou», parce que cela signifierait qu'il n'y a pas de droit. Non, il y a un droit qui s'applique, et il y a peut-être des pratiques qui ne l'appliquent pas, mais à ce moment-là, il faut les combattre. Ce n'était pas du tout une contradiction que je voulais apporter, mais un petit point de vue un peu dissemblable au vôtre.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je crois qu'Alexis Pauly est, comme vous, tout à fait critique sur la notion de «droit mou». Il a mentionné le droit mou, mais, si j'ai bien compris, il a été critique envers celui qui n'est pas partisan de l'existence d'un droit mou. Je voudrais ajouter un mot sur la question de la hiérarchie des normes, parce que le cas italien est un peu unique dans les pratiques nationales, et il n'est peut-être pas tellement connu sur ce point. Jacques Robert a parlé des lois intermédiaires. Dans le système juridique italien, le concordat, c'est-à-dire la loi de ratification du texte du concordat, et les lois qui approuvent les accords entre le gouvernement, l'État et les cultes autres que le culte catholique, sont considérés comme des lois intermédiaires, c'est-à-dire des lois qui n'ont pas valeur constitutionnelle mais qui ne peuvent pas être dérogées par la loi ordinaire. Une procédure a été prévue par la Constitution au cas où on souhaiterait les modifier. Dès que le législateur ordinaire a approuvé une telle loi, il ne peut plus y toucher, à moins de suivre une procédure spéciale. En Italie, on l'appelle «loi renforcée». Je ne connais pas la situation des autres pays, mais en Italie, c'est assez particulier.

Alexis Pauly : J'aimerais reprendre la parole pour dire à Jacques Robert que le droit mou, ou «soft law», est quand même quelque chose de connu par la doctrine juridique. Cela pourrait être une résolution d'un Parlement; ce peut être le préambule d'un traité ou ces fameux premiers articles de l'Union européenne, qui ne sont pas justiciables devant la Cour de justice des Communautés européennes.

Jacques Robert : Je ne veux pas prolonger la polémique avec Alexis Pauly. Vous faites allusion aux résolutions, mais les résolutions ont une valeur différente de la loi. Quand une assemblée vote une résolution, c'est un texte juridique. Ce n'est pas un texte juridique contraignant, mais c'est tout de même un texte juridique. Le préambule d'un traité, c'est un texte juridique. On ne peut pas dire que c'est du droit mou. C'est du droit, mais c'est un droit avec

une valeur juridique inférieure à la valeur juridique d'une loi ou d'un traité, *a fortiori* d'une Constitution.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je donne maintenant la parole à Rik Torfs, pour qu'il réponde à la question qui vient de nous parvenir.

Rik Torfs : J'espère avoir bien compris la question. *Elle est de savoir si tous les documents qui ont été publiés et promulgués n'ont pas été un peu trop influencés par l'esprit de l'Ouest, et si tout cela n'aura pas tendance à changer, en tenant compte des nouvelles évolutions.* C'est une question qui doit se poser, évidemment, parce que les textes ne sont pas éternels. Mais je crois, avant toute chose et avant tout changement, que la plupart des textes doivent être en mesure d'intégrer de nouvelles évolutions. Si un texte international est adopté, l'idée principale est qu'il ait quand même une certaine universalité — c'est une notion ouverte et assez difficile —, mais, de toute façon, une universalité plus grande que celle dont bénéficie une loi ordinaire nationale. Des situations postérieures pourraient et devraient donc déjà être plus ou moins couvertes par cette loi. Alors, faut-il vraiment s'inquiéter sur le fait que les textes qui existent actuellement au niveau de la liberté religieuse sont trop influencés par l'esprit de l'Ouest ? Je crois, tout d'abord, que certaines normes sont assez flexibles. Un des points difficiles sera sans doute le problème du changement de religion, ce qui, dans certains pays, n'est pas évident. On connaît aussi la différence entre le texte de 1948 de la Déclaration universelle des droits de l'homme relatif au droit de changer de religion et celui du 16 décembre 1966 concernant les droits civils et politiques, qui n'était plus le même et dans lequel on ne parlait plus de changer de religion, mais d'adopter une religion. Cette dernière notion est plus ouverte, plus discutable et plus sujette à interprétation. Je crois de toute façon que le droit de changer de religion demeure quelque chose d'extrêmement important. On ne peut pas négocier là-dessus, et s'il existe un noyau dur de la liberté religieuse, je crois personnellement que le droit de changer de religion en fera toujours partie. Je sais aussi que pour certains pays, ce principe n'est pas évident. On va peut-être accepter un certain choix, mais alors un choix qui demeure unique et qui ne pourra plus être revu par la suite. Mais je le répète, personnellement, je crois que le droit de changer de religion demeure très important et qu'il est le noyau dur, ou au moins un des points faisant partie du noyau dur de la liberté religieuse.

Il y a encore un autre point à relever dans les textes, en général. On ne peut pas oublier que certaines interprétations peuvent varier selon le contexte qui, en plus, varie lui aussi. Un des exemples intéressants pourrait être un droit exprimé dans certaines Constitutions, comme celle de la Belgique, par exemple, à savoir la liberté religieuse négative, c'est-à-dire le droit de ne pas être contraint à suivre les rites, etc., d'un culte. Je crois que cette idée générale, qui existe depuis longtemps, pourrait recevoir une autre dimension dans

un nouveau contexte. Historique, il s'agit d'un droit très défensif, surtout dans des situations où la religion dominante jouait un rôle très important dans la société en tant que telle. Aujourd'hui, la liberté religieuse négative pourrait être à la fois un appel au dialogue interreligieux et un appel à réaliser entre religions quelque chose ensemble. Permettez-moi de mentionner encore un exemple de la situation en Belgique. Récemment, une question a été soulevée au sujet du *Te Deum*, qui était organisé régulièrement le 21 juillet à l'occasion de la fête nationale ainsi que pour célébrer la fête de la dynastie, le 15 novembre. Ce *Te Deum* était toujours un *Te Deum* uniquement catholique offert aux représentants de l'État. Il y a eu une contestation de ce procédé, il y a quelques mois, par des membres de l'actuel gouvernement. Ce dernier ne contient plus de démocrates-chrétiens, et ceci, pour la première fois depuis quelques décennies. Le gouvernement a voulu lui-même organiser une manifestation civile dans laquelle une place pourrait être réservée aux religions faisant partie du paysage religieux belge. Je me demande si une telle attitude ne va pas à l'encontre de la liberté religieuse négative, du moins si elle est organisée par l'État. En effet, dans ce cas-là, l'État fait un choix. Il se situe pour ou contre la participation de certaines religions et ne peut pas inclure toutes les religions. En revanche, je me demande si une solution ne pourrait pas être trouvée dans la collaboration entre les religions qui, ensemble, pourraient offrir une sorte de cérémonie ou de manifestation. La manifestation offerte serait le fruit d'un dialogue interreligieux et ne serait donc pas entamée par l'État ni contrôlée par lui. Je vois là un exemple possible d'une interprétation nouvelle d'un texte qui existe depuis longtemps, mais qui pourrait ainsi renouveler son dynamisme. Deux choses peuvent résumer mes propos : 1. Concernant les grands textes, au niveau international, il faut toujours rester vigilant. Il y a un noyau dur qu'on ne peut pas négliger et dont fait partie le droit de changer de religion. 2. Les textes sont parfois beaucoup plus flexibles qu'on ne le croirait à première vue. La plupart du temps, ils pourront intégrer assez facilement de nouvelles situations, du moins si on fait preuve d'une certaine créativité.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je crois que Rik Torfs vient de dire une chose très importante. Le dialogue interculturel est un élément décisif. C'est la seule voie pour moderniser les pratiques nationales. Si, au contraire, on se situe sur deux voies différentes, on ne peut pas en sortir. Je vais donner la parole à Maurice Verfaillie.

Maurice Verfaillie : Excusez-moi d'interrompre un moment ce débat. Je voudrais tout particulièrement saluer la présence parmi nous, ce matin, de Doudou Diène, le directeur de la Division des projets interculturels de l'UNESCO. Il a été l'un des collaborateurs qui nous ont permis de réaliser ce colloque. Nous voudrions le saluer et le remercier d'être avec nous. Malheureusement, au début du colloque, Doudou Diène a été envoyé en mis-

sion et il doit repartir pour effectuer une autre mission. Entre ces deux déplacements, il est venu participer à la séance de ce matin. Nous lui en sommes très reconnaissants.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Une question a été posée, à laquelle Jacques Robert pourra sans doute répondre.

Jacques Robert : La question s'adresse directement à moi et, par conséquent, je vais y répondre très volontiers : *Comment Jacques Robert voit-il les rôles respectifs du Bureau des cultes et de la Mission interministérielle ?* Je pense qu'il s'agit de la Mission interministérielle sur les sectes. Tout d'abord, le regard que j'ai porté sur leurs rôles respectifs n'est pas ce qu'il y a de plus intéressant ; ce qui est le plus intéressant, c'est de savoir juridiquement en quoi chacun de ces deux organismes présente une originalité. Je crois que les deux choses sont très différentes. Le Bureau des cultes est une direction qui dépend du ministère de l'Intérieur et qui est chargée de suivre, en France, les problèmes des cultes. Vous savez qu'en France, même depuis la Loi de séparation, on reste quand même un peu sous le régime des cultes reconnus. Pour s'en rendre compte, il suffit de voir, lors de la présentation des vœux au président de la République par les corps constitués et les Églises, quelles sont celles qu'il reçoit, parmi ces dernières. Ce sont les anciennes Églises reconnues. Donc, même dans un contexte de très grande liberté de culte et de religion, nous vivons quand même encore un peu sous le principe des Églises reconnues. Le Bureau des cultes, c'est le bureau qui suit les problèmes de ces cultes, c'est-à-dire de ces Églises reconnues. On conteste à un grand nombre de sectes le titre de culte. Par conséquent, elles ne sont pas visées par ce Bureau des cultes. Ce bureau s'intéresse au suivi des grandes religions anciennement reconnues. Alors, pourquoi a-t-on créé cette Mission interministérielle sur les sectes qui, d'ailleurs, a pris des intitulés successifs ? Il s'est agi d'un office, puis d'un observatoire, puis d'une mission interministérielle. Peu importe. Il s'est posé en France un problème qui est toujours d'actualité, celui de l'existence, en France et ailleurs, d'un certain nombre de nouveaux mouvements religieux dont certains, à tort ou à raison, peut-être à raison, d'ailleurs, inquiètent les pouvoirs publics par certains de leurs aspects. Dans un régime de séparation, dans un régime où le mot d'ordre est la plus grande liberté, il est difficile pour un ministère en tant que tel d'aller faire des enquêtes sur des nouveaux mouvements religieux auxquels on ne reconnaît pas, pour certains, le caractère de culte. C'est une instrumentalisation juridique que nous connaissons bien en France : quand le gouvernement ne veut pas lui-même se saisir d'une question, il crée un organisme à part, une autorité administrative indépendante — et on en a de nombreuses — et il se défausse. Il se défausse, en quelque sorte, sur un organisme para-officiel, mais qui n'est pas strictement officiel, du soin d'étudier une question. Telle est la Mission interministérielle sur les sectes. Si vous craignez que certains mou-

vements religieux soient inquiétants, eh bien ! étudiez la question et proposez-nous des textes. C'est ce que fait cette mission. Elle propose des textes, soumet avec plus ou moins de bonheur un certain nombre de définitions, mais je crois que ces deux choses doivent être mises sur un plan différent. C'est comme la Commission nationale « Informatique et libertés » et la Commission sur l'accès aux documents administratifs. On a beaucoup de commissions en France qui sont suscitées ainsi par le gouvernement.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : J'ai reçu deux demandes d'intervention successives. La première émane d'Alberto de la Hera, qui voudrait dire quelques mots sur la loi espagnole sur la liberté religieuse — la seule loi en vigueur en ce moment. La seconde, de Jean Duffar, qui voudrait apporter quelques précisions. Ensuite, nous donnerons la parole à Abdelfattah Amor.

Alberto de la Hera : J'aimerais illustrer ce qui a été dit jusqu'à présent sur les rapports entre la religion et la société par l'exemple de l'Espagne, le seul pays de l'Europe occidentale qui dispose, depuis plus de vingt ans, d'une loi sur la liberté religieuse, en vigueur.

L'article 16, bien connu, de la Constitution espagnole adoptée en 1978 renferme trois dispositions : 1. L'État reconnaît et garantit la liberté idéologique, de religion et de culte. 2. Aucune confession religieuse ne peut jouir d'une position officielle. 3. Les pouvoirs publics doivent tenir compte du sentiment religieux de la société espagnole et, par conséquent, maintenir sur cette base des relations de collaboration avec les différentes confessions. Selon ces dispositions, le système de séparation et de coopération avec les religions est établi par la Constitution. L'État a l'obligation de s'y conformer.

Cette norme constitutionnelle a permis à l'Espagne d'être le pays au monde ayant le plus grand nombre d'accords entre l'État et les cultes. Il existe en effet plus de deux cents groupes religieux qui sont au bénéfice de tels accords. Cela ne signifie pas qu'il existe deux cents accords, mais que l'Espagne a conclu des ententes avec des groupes religieux et qu'au total, plus de deux cents cultes jouissent d'un rapport officialisé avec l'État. Outre les accords avec l'Église catholique, nous avons signé une entente avec toutes les communautés juives d'Espagne, une autre avec les deux communautés musulmanes espagnoles et une avec la Fédération des Églises évangéliques d'Espagne, qui compte plus de deux cents groupes différents. De ce fait, et ce n'est pas seulement moi qui l'affirme, mais beaucoup d'autres auteurs également, l'Espagne est aujourd'hui considérée comme un État modèle du point de vue de la liberté religieuse. Le rapport sur les droits de l'homme, largement diffusé par l'Institut des droits de l'homme de la Columbia University de New York, consacre un chapitre au système espagnol, ou modèle espagnol de liberté religieuse, comme un exemple à suivre dans l'ensemble des États qui entretiennent des relations de coopération avec les confessions religieuses. La

conséquence logique de cette situation juridique est une présence très forte, dans la société espagnole, de confessions religieuses et de sentiments culturels, éthiques, etc., soutenus par les différentes confessions.

Naturellement, ce système pose un problème : celui de l'égalité des citoyens, car, dans un certain sens, il est facile de traiter de la même manière toutes les confessions, quelles qu'elles soient. Mais alors, comment accorder un traitement égal à ceux qui ont une vue laïque de la société et ne voudraient pas que les pouvoirs publics et la société assurent aux cultes un tel appui juridique, sociologique et culturel ? Comment gérer, par exemple, les questions touchant le crucifix dans les écoles, les signes extérieurs des citoyens musulmans, les fêtes religieuses à des jours différents de la semaine, selon les religions, la nourriture dans les établissements publics — casernes, universités, hôpitaux — et tant d'autres choses ? En permettant la présence publique de symboles religieux, on obtiendrait facilement l'accord unanime de toutes les confessions, mais ceux qui ne veulent aucune confession préfèrent bien sûr l'absence de tout signe religieux extérieur. Il est plus facile de créer une société où tous les citoyens seraient pauvres qu'une société où ils seraient tous riches ! Un ministre de l'Économie peut ruiner un pays, mais beaucoup plus difficilement le rendre très prospère. Il serait donc plus aisé d'opter pour une solution négative : rien pour personne, mais cela résoudrait-il le problème ?

Nous sommes donc en face de deux valeurs en conflit : la valeur de la justice et la valeur de la foi. Du point de vue purement sociologique, on reconnaît comme valeurs suprêmes la démocratie, le pluralisme et la diversité des partis politiques. Or, l'objectif par excellence de la démocratie, c'est précisément la justice sociale. Il est facile de dire : il faut vivre la religion démocratiquement ; la religion doit se soumettre aux principes politiques. Mais la foi est une réalité pluriséculaire. La foi d'aujourd'hui, c'est celle du II^e^, du XV^e^ et du XXI^e^ siècle ; elle est toujours la même. La justice est un concept variable, et nous ignorons ce que l'avenir réservera à notre idée actuelle de la justice.

Ainsi, la religion, quelle qu'elle soit, ne peut dans son concept se soumettre au moment historique. Elle est une réalité transcendante de l'homme et de la vie et ne saurait renoncer à vouloir être présente dans la société comme mode de vie transcendant de l'individu. Elle ne peut accepter d'être cantonnée dans la sphère des convictions personnelles et de la vie privée. Alors, quand l'Espagne déclare qu'aucune religion n'a un caractère officiel, mais que l'État doit collaborer avec toutes, elle refuse un modèle de laïcisme et accepte de considérer la religion comme un bien public. Elle adopte, en somme, un système qui n'accepte pas une certaine conception philosophique négative du laïcisme, mais offre un modèle philosophique d'appréciation sociale et politique des valeurs religieuses.

Ce que j'ai dit jusqu'ici, durant ce séminaire, n'est pas seulement le reflet d'une position idéologique personnelle, mais aussi l'expression d'une pratique plus ou moins bonne actuellement en vigueur en Espagne et qui favorise des rapports très cordiaux entre toutes les religions. Une pratique digne d'être considérée attentivement, car elle a donné des résultats très positifs.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : La règle a été établie dès le début de cette rencontre que les questions doivent être écrites et que seuls les experts peuvent prendre la parole. S'il nous reste un peu de temps en fin de matinée, je donnerai la parole à deux personnes qui souhaiteraient faire une courte intervention, mais qui n'ont pas posé de question écrite.

On m'a soumis une question : *Comment la liberté religieuse est-elle abordée pratiquement par les ministres de l'Éducation nationale européens ? Quelques exemples concrets*. L'Union européenne n'a aucune compétence dans le domaine scolaire. Elle ne peut donc pas traiter la question de la liberté religieuse à l'école. Les droits communautaires ne s'occupent pas de l'enseignement, mais exclusivement des questions concernant l'uniformisation, c'est-à-dire les connaissances, les titres, etc. La liberté religieuse n'est pas une matière, comme l'a dit Alexis Pauly. Je ne pense pas que, pour le moment, la communauté puisse s'occuper de ce problème. Le Conseil de l'Europe, en revanche, et cela est bien connu, prévoit dans l'article 2 du Protocole des dispositions relatives à la religion, aux parents, etc. Il y a là toute une jurisprudence de la Commission et de la Cour du Luxembourg à laquelle je peux vous renvoyer. Un ministre de l'Éducation nationale ne s'occupe pas directement de ces choses. Naturellement, pour ce qui concerne les pays du Conseil de l'Europe, ils doivent appliquer les décisions de la Commission et, maintenant, celles de la Cour de Strasbourg.

Abdelfattah Amor a souhaité intervenir. Je lui demande s'il aurait la gentillesse, après avoir parlé sur le sujet qui nous intéresse, de dire quelque chose sur la Conférence de Madrid sur l'éducation et la liberté religieuse, plusieurs personnes souhaitant avoir quelques précisions en la matière.

Abdelfattah Amor : Je ne souhaiterais pas relancer le débat sur la hiérarchie des normes et, notamment, sur les rapports entre le droit international et le droit interne. Je crois qu'il faut être très attentif à une évolution qui est en train de se réaliser depuis quelque temps. Elle a tendance à donner au droit international des droits de l'homme une certaine prévalence sur le droit interne, y compris sur les Constitutions formelles des États. Outre les questions de l'appréciation des réserves, de la question des crimes contre l'humanité, des crimes de guerre, je crois qu'il est important d'avoir à l'esprit un certain nombre de constatations et de décisions rendues par le Comité des droits de l'homme et qui ne sont pas toujours privées d'effet. Je me limiterai à faire référence à une affaire qui a fait un peu de bruit et qui est appelée, je pense,

à devenir très célèbre : c'est l'affaire «Valdmann contre le Canada». Dans cette affaire, le Comité a noté qu'une distinction établie par la Constitution n'est pas nécessairement raisonnable ou objective, et il conclut en ces termes : «En conséquence, le Comité rejette l'argument de l'État partie selon lequel cette distinction s'impose du fait qu'elle est prévue par la Constitution. En d'autres termes, ce n'est pas parce qu'une disposition est établie par la Constitution qu'elle s'impose au droit international, et quand on analyse ce considérant de l'affaire Valdmann, dont les constatations ont été rendues le 3 novembre 1999, on ne peut s'empêcher de réfléchir à la véritable hiérarchie des normes. Il ne s'agit peut-être pas, dans certains domaines et pour certaines conventions, de savoir si la convention a une valeur supra-législative et infra-constitutionnelle, mais si, et dans quelle mesure, une convention peut s'imposer ou tenter de s'imposer à la Constitution d'un État. Je ne violerai pas de secret en vous disant qu'on attend une autre affaire. Dans un État, une décision a été rendue, en matière électorale, par la juridiction constitutionnelle dont les décisions, qui ne peuvent absolument pas faire l'objet de recours, obligent tous les pouvoirs publics. On verra ce que le Comité des droits de l'homme dira si cette situation est parfaitement compatible avec les dispositions du pacte, spécialement avec l'article 14, si le droit international s'impose à la Constitution d'un État ou s'il doit composer avec les Constitutions, d'une certaine manière. Mais il y a, indiscutablement, un débat de fond qui s'engage de plus en plus clairement. J'ai pensé que cette information pouvait être utile aux participants. La Constitution, toute majestueuse qu'elle soit, n'est plus, comme vous le voyez, à l'abri des outrages. S'agissant de la question qu'a bien voulu me poser le modérateur, Francesco Margiotta Broglio, au sujet de la Conférence de Madrid, il est vrai que beaucoup de participants s'interrogent. Certaines informations sont disponibles sur le site Web du Haut Commissariat aux droits de l'homme, mais beaucoup d'informations ont également circulé à son sujet. Je peux vous dire très rapidement de quoi il s'agit. Dans le cadre du mandat sur l'intolérance religieuse, bien évidemment, le rapporteur spécial fait la gestion de l'intolérance, ce qui est absolument nécessaire. Il fait face aux situations qui se produisent à travers le monde et qui constituent des manifestations d'intolérance et de discrimination. J'ai toujours soutenu devant la Commission et devant l'Assemblée générale que si la gestion demeure nécessaire, il est fondamental qu'on prévienne, qu'on fasse de la prévention de l'intolérance et de la discrimination, que le rôle du rapporteur spécial ne soit pas simplement celui d'un pompier mais également celui d'un instituteur. La Commission et l'Assemblée générale ont soutenu cette démarche et, depuis 1995, un processus a été lancé. Il a commencé avec une enquête sur le contenu des manuels et des programmes scolaires en matière de liberté de religion ou de conviction ou, plus précisément, en matière d'intolérance et de discrimina-

tion. Ce questionnaire a été exploité et, conformément à ce qui avait été établi, cette conférence se tiendra du 23 au 25 novembre 2001 à Madrid. Ce ne sera pas une conférence décisionnelle; ce sera une conférence internationale consultative sur l'éducation en rapport avec la liberté de religion et de conviction, la tolérance et la non-discrimination. Cette conférence, organisée dans le cadre du mandat, donc dans le cadre des Nations Unies, est soutenue par l'Espagne, qui lui apporte son concours. Prendront part à cette Conférence les États membres des Nations Unies, les États observateurs, les organisations internationales spécialisées et à caractère général, régional et universel, les différents mécanismes des Nations Unies conventionnels et non conventionnels intéressés par la question, également quelques représentants de communautés religieuses, d'organisations non gouvernementales et un certain nombre d'experts.

Des représentants de communautés de religion ou de conviction et des organisations non gouvernementales ont pu être retenus, certains à leurs frais, d'autres exceptionnellement, avec un soutien logistique. Ce qui est attendu de cette conférence, c'est l'adoption d'un texte, qu'on a appelé un projet de document final qui, je l'espère, suivra son cours et connaîtra le traitement juridique approprié par les instances des Nations Unies. Mais ce texte garde à l'esprit les principes fondamentaux en la matière et appelle à des actions conséquentes. Malheureusement, on ne peut pas recevoir tout le monde, mais nous serons heureux d'accueillir, dans la mesure du possible, tous ceux qui le désirent. Il y a, bien évidemment, la possibilité de recourir au statut d'observateur, auquel a pensé le Comité préparatoire de la Conférence. Ce comité a pour tâche d'éviter toutes sortes de conflits. On a évité d'établir un comité inter-étatique. On a aussi évité d'assurer la représentation au sein de ce comité des ONG ou des communautés religieuses, pour assurer une indépendance et une transparence totales. C'est exclusivement un comité d'experts composé du rapporteur spécial et de l'Espagne et qui regroupe le rapporteur spécial sur le racisme, le rapporteur spécial sur l'éducation, Doudou Diène, de l'UNESCO, Michael Roan, des États-Unis, Ivan C. Iban, d'Espagne, et Taieb Baccouche, président de l'Institut arabe des droits de l'homme. C'est ce comité qui essaie de faire face à toutes les sollicitations et, bien évidemment, s'il y a parmi les présents ou les absents des institutions intéressées par le statut d'observateur, tout cela sera soumis à la prochaine réunion du Comité préparatoire qui aura lieu bientôt. De toute manière, toute correspondance se fera à travers le Palais Wilson, c'est-à-dire le Haut Commissariat aux droits de l'homme. La correspondance est destinée au rapporteur spécial sur l'intolérance religieuse. Certains de mes collaborateurs ici présents pourront fournir à ceux qui le souhaitent toutes les informations nécessaires à cet égard.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je donne maintenant la parole à Jean Duffar.

Jean Duffar : Je voudrais faire deux brèves remarques. Elles vont dans le prolongement de l'exposé présenté par Abdelfattah Amor sur les rapports du droit international et du droit interne et dans celui de ce matin, qui a mis en relief l'importance des pratiques. Si les «pratiques» posent des questions communes par rapport aux sources du droit, dans le droit à la liberté de religion, les «pratiques» sont un mode d'expression de la liberté de religion.

Première remarque. L'intérêt de l'étude des «pratiques» — entendues ici comme l'interprétation par les tribunaux et l'application par l'administration — tient à l'écart qui existe entre celles-ci et les sources de droit écrites. Pour mesurer cet écart, il faut donc nécessairement bien connaître les sources qui ne sont pas toujours accessibles et les pratiques qui, bien souvent, ne sont pas répertoriées. C'est ce que le président Jacques Robert a magistralement réussi ce matin en faisant ressortir le décalage entre, d'une part, la Loi française du 9 décembre 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État et, d'autre part, les pratiques de la laïcité en France.

Seconde remarque. Le terme «pratiques», lorsqu'il se rapporte à la religion, a un sens différent. Le verbe «pratiquer» signifie, notamment, «mettre à exécution une prescription, une règle religieuse». Le «pratiquant» est la personne qui observe les «pratiques» d'une religion, et les «pratiques» sont des «actes extérieurs relatifs au culte» *(Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française,* 1992). Que désigne ce même mot «pratiques» dans les instruments internationaux?

L'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, qui concerne la liberté de pensée, de conscience et de religion, mentionne les «pratiques» parmi les modes d'expression de la liberté de religion. Dans son «Observation générale» n° 22 (1993), le Comité des droits de l'homme en a éclairé le sens, mais seulement par rapprochement avec d'autres formes d'expression de la religion. «Le concept du culte comprend les actes rituels et cérémoniels exprimant directement une conviction, ainsi que différentes pratiques propres à ces actes, y compris la construction de lieux de culte, l'emploi de formules et d'objets rituels, la présentation de symboles et l'observation des jours de fête et de repos. L'accomplissement des rites et la pratique de la religion ou de la conviction peuvent comprendre non seulement des actes cérémoniels, mais aussi des coutumes telles que l'observation de prescriptions alimentaires, le port de vêtements ou de couvre-chefs distinctifs, la participation à des rites associés à certaines étapes de la vie et l'utilisation d'une langue particulière communément parlée par un groupe. En outre, la pratique et l'enseignement de la religion ou de la conviction comprennent les actes indispensables aux groupes religieux pour mener leurs activités essentielles, tels que la liberté de choisir leurs responsables religieux, leurs prêtres et leurs enseignants; celle de fonder des séminaires ou des écoles religieuses et celle de préparer et de distribuer des textes ou des publications à caractère

religieux.» Dans le Pacte, les «pratiques» sont indissociables des autres formes de manifestation de la religion : le culte, l'accomplissement des rites et l'enseignement.

«Les pratiques» occupent une place comparable dans l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme. Le terme «pratiques» ne recouvre pas tous les actes pouvant être déterminés ou inspirés par une religion ou une conviction (Commission européenne des droits de l'homme, D11579/85, 7.7.1986, DR48/253; D14524/89, 6.1.1993, DR74/14); autrement dit, l'article 9 ne garantit pas nécessairement le droit de se comporter dans le domaine public d'une manière dictée par une religion ou une conviction (D10358/83, 15.12.1983, DR37/142). Le requérant devra éventuellement apporter la preuve que le comportement qu'il revendique fait partie d'une pratique (D5442/72, 20.12.1974, DR1/41). «L'article 9 protège avant tout le domaine des convictions personnelles et des croyances religieuses. De plus, il protège les actes intimement liés à ces comportements, tels les actes du culte ou de dévotion qui sont des aspects de la pratique d'une religion ou d'une conviction sous une forme généralement reconnue» (D24949/94, 3.12.1996, DR 87-B 75).h Seuls, semble-t-il, les comportements liés à la religion par un rapport nécessaire peuvent être qualifiés de «pratiques». [...] «L'abattage rituel est un "rite", comme son nom d'ailleurs l'indique, qui vise à fournir aux fidèles une viande provenant d'animaux abattus conformément aux prescriptions religieuses, ce qui représente un élément essentiel de la pratique de la religion juive.» (Cour, Cha'are Shalom Ve Tsedek, 27.6.2000, 73)

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Malheureusement, comme c'est toujours le cas dans les colloques, le temps n'est jamais suffisant, parce que, au fond, les colloques commencent toujours quand ils finissent. C'est-à-dire qu'on ne peut pas rester une semaine ensemble. On nous a posé une question sur le problème religion et travail. Je demande à Patrice Rolland de répondre. Mais avant de lui donner la parole, je voudrais apporter un complément d'information à ce que Jean-Paul Willaime a dit hier. L'Union européenne et, plus particulièrement, l'Observatoire de Vienne sur le phénomène raciste et xénophobe, doit publier dans une quinzaine de jours environ (http://eumc.eu.int) le rapport Euro-baromètre que nous avons commandé l'an passé sur les attitudes envers les émigrants et les minorités dans l'Union européenne. Jean-Paul Willaime a fait quelques anticipations sur les données en matière d'intolérance religieuse, mais ce qui est intéressant, à mon avis, c'est de voir tout l'ensemble. En tout cas, je pourrais vous dire que de ce point de vue, le modèle espagnol est gagnant là aussi. C'est-à-dire que l'Espagne est le pays dans lequel le nombre de réponses est supérieur au nombre de personnes appartenant à une autre religion. L'Espagne est le pays qui a le plus grand nombre de personnes qui disent non. Elle est donc en tête de la liste. Malheureusement, le mauvais élève, c'est le Danemark, suivi tout de suite

après par la Belgique, l'Allemagne, la Grèce et la France. Les cinq derniers pays qui résisteraient donc à la tolérance envers les autres cultes seraient, selon cette enquête menée assez sérieusement, le Danemark, la Belgique, l'Allemagne, la Grèce et la France.

Patrice Rolland : Le sujet évoqué concerne la pratique religieuse et son rapport avec le travail, reposant sur l'idée qu'en Europe, la législation du travail consacre plutôt le repos du dimanche, qui correspond au jour sacré du christianisme, alors que dans le monde juif, c'est le samedi, et dans le monde musulman, le vendredi. Voici donc, ci-après, les deux questions qui sont posées : *1. L'obligation d'un jour de repos spécifique à une religion n'est-elle pas contraire à la séparation de l'Église et de l'État ? 2. Y a-t-il, en Europe, des tentatives de prise en compte de la diversité religieuse sur ce point ?* Je ne peux pas répondre d'une manière très précise, parce que je n'ai pas travaillé la question. Juste pour la France, et je parlerai sous le contrôle de mes collègues français, il me semble que l'obligation de repos en France n'est pas nécessairement attachée au dimanche. Il faut un jour de repos hebdomadaire, mais il n'est pas nécessaire que ce soit le dimanche. Mais il est vrai que la société française a majoritairement, massivement, totalement opté pour le dimanche. La coïncidence s'est faite. *Y a-t-il, en Europe, des tentatives de prises en compte de la diversité religieuse ?* Je ne peux pas répondre à la question. Je dirai simplement que les réponses, s'il y en a et il y en aura probablement puisque les questions sont posées, y compris devant les tribunaux, se feront à la convergence de trois questions. Une personne qui se trouve dans la salle m'a rapporté une décision récente de la Cour de Strasbourg — une décision de rejet — à propos justement de l'observation du samedi par les adventistes au Luxembourg. Et la Cour a rejeté la requête comme manifestement infondée. Qu'est-ce que cela veut dire ? Je pense qu'au niveau de la Cour européenne des droits de l'homme, la Cour est très prudente à l'égard de la mise en place des rapports Église-État et elle a tendance, à mon avis, à accorder une très grande, une trop grande marge d'appréciation aux États. Manifestement, dans ce domaine, elle est très prudente sur les aménagements concrets des rapports entre les religions, l'État et la société. Je disais qu'il y a trois questions auxquelles il faut répondre. Elles se contredisent. La réponse en sera nécessairement difficile. La première question *: Quelle peut être l'étendue pratique du pluralisme dans une société ?* C'est clair qu'il faut être pluraliste, mais jusqu'où ? Et, précisément, le problème des autorisations d'absence en milieu scolaire est une question difficile, à laquelle la Cour a refusé de répondre. Autrement dit, elle laisse aux États la liberté de régler la question comme ils l'entendent. Récemment, comme vous le savez, la France n'a pas été condamnée, mais elle a été confirmée dans sa décision à propos de l'abattage rituel israélite. Et Jean-François Flauss a interprété la décision de la Cour Cha'are Shalom Ve Tsedek comme un blocage,

une limite au pluralisme. L'État n'est pas obligé d'accorder à la plus petite communauté religieuse la totalité des droits qu'elle accorde aux plus grandes communautés.

Une deuxième question se pose : le pluralisme ne se développe pas dans un milieu vide; il existe un héritage historique. Et c'est vrai que l'héritage historique massif de l'Europe occidentale est d'abord un héritage chrétien. Donc, effectivement, le poids symbolique du dimanche est là. Je ne sais pas s'il faut immédiatement tout bouleverser. Il y a une solution concrète, qui est la réduction du temps de travail. Nous avons la semaine anglaise qui a permis de résoudre, en tout cas pour les adultes juifs, la question de l'observance du samedi. Peut-être aura-t-on un troisième jour de repos, ce qui résoudrait le problème pour les musulmans, et ainsi de suite. On peut être optimiste sur les progrès de la technique.

La troisième réponse concerne le niveau européen. Je le répète, la Cour européenne est à l'heure actuelle très prudente et hésite à s'engager dans ces débats, et, me semble-t-il, pas seulement dans ce domaine-là. Elle a tendance à laisser une très grande compétence aux États, c'est-à-dire qu'elle refuse de contrôler les décisions des États dans ce domaine. Nous sommes donc renvoyés à toutes sortes de négociations dans chaque État. Dans ce dossier, les adventistes avaient fait valoir devant la Cour qu'en Italie, par exemple, il y avait précisément une loi qui leur reconnaissait le droit d'observer le samedi comme jour religieux. Et, apparemment, on en tire les conséquences. Mais au fond, c'est une négociation État par État, société par société. Et toutes les sociétés ne sont pas affectées du même pluralisme, de la même diversité religieuse et de conviction, parce qu'il y a aussi les convictions non religieuses qui interviennent.

Francesco Margiotta-Broglio, modérateur : Patrice Rolland a rappelé le cas italien. En effet, en Italie, les juifs comme les adventistes ont cette possibilité. Il existe des situations, je pense par exemple à la ville de New-York et aux États-Unis, où la déréglementation est totale. Chacun fait ce qu'il veut. Il ferme, il ouvre son magasin n'importe quels jours de la semaine. Et comme le système scolaire et universitaire est relativement privé, finalement le choix est laissé aux institutions. Il est plus facile de résoudre ce problème lorsqu'il y a une certaine privatisation. À Jérusalem, chose fort sympathique, il y a toujours quelque chose qui marche. Le vendredi, ce sont les musulmans qui ferment leurs magasins et arrêtent de conduire leurs taxis, mais vous pouvez utiliser les taxis juifs. Il en est de même pour le samedi et le dimanche. Il y a toujours des magasins ouverts. Cela marche magnifiquement. Malgré toutes leurs difficultés, les habitants de Jérusalem ont trouvé un équilibre absolu sur ces questions. Je pense que nos sociétés vont vers une plus grande privatisation de la vie publique, c'est-à-dire que l'évolution de la société, même du droit, résoudra ce problème.

José de Sousa e Brito demande à intervenir sur la question des relations entre la sociologie et le droit.

José de Sousa e Brito : Je voudrais mettre en relief les conflits, les difficultés qui subsistent et qui proviennent précisément du droit de répondre par un instrument juridique utile à la vie devant les changements sociologiques. C'est exactement le thème de notre session, parce que c'est précisément lorsqu'on aborde les pratiques nationales que ce problème se pose. C'est le problème plus général de l'adaptation du droit aux changements de la vie. C'est un fait, et les sociologues nous le disent, le panorama religieux a complètement changé en Europe, en cette seconde moitié de siècle. Dans de nombreux pays, on retrouve à peu près les mêmes mouvements religieux, que l'on compte par dizaines, voire par centaines ; la plupart d'entre eux n'existaient pas auparavant. Dans toute l'Europe, on a vu arriver des religions d'origine orientale. Dans toute l'Europe, on trouve des communautés musulmanes qui se sont installées et qui sont très importantes, en Allemagne, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, par exemple. On constate dans la société un affaiblissement impressionnant, dû à la sécularisation, de la pratique religieuse des grandes religions chrétiennes traditionnelles dans toute l'Europe, dans le domaine de l'éducation des jeunes, notamment, donc de la formation morale et civique des nouvelles générations. Ce sont là des traits communs. D'une part, la mondialisation, plus récente, a placé la question des religions dans le domaine de la politique extérieure. L'influence des États-Unis d'Amérique ne se fait pas sentir seulement au niveau économique, mais aussi au niveau idéologique. Cela a commencé en Europe, immédiatement après la guerre. La plupart des Églises et des communautés religieuses reconnues en Italie l'ont été par le biais de leurs origines américaines, en dépit des difficultés de reconnaissance par la loi italienne. Et cela, dès après la guerre, et maintenant, en Europe de l'Est, surtout d'une façon systématique depuis la nouvelle loi fédérale américaine sur la défense de la liberté religieuse, il existe une politique constante des États-Unis de défendre la liberté religieuse et tout spécialement la liberté de prosélytisme des religions d'origine américaine. D'autre part, la religion est une grande question de politique extérieure dans les domaines éthiques. Du point de vue juridique, la bioéthique est un grand champ de combat en Europe et partout ailleurs. Il y a donc une internationalisation des questions religieuses. En Europe, il y a le problème de la définition de celle-ci dans ses nouvelles données et, notamment, la question de l'Europe devant l'orthodoxie qui, contrairement aux autres pays de la Communauté européenne, n'a pas connu la séparation de la religion et de l'État. Il y a le problème de l'islam, qui n'a pas non plus une tradition de séparation. Tels sont les problèmes communs. Les sociologues les quantifient et nous disent qu'ils sont confrontés à la même idéologie des droits de l'homme dans tous nos pays. Mais les points de départ sont très différents, nous le

savons. Nous l'avons répété depuis notre première session, nous avons des traditions juridiques nationales différentes en Europe. Les problèmes que rencontre chaque pays se posent d'une façon différente en fonction des traditions juridiques nationales. La France, par exemple, avec sa tradition de laïcité française, est confrontée aux intégrismes. Face à l'intégrisme tendancieux de l'islam et de certains mouvements religieux, et à cause de sa tradition, la France n'a pas la tâche facile. Elle a des problèmes avec les témoins de Jéhovah, avec l'islam, au sujet du foulard islamique, etc. Un mouvement antisectes a été créé en France, conduit par les idéologues du laïcisme. Il s'est aussi étendu à la Belgique. Il y a donc un problème en France. Les pays où les cultes sont reconnus, l'Allemagne, l'Italie, le Portugal, sont aux prises avec le grand problème de l'égalité. Il est un peu moins important au Portugal. Il existait des différences au niveau des traitements juridiques. L'Allemagne a conclu des accords, par exemple avec la communauté des libres penseurs ; en Rhénanie, notamment. Elle a étendu les accords conclus avec les Églises catholique, luthérienne et calviniste à ceux qui avaient un minimum d'organisation, mais l'étatisme du système juridique allemand, qui statue que les Églises sont des communautés de droit public, crée des difficultés avec l'islam. L'islam, qui compte trois millions de personnes en Allemagne, n'a pas conclu d'accord avec ce pays. Il refuse de communiquer le nom de ses adhérents, celui de ses représentants et de s'organiser. Il y a donc aussi des problèmes en Allemagne, bien que ce pays ait beaucoup progressé. Il a vraiment étendu le système des accords parallèles et égaux, qui sont souvent adoptés dans les divers *länder* avec quelques différences, à toutes les confessions qui sont organisées. L'Italie et l'Espagne ont conclu des accords. Elles ont en fait multiplié les inégalités, parce que les religions n'ont pas toutes accès aux accords. En Espagne, si on est mormon, il faut devenir évangélique pour bénéficier des droits des évangéliques. Il faut devenir évangélique, si on est adventiste. Les mêmes problèmes existent en Belgique et en Italie. À mon avis, la solution c'est d'opter pour une loi générale de liberté religieuse, comme cela a été fait en Italie, comme on l'a fait au Portugal, dès le commencement. Les difficultés que rencontrent les pays de religion d'État ne se situent pas tellement au niveau de la liberté religieuse ou de l'inégalité, parce que la tradition culturelle de ces pays a beaucoup facilité la liberté religieuse. Les seuls qui ne jouissent pas de la liberté religieuse sont les rois. On dit que la reine d'Angleterre ne veut plus être le chef de l'Église anglicane. Alors, le roi aura aussi la liberté religieuse. Mais il y a les problèmes de l'Europe sociale, les problèmes des enfants dont on nous a parlé, les problèmes des intégrismes, quels qu'ils soient. Une bonne partie des nouveaux mouvements religieux, l'islam, le mouvement Hare Krishna, etc., se combinent mal avec un État social qui propose une même éducation pour tout le monde. Il y a des difficultés dans ces pays concernant, notamment, la protection des enfants. Les pays de l'Est

aussi sont confrontés à de grandes traditions juridiques dans ce domaine. Ils ont une bonne partie du régime de séparation. Mais il y a une tradition culturelle orthodoxe qui n'admet pas cette séparation. D'un côté, l'influence américaine, notamment, préconise un régime de type américain de séparation totale et, d'autre part, la tradition culturelle veut une protection de l'État pour les Églises orthodoxes qui dominent. Certains problèmes se résolvent pratiquement dans ces pays beaucoup mieux que par la loi. En réalité, presque partout, il y a une bonne volonté générale des autorités administratives et un grand essor de la liberté religieuse en Europe. Mais on constate des réponses différentes qui sont dues à des points de départ différents du point de vue juridique face à des problèmes qui se retrouvent partout aujourd'hui, en Europe, et qui sont liés à la nouvelle société ouverte, pacifique et mondialisée qui est la nôtre.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : J'aimerais faire une remarque sur un point particulier. Je ne suis pas tout à fait d'accord de dire que le système américain est un système de séparation. Je pense que c'est le contraire. À mon avis, les États-Unis d'Amérique sont le pays le plus clérical du monde. Le système américain a fini par donner un espace aux religions. Il y a des États confessionnels parmi les États qui en font partie. Ils sont beaucoup plus confessionnels que les États européens. C'est-à-dire que c'est un mythe. Le président de la République jure sur la Bible. C'est-à-dire qu'il y a une confessionalisation de la société et du droit aux États-Unis. Heureusement qu'on est en Europe ! Je donne la parole à François Bellanger, qui doit répondre à une question.

François Bellanger : Avant de répondre à une question délicate sur le phénomène des « sectes », je souhaitais faire une remarque générale sur la question de la prise en compte de la diversité religieuse et de la nécessaire adaptation que cela implique dans les systèmes juridiques ou les pratiques des États.

Pendant de très longues années, dans un système social fondé sur la présence d'une ou deux Églises traditionnelles, il existait un système rigide où la protection de la liberté religieuse passait essentiellement par une neutralité de l'État. Ce dernier respectait les croyances, mais sans intervenir. Lorsque la société change, comme c'est le cas aujourd'hui, et qu'elle passe d'un régime monolithique à un régime de pluralisme avec l'apparition de différentes croyances, le rôle de l'État se modifie. Dans le domaine de l'enseignement, par exemple, s'imposent des contraintes d'organisation importantes. Le Tribunal fédéral suisse a eu l'occasion, à de nombreuses reprises, de confirmer le devoir des autorités en charge de l'enseignement public de prendre en compte ces changements et de s'adapter. Ainsi, en Suisse, l'enseignement public est assuré en fonction des principes correspondant au consensus général, ce qui équivaut au plus petit dénominateur commun en matière religieuse. Il existe

en outre une obligation d'accorder toutes les dispenses qui sont requises pour des motifs confessionnels sous réserve, et c'est la seule limite, de l'impossibilité technique démontrée par l'organisme public, d'organiser un enseignement efficace si la dispense devait être accordée.

Si cet obstacle n'est pas constaté, la dispense doit être accordée. Dans le cas inverse, la seule possibilité pour la personne qui appartient à un culte minoritaire de se trouver dans un cadre correspondant à ses croyances est de suivre un enseignement privé.

Un autre exemple, très bref, illustre cette évolution. L'adhésion à la liberté religieuse a été conçue pendant longtemps comme impliquant un devoir pour l'État de maintenir la paix religieuse. Cela signifiait essentiellement protéger l'ordre public en évitant des heurts entre des communautés différentes. Aujourd'hui, dans une société qui change, ce devoir disparaît progressivement, les problèmes d'ordre public s'estompent et on peut se demander si le rôle de l'État de maintenir la paix religieuse ne devient pas, aujourd'hui, une obligation positive de favoriser le dialogue interreligieux et de créer une plate-forme d'échanges entre les différentes communautés, de manière à permettre une meilleure compréhension des croyances et de faciliter les échanges.

En réponse à la question posée qui concerne l'utilisation du terme «secte» et le phénomène «secte», on pourrait se demander si ce n'est pas un phénomène déclenché pour des raisons politiques, à la fois pour occuper les médias et cacher d'autres phénomènes ou créer des peurs sociales. Je me réfère notamment à ce qui a été exposé en relation avec l'approche sociologique de ce phénomène. En fait, la réponse pourrait être donnée avec une perspective nationale ou plus générale.

J'opterai pour cette seconde solution. Si l'on prend le phénomène «secte» aujourd'hui, il faut l'apprécier à sa juste valeur. Il n'est probablement qu'un épiphénomène d'un changement beaucoup plus profond de nos sociétés. On passe d'une société, et je reviendrai à mon image de la société monolithique — avec une ou deux religions d'État, un peu comme un monopole sur un marché — à une société pluraliste, donc quasiment un marché libéralisé. De nombreux mouvements apparaissent, des tendances diverses se manifestent et les gens recherchent des croyances différentes. Sur un marché libéralisé, il existe toujours des personnes qui essaient d'abuser de l'espace de liberté. Certains groupements abusent de certaines personnes en profitant de cette situation nouvelle. Elles se drapent derrière un pseudo masque religieux pour exercer une activité économique ou une autre activité beaucoup plus dangereuse. Il est évident que dans ce type de situation, comme c'est souvent le cas, ce qui frappe le public, ce n'est pas le pluralisme religieux qu'il perçoit parfois difficilement, mais ce sont les incidents graves, les drames, comme celui de l'OTS

ou ce qui s'est passé avec AUM, au Japon. La question qui se pose est de savoir si les autorités doivent réagir. On constate que les réactions sont différentes dans les États. Il y a, sans aucun doute, un devoir des États de réagir face à ces dérapages, ce que nous avons appelé à Genève des « dérives sectaires », des actes contraires à la loi commis au nom ou sous le couvert d'une croyance. Mais une intervention étatique peut rester ponctuelle et limitée, de façon à respecter la liberté de croyance. Il ne peut donc, en aucun cas, y avoir une définition générale de ce que serait une secte. L'État ne devrait même pas utiliser ce mot, parce qu'il revêt aujourd'hui un caractère discriminant. Donc, il ne faut pas de réglementation générale, une application ponctuelle des normes du droit commun suffit, car, comme cela a été rappelé hier, si quelqu'un commet un acte contraire à la loi, qu'il agisse au nom d'une religion ou pas, il doit être sanctionné. Le fait d'agir prétendument au nom d'une religion ne protège personne. En réalité, d'un point de vue strictement juridique, le problème « secte ou pas secte » est un faux problème. L'acte illégal commis au nom d'une secte, d'une religion, d'une conviction, d'une dénomination, d'un culte reste un acte illégal. L'élément essentiel est le devoir des États de respecter la liberté religieuse et, donc, de n'adopter aucune norme générale qui puisse être contraire à celle-ci.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je souscris entièrement aux précisions apportées par François Bellanger. Maintenant, nous entendrons Jacques Robert, qui a souhaité s'exprimer. Ditlev Tamm répondra ensuite à une question qui lui a été posée. Puis nous donnerons la parole à Alexis Pauli, qui a demandé à faire une courte intervention.

Jacques Robert : Je n'ai pas demandé la parole pour exposer un point de vue personnel, mais simplement pour répondre aux questions diverses qui m'ont été transmises. J'apporterai deux réponses à ces questions et, pour terminer, je ferai une petite remarque sur ce que vous avez dit sur les États-Unis.

Première réponse à trois questions qui sont sensiblement les mêmes. Par conséquent, je ne donnerai qu'une réponse. Il s'agit toujours de la fameuse Mission interministérielle de lutte contre les sectes, dont mes trois correspondants me disent : *Pourquoi cette mission ne s'appelle-t-elle pas Mission interministérielle d'information sur les sectes ? Pourquoi, dans le titre, y a-t-il Mission de « lutte* contre *les sectes » ? N'est-ce pas une atteinte à la liberté religieuse ?* Ma réponse est la suivante : S'il s'agissait d'enquêter sur des religions avérées et reconnues, il est certain qu'une mission interministérielle de lutte serait contraire à la liberté religieuse, mais le cadre dans lequel se situe la création de cette mission semble dénier à un certain nombre de groupes le caractère de religion. On veut clairement séparer les religions qui dépendent du Bureau des cultes et ces mouvements que l'on considère comme dangereux et contre lesquels on veut, éventuellement, mettre sur pied un système de prévention. On comprend très bien que les créateurs de cette mission —

que je ne blâme ni n'approuve — n'aient pas eu l'impression de porter atteinte à la liberté religieuse, puisqu'ils s'attaquaient non pas à des religions, mais à des mouvements qui sont des mouvements dangereux et qui se camouflent — pour eux — sous le terme de religion. Voilà pourquoi le mot a été utilisé.

Deuxième réponse à une question très générale et très intéressante : *Il y a des pays qui pratiquent la liberté religieuse; il y en a d'autres qui la pratiquent moins, d'autres pas du tout. Alors quel est le meilleur système? Le séparatisme — ou plutôt la séparation, comme le fait remarquer Jacques Robert — ou la collaboration?* En d'autres termes, mon correspondant me dit *: N'y a-t-il pas un type de relation entre l'État et l'Église qui soit plus favorable à la liberté religieuse que d'autres?* Je répondrai : non ! Il n'y a pas de types de relations entre Église et État qui soient plus favorables que d'autres à la liberté religieuse. Je connais des pays où il y a confusion du spirituel et du temporel et où il y a une liberté totale des autres religions. Je connais des pays où il y a une religion d'État et où les autres religions peuvent exercer librement leur activité. Et je connais des pays de séparation où, quelquefois, la situation n'est pas très brillante. Donc, je crois qu'il faut à tout prix éviter de dire qu'il existe plus de liberté religieuse dans tel type de relations entre l'État et l'Église, et moins de liberté religieuse dans tel autre type de relations entre l'État et l'Église.

J'en terminerai par la petite remarque sur les États-Unis. Où préférerais-je vivre ? Je suis plus heureux en France, mais je vous trouve sévère, Monsieur le président, à l'égard des États-Unis. Il n'y a pas longtemps, je me trouvais à Washington, invité par une grande Église, et j'ai parcouru tous les sièges sociaux de très grandes Églises, sectes et autres qui ont pignon sur rue, qui ont une activité débordante et qui sont de véritables multinationales. Il y en a une, notamment, qui a des implantations dans le monde entier et que j'ai visitée. J'ai vu des vitrines de libraires où se trouvaient des ouvrages considérés comme nocifs en France. Alors, bien sûr, il y a une religiosité puritaine qui imprègne, disons, l'atmosphère américaine, mais je ne trouve pas que cela soit tellement désagréable.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Chacun a ses allergies, n'est-ce pas ? Certains le sont aux roses, d'autres aux platanes, alors il faut s'y faire. Il y a une dernière question qui est arrivée, qui se rapporte toujours aux sectes, mais qui n'est pas juridique. On pourra la reprendre dans le débat de cet après-midi. Je demande donc à Ditlev Tamm de répondre à la question qui lui a été posée.

Ditlev Tamm : La question a été formulée en anglais. En voici la traduction : *Nous avons déjà beaucoup parlé du cas de la France. Quelle est la situation au Danemark en ce qui concerne les relations entre l'Église et l'État, et surtout en comparaison avec la Norvège?* Comme on le sait, le régime des

Églises et les relations Église-État dans les différents pays nordiques sont assez divers. Je reprendrai la question formulée précédemment : *Quel pays est le meilleur pays où l'on peut vivre actuellement ?* Au Danemark, on trouve un système archaïque, qui remonte au XVI^e^ siècle, où l'Église luthérienne est l'Église d'État. Elle a été fondée sous la forme qu'elle a encore aujourd'hui dans la Constitution danoise. La Constitution garantit la liberté totale des religions. Elle dispose d'un système qui, tout en donnant à une Église la préférence — l'Église évangélique luthérienne — préserve la tolérance presque totale des autres religions. Le problème, surtout au Danemark, est moins un problème de tolérance, de liberté et d'exercice de la religion qu'un problème d'égalité entre les différentes religions. La religion luthérienne évangélique est la seule religion officielle de l'État ; elle est aussi la seule à bénéficier de subventions. On a retenu le système traditionnel des Églises reconnues. Et il y a aussi une autre catégorie de congrégations, celles qui ne sont pas reconnues en tant que religion, mais qui ont le droit de célébrer des mariages, l'islam et les témoins de Jéhovah. Ainsi on a l'Église d'État, les Églises reconnues et celles qui n'ont que le droit de célébrer des mariages. Toutes ces autres Églises sont considérées comme des associations. Selon la loi, on a le droit de déduire de l'impôt ce qu'on verse à ces Églises, dans la mesure où un contrat a été établi. Économiquement parlant, il n'y a pas de différences, mais, bien sûr, il existe une Église d'État, une Église officielle, qui est aidée par l'État. En comparant la situation de la Suède à celle des autres pays, on estime que la Suède est le pays le plus européanisé, le plus avancé. En effet, depuis l'an dernier, on a procédé à une séparation totale de l'Église et de l'État, mais dans un système de coopération, c'est-à-dire que l'État aide l'Église suédoise au niveau des impôts. Il existe une loi spéciale qui concerne les autres congrégations et qui permet aussi à d'autres religions de recevoir des subventions. Les religions reconnues ne sont pas les mêmes en Suède et au Danemark. En Suède, par exemple, le mouvement de la Scientologie est reconnu comme une association de foi, de culte de Dieu et, à ce titre, il reçoit des subventions de l'État. Au Danemark, en revanche, il ne figure pas parmi les religions reconnues, et le droit de célébrer les mariages ne lui a pas été accordé. On retrouve en Norvège la même tradition qu'au Danemark, c'est-à-dire qu'on a donc à la base des Églises qui ont une même origine, comme l'Église danoise, à cause de l'union entre le Danemark et la Norvège jusqu'en 1814. La tradition de liberté religieuse est suivie un peu plus lentement en Norvège. Les juifs, les catholiques et les jésuites étaient reconnus au Danemark alors que, antérieurement, leur entrée était interdite en Norvège. Mais la grande différence réside dans la question : Qu'est-ce qui bouge, quel est le cheminement des différentes Églises ? Les autres Églises vont-elles ou non suivre le chemin de la Suède où il y a vraiment une séparation-coopération ? Je pense qu'en Norvège, on se trouve à un autre niveau qu'au Danemark. L'Église norvégienne est pro-

fondément fondée dans la tradition de la Norvège. Elle est étroitement liée à l'État, selon la Constitution norvégienne de 1814. On dit que l'Église luthérienne évangélique est aussi l'Église officielle de Norvège. Certains membres du gouvernement norvégien doivent même appartenir à l'Église officielle. Mais l'Église norvégienne a une structure très différente de celle de l'Église danoise. On a fait une structure totale avec, sur tous les niveaux, des organes démocratiquement élus de façon que l'Église norvégienne ait une Constitution de base. Selon la Constitution danoise, l'Église danoise doit avoir une Constitution, mais cela n'a pas été fait. C'est-à-dire qu'il n'existe que les organes démocratiquement élus sur le plan des paroisses. Il n'y a pas d'organisation de l'Église; celle-ci est régie par le ministère des Cultes. Je regrette beaucoup de le dire, je pense que la situation au Danemark est statique. Il n'y a pas de mouvement. L'Église danoise fait partie de l'identité danoise. Nous avons écouté ces chiffres de l'inquiétude des Danois à l'égard des autres religions. C'est surtout l'islam qui a fait cela. On a la tolérance sur le papier, mais on discute sérieusement si on peut donner aux membres de la religion islamique des locaux pour prier dans les bureaux ou sur les lieux de travail. On discute sur la question de la couverture des cheveux. Il existe vraiment de graves problèmes de tolérance au niveau social par rapport à l'islam.

Personnellement, je pense que c'est un débat très important. Je me demande si on peut vraiment continuer à garder le système danois d'une Église officielle. Le problème réside dans l'inégalité des religions. La tolérance existe, mais le problème est, selon moi, qu'on ne bouge pas. On ne peut pas faire une séparation, ni discuter la séparation de l'Église et de l'État au Danemark, si on ne dispose pas des propres moyens du gouvernement; mais on ne le veut pas. Il y a différents mouvements, mais on reste passif, on ne les discute pas. Je pense que la situation que nous avons au Danemark est très difficile et spéciale.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Ce que vous nous venons d'entendre est important. Alexis Pauly fera maintenant une courte intervention, et je donnerai ensuite la parole à deux personnes qui souhaitent s'exprimer très brièvement.

Alexis Pauly : Je voudrais dire quelques mots sur le *Te Deum*. Au Luxembourg, on a copié les discussions belges et on a trouvé une assez bonne solution. Dernièrement, il y a eu un *Te Deum*. La famille souveraine et l'Église se sont mises d'accord et ont décidé qu'il n'y aurait plus d'invitations et qu'y assisteraient ceux qui le veulent. La cathédrale était archi-pleine. En ce qui concerne le travail du dimanche, il y a eu, il y a une dizaine d'années, les fameux arrêts du *Sunday Trading*. Le collègue et ami de Rik Torfs, le baron Van Gerven, a conclu : «Dans ces affaires, il y a une distinction assez intéressante en droit du travail. Est-ce que le dimanche est un jour de repos rituel

ou est-ce que, pour la plupart des États membres, le dimanche est un jour de repos dû au droit du travail?

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Pour alléger la fin des débats, je vais raconter une histoire qui concerne un petit État qui n'est pas présent ici : l'État de Saint-Marin qui, comme vous le savez, est une petite enclave dans le territoire italien. L'État de Saint-Marin a été gouverné pendant très longtemps par le parti communiste, qui était le parti le plus important de ce petit État et de toute la gauche communiste en Italie. Mais l'ouverture de l'année parlementaire et politique se faisait dans l'Église de Saint-Marin! C'est-à-dire que la réunion prévue par le Parlement se déroulait dans une église, et il y avait le *Te Deum*! Les pratiques nationales sont très différentes.

Je demande à nos deux amis qui ont souhaité s'exprimer de le faire maintenant. Nous ferons ici une exception au règlement du colloque. Je leur demanderai d'être très brefs, car nous sommes vraiment à la fin de cette session. Je donne donc la parole à Romul Petru Vonica, qui est juge à la Cour suprême de Roumanie.



M. Romul Petru Vonica (à droite), près de son compatriote, M. Viorel Dima, secrétaire général de l'Association nationale pour la défense de la liberté religieuse, Roumanie.

Romul Petru Vonica : C'est pour moi un privilège de pouvoir adresser aux participants de cette prestigieuse rencontre les salutations des membres de la Cour constitutionnelle de Roumanie et d'exprimer ma joie profonde et ma satisfaction d'être parmi eux.

Cette manifestation académique va nous permettre d'aborder les questions liées aux statuts religieux dans les États participants, aux statuts des minorités religieuses, notamment, et d'examiner la contribution apportée par les associations et les organismes religieux des États et de leurs institutions, en vue de supprimer toute forme d'intolérance et de discrimination fondée sur la religion. Elle nous fournira aussi l'occasion de souligner quels sont les moyens que nous avons utilisés pour la défense des libertés et des droits fondamentaux des hommes et d'échanger des opinions sur ces questions.

Le thème de ce Colloque international, «Droits de l'homme et liberté de religion», est particulièrement d'actualité dans le contexte de la problématique de l'Europe d'aujourd'hui. Le droit à la liberté de conscience, de religion et de conviction, qui figure à l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, confirme la dimension spirituelle de la personne humaine. S'inspirant des stipulations de la Déclaration universelle des droits de

l'homme, la Constitution roumaine déclare, à l'article 29, que la liberté de conscience est une liberté dont le contenu complexe couvre à la fois la liberté de convictions religieuses et la liberté d'effectuer un choix religieux. La Cour constitutionnelle de Roumanie, dont je suis l'un des juges, a pris plusieurs décisions sur la constitutionnalité de certaines dispositions de lois relatives à la liberté de religion et de convictions. Ainsi, dans la Décision n° 89/1995, la Cour a estimé que la liberté de conscience est, par définition, un droit propre aux libertés constitutionnelles et civiques et qu'elle implique que chaque personne a le droit d'avoir une opinion ou une pensée, quelle qu'elle soit, et la liberté d'opter ou non pour une foi religieuse. C'est le sens de l'article 29, alinéa 2, de la Constitution roumaine, qui établit que l'exercice de la liberté de conscience doit s'exprimer dans un esprit de tolérance et de respect religieux. La foi étant une option personnelle, elle présuppose aussi une liberté librement consentie, autonome et séparée de l'État. Ce dernier a l'obligation de respecter et de garantir la liberté de la religion et de s'engager à prévenir la non-observation de cette liberté par quelque personne que ce soit. Cette question a fait l'objet de l'article n° 318 du Code pénal roumain, qui sanctionne la violation de la liberté d'expression des cultes ou les troubles provoqués à leur encontre ainsi que l'exercice d'un culte ou d'un acte religieux en violation avec l'ordre public. En Roumanie, 15 cultes ont été reconnus et plus de 650 associations religieuses ont obtenu une personnalité juridique, jouissant ainsi d'une pleine liberté dans l'exercice de leurs droits. La liberté religieuse signifie la reconnaissance des droits et de l'identité religieuse, la liberté et l'égalité des cultes, sans discrimination, la liberté et l'autonomie de s'organiser selon leurs propres statuts et d'affirmer leur foi ; elle signifie aussi le pluralisme religieux et la protection des groupes religieux, le respect des principes directeurs pour la propagation d'une religion ou d'une conviction. La liberté religieuse signifie encore l'assurance de pouvoir pratiquer des cultes dans des maisons de culte qui leur sont propres — une liberté dont jouissent maintenant les cultes en Roumanie —, d'acquérir des bâtiments ou de faire construire des maisons de cultes, des écoles d'enseignement cultuel, des maisons de prière ; de les entretenir et de leur donner la destination adéquate. Au cas où il y aurait des malentendus entre les cultes ou entre les croyants en ce qui concerne l'utilisation des maisons de culte, la Cour constitutionnelle a adopté plusieurs décisions selon lesquelles les parties en cause pourront résoudre le problème par une procédure préalable, par la voie du dialogue, par une commission mixte. En cas d'échec, chacune des parties pourra saisir la justice pour défendre ses droits et intérêts légitimes. Dans la Décision 49/1995, la Cour constitutionnelle a déclaré que la détermination de la destination des immeubles de culte appartenait aux croyants qui détiennent ces biens, les bénéficiaires étant libres de se prononcer sur la détermination de l'utilisation religieuse de leurs biens respectifs, selon la volonté de la majorité.

Dans le cas contraire, cela signifierait que, de façon injustifiée, on entrave la pratique religieuse des croyants majoritaires au moyen d'une mesure prise par les tribunaux ou par les autorités administratives. Les tribunaux saisis pour des litiges relatifs à la restitution des églises des uniates confisquées par l'État ont décidé que le nombre minoritaire des paroissiens ne pouvait pas justifier le refus d'une restitution. La Cour constitutionnelle, qui a été saisie avec l'exception d'inconstitutionnalité des dispositions du Décret n° 176/1948, par lequel les biens immobiliers appartenant à des Églises, congrégations ou communautés religieuses ont été déclarés propriété de l'État ou de certaines institutions publiques par deux décisions données cette année, a statué que sont constitutionnelles les dispositions de l'Ordonnance d'urgence du gouvernement relatives à la restitution de certains immeubles qui ont appartenu aux communautés religieuses catholiques romaines de la ville d'Alba Iula et de Timisoara. Actuellement, le gouvernement roumain s'efforce de restituer aux cultes les biens qui ont été nationalisés ou confisqués pendant l'ancien régime. C'est ainsi qu'au moyen de plusieurs actes normatifs, ont été restitués à l'Église catholique romaine unie avec Rome, aux évêchés catholiques romains et à d'autres cultes, des immeubles et des terrains qui leur appartenaient jusqu'en 1948 et qui étaient devenus la propriété de l'État et de ses institutions. Les autorités publiques sont déterminées à résoudre équitablement cette question par des mesures efficaces en restituant les biens, les terrains et les immeubles aux propriétaires ou en payant des dommages et intérêts lorsque la restitution en nature n'est pas possible. La liberté religieuse présuppose également la liberté en matière d'éducation religieuse. L'éducation religieuse dans les écoles publiques est stipulée dans la Constitution et garantie par la loi. Elle est organisée, selon les exigences de chaque culte, en conformité avec les options des élèves et en accord avec les parents ou leurs tuteurs légaux.

Dans la Décision n° 72/1995, la Cour constitutionnelle a jugé que les dispositions de l'article 9, premier alinéa, de la Loi de l'enseignement n° 84/1995 relative à l'introduction de la religion en tant que discipline scolaire sont constitutionnelles uniquement si l'on respecte le droit des parents ou du tuteur d'assurer, selon leurs propres convictions, l'éducation des enfants mineurs dont ils sont responsables. À cet égard, l'Assemblée plénière de la Cour constitutionnelle a admis la proposition législative civique avancée par le Saint Synode de l'Église orthodoxe et par l'Assemblée nationale ecclésiastique, soutenue par les signatures de plus d'un million de croyants, relative à la modification de la Loi de l'enseignement n° 84/1995, et a constaté que la proposition relative à l'inclusion de la religion comme discipline scolaire de base dans l'enseignement général et à l'organisation des classes dirigées par le maître d'étude, selon l'appartenance religieuse des élèves, réunissait les

conditions d'ordre formel de la Constitution permettant d'être soutenue par le Parlement.

Une initiative législative du gouvernement tente de parfaire les réglementations actuelles en matière de liberté des cultes et de les harmoniser avec les conventions, les pactes et les accords internationaux que la Roumanie a reconnus.

La problématique de la liberté confessionnelle appartient à la problématique des droits de l'homme, la solution des questions qui en découlent étant, à présent, une condition essentielle pour que la paix, la sécurité, la coopération et l'entente dans le monde entier soient assurées.

La création, en Roumanie, du cadre juridique, politique et administratif nécessaire à l'octroi de larges droits et libertés religieuses est un processus qui ne peut être réalisé en quelques années, surtout dans les conditions, parfois défavorables, de la transition économique, sociale et politique vers l'économie de marché et vers une réelle démocratie. L'important, c'est que les forces politiques gouvernementales aient une attitude favorable envers la liberté de religion et de conviction, qu'elles soient neutres du point de vue confessionnel et qu'elles soient prêtes à entreprendre toutes les démarches politiques, juridiques et administratives, afin que de larges droits et libertés religieuses soient accordés, dans les conditions d'un pluralisme religieux, qu'il s'agisse des cultes reconnus par l'État ou des groupes de croyants qualifiés de sectes. Dans ces conditions, il est possible d'affirmer qu'en Roumanie, des pas importants ont été faits au sujet de la garantie de la liberté religieuse et qu'ils sont, en quelque sorte, les prémices d'une pleine application des principes de la liberté de religion et de conviction.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Je donne la parole à Belgacem Alioui, qui est membre du Conseil supérieur islamique de Tunisie.

Belgacem Alioui : Je dirai très brièvement que je ne sors pas du cadre de la problématique de cette matinée en accomplissant un devoir, celui d'exprimer la joie que je ressens en participant aux travaux de ce colloque consacré à l'examen de la situation de la liberté religieuse en Europe occidentale, car il a permis de poser les problèmes fondamentaux qui préoccupent aujourd'hui le monde entier. Je dois dire que j'ai beaucoup appris en écoutant attentivement les exposés et les discussions qui ont suivi. Parmi les idées maîtresses, plusieurs ont été exposées ici. Je me contenterai d'en mentionner deux seulement. La toute première, soulignée à maintes reprises par



M. Belgacem Alioui

Abdelfattah Amor, concerne la nécessité de développer l'éducation à la tolérance et au dialogue interculturel. Sur ce point, je dois vous dire que la Tunisie de l'ère nouvelle a déjà repensé et révisé profondément son système éducatif dans le sens de la revalorisation des valeurs sur lesquelles se fondent son identité culturelle et son projet civilisationnel que nous réalisons, avec enthousiasme et succès, sous la conduite éclairée du président Zine-El-Abidine Ben Ali, à savoir les valeurs de modération, de juste mesure et d'ouverture qui représentent de véritables garants contre l'intolérance. Ce que nous appelons en Tunisie le discours religieux, qui comporte également l'éducation religieuse, consacre lui aussi ces vertus et approfondit l'attachement à ces valeurs qui représentent le fondement de l'équilibre social et de la solidarité internationale. C'est grâce à ce genre de discours éclairé que nous avons réussi, en Tunisie, à vaincre le phénomène d'extrémisme pseudo-religieux. La seconde idée sur laquelle je voudrais insister, pour terminer, est celle de la différence entre religion et idéologie, entre ce qui est éternel et sacré et le temporel. La confusion entre ces concepts a engendré des situations, des pratiques et des attitudes totalement étrangères au comportement authentiquement religieux qui ont provoqué, dans certains pays, un phénomène que je qualifierai de phénomène de commerce du sacré, et ont donné de l'islam une image erronée, celle de l'intolérance, à travers laquelle il est perçu, ici, en Europe occidentale. Je ferai encore une remarque pour terminer : les types d'extrémismes générateurs de terrorisme, de violence, de haine et de rejet de l'autre sont de véritables dangers par rapport à la liberté de religion qu'il faut consolider et sauvegarder en encourageant et en dynamisant le dialogue entre les cultures et les civilisations.

Francesco Margiotta Broglio, modérateur : Avant de conclure par quelques mots, je voudrais encore faire une remarque. Chaque participant a reçu un prospectus de l'UNESCO, notamment, sur les domaines dans lesquels s'exercent ses activités. Je vous le recommande. On peut y lire, à la page 6, la phrase suivante : «L'un des organes du Conseil exécutif de l'UNESCO est habilité à recevoir des plaintes sur des violations des droits de l'homme dans ses domaines de compétence.» Il en a examiné près d'un demi-millier depuis 1978, dont plus de la moitié ont été favorablement réglées grâce à des interventions auprès des États concernés, leur confidentialité étant le gage de leur succès. Je voulais dire que, du fait que je siège dans cet organe depuis un certain nombre d'années, ce qui m'a toujours étonné, je le dis pour beaucoup de personnes qui sont présentes dans la salle et qui sont aussi des ONG, que les recours en matière de violation de la liberté religieuse sont très peu nombreux. Les gens ne les envoient tout simplement pas. C'est le seul organe dans le système des Nations Unies dont il ne faut pas se priver des recours internes. C'est-à-dire qu'on peut porter plainte le lendemain du jour où une personne a été mise en prison. On a reçu 5000 plaintes, mais celles qui concernaient la

liberté religieuse étaient vraiment très peu nombreuses. Ce qui m'étonne, c'est qu'il y a toujours des gens qui se plaignent, mais au moment où ils pourraient demander justice, ils ne le font pas. À cet égard, je vous signale un petit livre qui vient d'être publié en allemand par la Commission pour l'UNESCO et dans les autres langues, en anglais et en français par l'Association humaine pour les Nations Unies et qui s'intitule : *Comment porter plainte pour violation des droits de l'homme ? Un manuel pratique pour les individus et les ONG*. Je vous invite à vous le procurer — il est offert gratuitement par la Commission nationale allemande — et à inciter les gens à porter plainte. Il est facile de parler dans des Congrès, mais après, dans la pratique, qu'est-ce qu'on voit ? Que très peu de monde s'occupe de ces choses-là. Alors, finalement, est-ce qu'il ne serait pas préférable d'organiser un peu moins de congrès et d'entamer un peu plus d'actions judiciaires importantes ? Que dire pour conclure ? Que finalement, d'après ce qu'on a écouté ce matin, on est à un tournant. Peut-être sommes-nous dans la même situation qu'il y a cent ans. Il y a toujours plus ou moins des correspondances. Dans la seconde moitié du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ siècle, il y a eu un changement radical dans les États européens du système de relations Église-État et du système de protection de la liberté religieuse. Aujourd'hui, je pense qu'on est un peu à un tournant du même genre, qu'il faut surveiller et contrôler. En conclusion, j'aimerais rappeler le passage qui se trouve dans les Évangiles et que tout le monde connaît : « Rendez à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César. » Le problème, c'est que le visage de Dieu et le visage de César ont changé ; ils ne sont plus les mêmes. Et il faut s'en rendre compte. Il faut travailler pour garder ce principe. Au fond, c'était le premier séparatisme, n'est-ce pas ? Il faut travailler pour bien connaître le visage de Dieu, d'un côté, et le visage de César, de l'autre. Autrement, on ne continuera pas à faire le travail considérable qui a été accompli entre 1948 — Déclaration universelle des droits de l'homme — et 1995 — Déclaration sur la tolérance par la communauté internationale. Je vous remercie de votre attention. Je vous demande encore pardon d'avoir interrompu les intervenants. Merci.

IV — Quatrième séance de discussions : «La jurisprudence européenne»



M. Jacques Robert, modérateur de la IVe séance.

Modérateur : Jacques Robert, professeur, président honoraire de l'Université Panthéon-Assas, ancien membre du Conseil constitutionnel, Paris.

Maurice Verfaillie : Nous aurons une pause cet après-midi, ce qui nous permettra d'échanger nos points de vue. Ces pauses ont été prévues précisément pour nous permettre d'avoir des rapports entre nous. Je laisse la parole à Jacques Robert, afin qu'il présente les sujets de cet après-midi, qui relèvent de la jurisprudence européenne.

Jacques Robert, modérateur : «Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leurs manifestations ne troublent pas l'ordre public établi par la loi.» Il y a plus de deux siècles que ce texte a été rédigé. C'est l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme de 1789. À l'outrance



Parmi les experts qui répondront aux questions posées, de gauche à droite, MM. Francesco Margiotta Broglio, Guy Bedouelle et Alain Garay.

de la formule, « même religieuse », on mesure le contexte conflictuel qui, pendant des siècles, a empêché que s'impose une telle liberté aujourd'hui considérée, heureusement, comme essentielle. Le contraste de cet article 10 de la Déclaration de 1789 avec l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme est, à cet égard, frappant. Que de chemin parcouru ! Toute personne a droit, aujourd'hui, à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Et ce droit est décliné, puisqu'on nous dit qu'il implique la liberté de changer de religion et de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion, individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. Rien n'est oublié. Mais le même article précise, et c'est là que les problèmes commencent, que la liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publique, ou à la protection des droits et des libertés d'autrui. En d'autres termes, cette liberté de religion, qui est déclinée dans tous ses aspects, peut tout de même faire l'objet de restrictions. Encore faut-il que ces restrictions obéissent à des conditions, qu'elles soient prévues par la loi, que ce soient des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité, à la protection de l'ordre, de la santé, de la morale et des libertés d'autrui. L'article 10 de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, dont on parle beaucoup à l'heure actuelle, a adopté la même rédaction que l'article 9 de la Convention européenne, à cette réserve près que si le premier alinéa sur les déclinaisons de la liberté est le même, en revanche, l'alinéa 2 disparaît et se trouve remplacé par cette phrase : « Le droit à l'objection de conscience est reconnu selon les lois nationales qui en régissent l'exercice. » Est-ce que cela veut dire que la liberté de conscience et de religion est totale et que personne ne pourra y porter atteinte, même dans une société démocratique, pour le maintien de l'ordre, ou est-ce que cela signifie que toutes les restrictions, dès l'instant qu'elles sont prévues par la loi, peuvent être portées à la liberté ? C'est à l'avenir de le dire. Il y a en tout cas un hiatus — ce n'est pas le seul — entre la Convention européenne des droits de l'homme et la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, mais la comparaison de ces deux textes n'est pas le thème d'aujourd'hui. J'ajoute, pour que le panorama soit complet, le refus d'intégrer, dans le patrimoine commun européen du Préambule de cette nouvelle Charte de l'Union européenne, l'héritage chrétien. Comme si, en Europe, le phénomène religieux était davantage un facteur de division que d'union, et comme si, à l'époque de l'œcuménisme, on avait peur de toute dérive cléricale ! Dans cet article 9, la Convention lie intimement trois idées : celle de la religion, de l'enseignement et de la libre pensée. En assurant la garantie de la libre pensée, avant même celle de la religion, la Convention montre sa préférence pour

un État neutre, qui ne lie pas le citoyen dans le sens de telle idéologie ou dans la voie de telle religion. La Convention européenne ne manifeste aucune préférence pour un type de relations entre l'État et l'Église et pour un régime donné. Elle est quand même nimbée de neutralité : neutralité de l'État et neutralité du citoyen, aucun ne voulant exercer sur l'autre une quelconque pression. Est-ce que cette préoccupation d'une neutralité européenne commune se retrouve dans la jurisprudence de la Cour européenne et a-t-elle été prise en compte ? On mentionnera tout de suite, pour éclairer le débat, que dans le fameux arrêt « Kokkinakis contre Grèce », que tout le monde connaît bien et qui remonte au 25 mai 1993, la Cour européenne a tenu à insister sur l'importance que revêtait à ses yeux la liberté religieuse, comme la protège l'article 9. Je citerai rapidement un considérant de l'arrêt « Kokkinakis » : « La liberté de croyance, de pensée 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 leurs conceptions de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. » Ce sont les termes mêmes de l'arrêt « Kokkinakis ». « Il y va, dit l'arrêt, du pluralisme chèrement conquis au cours des siècles, consubstantiel à une pareille société. » Et nous verrons que le pluralisme est la ligne conductrice de la jurisprudence de la Cour européenne et que, beaucoup plus que la liberté religieuse individuelle, facteur essentiel du bonheur de chacun, c'est sur une société pluraliste et ouverte que la jurisprudence fait porter principalement son action. Mais il a fallu attendre 1993 pour que la Cour soit directement saisie d'une l'affaire portant sur cette liberté et la consacre aussi solennellement comme l'une des bases de nos sociétés démocratiques. Mon voisin disait tout à l'heure qu'il y avait peu de jurisprudence en matière de liberté religieuse. Il y en a très peu, car, sauf erreur de ma part, depuis 1993 et depuis l'arrêt « Kokkinakis », il n'y a eu au maximum qu'une vingtaine de décisions qui ont été rendues par la Cour européenne en matière de liberté religieuse, alors que le procès équitable a donné lieu à des centaines de décisions. Pourquoi ? Pourquoi cette modestie constitutionnelle s'agissant de la liberté religieuse ? Je me suis posé la question, et il me semble qu'il y a quatre raisons. Je crois que la première raison, c'est la complexité des questions et leur difficile évaluation par le juge, qui rend très problématique l'issue des contentieux qui, par nature, sont longs et aléatoires. La deuxième raison, à laquelle on a fait allusion ce matin, c'est la timidité du plaideur et la crainte de se singulariser dans son appartenance religieuse, aussi bien vis-à-vis des autres que vis-à-vis de son propre État. Se plaindre devant une Cour internationale que sa liberté de croyance a été violée dans son pays, c'est ou bien mettre son pays dans une situation délicate, ou bien affirmer sa singularité, ou encore risquer qu'on vous trouve abusif ou sectaire. On hésite à faire un procès à un particulier ou à l'État, à l'intérieur.

On hésite encore plus s'il s'agit de traduire son État devant une Cour internationale ! Ajoutez à cela la timidité bien connue des plaideurs. La troisième raison, c'est peut-être l'incertitude de toute foi. Après tout, est-ce que l'individu qui fait un procès arrivera à convaincre de sa bonne foi, qui n'est pas la même chose que la foi, et servira-t-il son groupe en déclenchant contre son État une procédure judiciaire ? Est-ce qu'il ne va pas rendre plus difficile l'existence de son groupe dans son pays s'il perd, en particulier, son procès contre son propre État devant la Cour européenne. La quatrième raison de cette timidité se trouve dans le grand respect — et cela est positif — de la liberté religieuse dans l'ensemble des pays de l'Europe occidentale. S'il y a un petit nombre d'affaires, s'il y a un contentieux maigre, c'est peut-être, tout simplement, parce qu'il n'y a pas d'atteintes majeures à la liberté d'opinion, de croyance et de religion. Il a donc fallu attendre 1993, mais depuis cet arrêt, comme je vous le disais tout à l'heure, une vingtaine de décisions ont été rendues. Ont-elles permis à la Cour de bâtir une jurisprudence cohérente, dont on pourrait rapidement dégager les lignes principales ? Il est très délicat, à partir d'une vingtaine d'arrêts seulement portant sur des aspects très multiples de la liberté de religion, de déceler le fil conducteur, s'il existe, de la jurisprudence. Je voudrais rapidement attirer votre attention sur trois points. Le premier : *La jurisprudence européenne a-t-elle pu mettre au point une protection efficace des différentes composantes de la liberté religieuse ? A-t-elle pu préciser exactement les contours de la liberté religieuse déclinée par l'article 9 ?* Le deuxième : *Est-ce que la jurisprudence européenne a su trouver une conciliation harmonieuse entre deux libertés aussi fondamentales et qui, malgré ce que certains peuvent dire, se combattent et sont quelquefois contradictoires* : la liberté d'opinion et la liberté religieuse ? Car, au nom des convictions religieuses, on peut porter atteinte à la liberté d'opinion, comme la liberté d'expression de son côté peut choquer certaines libertés et convictions religieuses. Et enfin, *comment la jurisprudence européenne approche-t-elle l'éclosion ou la résurrection, sur le sol des pays de l'Europe occidentale, de nouvelles religions ou d'anciennes qui inquiéteraient ?* S'il y a très peu de jurisprudence, s'agissant des grandes religions, n'est-ce pas parce qu'on est dans une phase intermédiaire, celle qui précéderait une grande jurisprudence, non pas sur les religions traditionnelles, mais sur les religions nouvelles ou sur d'anciennes religions qui, en Europe occidentale, connaissent à l'heure actuelle, un très grand retentissement ? Car un certain nombre de fidèles de ces religions viennent s'installer de plus en plus et définitivement sur le sol européen. Je ne veux pas, bien entendu, sur tous ces points, vous citer des arrêts de la Cour européenne. Je n'en finirais pas et ce n'est pas mon propos. Je veux simplement vous indiquer que, dans la protection des différentes composantes de la liberté religieuse, la jurisprudence européenne a d'abord mis l'accent sur la liberté d'avoir ou non une religion. On faisait allu-

sion, ce matin, à la République de Saint-Marin. Il y a une petite histoire qui s'y rapporte. Lorsqu'on a demandé à des magistrats de prêter serment sur les Évangiles, ils ont déclaré : «On veut bien prêter serment, mais pas sur les Évangiles, parce qu'en agissant ainsi, nous pourrions faire violence à nos convictions religieuses, au cas où nous ne serions pas du même bord.» Et finalement, on a reconnu qu'ils devaient prêter serment, mais qu'on ne pouvait les astreindre à prêter serment sur les Évangiles, car cela portait atteinte à la liberté des autres. Voilà un arrêt sur la première dimension : avoir ou non une religion. Il y a une jurisprudence intéressante sur le droit de manifester sa religion par des rites et des convictions. Et là, il y aurait beaucoup à dire. Il y aurait beaucoup à dire sur les limites que les États peuvent apporter à cette manifestation. Toute intervention de l'État qui a pour résultat de restreindre cette liberté doit être prévue par la loi, poursuivre un but légitime et être nécessaire dans une société démocratique. Cela pose la question du prosélytisme. Or, la Cour a fait une distinction hasardeuse entre le témoignage chrétien, qui est totalement licite, et le prosélytisme abusif. Toute religion n'implique-t-elle pas en elle-même un prosélytisme ? Quand vous pensez détenir non pas la Vérité, mais votre vérité, est-ce que votre devoir n'est pas d'essayer d'en convaincre votre voisin ? Et y a-t-il une religion sans prosélytes ? Quel est le prosélytisme qui serait acceptable et celui qui serait abusif ? Il y a une jurisprudence sur les lieux de culte. Attention à l'ingérence de l'État dans la construction d'édifices de culte ! Il existe également une jurisprudence sur les considérations religieuses dans l'enseignement, aussi bien du côté des parents que du côté des élèves. C'est le problème qu'on évoquait ce matin du jour de congé et non pas tellement du jour de repos. Les parents — des adventistes du septième jour — demandaient que leurs enfants ne suivent pas d'enseignement le samedi. La Cour a répondu que, ponctuellement, on pouvait prévoir des exemptions, mais que le fait de dispenser toute une catégorie d'étudiants ou d'élèves d'examens ou d'enseignements un jour qui n'était pas un jour particulier, était de nature à perturber l'enseignement général de l'établissement. Donc, ce n'est pas au plan de la liberté religieuse qu'on s'opposait, c'est au plan de la perturbation de l'enseignement. Et c'est exactement dans cette ligne — je fais une courte parenthèse — que se situe l'affaire dite du foulard islamique en France. Ce n'était pas l'interdiction de porter sur soi un signe distinctif d'appartenance religieuse qui posait problème. Tout le monde peut porter un signe d'appartenance religieuse, que ce soit la croix, romaine ou huguenote, la kippa ou le foulard islamique. Ce que l'on ne veut pas, et là on retrouve les deux notions, c'est qu'il s'agisse d'une marque de prosélytisme abusif et, surtout, que cela entraîne une perturbation dans le courant des enseignements. Je vous signale que la jurisprudence en France est bien assise. Le Conseil d'État a annulé tous les règlements pris par les proviseurs de lycées interdisant le port du foulard islamique. D'une manière générale,

c'est illégal, car cela porte atteinte à la laïcité. Mais si, dans certaines circonstances, le port du foulard islamique entraîne des perturbations dans l'enseignement, c'est ponctuellement que le proviseur doit prendre telle ou telle décision. J'en termine avec ces déclinaisons de la liberté religieuse. Pas de discrimination religieuse, bien entendu, dans l'emploi et une prudence du juge européen, lorsqu'il s'agit de s'immiscer dans les pratiques internes à la religion. On y faisait allusion ce matin. C'est le débat entre deux communautés juives, une minorité orthodoxe qui trouvait que les conditions d'abattage de la viande par la communauté majoritaire n'était pas exactement ce qu'elle souhaitait, et qu'en ne lui faisant pas une exception, on violait la liberté de religion. Non, le juge européen estimait qu'il n'a pas à s'immiscer dans les problèmes théologiques ou internes de telle ou telle religion. Comme vous le voyez, il faut agir avec une très grande prudence. J'aborderai très rapidement mon deuxième point : *Le juge européen a-t-il su concilier la liberté religieuse et la liberté d'expression ?* La liberté d'expression en matière politique ou en matière d'information du public par la presse, sur les questions d'intérêt général, fait l'objet d'une protection extrêmement étendue, et la marge d'appréciation des États est restreinte. Mais la Cour reconnaît que les États disposent d'une plus grande liberté lorsqu'ils réglementent la liberté d'expression sur des questions susceptibles d'offenser les convictions intimes, notamment les sensibilités religieuses. Une critique de la religion ou d'une institution religieuse doit être permise comme faisant partie d'un débat d'intérêt public. Toutefois, une forme d'expression qui, même sous le couvert d'une expression artistique, offense de manière gratuite les objets de vénération religieuse pourrait justifier une intervention plus énergique de l'État. C'est ce qui s'est passé dans deux affaires concernant le Royaume-Uni. Il s'agissait de l'Office britannique des visas cinématographiques qui avait refusé, en vertu d'une loi britannique sur le blasphème, d'accorder le visa de distribution à un film vidéo jugé blasphématoire, car il dépeignait le Christ crucifié se livrant à un acte de caractère manifestement sexuel. La Cour affirma que l'ingérence dans la liberté d'expression, malgré son ampleur, justifiait l'interdiction totale du film. Est admise la saisie d'un film pour dénigrement des doctrines religieuses au motif que certains croyants auraient pu se sentir attaqués dans leurs sentiments religieux de manière injustifiée et offensante et ce, alors même que les spectateurs étaient dûment avertis de la nature du film à l'entrée du cinéma et dans les documents de présentation du film.

J'aborde enfin très rapidement, pour ouvrir le débat, le troisième point : *Que va faire le juge européen face aux nouveaux mouvements religieux et face aux problèmes posés par l'introduction de plus en plus massive, dans certains pays, de fidèles de la religion musulmane ?* Je n'ai pas de solution, je pose seulement la question : *Est-il possible qu'un jour, la jurisprudence*

européenne dégage, à l'usage de l'ensemble des États de l'Europe occidentale, une définition jurisprudentielle de ce qu'est un nouveau mouvement religieux? Si, par exemple, «une secte» se pourvoit devant la Cour européenne contre la France et que, huit jours après, elle le fait contre l'Allemagne, il faudra bien qu'à un moment donné, le juge européen dégage une notion commune de ce qu'est tel ou tel mouvement. Il ne pourra pas dire qu'en Allemagne, il est très bien et qu'en France, il ne l'est pas. Quand on fouille la notion de «secte» — je l'ai fait souvent — sur le plan juridique, on est dans un brouillard total, car il est aussi difficile de définir la secte qu'il est difficile de définir la religion. Si on ne veut pas se référer à un patrimoine chrétien commun, on doit tâcher de créer un patrimoine religieux européen commun qui ne soit pas chrétien, mais qui soit peut-être partagé par tout le monde. C'est la même chose pour les problèmes posés à l'heure actuelle par l'islam, parce que ces problèmes sont considérables du fait que nous vivons tous, quel que soit notre système de rapport entre la religion et l'État, sur l'idée qu'il n'y a de grandes religions que celles que l'on connaît; or, il y a de plus en plus de musulmans dans des pays de l'Europe occidentale. En France, par exemple, c'est la deuxième religion. Nous vivons sur l'idée des religions reconnues, dont l'islam ne faisait pas partie, et pour cause. Ces religions reconnues ont des privilèges. En France, toutes les cathédrales sont entretenues par l'État. Toutes les églises — sauf les cathédrales — sont la propriété des municipalités et sont entretenues par elles. Mais les mosquées, qui sont arrivées après, sont entretenues par les fidèles. N'y aurait-il pas à mettre sur pied une laïcité plus égalitaire entre les différentes religions, et ne plus distinguer les anciennes reconnues avec leurs privilèges maintenus et les nouvelles qui sont en face de problèmes difficiles à maîtriser totalement.

Je ne voudrais pas développer davantage cette question. Je voudrais simplement vous montrer que si une ligne générale de la jurisprudence européenne peut être dégagée, cette ligne générale, je crois l'avoir trouvée dans le fait que, quand on regarde attentivement les décisions de la Cour européenne, on s'aperçoit qu'elle est plus sensible à l'exigence d'une société pluraliste qu'à l'aspect purement individuel de la liberté religieuse exercée par chacun. Ce qui l'intéresse, c'est peut-être moins que chacun, pour son épanouissement personnel, puisse exercer les rites qu'il veut, que de promouvoir une société multiculturelle pluraliste et tolérante.

Ma conclusion, pour élever peut-être un peu le débat, serait la suivante. Pendant des décennies, les Européens se sont déchirés entre eux, avec des méthodes différentes, d'ailleurs, autour de leurs Églises, et les Français peut-être plus que les autres. Quand, au début du XX^{e} siècle, les choses se sont à peu près normalisées et qu'ont été votées des lois de séparation ou signés des concordats, on a pensé peut-être qu'on arrivait à l'étape ultime du parcours et

que l'on avait obtenu un équilibre harmonieux entre ce qu'on appelait ce matin le monde de César et le monde de Dieu. C'était, je crois, oublier que la quête de l'absolu, qu'on le veuille ou non, est une aspiration constante de l'homme et qu'il n'y a pas que les réponses léguées par l'Histoire qui satisfassent la recherche inlassable du sens de la destinée. Je crois que, dans le déclin actuel des idéologies et le crépuscule de l'ensemble des fois, devaient inévitablement naître de nouveaux mouvements proposant aux hommes en attente d'autres explications de leurs conditions et d'autres projets. La solitude dans laquelle la société moderne, anonyme, désintéressée, pressée, pousse l'homme que n'ont favorisé ni la naissance, ni la fortune, à tenter de trouver, dans des expériences collectives nouvelles et une vie communautaire peut-être plus attentive, une chaleur fraternelle que ne semblent plus apporter vraiment, ou alors bien maladroitement, les Églises établies.

Par ailleurs, et dans un mouvement inverse, nombreux apparaissent aujourd'hui les fidèles des anciennes religions qui vont rechercher aux origines de leur foi les messages les plus intransigeants et les pratiques les plus rigoureuses. On assiste ainsi, paradoxalement, à un renouveau religieux qui prend, soit la forme d'une fuite dangereuse vers des appels modernistes, soit la forme d'un refuge vers certains obscurantismes néfastes du passé. Je terminerai en répétant les propos bien connus qu'André Malraux a tenus un jour : «Le XXI^e^ siècle sera religieux ou ne sera pas.» À l'évidence, il a d'ores et déjà raison, mais le seul problème reste de savoir si ce sera plutôt celui de la tolérance ou celui de l'inquisition.

Puisque le thème de notre discussion est la jurisprudence européenne, vous avez vu qu'il n'est pas aisé de déceler vraiment, avec peu d'arrêts, les lignes constantes de cette jurisprudence. Mais il me semble que, dans le cadre de ce sujet, l'idée était que par-delà nos différences de situations nationales et par-delà nos choix dissemblables sur le plan des relations juridiques, il y ait, comme c'est déjà le cas en Europe, un patrimoine constitutionnel commun. Tous les professeurs de droit constitutionnel savent qu'il y a déjà un patrimoine constitutionnel commun et que l'Europe est d'accord sur des formes démocratiques de gouvernement. Si l'Europe est d'accord sur des formes démocratiques de gouvernement, est-ce que l'Europe ne pourrait pas se mettre d'accord, également, sur un certain nombre de grandes notions qu'elle partagerait ? Pas une Europe cléricale, pas une Europe laïque, mais une Europe consensuelle et tolérante qui partagerait un certain nombre de définitions et de valeurs communes, quelles que soient nos confessions personnelles. Est-ce que les grandes religions ne sont pas d'accord, finalement, sur un message commun ? Et est-ce que l'Europe n'a pas une mission de détermination de ce message ? Voilà un peu quelle est la problématique que je vou-

drais vous présenter et ce à quoi j'ai pensé en préparant bien modestement ce petit propos.

Maurice Verfaillie : Mesdames et Messieurs les experts, vous avez la parole. Les participants sont aussi acteurs. Ils peuvent formuler leurs questions sur un papier pour permettre d'enchaîner le débat.

Question : *Vous dites qu'il y a un besoin d'information commune. Comment pourrions-nous mieux connaître les différentes religions, groupes spirituels, sectes, etc. ? Quelle serait la meilleure façon de procéder pour obtenir des informations ou faire une recherche sur ce sujet ? Qu'est-ce qui devrait être fait dans ce domaine ?*

Jacques Robert, modérateur : À vouloir soi-même poser trop de questions, on se trouve vite prisonnier de la curiosité des autres. Le message que j'ai devant moi me pose la question suivante : *Vous dites qu'il faudrait peut-être dégager une sorte d'information commune, ce que nous avons en commun, nos dissemblances et peut-être se mettre d'accord. Que proposez-vous comme technique pratique pour arriver à cet échange commun d'informations ?* Je ne suis pas gouvernant, je ne suis pas législateur, mais je pense à ce que nous faisons maintenant et je me demande si le fait d'organiser des débats — et il y en a de plus en plus d'ailleurs — entre gens de pays différents, de religions différentes pour échanger des idées sur les problèmes que nous avons évoqués depuis samedi, n'est pas un début d'information commune. Je crois qu'il faut prendre conscience que les religions qui se sont heurtées pendant des décennies, des siècles, ont toutes du bon et qu'il ne faut pas faire de certaines d'entre elles des épouvantails en ne retenant que le mauvais côté des choses et faire d'autres des modèles qui seraient manifestement excessifs. Je me demande si des rencontres communes, des informations communes, des débats communs ne sont pas fondamentaux pour essayer de se connaître mieux et, par conséquent, non pas de rapprocher nos points de vue mais, en tout cas, de mieux nous connaître. Je prends un seul exemple : l'œcuménisme. Je suis protestant, tout le monde le sait, très convaincu et pas prêt à des concessions qui seraient inutiles. Mais je suis obligé de constater les progrès considérables qui ont été faits dans le rapprochement des Églises dites jadis séparées. Je me rappelle des drames familiaux des mariages mixtes, il y a cinquante ans. Et je vois qu'à l'heure actuelle, les mariages mixtes ne posent plus théologiquement, et même dans la pratique, de problèmes insolubles. Alors je crois que si, dans deux grandes religions qui se sont opposées pendant longtemps, on en arrive en moins de cinquante ans à un changement total de climat, pourquoi ne parviendrions-nous pas à la même chose avec d'autres religions et d'autres mouvements ? Je crois qu'il faut se connaître ; il ne faut pas se diaboliser. Il ne faut pas dire : ceux-là sont mauvais, ceux-là sont bons ; ceux-ci sont des intégristes, ceux-là sont des libéraux. Il y a des inté-

gristes et des libéraux partout. Alors, ne nous plaçons pas dans la catégorie des purs et ne mettons pas les autres dans celle des impurs, mais tâchons de nous enrichir de nos mutuelles différences, comme disait Saint-Exupéry.



M. Louis-Léon Christians

Louis-Léon Christians : Trois thématiques me semblent devoir être portées à l'agenda de la réflexion contemporaine sur la liberté religieuse.

La première tient à la place de plus en plus importante des régimes collectifs des cultes dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme. Il y va notamment de l'examen des formes nationales de gestion du pluralisme religieux, et plus précisément de la réduction qu'entendent en opérer certains État confrontés à la difficulté de la démultiplication des faits religieux. À la compatibilité de principe de tout régime des cultes avec les exigences de liberté religieuse pourrait progressivement se substituer un examen plus précis des politiques nationales, notamment quant à leurs propres responsabilités dans l'émergence de certains contextes sociaux discriminatoires.

Une deuxième thématique majeure s'ouvre alors. Mettre l'accent sur le renvoi du fait religieux au *droit commun*, plutôt qu'à la gestion d'un pluralisme croissant, pose à nouveau la question de la *neutralité* de la loi. Une perspective fondamentale nous semble avoir été ouverte récemment par la Cour européenne des droits de l'homme dans son arrêt « Thlimmenos contre Grèce ». Il n'y aurait plus de neutres que les « lois modestes », c'est-à-dire celle qui autolimitent l'intransigeance de leur absoluité. La loi neutre serait alors celle qui gère sa faillibilité, celle qui ne confond pas généralité et uniformité, bref celle qui se donne les moyens d'une traversée concrète des contextes. Sans doute ces moyens sont-ils variés et ne se résument-ils pas au seul jeu d'exceptions de conscience : des techniques d'accommodation, de médiation, de négociation s'ouvrent également. Mais fondamentalement, c'est dans cette prudence de la loi que se construirait sa neutralité future, plutôt que dans sa seule abstention de toute persécution organisée.

Ce passage de la neutralité de justification à une neutralité de résultat est d'ailleurs au cœur des dispositifs nouveaux de lutte contre les discriminations, qui visent les pouvoirs publics comme les particuliers, du moins dans certaines de leurs relations. Ce n'est plus la seule intention discriminatoire qui y est en discussion, mais progressivement toute discrimination objectivement réalisée (et vérifiée par des tests de situations, des approches statistiques, etc.). Il est d'ailleurs significatif de voir combien la condition du critère

religieux, tout comme la condition des Églises elles-mêmes, demeure particulièrement incertaine dans le cadre de ces législations nouvelles. Le cas de la Belgique en offre un exemple intéressant. Dans un projet de loi en cours de débat au Parlement, la non-discrimination religieuse n'a été acceptée qu'avec réticence en raison précisément des obstacles potentiels que certains suspectent à l'encontre du traitement des dérives sectaires ou de l'intégration de l'islam. Par ailleurs, une autre forme de réticence, quoiqu'en sens inverse, a initialement frappé toute exemption fondée sur l'autonomie des Églises, et leur faculté de maintenir certaines distinctions propres à leur organisation interne. Il a fallu l'intervention du Conseil d'État pour rappeler le respect des principes constitutionnels de non-ingérence de l'État dans la sphère propre reconnue aux Églises.

Les débats sur la non-discrimination mettent aussi en lumière une troisième thématique : celle de la nature de la conviction religieuse entre les extrêmes de l'appartenance aliénante et du libre caprice personnel. On a soulevé ici et là qu'à la différence de l'appartenance ethnique, qui est naturellement déterminée, la conviction religieuse ne mériterait qu'une protection moindre en matière de non-discrimination, en raison précisément de ce qu'elle serait à la libre disposition de la volonté individuelle. De telles oppositions apparaissent anormalement simplistes et appellent une meilleure analyse de la complexité spécifique du religieux. La nécessité de ce type de questionnement se marquera également à propos du traitement des extrémismes religieux dans le cadre de l'article 17 de la Convention européenne des droits de l'homme. Sera-t-il satisfaisant à cet égard d'étendre à l'analyse des fondamentalismes religieux ce que la Cour européenne des droits de l'homme a formalisé à l'encontre des extrémismes politiques ? Quelle portée accorder, par exemple, à la distinction d'un projet politique, qui est de transformer la société entière, par le « haut » de l'État, et d'un discours religieux qui pourrait davantage être, tout au contraire, tantôt celui du retrait du monde, tantôt celui de sa transformation par le « bas » de la société civile.

Réduire le religieux au dilemme de sa version « opium du peuple » ou de sa version « guerre des dieux » a aujourd'hui en commun de l'enfermer dans une qualification d'irrationalité. Le traitement explicite qui est fait en droit de cette « irrationalité » est profondément ambigu. Il oscille en effet entre les deux stéréotypes que l'on a énoncés : l'un qui renvoie la conviction religieuse à un pur caprice décisionniste de la volonté ; l'autre qui réduit cette conviction à la manifestation d'un déterminisme quasi ethnique. Une version fanatique du religieux s'en trouve doublement prédéterminée — préjugée — par les propres structures de la qualification juridique, indépendamment même d'un examen concret des faits. Les relations entre foi et raison, qui sont au cœur

même de bien des magistères religieux, seront aussi au cœur du traitement futur du religieux par nos sociétés délibératives.

François Bellanger : J'aimerais brièvement réagir à la proposition que vous avez mentionnée, soit charger la Cour européenne des droits de l'homme d'énoncer des critères permettant d'identifier la religion ou les nouveaux mouvements religieux. Vous me permettrez de considérer que la liberté de conviction, telle qu'elle est exprimée à l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, va au-delà de la liberté religieuse. C'est une liberté conçue dans un sens très large qui couvre toutes les convictions, qu'elles soient philosophiques, ésotériques ou religieuses. La Cour ne pourrait donc pas se limiter à définir ce que serait une religion sans exclure du champ de cette liberté d'autres éléments. Je pense que le rôle de la Cour est plutôt de tracer des limites entre la liberté de conviction et d'autres libertés. Il existe une limite entre la liberté de conviction et la liberté d'expression. Chacun est libre d'exprimer ses idées sans forcément pratiquer une croyance. On n'est alors pas dans le champ du spirituel, mais dans celui de la liberté d'opinion. De l'autre côté, la séparation concerne la délimitation entre l'expression d'une conviction et une activité commerciale. La Cour a tranché en la matière en considérant que des arguments religieux qui servaient en fait de moyens de vente ou d'arguments de vente n'étaient pas protégés par la liberté religieuse. Entre ces deux pôles, tout un champ de liberté est couvert. Lorsqu'elle est saisie d'un cas, la seule fonction de la Cour est d'identifier si l'une de ces libertés est violée. Et elle le fait avec quelques critères négatifs ou positifs permettant d'identifier une conviction, mais en gardant la notion la plus large.

Jacques Robert, modérateur : Je suis tout à fait d'accord avec vous, mais comment s'élaborent les grandes notions juridiques ? Elles se sont élaborées insensiblement au travers de décisions au cas par cas rendues par les juridictions. Une fois que nous aurons cinquante décisions sur ce qu'est une « conviction éprouvée », on saura, en face de tel ou tel groupement, si l'on se trouve dans le cadre d'un groupement de type A ou de type B. C'est comme cela que progressent les notions et que l'on finit par savoir exactement en face de qui on se trouve. Je suis tout à fait d'accord avec vous. Ce que j'ai avancé, ce n'est pas que le juge européen brandisse des définitions applicables, mais que, par une homogénéité de ses conceptions à propos de tous les cas qui lui sont soumis, on arrive à déceler quelque chose qui sera structuré et qui servira de fil conducteur. Nous sommes, je crois, tout à fait d'accord.

Rik Torfs : Il y a deux petites choses que je voudrais dire. La première concerne précisément le rôle de la jurisprudence européenne. Je crois qu'elle peut jouer un rôle unificateur, mais j'estime, par ailleurs, qu'on se verra toujours confronté à des différences assez sérieuses. Cela est dû, je crois, au sys-

tème européen en général et, de manière partielle, à la fonction de la Convention européenne et de la Cour de Strasbourg. En Europe, il y aura toujours un système juridique caractérisé par des relations financières entre l'État et les religions. Un tel système n'existe pas aux États-Unis, où le système fiscal est tout à fait différent et où l'initiative privée est plus importante. L'Europe restera spécifique. Il y aura toujours des voies de communication et des liens financiers entre les religions et l'État, et cela continuera à influencer les rapports Église-État et à maintenir, à mon avis, une certaine inégalité. La grande question sera donc : comment faut-il gérer cette inégalité entre les religions ?

Seconde chose : Jacques Robert vient de parler de l'œcuménisme, qui a joué un rôle important durant ces dernières décennies. Je me demande si le temps n'est pas venu de faire développer les rapports entre religions au niveau contractuel. Qu'est-ce que je veux dire par cela ? D'un côté, on a évidemment l'œcuménisme, mais là on se lance vraiment dans des discussions théologiques, des discussions concernant les idées internes des religions concernées. En plus, l'œcuménisme n'est pas possible avec tout le monde. Parfois, il y a les idées qui divergent tellement qu'un commun accord au niveau du contenu est presque impossible. Bien sûr, d'un autre côté, il y a la tolérance, mais la tolérance comme notion reste relativement défensive et n'entraîne pas nécessairement une compréhension générale ou même limitée du point de vue de l'autre. Il s'agira donc toujours d'une attitude assez formelle et assez défensive. Mais alors je me demande si, dans les décennies qui suivront, on ne devrait pas créer une sorte de droit contractuel concernant certains aspects de la liberté religieuse, par exemple, au sujet du prosélytisme. Dans certains pays, les pays orthodoxes, notamment, et pas seulement en Grèce — le seul pays à majorité orthodoxe faisant partie à ce jour de l'Union européenne — mais également dans d'autres pays, le prosélytisme est ressenti comme étant un problème de société très sérieux. Il y est aussi ressenti comme un phénomène négatif, voire hostile à l'égard de l'orthodoxie.

Je crois qu'au simple niveau juridique, il est très difficile de limiter le prosélytisme, s'il n'y a pas de crime commis à cette occasion. La criminalité reste, à juste titre d'ailleurs, une chose marginale dans le domaine religieux. On ne devient pas un criminel en quelques secondes ou en quelques moments. Alors, je me demande si les religions n'ont pas intérêt à trouver une sorte de code, comme l'a écrit Bert Beach. Il s'agirait d'une sorte de code de conduite plutôt contractuel, accepté par les religions, et dans lequel on s'engage à ne pas aller trop loin, à respecter certaines règles de *fair play*. Cela pourrait se faire par la voie contractuelle. Cette approche n'est pas évidente, mais elle pourrait créer un nouveau niveau dans le domaine du droit des religions, un niveau qui ne concerne pas la législation dure, mais qui peut quand même se construire

à partir d'un dialogue entre les groupes religieux. Cette évolution se situe dans la lignée de certaines tendances dans la société où, justement, le niveau contractuel devient de plus en plus important. Il devient de plus en plus important dans la vie commerciale, par exemple, où parfois les tribunaux étatiques ne jouent qu'un rôle limité et où le vrai débat a lieu ailleurs, avec des arbitres et d'autres experts. Alors, je me demande si une telle évolution est vraiment impensable au niveau du droit des religions. Je sais bien qu'on n'en est qu'au début et que c'est peut-être un rêve assez lointain, mais je crois qu'il faut quand même y réfléchir.

Jacques Robert, modérateur : Si vous me le permettez, je vais donner la parole successivement à trois personnes qui l'ont demandée. Ensuite, nous examinerons les questions écrites que nous avons reçues.

Alain Garay : Je voudrais faire une remarque qui rejoint le propos que tenait ce matin Francesco Margiotta Broglio au sujet de l'importance des recours, au-delà des discours. Nous sommes habitués à participer à des congrès, à des réflexions, à des contributions écrites sur le sujet de la liberté religieuse ou des cultes. Mais je crois que ce qui est fondamental, dans ce domaine, c'est l'effectivité de la règle juridique à travers l'usage. Pour être plus précis et pour rejoindre le conseil que me donnait mon maître Louis-Edmond Pettiti, je crois qu'il ne faut jamais sous-estimer la valeur des recours et l'appel à la justice, dès lors que le juge national ou l'administration nationale ne rendent pas des décisions qui seraient conformes aux souhaits d'individus ou de groupes. Il ne faut jamais écarter la richesse du texte de la Convention européenne des droits de l'homme à travers les recours que l'article 34 de la Convention autorise, les recours individuels. L'expérience que j'ai de la pratique du recours européen témoigne de l'importance de ces actions judiciaires internationales, non pas tant qu'il faille considérer que la Cour de Strasbourg soit le *nirvana*, le «Lourdes juridictionnel» ou que sais-je encore, mais tout simplement parce que la construction de cette société démocratique européenne à laquelle nous participons, à travers le phénomène d'intégration juridique et d'élaboration d'un droit commun peut-être des religions en Europe, nous interpelle. La jurisprudence européenne en matière de liberté religieuse est récente, 1993-2001; c'est tout récent, c'est vrai, mais je voudrais donner deux points d'accroche qui illustrent l'importance de ces recours : l'affaire «Kokkinakis contre Grèce». On dit souvent que les arrêts de la Cour de Strasbourg n'ont pas de valeur contraignante, ne s'imposent pas en tant que tels aux États, et que, dès lors, ces arrêts auraient aussi une valeur purement incantatoire ou, en tout cas, qu'ils illustrent un débat mais ne s'imposent pas aux autorités nationales. C'est partiellement faux. Dans l'arrêt «Kokkinakis contre Grèce», sans que la Cour ne sanctionne l'État du point de vue de sa législation, mais considère qu'il y a atteinte aux droits et libertés de Minos

Kokkinakis, du fait de la répression pénale du prosélytisme, *a posteriori*, le Comité des ministres du Conseil de l'Europe a assuré un suivi de l'arrêt, de la mise en œuvre de la décision qu'a rendue la Cour. En effet, le Comité des ministres, suite à la décision de la Cour du 25 mai 1993, va interroger le gouvernement grec sur le point de savoir de quelle façon les autorités nationales ont pratiquement suivi l'arrêt de la Cour. Il faut lire avec attention la réponse que fournira le gouvernement grec au comité des ministres du Conseil de l'Europe pour s'apercevoir que, de façon pratique, les autorités d'Athènes ont pris une circulaire destinée à tous les procureurs de la République, à tous les commissariats de police, ordonnant de ne plus poursuivre du fait de cette loi de 1938 sur le prosélytisme, des individus qui se livreraient à des activités de témoignage religieux.

Un deuxième point d'ancrage pratique, c'est l'affaire que j'ai conduite contre la Bulgarie et qui, dans le cas particulier, concernait des témoins de Jéhovah. Elle nous a entraînés vers un règlement amiable. En réalité, lorsqu'on emprunte le chemin de la Cour de Strasbourg, il faut savoir que la philosophie des pères fondateurs de la Convention européenne était avant tout, indépendamment du caractère juridictionnel de la procédure, d'arriver à un règlement amiable avec l'État. À savoir, arriver à une situation consensuelle, une situation où va se dégager un accord à travers des accords d'ordre juridique à défaut d'être d'ordre religieux ou idéologique. D'arriver à trouver un moyen terme pour que la solution soit, en réalité, fondée sur un accord, sur un consensus. Dans l'affaire que je citais contre la Bulgarie, le gouvernement et le client ont conclu un accord-règlement amiable qui, du point de vue juridique, est un contrat international qui s'impose aux parties et qui, aujourd'hui, s'est traduit de façon très positive et significative par des avancées très importantes. Cet accord international vise non seulement les témoins de Jéhovah de Bulgarie, mais en réalité des groupes qui, dans d'autres pays, subiraient les mêmes atteintes qu'ils avaient subies à l'époque en Bulgarie, dans un contexte très difficile, en 1995. Les autorités distinguaient, sans justification raisonnable, les groupes religieux enregistrés et ceux qui devaient être considérés comme «sectes». Il ne faut donc jamais sous-estimer la valeur pratique de ce type de démarche auprès de la juridiction européenne, indépendamment du discours que l'on peut tenir sur la valeur effective de ces arrêts, et ne pas sous-estimer l'importance pratique de ces procédures.

Eileen Barker : Quand j'assiste aux débats entre juristes et les écoute en ma qualité de sociologue spécialiste de religion, je ne peux m'empêcher de penser qu'ils prennent les choses à contre-courant en cherchant à définir les termes de culte, secte, communauté ou conviction, ou tout autre du même genre. L'un des problèmes posés est en effet que les mouvements présentent d'énormes différences entre eux, et j'ai le sentiment que c'est un point sur

lequel il nous faut insister. Ils diffèrent dans leurs convictions, leurs pratiques, leurs organisations, leurs points de vue et sur bien d'autres choses encore. Tous les ans, je demande à mes étudiants ce qu'il pourrait y avoir de commun à toutes les religions, quel que soit le titre qu'on leur donne — culte ou nouveau mouvement religieux. Je leur promets un paquet de bonbons s'ils peuvent me citer une caractéristique que je ne puisse pas réfuter en disant qu'elle ne s'applique pas à telle ou telle organisation. Régulièrement, je garde mes bonbons. D'une manière comme d'une autre, la question qui se pose n'a pas pour énoncé « qu'est-ce qu'un culte ? » mais « pourquoi voulons-nous établir une distinction entre les religions ? » Si nous réalisons que nous voulons vraiment établir une distinction entre les différentes religions, il nous faut poser la question suivante : « Où existe-t-il une différence pertinente ? » Nous essaierons alors de voir si cette caractéristique est présente au sein d'une « communauté de foi », quel que soit le nom qui lui a été donné : religion, nouvelle religion ou culte.

Faut-il, par exemple, se fonder sur le temps comme critère de distinction valable ? Faudrait-il convenir d'une date permettant de distinguer entre les groupes qui ont trouvé plus récemment leur forme actuelle et les religions dites plus anciennes ? Ou faut-il spécifier la période minimale d'implantation d'une religion dans un pays qui connaissait d'autres traditions religieuses avant que les nouvelles communautés puissent jouir de certains privilèges ? Les données chiffrées sont-elles pertinentes dans ce domaine ? On pourrait, par exemple, décider que le temps de présence à la télévision soit lié au nombre de membres d'une communauté. On pourrait aussi argumenter en disant que l'enregistrement de cultes, communautés, etc., de moindre importance pose trop de problèmes administratifs. Ce faisant, il se peut que nous insistions sur le fait que la distinction établie ne porte pas sur l'acceptation des convictions d'une religion, alors que c'est parfois manifestement le vrai sujet sous-jacent. Un autre critère proposé viserait à distinguer entre les religions qui commettent des délits et les autres, mais cela semble superflu puisque nous disposons tous d'un code pénal. Nous pourrions souhaiter modifier la législation parce que certains types de comportement, qui ne posaient pas problème avant que les nouvelles religions ne les adoptent, constituent depuis, effectivement, un problème de société. Prenons, par exemple, la question du prosélytisme. On peut y réfléchir, mais ne nous faudrait-il pas, alors, adopter une loi sur le prosélytisme qui s'applique, d'une manière ou d'une autre, à toutes les religions ?

Mon argumentation peut reposer sur différentes perspectives relevant de la morale, de la politique ou des droits de l'homme mais, d'un point de vue purement technique, il est extrêmement difficile de trouver une définition satisfaisante du mot « culte », et cette définition ne saurait s'appliquer puisque les

différentes communautés n'ont rien en commun. Même si nous trouvions un facteur commun, il serait si diffus ou absurde qu'il ne pourrait servir à répondre aux questions qui sont à la base des problèmes que les juristes et nous-mêmes cherchons à résoudre. Dans la pratique, ce type de critère pourrait en fait mener à l'intégration de nombreux groupes que les juristes voulaient exclure et vice versa.

Jacques Robert, modérateur : Je ne suis pas loin de partager votre conception. Je me demande si ce n'est pas un débat vain — dans lequel on s'enferme — que d'essayer à tout prix de distinguer ce qui est religion et ce qui est secte, alors que personne ne sait ce qu'est une religion et, *a fortiori*, que personne ne sait ce qu'est une secte. Vous avez peut-être raison; parmi tous les critères qui ont été proposés — le nombre, l'ancienneté, l'ésotérisme, les doctrines confuses, les miroirs aux alouettes, l'assurance de son salut —, aucun n'est vraiment cohérent. Je suis de votre avis. Le problème, c'est éventuellement de mettre hors d'état de nuire non pas des religions, des croyances ou des sectes, mais des groupements pour lesquels pourtant, aujourd'hui, l'arsenal législatif est largement suffisant. Nul juriste n'ignore que tous les délits possibles sont déjà prévus par la loi. C'est un problème d'ordre public pour certains groupements qui sont dangereux. Mais effectivement, le grand débat sur la secte ou sur la religion et la grande loi que tout le monde annonce depuis vingt ans sur les sectes, on ne les a jamais vu venir, pour la raison très simple qu'il est extrêmement difficile de faire une loi sur une catégorie qu'on n'arrive pas à cerner. Là, je suis de votre avis. Je crois qu'il faut un peu calmer le jeu.

Patrice Rolland : Je voudrais revenir sur les propos de Jacques Robert et Eileen Barker concernant la définition de la religion. Ils ont dit, et au fond c'est vrai, que l'attente des juristes et d'une société à l'égard du juge est normale, qu'un juge à travers une jurisprudence devrait pouvoir, et nous sommes en droit de l'attendre de lui, déterminer plus ou moins rapidement un certain nombre de critères. En général, il accomplit très bien sa tâche, souvent mieux que le législateur. Sur cette question de la définition de la religion, je suis pourtant perplexe. Perplexe, à cause des circonstances sociales dans lesquelles nous sommes. J'ai entendu les sociologues des religions dire, je crois de façon répétée, que nous vivons une époque de « désinstitutionnalisation » de la religion. Cela veut dire, à travers ce vocabulaire de sociologues, que plus personne n'est en état, en dernier lieu ou avec autorité, de fixer clairement, comme cela se faisait autrefois et au XX^e^ siècle, la notion de religion et les frontières de ce qui est religieux et de ce qui ne l'est pas. Nous sommes donc dans une période d'effervescence où, finalement, les frontières sont brouillées, non pas que l'on ne soit pas capable de distinguer la religion avec d'autres choses, mais la frontière est devenue beaucoup plus difficile à déter-

miner. Or, c'est justement à cet endroit-là que réside le contentieux. Il me semble que dans ce débat, autour duquel nous avons tourné à plusieurs reprises — François Bellanger en a aussi parlé, et je serais assez proche de ses positions —, il y a un triangle autour de la définition de l'idée de religion. Il y a l'État, il y a l'individu. Alors on peut dire que c'est l'individu qui définit : « Moi, j'ai une religion » ou le petit groupe qui dit : « Puisque je définis que c'est une religion, j'ai le statut de religion. » L'État répond : « Non, vous n'allez pas m'imposer un statut juridique comme cela, c'est moi qui fixe en dernier lieu ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas ! ». On risque de retomber dans les guerres de religion. Il y a un troisième personnage dont on parle beaucoup, un peu à tort et à travers, avec le retour des idées libérales à la fin du XX^e^ siècle, c'est la société civile. Et il me semble que c'est un vrai débat de savoir ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas, de savoir ce qui est du charlatanisme et ce qui ne l'est pas. Ce qui me paraît important, c'est peut-être un peu idéaliste, c'est que ce débat ait lieu dans la société civile, mais qu'il ne soit pas sanctionné par l'État ou par les puissances publiques, qu'il reste un débat ouvert, parce que nous avons perdu des repères anciens et que nous n'avons pas de repères nouveaux, qu'il y a du pluralisme, des mouvements nouveaux — j'ai un sentiment personnel à leur égard, mais qu'il soit négatif ou positif, peu importe. Demander trop tôt à l'État, trop tôt à la Cour européenne, quand les États ne le font pas, de trancher cette question, c'est risquer de relancer indéfiniment le débat. Ceux qui ne seront pas classés comme religions diront que c'est une injustice et ainsi de suite. Ce débat ne sera donc satisfaisant pour personne, parce qu'on risque d'emmener le juge sur un terrain sur lequel il risque de perdre son autorité, ce qui n'est pas bon pour lui. Je me demande s'il ne faudrait pas justement rester sur le simple terrain des convictions. Il y a un droit des convictions, quelles qu'elles soient, y compris l'athéïsme, vous l'avez dit, Monsieur le Président, en évoquant la fameuse énumération de Kokkinakis. Il y a une seule chose dont je pense que ce ne soit pas une conviction, c'est l'indifférence — les indifférents n'ont pas de conviction —, mais il y a peut-être un droit à l'indifférence. Toutes ces convictions ont donc un statut autour de la liberté d'opinion et des libertés collectives qui vont avec : association, réunion, etc. Quant à savoir si ce sont des religions ou autres, je ne suis pas sûr qu'il soit immédiatement utile de trancher le débat. En tout cas, c'est un débat qui est trop difficile en ce moment, à mon avis, pour que l'on fasse porter au juge la responsabilité de discriminer tout cela. Je pense que le statut des convictions suffit ; il nous permet de vivre et de laisser le débat continuer dans la société civile d'une façon tolérante et pacifique, précisément, et peut-être qu'un jour la société européenne retrouvera des bases plus claires, plus solides et plus stables sur ce qui est ou non une religion.

Jacques Robert, modérateur : José de Sousa e Brito et Émile Poulat ont demandé à s'exprimer. Je donnerai maintenant la parole à José de Sousa e Brito juste avant la pause, et je lui demanderai d'être bref. Après la pause, nous reprendrons la discussion avec Émile Poulat et nous demanderons aux experts qui sont sur l'estrade de répondre à des questions très importantes qui interpellent les «grandes Églises». Les représentants des grandes Églises sont donc invités à réagir aux critiques qui leur sont faites.

José de Sousa e Brito : À vrai dire, j'aurais souhaité parler sur deux sujets : premièrement, sur la relation entre la jurisprudence européenne et la jurisprudence nationale; deuxièmement, sur l'objection de conscience. Mais, en raison du court temps qui m'est imparti, je me limiterai à dire une chose très brève sur la définition de la religion. Il est évident que si l'État a une législation sur la religion — et il doit en avoir une — il a la responsabilité de définir ses propres concepts et de les faire appliquer par ses juges. Une cour hollandaise, par exemple, a récemment décidé qu'un club de la zone rouge d'Amsterdam était un club érotique et non un club religieux, comme il le prétendait. Pour obtenir des avantages fiscaux, ils avaient inclus dans leur programme un certain nombre de choses qui se pratiquaient normalement. Le Parlement allemand a récemment nommé une commission qui a débattu très longuement sur la question de savoir si la scientologie était ou non une religion et, après que la commission eut décidé qu'elle n'en était pas, des juges allemands, de Berlin précisément, et des juges français ont décidé qu'elle était une religion. Comment décider? Évidemment, il est facile de trouver des définitions communément admises. Par exemple, qu'une communauté religieuse doit pouvoir satisfaire toutes les fins religieuses qu'elle propose à ses fidèles. Mais je pense que là, on a un concept partiellement indéterminé, comme c'est souvent le cas en matière de droit. En droit, que font les juges? Ils parlent de cas clairs, de cas que l'on dit appartenir à la zone centrale du concept de religion. Ce sont alors les grandes religions traditionnelles, les religions traditionnelles du pays, évidemment. Il est évident que du point de vue du droit international, le bouddhisme, par exemple, est une religion, ainsi que le confucianisme. Ce n'est pas seulement une pratique morale ou administrative. Il faut maintenant partir des religions bien connues comme telles. On a déjà élargi ce concept aux religions historiques, mais aussi aux traditions culturelles orientales. À partir de cela, par analogie prévalante, on inclut ou non les nouveaux venus — la scientologie, par exemple — à des rites, à des cultes, à une réponse générale aux questions de la vie du point de vue moral et de l'au-delà. On cherche à savoir si le concept du spirituel ou celui de Dieu sont assez semblables ou non à ceux des religions que l'on connaît. Mais ce sont là des critères qui, en droit, définissent les choses lorsque les contours sont partiellement indéterminés. On passe donc de cas clairs à des cas moins clairs. C'est

au juge que revient la décision finale, à savoir jusqu'à quel point on doit élargir un régime ou non. Par exemple, la loi portugaise prévoit que les confessions religieuses qui vendent des services religieux d'une façon impressionnante n'ont pas droit au régime fiscal des confessions religieuses. Ou alors, elles sont peut-être reconnues comme religieuses dans un domaine et pas comme religieuses dans d'autres. Ce sont des questions à définir par les juges. C'est le lieu de décider. Et le procès de décision est tout à fait normal.

Jacques Robert : Je vous propose d'écouter tout de suite Émile Poulat, puisqu'il avait demandé la parole et que nous n'avons pas pu la lui donner avant la pause. Ensuite, Guy Bedouelle répondra à une question qui interpelle les grandes Églises. Il me paraît être tout à fait indiqué pour cela. Ensuite, les experts répondront à quelques questions qui ont été posées sur l'efficacité de la jurisprudence, l'inégalité entre les religions, etc.

Émile Poulat : Je voudrais revenir brièvement sur la désinstitutionalisation de la religion, selon les sociologues, évoquée par Patrice Rolland tout à l'heure. Je suis un peu sociologue, je suis un peu historien, mais je n'ai jamais ressenti le besoin de parler de cette désinstitutionalisation de la religion, peut-être parce que c'est un mot trop lourd ou trop technique. Je voudrais faire ici deux observations. La première, c'est qu'il faudrait peut-être revenir à la situation du XIX^e^ siècle. Le XIX^e^ siècle a été marqué par une étonnante effervescence religieuse. Georges Dumas, l'auteur du monumental traité de psychologie, qui était professeur à la Salpétrière, disait qu'aucun siècle n'avait été aussi fertile en messies et qu'un certain nombre se retrouvaient dans ses murs, à la Salpétrière, mais qu'il en courait aussi beaucoup dans les rues. Il y a donc eu énormément d'effervescence, mais nous l'avons oublié. Aucun historien aujourd'hui ne s'intéresse à cette effervescence religieuse du XIX^e^ siècle. Mais alors, il faut le savoir, nous étions dans une situation bien différente, c'est-à-dire que, à l'époque, le problème n'était pas de parler en termes très génériques ou très généraux d'institutionalisation ou de désinstitutionalisation. On employait un terme très technique, juridique : les cultes reconnus. Il y avait quatre cultes reconnus. En dehors de cela, il y avait les cultes non reconnus. Si on a tant travaillé sur les cultes reconnus, c'est parce que leur situation était claire. Depuis 1905, il n'y a plus de cultes reconnus. Tous les cultes sont sur le même plan. Tant mieux pour ceux qui ont accédé à l'égalité, mais en même temps, cela ne nous a pas facilité la tâche pour l'analyse, puisqu'une catégorie bien construite a disparu. En revanche, si nous connaissons bien les cultes reconnus, il faut bien dire que personne ne s'est penché sur la situation des cultes non reconnus en France. On sait pourtant qu'un certain nombre de cultes non reconnus ont rencontré des difficultés, l'Église catholique française de l'abbé Chatel, par exemple. Ce dernier a même fait de la prison. Je pense aussi aux mennonites, dont on dira que ce sont des protestants. Peut-

être, mais ils ne font partie ni de l'Église réformée ni de l'Église luthérienne de la confession d'Augsburg. Or, actuellement, personne n'est capable de nous dire comment les mennonites ont vécu pendant le XIX[e] siècle, alors que leur situation n'était pas légale. Je n'ai pas réussi à trouver d'informations sur ce sujet. Par ailleurs, nous étions aussi dans la catégorie des cultes. Le culte, c'était en gros la vie paroissiale telle qu'elle existait à l'époque, mais disons que quand quelqu'un comme l'abbé Chatel fondait une Église dissidente catholique, il fondait un culte. À ce moment-là, il tombait dans l'illégalité. Mais tous les messies évoqués par Georges Dumas ne se préoccupaient pas de fonder des cultes et, par conséquent, ils couraient en liberté. Ils restaient en liberté sans être inquiétés parce que cela relevait de l'opinion, du prosélytisme, etc. Autrement dit, nous nous trouvons premièrement devant des choses qui sont largement oubliées; deuxièmement, devant des domaines qui n'ont jamais été véritablement étudiés. À partir de là, il est évidemment difficile de tirer des conclusions.

Je vais résumer la question qui nous a été adressée et demanderai à Guy Bedouelle de bien vouloir y répondre. *Au lieu de dénoncer le prosélytisme des nouvelles religions, les anciennes ne feraient-elles pas mieux de faire de même et de développer largement leurs valeurs traditionnelles ?* Les Églises traditionnelles sont donc interpellées.

Guy Bedouelle : Je vais essayer de répondre du mieux possible à cette question qui est une vraie question, telle que je la comprends, sur le sujet du prosélytisme face à la perte des valeurs morales de notre société. Est-ce que les religions classiques, traditionnelles, ce que la question appelle les grandes Églises, ne feraient pas mieux, en effet, de faire davantage de prosélytisme ? C'est une question sur laquelle je reviendrai, je pense, dans mes conclusions. Elle m'étonne parce que, s'il y a un reproche qui est fait de temps en temps à l'Église catholique romaine, parfois très amicalement, parfois moins, c'est bien de faire un peu de prosélytisme, de se manifester, de dire son opinion et comme elle a une surface universelle, c'est vrai qu'elle se fait connaître. Je crois qu'il convient de bien distinguer, comme la Cour européenne le fait probablement avec une certaine précision, entre trois notions : prosélytisme, témoignage et information. Je crois que les grandes confessions font de l'information et qu'elles essaient de témoigner, mais peut-être devraient-elles le faire davantage et mieux. Quant au prosélytisme, évidemment, je ne crois pas que ce soit cela que vise la question. Le prosélytisme, à tort ou à raison, est compris actuellement comme une manière de procéder abusive. Je ne dirais pas que c'est de la publicité mensongère car, après tout, dire qu'il y a une vie éternelle, c'est peut-être de la publicité mensongère, à chacun de se prononcer là-dessus, mais ce qui importe, ce sont les moyens qui sont utilisés. De même que dans notre société ultra-commerciale, il existe de bons moyens et

de moins bons moyens pour faire sa propre publicité, tous les moyens ne sont ni permis, ni même souhaitables. Je pense que ce qu'on doit attendre des religions, des grandes et des moins grandes confessions, est plutôt du ressort du témoignage. Qu'attend-on comme manifestations de la part des confessions ? Je crois que la revue *Conscience et Liberté* a étudié ce problème du prosélytisme. Maurice Verfaillie pourrait peut-être apporter quelques éléments à cet égard.

Maurice Verfaillie : Le mot « prosélytisme » est aujourd'hui chargé d'une connotation négative. Plusieurs facteurs ont contribué à l'évolution de son sens. On peut mentionner ici la réaction des grandes Églises traditionnellement établies dans une zone ou un pays où elles occupent une position dominante face à la montée en nombre des fidèles d'autres groupes religieux apparus plus ou moins récemment et qui avaient été jusque-là tout à fait minoritaires. Le mot « prosélytisme » a été alors utilisé pour caractériser d'une manière péjorative les activités de ces groupes. Un autre facteur a été les méthodes utilisées par certains groupes religieux — pressions excessives, avantages sociaux, etc. — pour obtenir des adeptes. Ces derniers faits semblent cependant avoir été minoritaires dans le fait social religieux.

Un troisième facteur semble jouer un rôle prédominant dans l'évolution du sens de ce mot. Il est lié au contexte moderne de l'évolution aussi des idées et des mentalités dans les sociétés modernes occidentales autour des questions de respect des cultures, de cohabitation pacifique des religions et d'une certaine interprétation du droit à la liberté de conscience et de religion comme un refus de toute activité qui conduirait quelqu'un à partager ses convictions religieuses avec autrui au point d'en faire changer ce dernier.

En collaboration avec l'International Religious Liberty Association (Silver Springs, États-Unis), notre association a réuni une vingtaine d'experts de dix pays d'Europe, des États-Unis et du Proche-Orient, professeurs d'université, membres d'organisations nationales ou internationales, spécialistes des droits de l'homme, pour réfléchir sur cette question. Les disciplines de ces experts relèvent du droit, de l'histoire, de la sociologie et de la théologie. Cette étude a été menée de mai 1999 à janvier 2000, avec deux sessions d'échanges intensifs. En conclusion, un document a été publié. Il est édité dans le n° 59/2000 de *Conscience et Liberté*, p. 131 à 134.

Quatorze suggestions ont été dégagées des débats ; quatorze critères proposés pour évaluer le caractère positif d'une activité d'un groupe religieux qui désire propager ses convictions dans le respect des consciences.

Ce document prend sa valeur dans le contexte actuel de montées des fondamentalismes de tous bords et des violences dues aux extrémistes. Ce texte n'est pas un texte de droit. En raison de la portée mondiale souhaitée par les

rédacteurs, l'usage des mots «témoignage» et «évangélisation»ont aussi été évités. Ils ont un sens dans les milieux chrétiens; peut-être même dans quelques milieux musulmans. Ils n'en ont pas dans d'autres milieux religieux non judéo-chrétiens ou agnostiques et incroyants. Nous avons donc employé l'expression «propagation responsable d'une religion ou d'une conviction». Nous sommes conscients que ce vocabulaire n'est pas parfait; le document non plus. Nous espérons néanmoins qu'il permettra aux groupes religieux, majoritaires ou minoritaires, traditionnels ou historiques dans la culture d'un pays, de trouver des cadres leur permettant de propager leur convictions ou leur enseignement sans déraper dans des abus qui violent les droits et les libertés de chacun.

Guy Bedouelle : Peut-être doit-on remarquer aussi que, spontanément, ni Maurice Verfaillie ni moi n'avons employé le mot qui aurait été utilisé, peut-être, il y a une vingtaine d'années et qui est le mot «mission». On n'aurait pas alors employé le terme «prosélytisme» mais «mission». Nous ne l'avons utilisé ni l'un ni l'autre, ce qui prouve qu'il y a un véritable problème autour de ce terme.

Jacques Robert, modérateur : Je vais très rapidement répondre, si vous le permettez, aux quelques questions qui ont été déposées par écrit. La première est brève, car elle ne s'adresse pas à cette tribune, mais à l'UNESCO. Elle commence par une citation de l'UNESCO : «C'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées les défenses de la paix.» Et la question est la suivante : *N'est-il pas temps pour l'UNESCO de déclarer que c'est dans l'esprit des hommes qu'il faut savoir se défendre contre le racisme, contre la manipulation mentale, contre des acceptations qui dessaisissent l'individu de ses responsabilités ?* C'est un vœu qui s'adresse à l'UNESCO et que je transmets par fidélité, mais je ne peux y répondre. L'UNESCO fera ce qu'elle voudra.

Les questions sont parfois multiples, mais elles se regroupent. On pourrait classer celles qui nous ont été soumises sous deux rubriques. Certaines s'expriment ainsi : *En quoi la jurisprudence européenne peut-elle être efficace ?* et d'autres : *Le fait que l'absence scolaire le samedi soit quelquefois refusée n'est-il pas une atteinte à la liberté religieuse ?* Sur le premier point, la question porte plutôt sur l'inefficacité de la jurisprudence que sur son efficacité. Certains disent : «Mais quelle efficacité peut avoir une jurisprudence face à des mécanismes d'oppression et d'atteinte aux libertés ? Avant toute chose, il faut savoir de quoi on parle. Le juge européen est saisi d'une plainte d'une personne contre un pays qui a commis à son encontre une violation de la liberté religieuse. Le juge européen statue dans une affaire déterminée et déclare si l'État a commis ou non une ingérence inadmissible dans la liberté religieuse. Bien entendu, cette décision ne s'applique qu'aux parties en cause — ce qui

est le propre des décisions —, mais la jurisprudence est une source de droit : la multiplication d'arrêts dans le même sens finit par créer une source de droit. Et les autres États qui verront systématiquement condamner telles catégories de violation de la liberté religieuse par le juge européen seront finalement obligés de se plier à cette norme qui, insensiblement, deviendra une règle de droit. Alors, en elle-même, évidemment, une décision ne s'applique pas à tout le monde et n'oblige pas tous les États, mais la succession de confirmations d'une jurisprudence finit par créer une certaine règle. Certains disent : « Si dans un pays une religion a des privilèges, est-ce que la jurisprudence européenne va décider que les mêmes privilèges existeront ailleurs ? » Non ! Le juge européen ne fait pas la loi à l'intérieur des États, mais il peut exercer une certaine incitation. Si, à plusieurs reprises, par exemple, il indique que les privilèges accordés à une religion et non à une autre créent une discrimination, les autres États seront bien obligés, à la longue, de s'incliner. Donc, bien entendu, ce n'est pas un effet immédiat, mais une jurisprudence constante pendant de nombreuses années qui est une source considérable de droits.

Sur le congé scolaire du samedi, j'ai cité un peu rapidement une décision de la Cour européenne disant que cela n'était pas une atteinte à la liberté religieuse mais que, bien entendu, des exemptions ponctuelles étaient tout à fait acceptables. C'est un problème très difficile que j'ai moi-même rencontré quand j'étais président d'université. J'ai été saisi à de nombreuses reprises, et les proviseurs le sont de la même manière, de requêtes émanant de certains étudiants. Les uns souhaitaient ne pas avoir de cours ou d'examens le vendredi ; les autres, pas de cours ou d'examens le samedi ; le dimanche, on n'en faisait pas. Alors les examens étaient le lundi, le mardi, le mercredi et le jeudi, et si une quatrième religion venait dire : ah non, moi c'est le jeudi, comment organiser le système sans qu'il y ait de perturbation grave de l'enseignement ? Eh bien, je dois vous dire que je n'ai jamais eu de problème, parce que j'ai réglé ponctuellement les choses. En ce qui concerne les cours, j'ai rappelé qu'ils n'étaient pas obligatoires. Vous ne voulez pas venir le samedi ? Vous vous ferez communiquer les notes de cours par vos camarades. Les examens, c'est autre chose, c'est obligatoire. Je me suis arrangé pour que les examens écrits, qui doivent se passer le même jour pour tous les élèves, dans un même local et avec un seul sujet, n'aient jamais lieu ni un vendredi ni un samedi. Lorsque des épreuves orales se déroulaient sur plusieurs semaines, je voyais quels étaient ceux qui, pour des questions religieuses, ne voulaient pas passer un examen le vendredi ou le samedi, et je les mettais dans les groupes d'examen des lundi, mardi et mercredi. J'ai réglé cela ponctuellement au sein d'une université de 18 000 étudiants sans avoir jamais connu la moindre difficulté. Je crois donc, finalement, qu'on fait beaucoup de choses au coup par coup.

Les circulaires, les règles me paraissent difficiles à appliquer, parce que si l'on accepte qu'une religion dise qu'elle ne fait rien tel jour, pourquoi refuserions-nous cela à deux ou trois autres religions qui disent que ce sont les autres jours de la semaine qu'elles ne travaillent pas? Cela n'est plus tolérable et acceptable. Dans un État laïque, il y a un enseignement public. Pour ceux qui estiment que l'organisation de l'enseignement public est contraire, pour des obligations d'horaires, à leur religion, il y n'y a que deux solutions. Ou bien le président réglera l'opération ou bien ils iront dans des écoles confessionnelles. Je ne crois pas qu'on puisse exiger d'un État qu'il organise son enseignement public au gré des demandes des multiples religions. Cela n'est pas possible. Je vous fais part de mon expérience personnelle, parce que je crois que plutôt que de créer des règles, on résoudrait plus facilement les problèmes en les traitant, les uns après les autres, en fonction de leur contexte.

En ce qui concerne le foulard islamique, cela a été la même chose. Il n'y a jamais eu de texte juridique d'ensemble. Il y a eu seulement la fameuse circulaire Jospin qu'on lui a suffisamment reprochée, mais qui est tombée dans les oubliettes. Le Conseil d'État, dans un «avis» a simplement dit : «Ce sont les proviseurs qui décideront s'il s'agit d'une perturbation sciemment organisée de l'enseignement. Sinon, ils n'ont pas le droit d'interdire le port du foulard islamique.» Et tout s'est réglé. Donc, je crois beaucoup, dans ces questions psychologiquement délicates, au règlement du problème par la négociation et par le consensus plus que par l'oukase législatif.

Alain Garay : J'aimerais juste faire une observation au sujet de l'effectivité de ce droit européen en gestation pour dire à l'auditoire, qui n'est peut-être pas spécialisé dans ces matières juridiques, qu'en réalité, le juge de la Convention européenne, c'est le juge national. De ce point de vue-là, il faut absolument qu'au niveau des États membres, nous saisissions nos juges nationaux de première instance, d'appel ou de cassation en invoquant, si tel est le cas, une violation du texte européen. En effet, il appartient au juge national, en réalité, d'examiner une affaire au regard des critères inscrits dans la Convention européenne. Il ne faut donc pas oublier, au niveau national, la possibilité d'invoquer, non seulement le texte même de la Convention européenne, mais également la jurisprudence européenne que nous sommes en train de bâtir sous l'action de ces requêtes individuelles, des plaidoiries et des excellentes «décisions» des magistrats européens chargés de ces difficultés.

Louis-Léon Christians : J'aimerais intervenir brièvement à la suite de vos propos sur le dossier du foulard islamique et d'autres questions d'exceptions religieuses rencontrées également en Belgique. Certains tribunaux belges ont admis qu'une école puisse refuser le port du foulard à la condition que dans

un rayon géographique raisonnable, l'étudiante musulmane puisse trouver une école qui l'accepte avec son foulard. La Cour européenne des droits de l'homme a retenu des raisonnements similaires, par exemple, dans son arrêt «Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen contre Danemark», à propos d'un refus de cours d'éducation sexuelle (1976), ou dans un arrêt récent «Cha'are shalom Ve tsedek contre France» (2000) rendu à propos d'un refus d'agrément d'abattage casher à une communauté juive ultra-orthodoxe. La Cour observe que ce qui était recherché au nom des convictions religieuses, et refusé par les pouvoirs publics, pouvait néanmoins être obtenu ailleurs — dans une école privée ou un État voisin — et ce à une distance raisonnable. Si les États ont échappé à la condamnation de la Cour, cela nous semble s'expliquer en quelque sorte par l'idée d'un zonage géographique de la gestion publique du pluralisme. Comment concevoir un aménagement du territoire qui, plutôt que des ghettos, crée les conditions d'une mobilité raisonnable de ceux qui ont des exigences convictionnelles fortes ?

Jacques Robert, modérateur : Je ne peux pas répondre vraiment à votre question. Mais renvoyer quelqu'un dans un établissement confessionnel parce qu'il ne peut pas suivre dans des conditions normales un enseignement ou parce qu'il veut porter un vêtement qui ne convient pas, cela me gêne un peu parce que, en général, ces écoles confessionnelles sont payantes et que là, il y a un problème de coût. Il existe un enseignement public gratuit auquel tous les citoyens participent par leurs contributions, et on va dire à quelqu'un : «Allez ailleurs, mais il vous faudra payer !» Attention à l'égalité de tous devant les charges publiques. Quant à l'espace géographique, il m'est absolument impossible de vous fournir une quelconque réponse.

Louis-Léon Christians : Permettez-moi d'ajouter un tout petit mot pour dire que les écoles privées, en Belgique, sont subventionnées par l'État et, de ce fait, que la gratuité est assurée dans tous les réseaux.

Jacques Robert, modérateur : Elles sont subventionnées à condition qu'elles se moulent dans un contrat d'association qui donne un droit de regard très sérieux à l'État.

Francesco Margiotta Broglio : Je voudrais dire quelque chose sur la question du foulard islamique et réagir ensuite à deux propositions de votre si riche introduction. Je suis tout à fait dans la même ligne que vous. C'est-à-dire que beaucoup de problèmes peuvent être résolus avec un peu de bon sens et des mesures administratives. En Italie, le problème du foulard islamique ne s'est pas vraiment posé parce que dans les «écoles magistrales», comme on les appelle, là où l'on forme les instituteurs, on avait pour tradition d'y admettre les religieuses. Il n'existait pas de texte ou de circulaire prévu à ce sujet. Pourquoi n'aurait-on pas admis une jeune fille portant un foulard et aurait-on accepté une religieuse revêtue de son habit de franciscaine ?

Toutefois, il y a eu un problème concernant les photos d'identité. Pouvait-on photographier les femmes musulmanes qui demandaient à l'être la tête couverte ? On a retrouvé une circulaire des années 1940 qui permettait aux religieuses d'être prises en photo la tête couverte, pourvu que l'on voie leur visage. Les circulaires concernant les jeunes filles catholiques ont servi aux jeunes filles musulmanes, ce qui nous a facilité les choses.

Je voudrais revenir sur trois questions. Tout d'abord, je suis tout à fait d'accord avec ce que disait Alain Garay, c'est-à-dire qu'il faut utiliser les dispositions de dérivations internationales dans nos tribunaux. On ne l'a pas fait pendant des années, et c'est nous, les professeurs, qui en sommes responsables. Nous n'avons pas instruit nos jeunes étudiants en la matière. Il sera peut-être difficile aux avocats qui n'auront pas étudié cette question à l'université de le faire plus tard en consultant de la littérature spécialisée. On commence peu à peu à l'enseigner en Italie, mais ce n'est pas énorme. Je ne connais pas le système français, mais j'ai l'impression qu'en France, il n'y a pas non plus de cours dispensés sur ce thème, à moins que ce ne soit peut-être dans les grandes universités.

Jacques Robert a parlé de hiatus entre la Convention et la Charte. Je suis tout à fait d'accord avec lui, mais je dois dire que je suis très déçu par la Charte, mais pas pour la même raison que lui. Jacques Robert déplore qu'on ait refusé d'intégrer l'héritage chrétien. Moi, cela ne me choque pas du tout. Ce qui m'a choqué, c'est qu'ils aient refusé d'intégrer à l'article sur la liberté religieuse la jurisprudence de la Cour qui regarde les libertés collectives. Non seulement ils n'ont pas voulu faire une innovation, mais ils n'ont pas voulu non plus faire état dans la Charte des résultats de la jurisprudence de Strasbourg. J'ai trouvé cela énorme et personne n'a bougé. J'ai vu des listes d'intellectuels qui protestent, pardonnez-moi de le formuler ainsi, pour cette petite chose qu'est l'héritage chrétien, mais je n'ai pas vu un mot qui protestait pour l'autre question qui était beaucoup plus importante, parce que c'était vraiment une norme, une disposition. Je ne sais pas si c'est une question d'opinion publique. En tant que juriste, je me demande à quoi cela pouvait servir de mettre l'héritage chrétien, la religion, le spirituel ? À mon avis, à rien. Mais tandis qu'une disposition qui aurait intégré l'article 9 de la Convention avec ce qui était l'interprétation de la Convention par la Cour, je trouve que cela aurait été très important.

Pour terminer, je voudrais attirer votre attention sur l'article 13 du traité instituant la Communauté européenne. C'est un article très important dont on ne réalise pas encore tout le poids. Que dit-il ? « Sans préjudice des autres dispositions du présent traité et dans les limites des compétences que celui-ci confère à la Communauté, le Conseil, statuant à l'unanimité sur proposition de la Commission et après consultation du Parlement européen, peut prendre les mesures nécessaires en vue de combattre toute discrimination fondée sur

le sexe, la race ou l'origine ethnique, la religion ou les convictions, un handicap, l'âge ou l'orientation sexuelle.» C'est la première fois que dans le droit communautaire on parle de religion ou conviction. C'est une chose qui est d'une importance énorme. C'est-à-dire qu'il y a un texte de loi interne de dérivation communautaire qui a inséré dans le droit communautaire la protection de la religion et de la conviction. À mon avis, c'est un aspect très important, et il faut même mettre cela en relation avec l'article 6, plus connu peut-être, du traité sur l'Union qui parle de la question du respect des droits fondamentaux et renvoie à la Convention et aux traditions nationales et qui doit aussi être mis en rapport avec l'article 7, qui prévoit que si la Commission constate l'existence d'une violation grave et préexistante par un État membre, elle peut suspendre ce dernier. Attention! Cela n'est pas la jurisprudence de la Cour de Strasbourg, c'est beaucoup plus dur, mais personne ne s'en aperçoit. On continue à réclamer, pour le spirituel, l'héritage culturel et l'héritage religieux. Je dois dire que je suis très déçu par l'attention que mes collègues réservent au droit communautaire.

Jacques Robert, modérateur : Avant de donner la parole à Abdelfattah Amor, j'aimerais faire une remarque. Pourquoi la nouvelle Charte n'a-t-elle pas intégré la jurisprudence de la Cour européenne? Je vais vous en donner la raison. C'est parce que, dans l'esprit des rédacteurs de la nouvelle Charte, il y a l'idée de créer une nouvelle Cour. Et quelle est la Cour qui va appliquer la Charte européenne? La Cour européenne des droits de l'homme? Il y aura des hiatus entre les deux. Intégrer dans la Charte nouvelle la jurisprudence de la Cour européenne, c'est lier la future Cour que l'on va créer par la jurisprudence de l'ancienne. Quant à la protestation des intellectuels, qui sont des intellectuels chrétiens, pour quelles raisons profondes ont-ils vraiment protesté?

Abdelfattah Amor : Je voudrais apporter deux précisions. Premièrement, s'agissant du foulard islamique, je souhaitais simplement dire que c'est une expression qui est un petit peu tronquée, parce qu'on dirait que c'est là un signe et le signe obligé d'islamicité. Celles qui ne portent pas le foulard ne sont pas moins musulmanes que celles qui le portent. Il faut donc garder le sens de la nuance. Deuxièmement, ce qui est dit dans l'islam, c'est plutôt une invitation à un habillement décent de la femme, mais il n'y a pas, à moins que certains veuillent le créer, ni un habit spécifiquement islamique, ni un foulard spécifiquement islamique. Il y a une richesse vestimentaire extraordinaire dans le monde arabe et musulman, qui est beaucoup plus sensible aux traditions et aux conditions climatiques des uns et des autres qu'à autre chose. En fait, la manière avec laquelle la question du foulard est abordée crée une confusion entre le discours sur le foulard et ce que je pourrais appeler le discours «foulariste». Le discours sur le foulard peut être un discours descriptif, objectif,

explicatif d'une réalité sociale politique ou religieuse sans que cela conduise à faire l'apologie ou le dénigrement du foulard. En revanche, le discours «foulariste», le discours pour ou contre le foulard, est un discours engagé, et le foulard, ce pauvre morceau de tissu, comporte plus de signification qu'il n'est en mesure de le faire parce qu'au fond, c'est souvent un signe de ralliement qui provoque évidemment des réactions. C'est ainsi qu'autour d'une idée tout à fait simple se cristallisent des positions conflictuelles, voire des positions de confrontation. Je trouve que dans ce domaine, il y a lieu de garder le sens de la mesure et il est nécessaire de faire preuve de beaucoup de pragmatisme. C'est d'ailleurs dans cette voie que la France s'est engagée, notamment, une voie qui mérite beaucoup de considération.

S'agissant de la seconde précision, j'espère que vous me permettrez, Monsieur le Président, de réagir brièvement et d'apporter une précision à ce qu'a dit Francesco Margiotta Broglio, à la fin de la séance de ce matin. Il a déclaré qu'il y a un mécanisme au sein de l'UNESCO qui s'occupe des problèmes de religion, et je trouve qu'il fait un très bon travail. Je souhaiterais simplement dire qu'au niveau des mécanismes conventionnels des Nations Unies, un travail très important est accompli. Des plaintes sont déposées auprès des mécanismes conventionnels et beaucoup de choses se font aussi, à l'occasion de l'examen des rapports des États. Mais à côté de cela, et relativement à la liberté de religion ou de conviction, vous le savez, sur la base de la Déclaration de 1981, un mécanisme, un mandat a été créé depuis 1986 et, croyez-moi, ce ne sont pas les plaintes qui manquent; ce sont les moyens de les traiter. En fonction des possibilités matérielles, on arrive à traiter entre 50 et 80 États, pas plus. Des États reçoivent parfois plus d'une allégation et parfois plus d'un appel urgent. De toute manière, ces plaintes et toutes ces activités font l'objet, outre des rapports spécifiques, d'une part, des rapports généraux qui sont présentés à la Commission des droits de l'homme et, d'autre part, des rapports intérimaires qui sont soumis à l'Assemblée générale. Ce que je veux dire, c'est qu'il y a assez de plaintes qui sont déposées, assez de situations qui sont analysées. On n'a pas toujours les moyens de les analyser tout le temps, mais il est bon que tout le monde sache que le rapporteur spécial sur l'intolérance religieuse appelle tous les intéressés qui estiment être victimes d'une manifestation d'intolérance ou de discrimination à s'adresser à lui, dans la mesure ou l'information est une information factuelle, précise et vérifiable. Celle-ci fera l'objet du traitement approprié et sera envoyée aux États. Elle provoquera, bien évidemment, des réactions en fonction de ce qu'est l'état du droit international aujourd'hui. Je ne plaide pas pour quoi que ce soit, mais je voulais tout simplement donner cette précision, qui me semble importante. Je voulais également dire aux éventuelles victimes des manifestations d'intolérance et de discrimination qu'il y a des mécanismes au niveau

de l'UNESCO, mais également au niveau des Nations Unies, qui s'intéressent à ce type de question.

Francesco Margiotta Broglio : Je voudrais dire un mot pour remercier le rapporteur spécial, Abdelfattah Amor, pour les informations qu'il nous a données mais ce que j'avais souligné ce matin, c'est que dans les domaines de compétence de l'UNESCO, il y a très peu de recours. J'ajouterai une chose que je n'ai pas encore dite, c'est qu'il existe aussi une convention internationale contre la discrimination dans l'enseignement. Cette convention est un protocole qui prévoit la création d'une commission de conciliation et bons offices entre États pour régler les questions de discrimination, y compris la discrimination religieuse. Mais étant donné que les États sont les seuls à pouvoir porter plainte, cette espèce de tribunal n'a jamais reçu de plainte durant ses vingt ans d'existence. Même pas du Kosovo contre l'Albanie. Les belligérants se sont tiré dessus, mais ils n'ont pas fait de recours. Cela pour vous dire qu'il y a des lacunes dans le système international parce qu'il y a une commission qui existe — je ne me souviens plus quelle est l'année de la Convention internationale contre la discrimination —, une espèce de tribunal international théorique qui est réélu tous les cinq ans, je crois, par la Conférence générale de l'UNESCO parce qu'il s'agit d'enseignement, mais seuls les États peuvent porter plainte, pas les individus. Et pourtant, aucun État, pas même pas le Kosovo, n'a porté plainte. Alors il faut se poser des questions sur la bonne foi ou la mauvaise foi de certaines organisations, de certaines ONG, etc.

Alain Garay : Je souhaitais intervenir de façon très pratique sur la question de savoir *selon quelle modalité il est envisageable d'invoquer devant une instance internationale une violation de ses droits et liberté en matière religieuse.*

C'est vrai qu'il existe différents mécanismes : la Cour européenne à Strasbourg, le Comité des droits de l'homme de l'ONU à Genève et le recours à l'UNESCO. En matière de liberté religieuse, les communications aux Comités des droits de l'homme de l'ONU, s'agissant des pays de l'Europe occidentale, sont rares. Avez-vous des indications à cet égard ? J'aimerais avoir la réponse à cette question. En réalité, pourquoi nous, avocats, faisons le choix de la Cour européenne et non pas celui du Comité des droits de l'homme à Genève ? En fait, pour des raisons d'ordre juridique mais également technique, s'agissant de l'Europe occidentale, je voudrais aborder ce que je connais, à savoir la Grèce, la Bulgarie ou d'autres pays où j'ai été amené à travailler. En effet, il existe au sein des instances du Conseil de l'Europe des comités de suivi sur les engagements internationaux, des comités de *monitoring,* en particulier, et il y a également, au sein de l'Assemblée parlementaire, une Commission des affaires juridiques et des droits de l'homme qui peut adopter des textes de nature à vérifier les conditions d'exercice des libertés de façon

effective par les États. Par exemple, un texte particulier concerne une proposition de résolution présentée le 6 octobre 2000 par ladite Commission du Conseil de l'Europe sur la liberté de religion et les minorités religieuses en France, dans lequel ces délégués à l'Assemblée parlementaire interrogent la pratique de la France sur ces questions. Il y a donc un ensemble qui milite en faveur du fait que nous empruntons plus aisément le chemin de Strasbourg que celui de Genève, et parce que nous avons des précédents.

Jacques Robert, modérateur : Abdelfattah Amor souhaite s'exprimer.

Abdelfattah Amor : Je n'ai pas demandé la parole. Si vous estimez que l'interpellation qui m'a été adressée peut être utile à tout le monde, je suis disposé à répondre. Il faut dire tout d'abord que les particuliers ne peuvent s'adresser au Comité des droits de l'homme que dans la mesure où ils sont ressortissants d'États ayant ratifié le protocole facultatif. À ce jour, 145 États ont ratifié le Pacte des droits civils et politiques et 95 États ont ratifié le Protocole facultatif. Les plaintes de particuliers viennent de très nombreux États, pour la plupart situés en Europe occidentale. Un nombre assez important de ces plaintes concerne la liberté de religion et de conviction. Sur l'ensemble des plaintes, qui s'élèvent actuellement à 980, il y a eu 380 constatations de violations des dispositions du Pacte. Sur l'ensemble des constatations, très peu n'ont pas fait l'objet d'applications, bien qu'il n'y ait pas de moyens de contraindre les États. La quasi-totalité des États applique les constatations. Il y a, si me le rappelle bien, deux États qui ont refusé catégoriquement d'appliquer des constatations. Il y a, me semble-t-il, sept États qui ont déclaré : «Bien que nous ne soyons pas convaincus du bien-fondé des constatations, par respect pour le comité — c'est une sorte de concession —, nous allons essayer de trouver une solution susceptible de le satisfaire.» Je pense qu'en termes de portée effective des constatations, le bilan me semble être assez positif, et d'ailleurs, pour que les choses ne passent pas inaperçues, un rapporteur, de nationalité française, a été chargé spécialement du suivi. Sa tâche est très lourde. Elle consiste presque exclusivement à rappeler presque quotidiennement aux États la nécessité d'appliquer scrupuleusement les constatations effectuées. Il est rendu compte de tout cela dans le cadre du rapport que le Comité des droits de l'homme envoie chaque année à l'Assemblée générale. L'effet pédagogique de ces rapports est considérable, surtout parce qu'ils font l'objet d'une certaine médiatisation.

Ces rapports rendent compte des rapports présentés par les États et des observations finales faites à leur sujet; ils rendent compte également de l'ensemble de la jurisprudence. Vous y trouvez pratiquement tout. Il suffit de feuilleter le dernier rapport, publié dernièrement, qui a été présenté à l'Assemblée générale. Vous y trouverez toutes les constatations et toutes les

décisions rendues par le Comité des droits de l'homme, à côté des autres activités du Comité.

Évidemment, ces rapports ont tendance à être connus dans les milieux diplomatiques et juridiques, mais pas au-delà. C'est pourtant une source d'information et de formation qui me semble être particulièrement importante.

Jacques Robert, modérateur : Merci, Monsieur le Président. J'avais bien raison de dire que c'est toujours avec le plus grand intérêt et le plus grand plaisir que l'on vous écoute. Le moment est venu de donner la parole à Guy Bedouelle, qui doit conclure la journée. Mais auparavant, qu'il me permette, au nom de Francesco Margiotta Broglio et de moi-même, qui avons assuré la présidence des deux séances de la journée, de vous remercier pour la gentillesse dont vous avez fait preuve à notre égard.

Guy Bedouelle : Merci, Monsieur le Président, de me laisser la tâche redoutable de conclure cette journée.

Rapport de synthèse des troisième et quatrième séances de discussions

Comme nous avons eu — et c'est une chose remarquable, à mon avis — une grande diversité d'approche des sujets, au cours de ces journées, à savoir des sociologues, des historiens, des juristes, des comparatistes parmi les juristes, mais aussi des praticiens et des théologiens, vous me permettrez peut-être, comme l'a fait mon prédécesseur, hier, de dépasser un peu la tâche purement de synthèse de cette journée et d'essayer, comme l'ont fait d'autres collègues avant moi, d'élargir un peu notre perspective.

Les discussions d'hier ont été plus particulièrement axées, ancrées dans une approche sociologique; celles d'aujourd'hui étaient plutôt dans une approche que j'appellerais pratique, praticienne des pratiques nationales et, cet après-midi, juridiques.

Nous avons bien conscience de nous trouver devant un chantier, devant quelque chose qui est en élaboration, qui est en train de se faire devant nous, et c'est ce côté qui est très stimulant. Il est aussi, me semble-t-il, à l'image de l'Europe qui se constitue, qui est déjà constituée, qui continue de se constituer et où la problématique qui est la nôtre va et doit jouer un rôle très important.

Si vous me le permettez, parce qu'il faut bien présenter les choses de manière un peu synthétique, je proposerai ce que j'appelle cinq dialectiques. Celles-ci entendent un peu résumer nos débats des journées d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Je pense que demain, avec des exposés plus structurés, nous pourrons avancer davantage. Ces cinq dialectiques sont les suivantes :

1. La dialectique géo-culturelle, ou plus clairement la dialectique Ouest-Est, occidentale-orientale.
2. La dialectique entre la théorie et la pratique.

3. La dialectique entre le public et le privé.
4. La dialectique entre majorités et minorités.
5. Une dialectique que je pourrais appeler, peut-être trop rapidement et que j'expliquerai plus tard, dialectique entre le pluralisme et le prosélytisme.

Cette présentation, très cadrée, ne doit pas faire illusion, parce beaucoup d'autres dialectiques sont possibles, qui ont émergé ou qui émergeront, et je ne voudrais pas qu'elle soit rigidifiée.

La première dialectique concerne la dimension géographique et culturelle. Notre colloque est centré sur l'Europe occidentale, mais nous avons réalisé, à l'écoute de nombreuses interventions, et je crois que c'était une très bonne chose, que dès maintenant, le discours sur une Europe purement occidentale a beaucoup de limites, c'est-à-dire qu'il n'est pas réaliste. Je crois, en effet, qu'à partir de la chute du Mur de Berlin, comme on dit, mais aussi de ce qu'on appelle la mondialisation, évidemment, d'autres logiques se profilent, apparaissent. Elles ne peuvent pas ne pas interférer sur la vision du monde occidental. Je m'explique. Je pense, contrairement peut-être à l'impression que nos débats peuvent donner, que le monde occidental, en ce qui concerne la liberté de religion et de conviction, dans sa pratique, sa jurisprudence et sa conception globale, est relativement unifié. Nous avons beaucoup discuté, et cela a été très intéressant d'en examiner les nuances, mais malgré tout, je crois qu'il y a eu, globalement, une sorte de consensus, dont je me félicite. Mais d'autres logiques existent. Évidemment, le problème qui va se poser plus tard, voire très rapidement, et il existe peut-être déjà, c'est que l'on rencontre d'autres logiques, y compris en Europe.

Dans une première logique, disons que le christianisme occidental n'a pas les mêmes présupposés sociologiques et ecclésiologiques, si je puis utiliser un mot du vocabulaire théologique, que le christianisme oriental. Cela a déjà été évoqué, mais il est certain que la conception millénaire des rapports entre le temporel et le spirituel est très différente dans le christianisme occidental et dans le christianisme oriental, je pourrais même dire dans les christianismes orientaux et les christianismes occidentaux. Par exemple, la conception d'un territoire canonique, comme l'Église orthodoxe le défend et qui pose le problème du prosélytisme de toute Église, y compris de l'Église catholique romaine, des Églises protestantes ou des mouvements évangéliques, est un véritable défi, un problème, quelque chose qu'il faut élucider, en tout cas, et qui, mon avis, pourrait poser des problèmes juridiques.

Le deuxième exemple d'une autre logique qui est bien apparue, c'est celui de l'islam et la conception précisément du sacré, du profane, des rapports temporel-spirituel qui sont notoirement assez différents des conceptions issues du christianisme occidental, même si c'est sous une forme laïcisée. Les commu-

nautés musulmanes ne répondent pas nécessairement aux mêmes critères que des communautés de religion traditionnelle d'origine chrétienne.

La question qui se pose, dans cette dialectique, c'est de savoir si l'Europe occidentale peut, doit intégrer, voire forcer cette autre logique à s'inscrire dans la logique occidentale. C'est une question que je pose.

Cette question, à mon avis, offre quand même un intérêt, en ce sens qu'elle nous permet de nous demander quelles sont les qualités, les limites de ce modèle occidental dont nous avons parlé. Nous avons constaté ces limites durant les débats fort intéressants auxquels nous avons participé. Ce que nous avons vu aujourd'hui, en ce qui concerne les qualités de ce modèle, c'est en tout cas l'extraordinaire panoplie, si j'ai bien compris, des mécanismes juridiques de protection de la liberté de religion et de conviction. C'est vraiment ce qui en ressort, même si ces mécanismes ne sont pas tous et complètement utilisés; ils existent et sont proposés à la communauté internationale tout entière.

Deuxième dialectique. Nous l'avons vu sans cesse apparaître entre la théorie et la pratique. Je ne sais pas s'il faut tirer trop de conséquences du hiatus qui peut exister entre des déclarations et les pratiques des États, mais je me permets de revenir sur la tripartition qu'Alberto de la Hera nous a proposée hier concernant les modèles de relations Église-État en Europe occidentale. En réalité, je ne mets pas du tout en cause juridiquement, théoriquement, ces trois images, c'est-à-dire un culte des religions reconnues et stabilisées dans un État, des relations de séparation avec coopération et, plus ou moins, le modèle français. Car je pense que nos débats ont montré qu'en réalité, dans la pratique, il y a au fond peu de différences. J'insisterai plutôt sur l'unicité du modèle global. Il y a, bien sûr, des nuances de type historique, de type juridique et des évolutions possibles, d'ailleurs. Je prendrai sans insister, parce qu'on l'a déjà peut-être trop fait, le problème de la laïcité, un modèle auquel la France attache beaucoup d'importance. Je crois que des trois modèles, c'est celui qui est défendu avec le plus d'acharnement, disons même peut-être avec passion, et qui fait partie de la situation française. Mon intention n'est pas de le remettre en cause.

Mais il est certain qu'à l'instar d'Émile Poulat, je vais me permettre de citer non pas le contenu, mais le titre d'un livre que j'ai écrit et que j'ai intitulé avec un ami, Jean-Paul Costa, *Les laïcités à la française*. Le pluriel veut bien dire que dans la pratique, et même dans le droit, il existe plusieurs types de laïcités. Je ne parle pas seulement dans l'espace, qui existe, puisque, après tout, ce modèle de laïcité s'accommode d'un modèle concordataire en Alsace-Moselle et d'autres modèles dans les territoires d'outre-mer, mais plus exactement encore dans la manière de gérer les rapports entre le religieux et l'État. Dans ce livre, j'ai risqué l'expression «micro-concordat». Nous vivons en

France avec des tas de micro-concordats. Un micro-concordat, c'est par exemple le statut que les religions traditionnelles, élargies maintenant, ont dans l'audiovisuel. C'est véritablement un type d'entente tout à fait protégé par la loi. Ce qui fait que, malgré tout, dans le modèle de laïcité française, dont on dit qu'elle est fondée sur la séparation absolue, la séparation n'est pas absolue, elle ne pourrait pas l'être. Je voudrais aussi dire un mot sur quelque chose qui apparaît dans le modèle français et peut-être aussi un peu dans celui de la Belgique, et qui peut poser question de manière plus générale : c'est une certaine sacralisation de la laïcité elle-même. Je ne dis pas qu'elle existe encore de façon majoritaire, mais elle a été très répandue. La laïcité y est présentée, au fond, comme une sorte de modèle de substitution des religions, une institutionalisation. Je pense que la France ne va plus tellement dans cette direction, mais j'ai l'impression que, juridiquement même, la Belgique serait tentée d'aller dans ce sens. Je me demande si c'est la bonne direction.

Un mot simplement sur la charte des droits fondamentaux, puisqu'on en a beaucoup parlé. Je ne me prononcerai pas; j'ai ma propre opinion sur l'opportunité ou ce qu'il fallait ou ne fallait pas faire, et ce n'est pas cela qui m'intéresse, mais plutôt le côté symptomatique. Je crois que le fait que cela ait créé un conflit en France est symptomatique qu'un certain nombre de problèmes ne sont pas réglés en ce qui concerne la place de l'héritage religieux et qu'il y a tout de même des conflits possibles que je ne sens pas trop dans d'autres cultures.

Troisième dialectique : la dialectique entre le public et le privé. Il me semble que l'évolution que nous avons connue sociologiquement, mais aussi juridiquement, aboutit à la privatisation du fait religieux. C'est quelque chose qui est évident dans la société occidentale. Privatisation sous-entend que l'on respecte la liberté de religion et de conviction. Le fait que l'on mette ces deux termes ensemble manifeste bien cet aspect des choses.

Le fait que cela soit privé finit par soulever des questions qui concernent la vie privée, Alexis Pauly l'a bien souligné ce matin. La dénomination religieuse appartient-elle ou peut-elle appartenir à la vie privée? D'où le problème des fichiers.

Nous assistons, me semble-t-il, à une dialectique, à une opposition qui est peut-être en train de se résoudre vers le public. C'est-à-dire qu'il y a une indéniable évolution vers le privé, c'est un état de choses réel. Mais, dans les années récentes, nous avons constaté une revendication de l'usage public de ces droits privés. Je crois que c'est la caractéristique nouvelle de la position des religions, quelles qu'elles soient, en Europe occidentale. C'est une revendication de l'usage public de ces droits privés, notamment lors de manifestations possibles ou en ce qui concerne la question vestimentaire, etc. Et c'est

dans ce sens-là que je vois l'affaire du foulard islamique, plutôt que dans un défi à une législation, quelle qu'elle soit. C'est ce qui est bien expliqué dans le très beau livre de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*. L'auteur, qui cite et s'appuie sur les travaux de Jean Baubérot et de Françoise Champion, montre bien que cette revendication de l'usage public des droits privés est une tendance qui ne concerne pas seulement la religion, mais l'État. Cela pose évidemment un certain nombre de problèmes parce qu'il y a, dans un autre contexte, mais publiquement quand même, une image revendiquée pour les religions qui ne se contentent plus, étant donné la fonction qu'elles s'accordent à elles-mêmes et que l'on peut leur accorder, d'un rôle interne à leurs adhérents. Il y a donc apparition, voire réapparition du rôle social. Dans l'enseignement, dans les médias, et je crois que ce qu'on a dit hier sur l'image des religions dans les médias est un problème absolument essentiel. Comment les religions sont-elles traitées dans les médias ? Est-ce qu'on ne s'intéresse qu'aux extrêmes, au pittoresque, à ce qui est objet de reportages, ou bien est-ce qu'il y a une enquête plus déterminée, plus réaliste aussi de la vérité et de la réalité des religions ?

Quatrième dialectique : majorités et minorités. Disons qu'elle n'est pas propre à notre temps et qu'elle est extrêmement classique. Mais c'est, évidemment, le problème des religions majoritaires. Elle est très manifeste dans les État de l'Europe occidentale qui ont gardé une religion établie, pour prendre le terme juridique ou commun. Par exemple, en Scandinavie, pour le luthéranisme ; en Angleterre, pour la Church of England et en Grèce, pour l'orthodoxie.

Évidemment, cet établissement d'une confession particulière est un héritage historique. Et là, je me pose aussi la question : que doit-on faire de cet héritage historique ? Ne conviendrait-il pas de le respecter ou de le faire évoluer selon les cas ? Cela n'empêche pas, je crois, dans une dialectique qui est tout à fait saine, de donner des droits à égalité avec des groupes plus minoritaires, des religions plus minoritaires ou des groupes. Je crois que la tendance de la jurisprudence, de la doctrine, de l'opinion même — pas partout, c'est vrai — serait d'accorder le plus de liberté possible à tous les groupes, dans la mesure où ils ne mettent pas en cause l'ordre public.

Mais il est évident aussi qu'il y a de vraies atteintes à l'ordre public causées par certains de ces petits groupes, et nous n'en avons peut-être pas assez parlé. Cet aspect d'héritage historique et de religions majoritaires doit nous faire poser la question — excusez-moi de parler un peu pour ma paroisse, bien que cela ne soit pas le catholicisme, dans ce cas précis, mais plutôt l'histoire — d'un recours à l'histoire. Je crois qu'il est quand même temps que l'Europe occidentale, au moins certaines de ses parties, se souvienne que, traditionnellement, au Moyen Age, les trois religions : le judaïsme, le christianisme et l'islam, étaient pratiquées en Europe, disons en Espagne, dans le

midi de la France et en France en tant que telle. Même à l'époque de la chrétienté médiévale, il y avait coexistence des trois religions.

Quelques mots aussi dans ce rapport majorités-minorités — c'est toujours un peu le mot de l'historien —, nous sommes obligés de nous souvenir qu'aux XIX^e^ et XX^e^ siècles, un certain nombre d'idéologies ont parié sur le dépérissement des religions traditionnelles. Le scientisme était absolument persuadé que la religion n'existerait plus au XX^e^ siècle, siècle durant lequel une idéologie dominante a milité pour l'athéisme conquérant. Alors je crois que la prudence s'impose peut-être et que même les religions traditionnelles peuvent traverser des crises. Vous permettez à l'historien que je suis de le dire, elles ont traversé beaucoup de crises au cours des siècles. Elles ont montré aussi beaucoup de souplesse et d'adaptation.

Cinquième et dernière dialectique, la plus délicate à mettre en œuvre parce qu'elle change un peu de registre, en quelque sorte, pluralisme-prosélytisme, surtout si je précise : dialectique entre liberté de conscience, liberté d'opinion, d'une part, et prétention à la vérité, d'autre part. Je ne sais pas si on peut définir la religion, mais il est certain que l'un de ses traits caractéristiques est de proposer une conception de la vérité. Ce qui est affirmé, ce qui est prêché, ce qui est annoncé, ce qui est témoigné se donne pour la vérité. Cela peut être une vérité compatible avec d'autres, et qui reçoit la complémentarité; cela peut ne pas l'être. Et, d'une manière générale, cela ne l'est souvent pas. Il y a donc une tension inévitable entre une société qui se veut, qui se comprend pluraliste et cette prétention à la vérité.

Nous avons beaucoup évoqué et félicité ces jours-ci le modèle espagnol et le modèle portugais, qui ont une législation permettant des reconnaissances assez variées et adaptées aux diverses confessions et religions. Je dirais que c'est très bien, mais elles ont la chance d'avoir élaboré leur législation après Vatican II, après une véritable prise de conscience que représente la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae* de Vatican II. Celle-ci reconnaît — je parle ici en tant que théologien catholique — que les progrès mêmes de la conscience que l'Église a de l'Évangile ont permis cette compréhension de la liberté religieuse comme un bien pour tous et de dépasser au fond ce qui est l'un des grands problèmes des rapports religion-opinion-État, et qui est de savoir si l'on peut changer de religion.

Saint Thomas d'Aquin pense qu'une fois qu'on est baptisé, on ne peut plus changer de religion, parce qu'on ne peut se détacher de la vérité. Et l'Église, en même temps, a toujours mis l'accent sur l'idée de liberté, de liberté de choix. Donc il reste tout de même cette tension que je crois, personnellement, non seulement inévitable, mais indispensable. Je crois que cela fait partie intégrante de notre être à la fois social et religieux.

Pour conclure, je dirai que ce sur quoi nous avons réfléchi, ces deux derniers jours, et ce que nous avons vu de façon plus pratique, aujourd'hui, c'est la nécessité d'une tâche d'éducation, d'information sur ce que sont vraiment les religions, et là, précisément — je suis très français à cet égard — je ne crois pas que ce soit du ressort de l'État. Ce n'est pas le rôle de l'État d'organiser cette information, même si un enseignement sur les religions serait le bienvenu; je crois que c'est plutôt le rôle de la société civile. C'est vraiment à ce niveau de la société civile, c'est-à-dire d'une société qui veut vivre ensemble, qui se sait différente, qui connaît son pluralisme, qui l'accepte, qui réfléchit à ce que signifie ce pluralisme.

Avant de m'arrêter, je reprendrai une réflexion qui a été faite ce matin. Je ne crois pas que c'est en niant ou en neutralisant la réalité religieuse qu'on peut aider à la réflexion commune. Au XVI^e^ siècle, contrairement à ce qu'on pense, à ce qu'on dit, il n'y avait pas de tolérance. Et pourtant, il y avait des gens qui luttaient pour la tolérance. Mais ils préféraient le mot de concorde. Et je crois que c'est quelque chose qui peut nous faire réfléchir. Nous avons dit cet après-midi que même le mot de «tolérance» a un côté un peu négatif, un peu en retrait. Je crois que l'idée de concorde, de concorde civile, de paix des religions et des convictions serait plus adéquate.

Jacques Robert, modérateur : Il est toujours très difficile de faire un rapport de synthèse, car on évolue entre deux écueils. Le premier, c'est de résumer trop rapidement et mal ce que les autres ont dit longuement et bien; le deuxième, de faire une conférence qui n'a que peu de rapport avec ce qui a été dit. Or, vous avez superbement évolué entre ces deux écueils, et vous avez lié la gerbe de tous les propos qui ont été tenus cet après-midi et ce matin avec un très grand talent, au travers de vos cinq dialectiques. Je vous en suis infiniment reconnaissant.

Maurice Verfaillie : Mesdames et Messieurs, chers experts. Nous vous remercions pour cette nouvelle journée qui s'est passée dans un réel esprit de dialogue. Un grand merci à chacun d'entre vous pour sa contribution. Demain, nous nous retrouverons de 10 heures à 13 heures, pour la dernière séance de ce colloque. Il n'y aura pas de questions-débats mais des exposés, suivis, en guise de conclusion, par une synthèse de la rencontre. Cette synthèse sera assurée par le juge José de Sousa e Brito. Le représentant de l'UNESCO, Doudou Diène, devait ensuite s'exprimer, mais il a été envoyé en mission en dernière minute. C'est sa proche collaboratrice, Rosa Gueirrero, qui traitera en quelques minutes la question suivante : «Qu'est-ce que l'UNESCO peut tirer d'un tel colloque?

L'UNESCO et ses environs





V — Exposés
«Europe occidentale : évolutions et perspectives»

Maurice Verfaillie : Ce matin, nous n'aurons pas de débats questions-réponses. Nous aurons quatre exposés sur le thème général «Europe occidentale : évolutions et perspectives». Nous avons débattu, ces derniers jours, des différents aspects actuels. Aujourd'hui, nous voudrions voir en même temps les évolutions observables et, éventuellement, quelques perspectives qui peuvent être discernées, sans vouloir pour autant faire de la prospective réelle. Il n'y aura pas de pause, étant donné que l'après-midi est libre. Jusqu'à midi, nous entendrons donc quatre exposés. Il y aura ensuite une conclusion, qui sera une synthèse du colloque, présentée par M. le juge José de Sousa e Brito. Et, pour terminer, la personne qui représente l'UNESCO, Doudou Diène, ayant été appelée en mission à l'étranger en dernière minute, c'est Rosa Guerreiro, sa proche collaboratrice, qui traitera en quelques minutes le sujet «Qu'est-ce que l'UNESCO peut tirer d'un tel colloque?». Je laisserai maintenant la parole à Alain Garay.

Alain Garay : **«Quelles libertés pour les cultes en France?»**
(Voir dernière partie du dossier)



«Évolutions et perspectives», dernier thème traité durant ce colloque.

Maurice Verfaillie : Je remercie Alain Garay d'avoir traité un sujet aussi difficile en l'espace de trente minutes et d'avoir accepté, comme beaucoup des experts présents, de nous apporter sa collaboration, malgré un emploi du temps chargé. Je laisserai maintenant la parole à Jean-Paul Durand, qui va complètement changer de registre puisqu'il va nous amener, toujours sur le thème de la liberté religieuse, aux apports de la liberté religieuse depuis le Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II.



Intervention de Maître Alain Garay. À droite, M. Jean-Paul Durand.

Jean-Paul Durand : **«La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du concile Vatican II»**

(Voir dernière partie du dossier)

Maurice Verfaillie : Merci, Monsieur le Doyen, pour cette rétrospective et en même temps cette perspective très intéressante et très analytique.

Je vais maintenant donner la parole à Rosa Maria Martinez de Codes, qui va nous parler de l'expérience espagnole, «Christianisme et islam en Espagne», une très vieille tradition de rapports. Il était intéressant, dans le cadre de ce colloque, d'aborder également cet aspect pour avoir encore une autre approche. Nous remercions nos amis espagnols, Alberto de la Hera et Rosa-

Maria Martinez de Codes, d'avoir accepté de contribuer aussi à ce colloque. Je cède donc la parole à Rosa Maria Martinez de Codes.

Rosa Maria Martinez de Codes : «Christianisme et islam en Espagne»

(Voir dernière partie du dossier)



Mme Rosa Maria Martinez de Codes

Maurice Verfaillie : Merci, M^me^ Rosa Maria Martinez de Codes, pour cet exemple assez particulier de la gestion de l'islam dans l'espace espagnol. Je pense que ces différentes approches permettent d'analyser et de comparer les solutions de problèmes. Cet exposé a été très bien mené. Je vous suis reconnaissant d'avoir respecté le temps qui vous était imparti.

Je laisse la parole à Françoise Champion. Elle va traiter un sujet qui a été souvent chaud et qui a été plusieurs fois évoqué durant ce colloque : «Sectes et démocratie». Je vous signale en passant que Françoise Champion a écrit un ouvrage fort intéressant et bien documenté sur le sujet, que ceux qui désirent de plus amples informations sur cette question pourraient consulter.

Françoise champion : **«Sectes et démocratie»**

(Voir dernière partie du dossier)

Maurice Verfaillie : Je pense que cet exposé a laissé beaucoup de points d'interrogation dans les esprits, et nous remercions Françoise Champion, parce que ce colloque sert non seulement à échanger des idées, mais aussi à essayer de faire avancer la réflexion.

Nous arrivons à la fin de notre colloque, mais auparavant, je donne la parole à José de Sousa e Brito. Il fera une synthèse de cette matinée et de ce colloque. Nous allons encore avoir une occasion de réfléchir et de pouvoir lier les idées que nous avons débattues tout au long de ce colloque.

José de Sousa e Brito : «Rapport de synthèse des troisième et quatrième séances de discussions»

(Voir dernière partie du dossier)

Maurice Verfaillie : Je remercie José de Sousa e Brito d'avoir accepté de faire la synthèse de ce colloque en français. Cela nous a permis d'accéder plus aisément à sa pensée.

Pour terminer, je donne la parole à Rosa Guerreiro, qui représente l'UNESCO et la Division des projets interculturels de l'UNESCO. C'est grâce à la colla-



De gauche à droite, M^mes^ Françoise Champion et Rosa Guerreiro, MM. Alberto de la Hera et Jean-Paul Barquon.

boration efficace et très aimable de Doudou Diène et de Rosa Guerreiro que nous avons pu organiser le colloque dans ces lieux, avec le soutien de leurs collaborateurs.

Rosa Guerreiro : **«Quels enseignements ce colloque apporte-t-il à l'UNESCO?»**

(voir dernière partie du dossier)

Maurice Verfaillie : Je vous remercie, M^me^ Rosa Guerreiro, pour votre apport et surtout pour le soutien que vous nous avez apporté tout au long des préparatifs de ce colloque. Je vous demande de bien vouloir exprimer toute ma reconnaissance à M. Doudou Diène.

Vous avez fait mention de l'éducation et de l'enseignement à la tolérance, et vous avez rebondi sur la Conférence de Madrid. Plusieurs autres questions ont été posées, et je voudrais encore donner, pendant quelques instants, la parole

à M. le professeur Abdelfattah Amor, qui est le rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse.

Abdelfattah Amor : Beaucoup de questions m'ont été posées. Elles ont été soulevées relativement à la Conférence de Madrid, qui se tiendra du 23 au 25 novembre 2001 et qui portera sur l'éducation en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination. Comme je vous l'ai dit hier, il s'agit de contribuer à l'établissement d'une stratégie internationale de prévention de l'intolérance et de la discrimination dans le domaine de l'éducation. Je dois préciser qu'il ne s'agit pas d'une conférence de théologie et qu'il ne s'agit pas non plus d'une conférence de pédagogie ; il s'agit d'une conférence touchant les droits de l'homme. Elle n'entend être que cela, et elle entend l'être pleinement. Je vous ai donné hier un certain nombre d'indications sur la participation à cette conférence, sur la qualité de participant, sur les participants étatiques, sur les participants non étatiques. Je vous ai dit également qu'il y a un projet de document final qui commence déjà à circuler, et je crois que les questions qui ont été posées portent essentiellement sur deux points : 1. Comment apporter une contribution à la Conférence de Madrid ? 2. Comment avoir le statut d'observateur ? S'agissant de la contribution, bien évidemment, les États et les autres participants ont à leur disposition un dossier et la procédure de contribution à l'enrichissement du document final. Mais, à côté de cela, un peu partout dans le monde, maintenant, s'engagent des opérations menées par des organisations non gouvernementales, parfois seules, parfois associées à des communautés religieuses et, très souvent, avec des experts de très haut niveau. Ces opérations tentent, en vue d'une contribution, d'avancer des propositions à la Conférence de Madrid, d'élaborer et d'examiner certaines questions. C'est ainsi, par exemple, que l'Institut arabe des droits de l'homme organise pour l'ensemble du monde arabe, au mois de mai 2001, une conférence sur le même thème et il se propose de transmettre ses conclusions au comité préparatoire de la conférence, qui ne manquera pas de les examiner avec beaucoup d'attention. Aux États-Unis, l'équipe de Michael Roan est en train d'organiser une opération du même genre pour les Amériques. Des initiatives sont prises, aujourd'hui, en Afrique et spécialement au Sénégal, en vue également d'apporter une contribution. Si d'autres initiatives se manifestent et si vous avez besoin de documentation, les organisateurs n'ont qu'à prendre contact avec mes collaborateurs, dont je vais vous donner les adresses, et on pourra mettre à votre disposition les informations appropriées. S'agissant de la qualité d'observateur, comme je vous l'ai dit, les observateurs se prennent en charge. Ils ont droit à l'information et à la présence à la conférence. Bien évidemment, cela sera précisé par le comité préparatoire, lors de sa prochaine réunion. Tous ceux qui ont besoin d'une quelconque information, pour apporter une contribution collective ou pour demander le statut d'observateur, peuvent

contacter les personnes suivantes, au Palais des Nations, à Genève : M. le Rapporteur spécial sur l'intolérance religieuse, Palais des Nations, Genève ; M^me^ Audrey Rinaldi : tél. 0041 22 917 97 05 ; fax 0041 22 917 90 06 ; e-mail : arinaldi.hchr@unog.ch Je n'ai pas reçu de procuration pour parler au nom de qui que ce soit, mais je souhaiterais tout de même, sans usurper un titre quelconque, être le porte-parole de cette assemblée pour dire nos remerciements à Maurice Verfaillie et à son équipe, et, bien évidemment, à l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse, pour l'organisation si parfaite de cette rencontre, qui nous a permis de nous écouter mutuellement, de nous connaître, certainement aussi de nous respecter et surtout d'échanger nos points de vue, nos analyses et nos appréciations. Je crois qu'il est important de remercier Maurice Verfaillie et son équipe, pour l'organisation remarquable de ce colloque et pour le profit que nous en avons tiré. Je sais que cela lui a coûté beaucoup d'efforts. Je crois que l'on doit le remercier vivement pour cela.



MM. Jean-Paul Barquon, Maurice Verfaillie et Abdelfattah Amor.

Maurice Verfaillie : Merci, M. Abdelfattah Amor. J'ai vraiment été touché par vos paroles et par les applaudissements qui vont aussi, comme vous l'avez si bien dit, à toute l'équipe. Je pense aussi aux organisateurs, dont les noms figurent sur le programme, dont plusieurs sont présents sur l'estrade. Ils ont constitué le comité d'organisation, sans lequel le thème n'aurait pas été bien

analysé. L'organisation des répartitions par les différents sous-titres n'aurait peut-être pas été aussi bonne si nous l'avions faite avec une autre équipe. Je dois aussi remercier Mesdames et Messieurs les experts. Vous avez observé certainement le va-et-vient. Chacun d'entre eux a participé, mais en étant toujours chargé de cours. Ce qui veut dire qu'ils venaient, partaient, revenaient entre leurs cours. Vous pouvez imaginer la charge qui était la leur pour participer à ce colloque, et je veux les remercier tout particulièrement pour l'apport de leur expertise et pour l'esprit qui règne entre nous car, finalement, nous nous connaissons et nous apprécions fortement. Je voudrais aussi vous remercier, Mesdames et Messieurs les participants, parce que vous avez aussi été des acteurs dans la réussite de ce colloque. Comme le disait hier le professeur Francesco Margiotta Broglio, « c'est quand on arrive à la fin d'un colloque qu'il commence ». Une grande quantité de questions nous sont parvenues. Nous avons répondu à la plupart d'entre elles, mais il en reste encore un certain nombre qui n'ont pas été traitées. Je voudrais aussi adresser mes remerciements à l'équipe, qui a pris soin de tous ces petits détails si importants, et à l'équipe des interprètes. Il n'est pas facile de traduire un colloque comme celui-là, car ils ont disposé de très peu de textes préimprimés, au moment des traductions. Et pourtant, ils ont apporté une contribution très précieuse à la réussite de ce colloque. Enfin, je remercierai tout particulièrement mon collègue, M. Jean-Paul Barquon, qui est le secrétaire général de la section française de l'AIDLR, sans lequel nous n'aurions pu réaliser ce colloque. Je terminerai en disant que tous les actes de ce colloque, les débats, les exposés et les interventions, ont été enregistrés sur cassettes et qu'ils seront publiés dans les deux numéros de *Conscience et Liberté* de 2002. Nous allons maintenant avoir un gros travail pour les transcrire. Tous ceux qui reçoivent régulièrement notre revue obtiendront donc les actes de ce colloque. Ceux qui ne la reçoivent pas trouveront à la sortie de cette salle des bulletins de souscription, de façon à pouvoir l'obtenir lorsque ces deux numéros sortiront. Même s'il y a du retard, ne nous en voulez pas trop. Sachez que d'habitude, dans les universités, les actes des colloques sont parfois imprimés un an, deux ans, voire trois ans après que le colloque a eu lieu. Nous allons essayer de rester dans des délais d'impression plus courts. En tout cas, merci pour l'esprit que chacun de vous a fait régner pendant ces journées. Je vous souhaite un bon retour chez vous, en espérant que nous aurons l'occasion de nous revoir dans d'autres circonstances.

Exposés

(Mardi 30 janvier 2001)

Europe occidentale
Évolutions et perspectives

Quelles libertés pour les cultes en France ?

*Alain Garay**

«C'est exactement cela qui nous ouvre le chemin de la liberté à ce moment, parce que l'espérance nous fait vivre de cet avenir possible, la liberté nous engage à créer une histoire qui en soit une, c'est-à-dire choisie, voulue, construite, au lieu d'être un laisser-aller aux conditionnements sociologiques, aux déterminations individuelles, ou une simple succession de ce qui arrive, incohérente.» — Jacques ELLUL, *Éthique de la liberté.*

Le titre de cette communication annonce un débat et présuppose une difficulté. Il interpelle et suscite une interrogation. Émile Poulat écrivait que «la liberté ne se théorise qu'à partir du moment où elle apparaît contestée, niée ou refusée, et donc où elle devient revendiquée[1]». De fait, le titre de la communication illustre une revendication en même temps qu'il bouscule l'ordre établi du discours juridique et de la pratique administrative relatifs au régime du droit des cultes en France. Comme si la question posait problème et appelait un renouvellement de la théorie juridique et de la pratique administrative. Comme si nous devenions les acteurs d'une transformation sociale de la prise en compte juridique des phénomènes religieux en France.

En réalité, les mutations des faits religieux en France, en ce début de XXI^e^ siècle qui accueillera la célébration du centenaire de la Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État, posent de nouveaux défis à la société politique, à la communauté des juristes et au monde administratif. La question de l'évolution du régime de la liberté des

cultes reflète des réalités différentes, disparates : la question de l'adoption par les institutions catholiques du cadre juridique des associations cultuelles, la place de l'islam dit de France, l'émergence de nouvelles formes de religiosité, l'institutionnalisation de la lutte contre certains mouvements qualifiés de « sectes[2] ».

Immédiatement surgissent d'autres interrogations. Quel sera demain le contenu du droit des cultes ? Le choix initial du législateur français portant sur la notion de culte et non de religion résistera-t-il aux nouvelles demandes sociales et aux nouvelles formes de religiosité qui ne s'incarnent pas dans le cadre juridique du culte ? Ce questionnement ne traduit-il pas une crise du régime français de la laïcité ? Il n'est donc pas étonnant que se soient élaborés une série de discours sur la liberté de croire qui ne se réduisent pas, en France, à l'antagonisme historique et classique entre le discours dit laïque et la thèse catholique. Le premier présuppose que le libre exercice des cultes a été rendu possible par le progrès de la raison sur le dogmatisme religieux et l'émancipation de la conscience sur le dogme[3]. Le deuxième, dressé depuis le concile Vatican II, considère le régime des libertés du croire comme un défi, c'est-à-dire un appel au progrès et au développement du credo religieux. Aujourd'hui, alors qu'émergent de nouvelles attitudes du croire, les fondements juridiques ayant présidé à la difficile construction du régime de la liberté des cultes doivent assurer des contraintes supplémentaires[4]. D'aucuns en appellent à une redéfinition même du principe politique et juridique de la laïcité en raison des insuffisances du régime des cultes qui ne parvient plus à rendre acceptables les différences de traitement administratif, partant l'apparente absence de reconnaissance institutionnelle. Car si notre régime de liberté de culte assure bien le développement et l'émancipation des croyances (II) — la liberté est totale sous la réserve traditionnelle du respect de l'ordre public[5] — il n'en demeure pas moins qu'il génère aussi des pratiques administratives différenciées, voire restrictives, qu'il convient d'éclairer (II).

I — Le droit des cultes, fondement des libertés pour les cultes

A. La formation du régime de la liberté des cultes : une question juridique au service d'un projet politique

1. Libéralisme et laïcité républicaine

Expliquer le régime de la liberté des cultes en France implique un retour en arrière pour comprendre les origines de la laïcité. Toute tentative de formulation de réponses à la question des mutations dudit régime repose en effet sur une refondation des rapports de l'État moderne aux cultes[6]. Nous cultivons, en effet, en Europe, le souvenir et le rappel d'un passé qui n'en finit pas d'être une bataille en appropriation. De ce point de vue, le philo-

sophe Éric Weil rappelle que l'Europe, construite à la confluence des rivages de la sagesse grecque, du prophétisme biblique et de l'utopie évangélique, est « une tradition qui ne se satisfait jamais de sa tradition[7] ». Les mutations récentes de la société française n'échappent pas à cette marque du passé. D'autant plus que le régime de la liberté des cultes est essentiellement le produit de la laïcité, question politique imposée par l'État moderne aux religions[8]. En France, l'État s'est émancipé du religieux en référence aux traditions cléricales et au cadre absolutiste monarchiste. Projet politique, la laïcité signifie un retournement, un bousculement de l'État. Elle s'est incarnée dans l'aménagement juridique de modalités de séparation des activités étatiques et des activités religieuses. En marquant une telle distinction juridique, l'État a consenti la liberté des cultes. Cette transformation majeure de l'histoire politique française s'est accomplie de manière progressive et conflictuelle[9]. La « marche vers la laïcité[10] » s'est faite, par étapes, de la Révolution de 1789 à nos jours. À l'origine, l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen (DDHC) du 10 août 1789 proclame que « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi[11] ». L'article 10 de la DDHC est un acte fondateur du régime juridique des cultes[12]. Il permet la soustraction de l'individu à la sphère étatique et religieuse. Il fonde et annonce la séparation juridique de l'État et des Églises. La liberté des opinions est celle de la conscience, du for interne. Elle est affirmée dans son principe, mais le législateur peut en fixer des limites : celles de l'ordre public, réglé par la loi (« l'ordre public établi par la loi »). Il s'agit de concilier la proclamation d'une liberté avec les droits d'autrui. La sphère privée est affaire de conscience personnelle, l'action publique relevant dans ce domaine de l'intervention du législateur[13].

De 1789 à 1791, l'Assemblée nationale restitue aux protestants tous les droits dont ils ont été privés par la révocation de l'Édit de Nantes (24 décembre 1789), autorise les juifs à recevoir le titre de citoyens (28 janvier 1790), interdit les vœux monastiques perpétuels, prescrit la suppression des congrégations n'ayant pas une activité d'enseignement ou de charité (13 février 1790) et vote la Constitution civile du clergé (12 juillet 1790). André Latreille, spécialiste de la question religieuse au cours de la période révolutionnaire, fait état des constats d'historiens :

« Il n'y a eu ni complot satanique ni déroulement logique d'intentions anticléricales ou antireligieuses d'un bout à l'autre de la crise : sous la pression de circonstances dramatiques et de courants contradictoires, on en est venu à la persécution du clergé et à l'interdiction du culte romain surtout, mais au prix d'une contradiction grave avec les principes posés à l'origine et qui auraient dû détourner les gouvernements de toute statolâtrie païenne[14]. »

Il faut attendre la Constitution de 1791 pour voir apparaître « la liberté à tout homme […] d'exercer le culte religieux auquel il est attaché ». Pour

autant, les représentants de la nation continuent d'assurer le contrôle des activités religieuses des Églises. À défaut de séparation juridique de l'État et des Églises, la liberté des cultes n'est pas assurée. En effet, la dissociation entre l'État et les Églises, d'un strict point de vue juridique, a été en France la traduction et l'achèvement du régime de la liberté des cultes en France[15].

La loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État est actuellement le texte fondateur du régime de la liberté des cultes en France[16]. On observera, en dépit de son titre, que le texte de loi se réfère non aux «Églises», à l'«État» et à la «séparation», mais aux «cultes» et à la «République[17]» : «La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public» (article premier). La République que l'État incarne se voit assigner une fonction de protection. Elle est le garant et le protecteur juridique de l'exercice privé et public de la conscience religieuse et de ses manifestations par le culte. L'article 2 de la loi apporte un contenu pratique à l'exercice effectif desdites libertés : «La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence […], seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics, tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics des cultes sont supprimés…»

Ces modalités législatives de séparation ont été imposées unilatéralement aux représentants des cultes, sans aucune forme de dialogue ni de concertation. Il est ainsi mis fin unilatéralement au Concordat et aux articles organiques qui avaient aménagé les relations juridiques et institutionnelles entre l'État et les cultes catholique, protestant et israélite. Rupture unilatérale, la séparation a pu être perçue comme une mesure coercitive, un acte hostile. Elle a imposé la primauté de l'État dans le cadre de l'aménagement des conditions matérielles d'exercice des libertés de culte : ainsi, la République a décidé que les associations cultuelles telles que prévues et organisées par le titre IV de la loi du 9 décembre 1905 bénéficieraient du transfert des biens des Églises (article 4). En outre, le statut des congrégations religieuses prévu par le titre III de la Loi du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association est demeuré inchangé en 1905. L'État pouvait donc continuer d'exercer sur ces dernières, qui participaient directement à certaines activités cultuelles, un contrôle administratif particulier[18]. La séparation institutionnelle a cependant ouvert la voie à un régime libéral inconnu jusqu'alors. La liberté est le principe; la restriction, l'exception. Chacun — État, culte — demeure libre de ses choix, de ses activités et de ses prérogatives. La seule réserve concerne l'intérêt de l'ordre public dont l'État se fait le garant. En réalité, comme nous le démontrerons, cette loi symbolique traduit égale-

ment l'indépendance des institutions cultuelles. L'État et les cultes peuvent affirmer, librement, une légitimité et une identité propres[19].

L'institution catholique, par la voix du pape Pie X qui promulgua le 11 février 1906 l'encyclique *Vehementer Nos*, a considéré que la Loi dite de séparation a placé l'Église «sous la domination du pouvoir civil». Le 10 août 1906, l'encyclique *Gravissimo Officiia* a soutenu l'existence d'«une loi non de séparation mais d'oppression». La reprise des relations diplomatiques entre la France et le Saint-Siège en mai 1921, après leur rupture en juillet 1904, favorisera l'aménagement d'un nouveau cadre juridique sous la forme des associations diocésaines. En effet, face au refus catholique d'adopter le cadre juridique de l'association cultuelle prévue par le titre IV de la Loi de 1905 — jusqu'à ce jour —, le législateur avait pourtant permis à l'Église catholique de bénéficier du dispositif de la Loi du 2 janvier 1907 concernant l'exercice public des cultes. La Loi du 2 janvier 1907 offrait la possibilité à l'Église catholique de constituer de simples associations de droit commun conformes à la Loi du 1er juillet 1901, afin d'échapper de la sorte à une quelconque «mainmise» de l'État[20]. Face au refus du clergé catholique et au terme d'une série d'échanges au cours de la période dite du *modus vivendi* de 1921 à 1924 entre la France et le Saint-Siège, des statuts types civils d'associations diocésaines ont été déposés en préfecture par les représentants du culte catholique (selon l'Église catholique, «le moyen civil des associations cultuelles ne pouvait encore garantir son unité religieuse, et en particulier l'unité de chacun de ses diocèses[21]»). Le cadre juridique particulier de l'association diocésaine a reçu un avis favorable du Conseil d'État en date du 13 décembre 1923.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale apparaît, pour la première fois dans les textes juridiques, la notion de laïcité constitutionnelle. La Constitution de la IVe République, adoptée le 27 octobre 1946, proclame en son article premier que «la France est une République laïque». N'étant définie par aucun texte juridique, la laïcité devient pourtant un principe à valeur constitutionnelle[22]. La Constitution de la Ve République, en date du 4 octobre 1958, adopte la même formule. Elle complète cependant cette référence. L'article 2 précise, en effet, que la France «assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances». «Laïque», «religion», «croyances», le droit des cultes s'enrichit d'un vocabulaire constitutionnel élargi. Manifestement, la notion de laïcité déborde celle du droit des cultes. Elle embrasse le religieux en restant neutre. Elle prend acte de la dimension religieuse et des croyances à l'aune du fondement républicain garantissant l'égalité juridique des citoyens. Le respect de la République s'incarne dans la neutralité et l'indépendance de l'État envers les phénomènes religieux en général et les cultes en particulier. La constitutionnalisation de la «laïcité politique» a eu pour préalable la «laïcité juridique» instaurée par la loi de séparation de

l'État et des Églises en 1905[23]. La liberté des cultes s'est construite en deux temps : par un mouvement de séparation juridique, d'abord et la constitutionnalisation de la notion politique de laïcité, ensuite. Ce processus d'affirmation juridique a été progressif et historique. Il ne s'est pas accompli sous la seule force des textes. Il reflète l'état des forces politiques et religieuses en présence, produit de confrontation et de conciliation. L'achèvement de l'État moderne a été rendu possible par son émancipation politique et juridique des cultes religieux.

En réalité, le prisme déformant de la notion «complexe, évolutive et inachevée» de laïcité ne permet pas de décrire et d'analyser, à lui seul, le régime de la liberté des cultes. Il faut donc revenir à des réalités juridiques et techniques précises pour appréhender la nature et les évolutions de la liberté des cultes en France. Du strict point de vue normatif et jurisprudentiel, il nous semble utile de tenter une réflexion sur les limites légales à l'exercice des cultes pour mieux mesurer la portée et le sens du principe de liberté.

2. Les bornes du respect de l'ordre public

La mesure des restrictions au libre exercice des cultes s'effectue à l'aune de l'intérêt de l'ordre public (cf. L'article 10 de la DDHC et l'article premier de la Loi du 9 décembre 1905). L'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales du 4 novembre 1950 apporte une définition plus précise au critère de l'ordre public. Aux termes du paragraphe 2 de l'article 9 :

«La liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publique, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.»

L'ensemble de ces textes qui fondent les exceptions au principe général de liberté traduit en réalité le principe posé par l'article 4 de la DDHC : «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Ainsi l'exercice des droits naturels de chaque homme n'a de bornes que celles qui assurent aux autres membres de la société la jouissance de ces mêmes droits; ces bornes ne peuvent être déterminées que par la loi[24].» De ce point de vue, l'ordre public représente un intérêt majeur pour la paix sociale et la préservation même de l'État. De façon spécifique, le titre V de la Loi de 1905 intitulé «Police des cultes» illustre à sa manière le champ des restrictions. Ses douze articles portent sur des dispositions relatives aux réunions, cérémonies, processions et autres manifestations extérieures au culte — sonneries de cloches, appositions de signes ou d'emblèmes religieux sur les monuments ou emplacements publics. Ainsi, l'article 25 prévoit que «les réunions pour la célébration d'un culte tenues dans des locaux appartenant à une

association cultuelle sont publiques […] mais restent placées sous la surveillance des autorités dans l'intérêt de l'ordre public». L'article 35 sanctionne tout ministre du culte qui se rendrait coupable, par le biais de discours ou d'écrits diffusés sur les lieux où s'exerce le culte, de provocation directe à résister à l'exécution des lois ou aux actes légaux de l'autorité publique ou s'il tend à soulever ou à armer une partie des citoyens contre les autres.

La référence jurisprudentielle à l'ordre public est apparue dans un arrêt du Conseil d'État en date du 19 février 1909 dans l'affaire «Abbé Olivier» (contrôle de la légalité d'un arrêté municipal interdisant une manifestation religieuse sur la voie publique). Plus près de nous, le 2 mai 1973, dans l'arrêt «Association cultuelle des Israélites nord-africains de Paris», le Conseil d'État a retenu le critère de l'ordre public pour confirmer la légalité d'une réglementation de l'abattage rituel[25]. Dans l'affaire «Association internationale pour la conscience de Krishna», le 14 mai 1982, la Haute Juridiction se référa aussi à la notion d'ordre public pour contrôler l'arrêté préfectoral d'interdiction des réunions publiques dans des locaux impropres à cet usage. Le Conseil d'État, dans un Avis d'Assemblée en date du 24 octobre 1997, a confirmé sa jurisprudence sur la conformité des activités cultuelles à l'ordre public dans le cadre du système de reconnaissance administrative du caractère exclusivement cultuel des activités d'une association déclarée cultuelle. Sous cet avis, Jacques Arrighi de Casanova, commissaire du gouvernement, a analysé la condition de l'ordre public au regard du contrôle exercé *a priori* par l'Administration et *a posteriori* par le juge à partir, à la fois, de «l'objet et la nature de l'activité que l'association en cause mène sur la base de ses statuts[26]». Selon le commissaire du gouvernement, «le juge n'a pas plus que l'Administration à s'aventurer dans une appréciation de la nature, et encore moins de la valeur, du dogme et des croyances professés par les membres de l'association dont le caractère cultuel est en cause[27]».

La conception libérale qui découle de ce raisonnement juridique conduit à ce que seul un ordre public résiduel puisse être défini. L'ordre public, qu'il soit social ou politique, de protection ou de direction, se définit avant tout négativement par l'absence de troubles. Subjectif, l'ordre public doit toujours, dans une société libérale, être interprété restrictivement et préserver, autant que possible, l'exercice des libertés publiques garanties par la loi ou la Constitution.

Ainsi, si l'exercice d'une liberté est source de troubles matériels, l'intérêt général justifiera qu'au nom de la préservation de l'ordre public, l'exercice de cette liberté soit ponctuellement restreint ou suspendu. C'est à partir de faits régulièrement établis que l'on doit se prononcer concrètement pour déterminer si les faits reprochés sont de nature à porter concrètement atteinte à l'ordre public[28]. Dans le respect des libertés, seul un ordre public subjectif peut être appréhendé par rapport à une situation de fait. La Cour

européenne des droits de l'homme s'est ralliée à cette conception libérale de l'ordre public. Elle recherche en effet la justification de la restriction d'une liberté garantie par la Convention en opérant un contrôle *in concreto* sur l'existence d'un trouble matériel[29].

La jurisprudence administrative récente traduit une extension de la notion d'ordre public, y intégrant notamment un ordre moral[30]. Néanmoins, conformément à la tradition libérale, l'ordre public moral n'est pris en compte que lorsque le désordre moral s'extériorise et risque d'entraîner *in concreto* un désordre matériel. La restriction portée à une liberté ne peut se justifier qu'en raison des circonstances locales ancrées dans une situation de fait. Ainsi, l'atteinte à l'ordre public se traduit par des faits matériels, des circonstances particulières et ponctuelles qui rendent le trouble manifeste et justifient une restriction, voire une suspension, de l'exercice d'une liberté. C'est ainsi que le Conseil d'état a circonscrit l'atteinte à l'ordre public, ce qui l'a amené, en l'espèce, à statuer en faveur des associations locales des témoins de Jéhovah, suivant ainsi les conclusions de son commissaire du gouvernement, M. G. Bachelier :

«La liberté d'adhérer à des croyances, que l'on peut définir sous le terme générique de liberté religieuse, touche à la liberté de conscience. Il s'agit d'une liberté fondamentale, protégée constitutionnellement. Ainsi que le relève le président Long (4e Journée d'études du 27 novembre 1998 pour le 2e Centenaire du Conseil d'État, *Revue administrative*, numéro spécial 2/99, p. 79), cette liberté est à la fois individuelle mais aussi publique en ce sens qu'une communauté de personnes s'affiche pour affirmer son identité et son adhésion à une même foi qu'elle va chercher à faire reconnaître, voire à faire partager. C'est dans l'expression de cette liberté qu'il peut y avoir confrontation aux exigences de l'ordre public. Cette confrontation suppose donc la manifestation par des actes matériels de la croyance ou du dogme.»

Lorsqu'on se place sur le terrain de l'ordre public, l'abstraction n'est pas de mise. Examinant spécifiquement la question de la liberté de conscience, Aristide Briand indiquait, à propos de cette conception libérale de l'ordre public, dans le rapport qu'il consacra à la Loi du 9 décembre 1905 :

«Le régime nouveau des cultes opère de si grands changements dans des coutumes séculaires, qu'il est sage de rassurer la susceptibilité éveillée des fidèles en proclamant que non seulement la République ne saurait opprimer les consciences ou gêner sous ses formes multiples l'expression extérieure des sentiments religieux, mais encore qu'elle entend respecter et faire respecter la liberté de conscience et la liberté des cultes… Toutes les fois que l'intérêt de l'ordre public ne pourra être légitimement invoqué, dans le silence des textes ou le doute sur leur exacte application, c'est la solution libérale qui sera la plus conforme à la pensée du législateur[31].»

L'ordre public ne saurait donc s'apprécier dans l'abstrait. La liberté des cultes est, en France, l'expression légale de la liberté religieuse. Elle traduit la prise en compte juridique et publique par l'État de l'exercice matériel de la liberté religieuse. «Elle présuppose que les religions […] se définissent essentiellement par le culte, auquel, en vertu de la liberté de conscience, chaque personne peut ou non se rendre, selon ses convictions, sans que rien ne puisse l'y obliger[32].» Affaire privée et individuelle, la liberté religieuse, lorsqu'elle déborde dans ses manifestations publiques et extérieures, est la liberté de culte. Le culte, dont le droit n'aborde aucune définition, s'exerce, c'est-à-dire s'incarne, dans une pratique. Il se manifeste selon des modalités pratiques visibles et identifiables par les personnes et l'État. Célébré à l'intérieur ou à l'extérieur d'édifices voués à son exercice, le culte constitue la forme juridique définie par l'État pour permettre aux religions d'organiser, autour du credo ou de convictions particulières, la communauté des croyants (voir les définitions des doyens Duguit et Carbonnier).

La notion de culte, d'inspiration religieuse, peut devenir un instrument de contrôle politique et étatique des phénomènes religieux. Mais la notion d'ordre public n'est ni incantatoire ni invocatoire. À défaut, l'Administration et le juge seraient conduits à sanctionner une atteinte potentielle et non réelle à l'ordre public[33]. Or, les pouvoirs publics et le juge français disposent de moyens adéquats, tant préventifs que répressifs, leur permettant d'intervenir pour sanctionner tel ou tel comportement ou pratique qui, en raison même de son lien de cause à effet avec un culte religieux, est incompatible avec les lois.

Doit encore être évoquée, dans le souci d'être complet, l'une des nécessaires restrictions à l'utilisation de la notion d'ordre public dans la perspective de limitation de l'exercice de telle ou telle liberté et tout spécialement de la liberté religieuse, et l'on songe aux principes de la nécessité et de la proportionnalité, qui ont d'ailleurs été affirmés pour la première fois en matière de police des cultes[34]. Il résulte de la longue lignée de jurisprudence trouvant son origine à cette décision de principe que pour que telle ou telle manifestation extérieure d'un culte — en soi licite — puisse faire l'objet d'une mesure d'interdiction ou de restriction fondée sur un motif d'ordre public, encore faut-il qu'il existe une étroite relation entre la mesure d'interdiction — de restriction, de discrimination — prise et le but d'ordre public recherché, la mesure considérée devant ainsi s'avérer nécessaire à la réalisation du but recherché[35].

D'ailleurs, sur un plan plus général, on sait — pour reprendre les propos de R. Polin, membre de l'Académie des sciences morales et politiques — que «pour qu'un ordre soit pleinement satisfaisant, il faut qu'il prenne en compte une finalité et qu'il définisse des principes en vue de cette fin. C'est l'ordre de la compréhension. C'est alors un ordre compréhensible, parce qu'il est en mesure de révéler le pourquoi de l'ordre et, *a fortiori*, son comment, même

si celui-ci relève de la signification […]. L'ordre, au sens fort, est celui que l'on peut comprendre et justifier[36].»

Ainsi, la «normalisation» des comportements des fidèles de tel ou tel culte, pour autant qu'elle paraisse nécessaire, ne peut être favorisée que par la «normalisation» du comportement de la puissance publique à leur égard, seule de nature à mettre un terme à des réactions isolées. Ne peut donc faire défaut, dès lors, en tout état de cause, le nécessaire lien de corrélation entre la mesure prise et le but d'ordre public seul susceptible de lui servir de fondement. Il faut donc prendre garde à certaines attitudes qui, selon l'expression pertinente du doyen Carbonnier, témoignent d'une «conception française de la liberté religieuse étroite», relevant d'un «tripartisme semi-concordataire, plutôt que d'un pluralisme sans rivages[37]» qui n'est plus de mise aujourd'hui. Faut-il rappeler que «le pluralisme, base de la conception française de la démocratie, interdit toute insertion du conformisme politique dans les composantes de l'ordre public[38]» et qu'il ne saurait en aller autrement en matière de liberté des cultes[39]?

B. L'apport des juridictions nationale et européenne

1. L'œuvre du Conseil d'État, conseiller du Gouvernement et juge de l'Administration

Alors que la loi fondatrice de 1905 ne se prononce pas sur le rapport du profane et du sacré ni sur le caractère «public» ou «privé» des cultes, le droit des cultes en France est enfermé dans des réalités techniques précises. Comme si le recours et le monopole de la technique juridique avaient favorisé un certain «consensus de discrétion» à propos de cette laïcité qui, selon Jean Rivero, est un «mot qui sent la poudre[40]». Discrétion des institutions religieuses et administratives[41]. Ainsi disparaîtra du recueil des décisions du Conseil d'État, après 1905, le mot «culte» pour être transféré sous le mot «commune»[42]. Le Conseil d'État va jouer un rôle déterminant dans la construction du régime contemporain de la liberté des cultes en s'appuyant sur ses arrêts et ses avis. Comment ne pas évoquer l'importance que le Conseil d'État a pu avoir pour parvenir aux Accords Briand-Cerretti de 1921-1924! André Damien rappelle que «le pape Pie XI n'aurait pas signé les Accords s'il n'avait signé un engagement solennel. En homme de bon sens, il avait suggéré que ce soit le Parlement qui le donne. On lui avait alors répliqué qu'en France, il valait mieux ne pas passer par le Parlement quand il s'agissait de choses sérieuses! Où aller donc? Qu'existe-t-il de sérieux après le Parlement si ce n'est le Conseil d'État et son Assemblée générale qui, unanime, va confirmer l'interprétation des Accords Briand-Cerretti[43]». En pratique, la fonction du Conseil d'État, après 1905, reflète le rôle qui a été le sien dans la formation du régime moderne de la laïcité. «Associé à chacun des choix de politique religieuse des gouvernements au XIX^{e} siècle» (Brigitte Basdevant-Gaudemet), il a pu devenir le «régulateur de la vie

paroissiale» selon l'expression du doyen Gabriel Le Bas. Gardien historique du libre exercice des cultes, le Conseil d'État a été le catalyseur des remous et des secousses juridiques issus de la «crise de la séparation». En participant à «la construction des fondements de la laïcité», la Haute Juridiction s'est posée pour l'avenir en «garante de la cohésion de l'État et de la Nation». Ainsi, dans l'affaire dite du «foulard islamique» qui continue de revêtir les apparences du symbole et du mythe, le Conseil d'État, saisi par le Gouvernement, a véritablement exercé une fonction de «régulateur social» d'une controverse politique aux confluents de diverses disciplines juridiques. Son avis du 27 novembre 1989[44] a pu apporter une solution équilibrée et a donné lieu à un arrêt fondateur le 2 novembre 1992[45]. Jean Barthélémy explique, avec force et détails, en reprenant l'observation du doyen Harriou sur «l'esprit libéral» du Conseil d'État en la matière, que la Haute Juridiction, en consacrant les «ruptures juridiques nées de la laïcité de la République», les a adoucit «en recentrant la laïcité sur la protection de la liberté de conscience[46]». Les tensions nées de la célébration des processions, des sonneries de cloches, du port du viatique ont été appréhendées avec libéralisme. Statuant comme juge de la police administrative des cultes, le Conseil d'État a fait sienne l'analyse du commissaire du gouvernement Corneille rappelant, en 1917, que «la Déclaration des droits de l'homme est […] au frontispice des Constitutions républicaines. […] La liberté est la règle et la restriction de police l'exception[47]».

Par ailleurs, la Section de l'Intérieur du Conseil d'État assure une mission consultative de base, puisque les avis sollicités par le Gouvernement ou les juridictions administratives sont examinés par elle[48]. Il peut s'agir : 1. d'avis émis en réponse à une question précise posée par le Gouvernement; 2. d'avis conformes sur les décrets de reconnaissance légale de congrégations religieuses (titre III de la Loi du 1er juillet 1901 et Décret du 16 août 1901); 3. d'avis simples relatifs aux décrets autorisant les acceptations de libéralités, les acquisitions et les aliénations dont le montant est supérieur à 5 millions de francs[49]. On signalera particulièrement deux avis. Tout d'abord, l'Avis n° 331-651 du 29 juin 1982, rendu à la demande du ministre de l'Intérieur, concernant les modalités de l'autorisation, prévue par l'article 910 du Code civil, accordée aux associations pour accepter une libéralité (dons ou legs écrits). La Section de l'Intérieur a répondu que «l'autorité compétente doit également prendre en considération l'intérêt public. En particulier, si l'instruction de la demande d'autorisation fait apparaître qu'une libéralité, notamment par les moyens nouveaux qu'elle procure à une association cultuelle, peut conduire cette dernière à porter atteinte à l'ordre public, il lui appartient d'apprécier, compte tenu de l'ensemble des éléments dont elle dispose, le caractère réel et sérieux des menaces existant à l'encontre par exemple de l'intérêt national, de la sécurité des personnes, des bonnes mœurs ou de la tranquillité publique[50]».

Un autre avis important a été rendu le 14 novembre 1989, sous le n° 346-040, à la demande du ministère de l'Intérieur. La Section de l'Intérieur a expliqué qu'«aucun groupement, quel que soit son objet, ne dispose du droit de choisir arbitrairement le régime juridique qui lui est applicable, alors même que le statut dont il revendique l'application relève d'une simple déclaration à l'autorité administrative; il doit prendre la forme juridique qui répond à l'objet et à la nature de l'activité qu'il mène sur la base de ses statuts; son choix qui, dans un régime de déclaration, n'est soumis au contrôle de l'Administration qu'au moment où il sollicite l'autorisation d'accepter une libéralité […] ou lorsqu'il revendique le bénéfice des dispositions de l'article 238 bis du Code général des impôts, est contrôlé par le juge qui, lorsqu'il est saisi, se prononce dans chaque cas sur sa nature juridique[51]». Ainsi, le Conseil d'État intervient, par ses arrêts et avis juridiques, dans la construction du régime administratif de la liberté des cultes à travers des règles de fonctionnement juridiques et publiques. Commandé par les textes de loi, l'Avis du 27 novembre 1989 ne laisse pas le choix aux cultes pour s'organiser juridiquement. En France, il ne suffit pas qu'un groupe de croyants décide de déclarer en préfecture les statuts d'une association cultuelle, au sens du titre IV de la Loi de 1905, pour que l'Administration *a posteriori* lui accorde les bénéfices qui y sont attachés. Une simple déclaration préfectorale — libre — ne fait pas le bonheur associatif et fiscal — contrôlé par l'Administration et, *a posteriori*, par le juge — des groupements de croyants.

2. La prise en compte de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

Depuis l'arrêt fondateur «Kokkinakis contre Grèce» du 25 mai 1993[52], le 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[53]. Signalons d'emblée que, selon le texte de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, «la liberté de manifester sa religion ou sa croyance» peut s'exercer «individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites». Dans sa décision du 18 février 1993 (affaire Bouessel du Bourg c/France), la Commission européenne des droits de l'homme avait tenté une définition du terme «culte» en expliquant que «les actes de culte ou de dévotion […] sont des aspects de la pratique d'une religion ou d'une conviction sous une forme généralement reconnue[54]». Mais, invariablement, la jurisprudence strasbourgeoise évite de se prononcer sur la nature de la manifestation et de se référer au terme culte. Gérard Gonzalez signale que «s'agissant du culte ou des rites, le pouvoir de direction reconnu habituellement aux autorités ecclésiales sur le déroulement de ces manifestations paraît bien dicter cette réserve à la Commission qui ne souhaite pas empiéter sur leurs prérogatives, ni s'immiscer dans une appréciation qui pourrait passer pour qualitative des manifestations en cause[55]».

Dans l'affaire «Manoussakis et autres contre Grèce», la Commission puis la Cour européenne ont sanctionné l'atteinte à la liberté de culte résultant de l'absence de réponse des autorités compétentes à la demande d'ouverture d'un lieu de prière par des témoins de Jéhovah dans un édifice privé[56]. En référence aux circonstances ayant donné lieu aux condamnations pénales d'un autre témoin de Jéhovah grec, Minos Kokkinakis, du fait du délit de prosélytisme religieux, la Cour européenne, dans son arrêt du 25 mai 1993, avait relevé que le requérant avait déjà été condamné en 1952, en raison de l'organisation d'une «réunion religieuse dans une maison privée». Ainsi, dans son arrêt «Manoussakis et autres contre Grèce», la Cour, en retenant le constat d'une violation de la liberté religieuse des requérants, a souligné que «le droit à la liberté de religion tel que l'entend la Convention exclut toute appréciation de la part de l'État sur la légitimité des croyances religieuses ou sur les modalités d'expression de celles-ci» (§ 47). En 2000, la Grande Chambre de la Cour a rendu deux arrêts, dont l'un concerne la France, au sujet, d'une part, de la protection d'un rite minoritaire au sein d'un mouvement religieux et, d'autre part, sur les modalités d'organisation interne d'un tel mouvement.

L'affaire «Association cultuelle israélite Cha'are Shalom Ve Tsedek contre France» concerne un litige résultant d'une demande formulée par une association israélite représentative d'une tendance minoritaire qui souhaitait obtenir l'agrément administratif nécessaire pour délivrer la certification cachère. Si, pour la Cour, l'abattage animalier rituel peut être considéré comme relevant du droit de manifester sa religion par l'accomplissement de rites au sens de l'article 9 de la Convention européenne[57], elle a estimé que «le droit à la liberté religieuse garanti par l'article 9 de la Convention ne saurait aller jusqu'à englober le droit de procéder personnellement à l'abattage rituel et à la certification qui en résulte, dès lors que […] la requérante et ses membres ne sont pas privés concrètement de la possibilité de se procurer et de manger une viande jugée par eux conforme aux prescriptions religieuses» (§ 12). Dès lors, le refus administratif de délivrance de l'agrément ne constitue pas une ingérence dans le droit de la libre manifestation religieuse. Pour le professeur Flauss, «en l'espèce, le choix méthodologique effectué par la Cour ne tient pas seulement à prévenir une explosion de revendications minoritaires dans le champ de la liberté de religion, mais au-delà également. Apparemment, la Cour n'entend pas entrer dans une logique d'exacerbation du droit à la différence[58]». Cet arrêt s'inscrit dans la politique jurisprudentielle mesurée de la Cour européenne en matière de liberté religieuse. Elle confirme son «profil bas», au risque de toucher au fragile édifice des droits nationaux des cultes. Le professeur Flauss estime, ainsi, que «la protection européenne du pluralisme religieux est régie par un double standard : le pluralisme entre religions profite d'une protection renforcée; en revanche, le pluralisme au sein d'une confession religieuse ne bénéficie que

d'une protection restreinte». Ce constat s'appuie indiscutablement sur les précédents jurisprudentiels de la Cour européenne qui ont retenu une «conception intransigeante du principe de non-discrimination en matière de convictions religieuses[59]».

Dans l'affaire «Hassan et Tchaouch contre Bulgarie», la Cour européenne a tranché un litige résultant de la désignation d'un grand mufti par les pouvoirs publics au détriment des intérêts d'un autre mufti. Dans son arrêt du 26 octobre 2000, les juges de Strasbourg ont jugé que l'État est tenu à une obligation de neutralité dans l'exercice des pouvoirs qu'il use à l'égard d'un groupement religieux : «Le droit des fidèles à la liberté de religion suppose que la communauté puisse fonctionner paisiblement, sans ingérence arbitraire de l'État. En effet, l'autonomie des communautés religieuses est indispensable au pluralisme dans une société démocratique et se trouve donc au cœur même de la protection offerte par l'article 9.»

S'agissant du contentieux européen intéressant la France, il faut aussi citer l'affaire «Union des Athées» qui a donné lieu, le 6 juillet 1994, à l'adoption d'un rapport de la Commission européenne ayant conclu à la violation de la liberté d'association et à l'existence d'un traitement discriminatoire[60]. La requête initiale vise 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 2000 francs alors que deux autres associations (Union rationaliste et Cercle Ernest Renan) pouvaient, elles, bénéficier d'une telle autorisation. L'Union des Athées souhaitait recevoir les avantages juridiques et fiscaux en matière de dons et legs tels que prévus par la Loi du 25 décembre 1942 en se référant au dispositif prévu pour le fonctionnement des associations cultuelles du titre IV de la Loi de 1905. Devant la Commission européenne, le Gouvernement français a objecté qu'«une acception stricte, seule admissible en l'occurrence, de la notion de culte, interdit de considérer un mouvement de pensée rationaliste comme pouvant bénéficier de la Loi de 1905» (§ 73). Après avoir relevé avec pertinence que «l'une des principales distinctions opérées par le droit 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». La Commission 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 argu-

ment suffisant pour distinguer l'athéisme d'un culte religieux au sens classique et servir de fondement à un statut juridique aussi différent.» Le degré du contrôle européen portant sur les «différences de traitement» avait cependant conduit la Cour à décider, dans son arrêt «Hoffmann contre Autriche» du 23 juin 1993, que «nonobstant tout argument contraire possible, on ne saurait tolérer une distinction fondée pour l'essentiel par des considérations de religion[61]».

Ces décisions et jugements européens ont une portée significative d'ordre juridique et politique. L'impact de cette jurisprudence sur le droit national est certain[62]. Le prétoire européen est ouvert aux requérants français par le biais du droit de recours prévu par l'article 34 de la Convention européenne des droits de l'homme[63]. L'autorité de la chose interprétée par la Cour européenne est incontestablement pour les juges et l'Administration nationaux une référence. Elle ne peut être ignorée (les développements récents de l'affaire «Hakkar contre France» à l'origine de laquelle se trouve l'adoption de la loi du 15 juin 2000 sur la présomption d'innocence illustre la réceptivité par les autorités nationales du contentieux européen). «La fonction incitative» de la Convention européenne, «véritable laboratoire d'arguments juridiques», est un facteur d'évolution du régime français du droit des cultes. Il est, par ailleurs, incontestable que la jurisprudence européenne en la matière consiste à «serrer au plus près les faits de chaque espèce» en rendant de la sorte difficile toute transposition des solutions retenues à Strasbourg. La méthode de contrôle européen des droits de l'homme obéit à une logique juridictionnelle à la fois «standardisée» et évolutive. Le respect des conditions — prévisibilité légale, caractère nécessaire, respect de la société démocratique — combiné avec la recherche d'une solution factuelle assure la qualité du standard de son contrôle[64]. Notamment, l'examen par la Cour des limitations juridiques et administratives à la liberté des cultes est déjà riche d'enseignements[65]. Fort de ce premier acquis de la fin du XX^e^ siècle, notre régime des cultes devrait aussi évoluer en raison de la construction en germe d'autres édifices normatifs et jurisprudentiels résultant de la prise en compte du phénomène religieux par les institutions de l'Union européenne. On songe ici aux incidences économiques et sociales de la pratique associative et collective des cultes, au statut du citoyen européen et des mouvements religieux transnationaux, etc. La 11^e^ 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[66]».

L'influence et le rayonnement du «dialogue des juges[67]», l'autorité morale des jurisprudences nationale et européenne participent ensemble aux évolutions du régime des cultes en France. Mais, le droit des cultes qui fonde les

libertés des groupements de croyants constitue également le fondement de certaines restrictions qu'il convient maintenant d'aborder.

II — Le droit des cultes, fondement des restrictions au libre exercice des cultes

A. Le poids de la tradition étatique en France

1. La dimension publique de la liberté des cultes

La Loi de 1905 a dénationalisé les cultes en mettant un terme à l'existence des établissements publics des cultes. Louis de Naurois, en 1962, distinguait «la liberté de l'option», qui relève de la conscience, du for interne, de la liberté de comportement d'inspiration religieuse. L'intéressé décrivait «l'incompétence de l'État pour intervenir dans la vie religieuse et la vie des Églises, plus généralement pour connaître du spirituel[68]». Cette interprétation a accrédité le discours sur la «privatisation du fait religieux» en France[69]. En instituant l'indépendance, la Loi de séparation aurait marqué le désengagement réciproque des Églises et de l'État, facteur de liberté et d'émancipation. À l'état reviennent les affaires publiques. Le culte serait affaire privée… En réalité, l'État n'a jamais, en France, considéré que l'exercice du culte avait une dimension exclusivement privée. Garant de la liberté de culte autant que gardien des promesses constitutionnelles, l'État assure, sous le contrôle des juges, la liberté de conscience et l'égalité devant la loi du citoyen. Sans distinction de religion, la République s'intéresse de près aux modalités pratiques d'exercice privé et public des cultes. La Loi de 1905 n'a aucunement exclu les cultes de l'espace public et des cadres juridiques des libertés publiques. Le culte est bien affaire publique et nationale. Les institutions républicaines s'y intéressent même de près[70] [71]. L'État n'ignore pas les cultes. L'Administration assure un service public de protection et de contrôle des cultes à travers le pouvoir de police qu'elle tient notamment du titre V de la Loi de 1905 et des régimes fiscaux et sociaux relatifs aux cultes. Jean-Paul Durand explique ainsi cette mission : «La pratique administrative et la jurisprudence ont pour tâche difficile de comprendre, avec les catégories du droit français, le fait institutionnel cultuel qui n'est pas réductible à la conviction religieuse ni à la seule adhésion d'opinion en matière d'appartenance cultuelle. […] La neutralité confessionnelle de la République ne peut signifier que l'ordre public se désintéresse des valeurs dont sont porteurs les patrimoines moraux et religieux des valeurs présents dans notre pays[72]». L'abandon du système des «cultes reconnus», c'est-à-dire liés à l'État par un accord qualifié de concordataire, a mis tous les cultes sur un pied d'égalité. Au nom de cette égalité devant la loi dont la République est garante, l'État ne peut donc rester indifférent dans le respect du principe de non-discrimination[73]. La non-confessionnalité de l'État laisse entière la possibilité pour les cultes et les fidèles de s'organiser juridiquement, mais dans le cadre des

lois de la République étant donné que la manifestation cultuelle, par sa dimension et sa place dans l'espace, devient significative et publique. L'État, dès lors, assure les conditions de cette liberté. Tel est le sens du cadre légal de l'organisation juridique des cultes. La loi républicaine a institué des modalités pratiques d'exercice de la liberté des cultes.

2. Le régime juridique cultuel et l'Administration : une tutelle et des cloisonnements administratifs

En présence d'un certain imbroglio politico-administratif résultant de l'enchevêtrement des textes — Lois de 1901, 1905 et 1907 — et à la suite des mesures politiques — dont le fameux *« modus vivendi »* de Briand-Cerretti —, l'État continue d'assurer un certain contrôle des activités juridiques, fiscales et sociales des cultes. Un régime juridique cultuel, au sortir de la Première Guerre mondiale, a réapparu « avec un contentieux, des autorisations, des déclarations, des relations nécessaires entre l'autorité publique et l'Église ou plus exactement les Églises[74] ». En 1920, a ainsi été créée la fonction de conseiller pour les Affaires religieuses du ministre des Affaires étrangères, chargé de participer aux négociations entre le Saint-Siège et la République mais également de la reconduction légale du régime concordataire en Alsace-Moselle (Lois de 1919 et 1924). « Consultant et informateur[75] », il exerce des activités d'expertise et de suivi des relations diplomatiques avec les États, surtout le Saint-Siège[76]. Depuis 1945, l'actuel Bureau central des cultes est rattaché au ministère de l'Intérieur[77]. Il est chargé d'instruire les dossiers de nomination des évêques et de gérer le régime concordataire qui perdure en Alsace-Moselle et dans les DOM-TOM. Il conseille le ministre de l'Intérieur au sujet de toutes les questions de droit cultuel, notamment celles concernant les décisions d'accorder ou non le statut d'association cultuelle de la Loi de 1905. Un ensemble de consultations, d'avis et d'expertises sont réalisés à la demande des préfets mais également d'autres administrations (statut des congrégations, autorisation d'acceptation des libéralités, les autorisations de dons manuels fiscalement déductibles, etc.). De nombreuses autres questions sont également traitées par le Bureau. André Damien relevait, en outre, que « trois séries de conflits existent actuellement qui préoccupent particulièrement le bureau des cultes[78]… » : 1. les agissements des fidèles de M^gr^ Lefebvre, qui reçoivent des libéralités et dont les autorisations d'accepter posaient problème ; 2. la question des *« sectes » ;* 3. la prise en compte du culte musulman. En raison du caractère sensible et politique de ces dernières affaires, il s'est créé une fonction officieuse de conseiller du ministre de l'Intérieur pour les cultes. André Damien, qui a occupé cette fonction d'avril 1993 à juin 1997, a posé avec acuité la question de la prise en charge de la question cultuelle par l'État :

« Ainsi peut-on reprocher à l'État sa laïcité par abstention au moment où le phénomène religieux devient important par rapport au phénomène poli-

tique, notamment par la montée d'un intégrisme beaucoup plus important dans le secteur religieux que dans les autres. Actuellement, le seul rempart est le fragile, le modeste bureau des cultes, petit par le nombre de collaborateurs qui ont à étudier toutes ces questions, et derrière lui l'autorité du ministre, la jurisprudence des tribunaux administratifs et des tribunaux de l'ordre judiciaire. Mais ils constituent un rempart fragile dans la mesure où les problèmes sont innombrables. […] On est loin de la privatisation du phénomène religieux par laquelle on croyait avoir atteint un certain nirvana politique et spirituel au lendemain de 1905. À propos donc de l'administration des cultes, la question qui se pose dans cette fin de XX^e^ siècle est de savoir si l'on peut laisser sans réponse le problème des relations État-religions ou les laisser concentrés dans un simple bureau du ministère de l'Intérieur ? Doit-on laisser le problème hiberner pendant encore des décennies, alors que cependant son urgence éclate tous les jours avec les problèmes notamment que l'islam pose à la France et que notre démocratie se révèle incapable de résoudre ? Notre pays est placé devant des courants antidémocratiques et une opinion publique attachée à des idées périmées. La démocratie française est en crise en matière religieuse, pour la première fois, l'État est désarmé, il a les mains liées et ne peut intervenir, il subit sans pouvoir assumer.

À quand une politique religieuse en France ? Il faut définir une nouvelle politique cultuelle dégagée des rancœurs du XIX^e^ siècle, consciente des libertés nouvelles constatées par la promulgation de la Déclaration européenne des droits de l'homme et attentive à la montée des intégrismes religieux. Cette politique doit être à la fois réaliste et audacieuse. Elle doit aider à l'enseignement religieux et trouver une solution au problème de l'enseignement libre et confessionnel des divers cultes. Elle doit fournir ou aider chaque religion à avoir les lieux de culte nécessaires pour la pratique de ses fidèles, la formation de l'esprit des croyants par une meilleure connaissance de leur religion ; l'enseignement fait reculer l'inculture et le sectarisme et les racismes primaires. Mais pour cela il faut que l'État ait une politique cultuelle. Il n'en a pas actuellement ou peu, il n'ose pas en avoir, d'une part, parce qu'il ne sait pas comment la faire aboutir et, d'autre part, parce qu'il craint les réactions des « laïcs » qui considèrent le principe de non-intervention de la Loi de 1905 comme un principe fondamental de la République.

En d'autres termes, en cette fin de XX^e^ siècle, un bureau des cultes est-il suffisant ou faut-il recréer un ministère des Cultes indépendant, qui puisse assumer l'intégralité des relations entre les Français et les différents cultes qui existent sur le territoire de la République[79] ? »

Mais il y a plus. À défaut de moyens suffisants, l'Administration des cultes souffre également de l'éparpillement des textes de lois qui confient à certaines administrations économiques et sociales d'importantes attributions dans le domaine du droit des cultes. En effet, à l'existence d'un culte,

la loi a attaché un certain nombre de régimes fiscaux et sociaux spécifiques que nous évoquerons ci-après. En pratique, un certain nombre de décisions administratives échappent à l'autorité du Bureau central des cultes en raison de l'autonomie de certains services administratifs — nationaux ou locaux — qui n'hésitent pas à prendre des décisions isolées et contraires à la politique du ministère de l'Intérieur. Les cloisonnements administratifs provoquent régulièrement des dysfonctionnements dans l'application du droit fiscal et social des cultes.

3. Le «dirigisme» de l'État dans la gestion de certaines pratiques cultuelles

A. La question du culte musulman : «une cause nationale[80]»

Sans oublier les relations très anciennes de la République coloniale avec l'islam, le cadre juridique actuel du culte musulman présente «un décalage entre droits théoriques et droits réels[81]». On évoque généralement l'entrée de l'islam sur la scène juridique française en 1921, lorsque fut créé l'Institut musulman de la mosquée de Paris, qui bénéficia de la gestion patrimoniale de la Société des Habous des Lieux saints pour jouir de l'édifice situé à Paris v[e]. Habituellement, l'histoire de cet épisode parisien de l'islam est présentée sous les traits d'un conflit d'influence entre certains États du Maghreb et la France. Au-delà de cette histoire très politique, qui ne résume pas la question de l'organisation et du fonctionnement du culte musulman dans notre pays, un certain nombre de groupes de fidèles ont créé des associations pour le culte sur la base de statuts conformes à la Loi du 1[er] juillet 1901[82]. Le culte musulman représente des courants religieux différents et associe des fidèles originaires de nombreux pays. Deuxième communauté religieuse par le nombre de fidèles (estimé à 3 millions de personnes), la question de l'absence de structures représentatives — de clergé dirait-on dans l'univers catholique — a été à l'origine d'une question juridique majeure pour les autorités de la République. La communauté musulmane de France est, principalement, de rite sunnite et malékite et, partant, pour ce qui est de la tradition sunnite, dépourvue d'un magistère clérical. Aucune instance fédératrice n'offrirait au pouvoir public un interlocuteur représentatif des intérêts religieux et des besoins matériels des musulmans en France[83]. Cette question revêt un problème juridique dès lors que, par exemple, l'abattage animalier rituel et le bénéfice des taxes prélevées par les organismes qui s'y livrent sont juridiquement encadrés[84]. L'État, en l'absence d'interlocuteur représentatif des intérêts du culte musulman, doit en effet accorder une autorisation à ces organismes. L'organisation actuelle de l'abattage rituel résulte des dispositions du Décret n° 97-903 du 1[er] octobre 1997, qui transpose la Directive 93/119/CE du Conseil du 22 décembre 1993 sur la protection des animaux. Les organismes religieux agréés pour habiliter les sacrificateurs sont la Grande Mosquée de Paris, en application d'un arrêté

ministériel du 15 décembre 1994 et les mosquées de Lyon et d'Évry, conformément à un arrêté ministériel du 27 juin 1996[85]. Mais, comme indiqué ci-avant, la circonstance que la pratique de l'abattage rituel soit réservée, en France, à certains organismes religieux agréés n'est pas incompatible avec le libre exercice des cultes[86].

D'autres domaines suscitent une série de difficultés juridiques telles que l'adoption pour les musulmans des statuts des associations cultuelles de la Loi de 1905[87], la construction d'édifices de culte, la formation religieuse des imams, les aumôniers, le rituel mortuaire et les cimetières, la vie à l'école. Autant de situations particulières que d'autres cultes et l'État ont dû prendre en compte progressivement, et dans la durée, pour trouver des solutions pratiques, conformes au droit des cultes. La dernière initiative des pouvoirs publics remonte au 28 janvier 2000, lorsque Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, a organisé la consultation des représentants des principales sensibilités musulmanes sur l'organisation du culte musulman en France. À l'issue d'une première réunion plénière au ministère de l'Intérieur, un texte a été adopté, le 28 janvier 2000, plate-forme de départ pour une consultation selon le principe d'Istichara, familier aux musulmans[88]. Ce texte est désigné « Principes et fondements juridiques régissant les rapports entre les pouvoirs publics et le culte musulman en France[89] ». L'objectif est de favoriser la confirmation, par les représentants consultés de l'islam, de la reconnaissance des lois de la République, préalable indispensable à l'organisation du culte musulman. Ce texte adopté par ces personnalités consultées expose les régimes juridiques et leurs implications concernant les associations cultuelles, les mosquées et lieux de prière, les ministres du culte et autres cadres religieux, les aumôniers, les établissements d'enseignement privé, les prescriptions vestimentaires et alimentaires, les lieux de sépultures et les fêtes religieuses. Cette « charte » se conclut ainsi : « L'adhésion pleine et entière de groupements et associations de musulmans à ces principes atteste de leur volonté de rejoindre et d'intégrer le cadre juridique qui organise et garantit en France, à la fois le libre exercice du culte, et le caractère laïque des institutions. » Le rappel à la reconnaissance des lois de la République est fort. Il témoigne du volontarisme des pouvoirs publics et de leur souhait de voir les musulmans s'auto-organiser en adoptant les cadres juridiques des cultes. Des groupes de travail ont été formés à cet effet sous la tutelle ministérielle. Cette démarche vise à « intégrer l'islam dans la République », selon l'expression retenue par le Haut Conseil à l'Intégration dans son rapport remis en novembre 2000 au Premier ministre[90]. L'intervention des pouvoirs publics dans la prise en compte des pratiques musulmanes, d'une part, relève d'une gestion pragmatique des besoins d'encadrement juridique des communautés musulmanes et, d'autre part, traduit le déficit de conformité à la loi desdites pratiques[91]. Simultanément, le Haut Conseil à l'Intégration prend acte de l'existence de « différences de fait et de

droit entre les cultes». Les malentendus entre la République et l'islam, issus historiquement d'une gestion coloniale, et d'un déficit d'intervention de la part des pouvoirs publics pour garantir des équilibres juridiques, continuent cependant de peser. La ligne d'action des parties en présence est difficile à gérer, tant l'histoire récente des relations de l'islam avec la République a laissé des marques[92]. «De l'intervention active à l'abstention rigoureuse», la prise en compte juridique des libertés du culte musulman pose de multiples questions d'ordre religieux (l'islam, religion, est «une communauté dont le rattachement à Dieu fonde l'union entre croyants» i.e. l'Umma) et d'ordre socio-économique (l'intégration de populations déplacées). La réponse à ces questions est d'abord politique. Elle dépasse le seul régime juridique des cultes[93] et interroge la notion même de laïcité, entendue comme expression de la politique religieuse de la République.

B. Les choix fiscaux de l'État face aux cultes

Dans l'ouvrage *Cultes et religions : impôts et charges sociales*, paru en 1991, on peut «apprendre que, au moins partiellement, la cinquième République est cléricale, qu'elle reconnaît et salarie des cultes, […] admet des inégalités entre les religions[94]…». Cette remarque caustique illustre, à sa façon, l'existence de règles dérogatoires à caractère fiscal dont bénéficient certains cultes. Joël-Benoît d'Onorio, dans sa communication La crise de laïcité, a cru déceler «un véritable droit ecclésiastique français» qui a pu «émerger de la législation et de la pratique républicaines» dont «les dispositions spéciales prévues par le Code général des impôts pour certaines opérations du patrimoine ecclésiastique[95]». La législation fiscale prévoit, en effet, les dispositions particulières suivantes :

– la réduction du taux de publicité foncière ou du droit d'enregistrement pour les acquisitions de biens immeubles par les associations cultuelles (article 713 du Code général des impôts);

– l'exonération totale des droits de mutation à titre gratuit des dons et legs faits aux associations cultuelles, aux unions d'associations cultuelles et aux congrégations autorisées (article 795-10);

– la réduction partielle d'impôt accordée au titre des dons faits par les particuliers aux associations cultuelles préalablement autorisées par le préfet à recevoir des dons et legs ou libéralités (articles 200 et 238bis);

– l'exonération de la taxe foncière sur les propriétés bâties des édifices du culte acquis ou édifiés par des associations ou unions d'associations cultuelles (1382-4°);

– l'exonération de la taxe sur la valeur ajoutée des prestations de service […] des organismes légalement constitués agissant sans but lucratif dont la gestion est désintéressée et qui poursuivent des objectifs de nature religieuse, dans la mesure où ces opérations se rattachent directement à la

défense collective des intérêts moraux ou matériels des membres (article 261-4-9°);

– sont exclues du champ d'application de la taxe locale d'équipement les constructions édifiées par les associations ou unions d'associations cultuelles et celles qui, édifiées par d'autres groupements, sont destinées à être exclusivement affectées à l'exercice d'un culte (article 317bis, annexe II).

Le régime fiscal des cultes peut conditionner les modalités matérielles d'exercice des pratiques religieuses. Une fiscalité dérogatoire qui atténue la pression financière et les exigences budgétaires constitue un facteur de développement des cultes. La liberté des cultes est donc directement affectée par le régime fiscal des activités liées aux services rendus et au patrimoine des cultes. L'enjeu est important, en raison du caractère souvent déterminant de la pression fiscale sur la vie des contribuables[96]. La fiscalité des cultes, de ce point de vue, est une indication de taille qui permet de mesurer «le degré de liberté» que les législateurs et les pouvoirs publics accordent aux cultes. On sait combien la technique fiscale peut aussi devenir un instrument de répression par référence aux méthodes du contrôle fiscal. Arme fiscale tactique, les moyens du contrôle fiscal offrent à l'Administration fiscale des pouvoirs exorbitants pour opérer de fâcheuses distinctions entre «associations cultuelles» et associations qualifiées de «prétendument cultuelles». La taxation des dons manuels constitue actuellement un instrument redoutable dont dispose l'Administration pour mettre en cause le statut et l'existence même de certaines associations qui ont déclaré leur statut à la préfecture en stricte conformité avec le titre IV de la Loi de 1905. Xavier Delsol explique que «si ladite taxation était mise en œuvre contre toute association recevant des dons manuels, alors elle aboutirait purement et simplement à supprimer une part très importante des ressources de nombre d'associations dont, pourtant, l'intérêt général ne saurait être remis en cause — que l'on songe, tout simplement, au denier du culte perçu par les diocèses de France, etc.[97]».

Les choix fiscaux des pouvoirs publics ne sont pas neutres du point de vue de la qualification même des activités matérielles des cultes. L'attribution administrative du statut d'association cultuelle emporte des conséquences pratiques de grande importance que le juge ne sous-estime nullement[98]. La décision de conférer à un groupement le qualificatif juridique «d'association cultuelle», indépendamment de la liberté laissée aux adhérents de déclarer les statuts à la préfecture, emporte des incidences financières de nature à compromettre la survie de l'association. La fiscalité peut être utilisée par l'Administration «en fonction de considérations autres que strictement juridiques, et l'on ne peut alors que s'inquiéter d'un tel dévoiement du droit et du principe d'égalité de tous les contribuables devant l'impôt[99]». Dans une lumineuse note à «caractère quasi prophétique», Olivier Schrameck soute-

nait, dans La fin de la laïcité fiscale, que «le droit fiscal a toujours été le miroir et le révélateur de l'évolution de la société politique[100]». L'intéressé a décrit le mécanisme de déductibilité fiscale des dons consentis aux associations cultuelles (articles 238bis CGI), introduit par la Loi dite sur le mécénat du 23 juillet 1987, par référence à l'«incertitude qui s'attache à la notion de culte». Ce dispositif incitatif, qui constitue un avantage fiscal pour faciliter l'exercice d'un culte, pose en équité des questions délicates. S'il résulte du statut juridique des associations cultuelles qu'elles ne peuvent se livrer, aux termes mêmes de l'article 19 de la Loi de 1905, qu'à des activités exclusivement cultuelles — à l'exception d'activités caritatives, d'enseignement, etc. —, la formulation des textes fiscaux est ambiguë. Certaines dispositions ne se réfèrent pas aux associations cultuelles selon la Loi de 1905 — ainsi, par exemple, l'article 795-10, relatif à l'exonération fiscale des dons et legs — alors que d'autres ajoutent la condition d'autorisation préalable à recevoir des dons et legs (tel est le cas du système de la déduction fiscale profitant aux dons consentis à une association cultuelle : cf. article 238bis-2). L'attribution dite de la grande capacité juridique à une association déclarée cultuelle à la préfecture peut soulever des écueils juridiques face au mutisme du législateur sur la notion du culte. La jurisprudence du Conseil d'État fait preuve, de ce point de vue, d'une grande rigueur par référence au critère légal de l'exclusivité cultuelle. La sanction du non-respect de l'objet exclusivement cultuel a principalement porté sur l'évaluation des activités, par l'examen, par exemple, de la situation comptable de l'association en cause, et non sur la simple lecture des statuts déclarés à la préfecture. En l'espèce, la matérialité des activités l'emporte sur le seul cadre juridique statutaire et déclaratif. L'étude de la jurisprudence administrative concernant la procédure d'acceptation administrative des dons et legs (libéralités) est révélatrice de la rigueur avec laquelle la Haute Juridiction assure l'application du régime légal des associations cultuelles. Ainsi de :

– l'Association Fraternité des serviteurs du monde nouveau : le Conseil d'État a estimé que son activité n'était pas exclusivement cultuelle, car elle se consacrait depuis sa création à l'édition et à la diffusion de publications doctrinales[101] ;

– l'«Association chrétienne Les témoins de Jéhovah de France : en dépit de conclusions contraires du commissaire du Gouvernement, le Conseil d'État a refusé de reconnaître le caractère cultuel de cette association, du fait que «les activités menées ne confèrent pas, dans leur ensemble, à l'association, en raison de l'objet ou de la nature de certaines d'entre elles, le caractère d'une association cultuelle au sens de la Loi du 9 décembre 1905[102]» ;

– l'Association cultuelle Troisième Église du Christ scientiste de Paris[103] ;

– l'Union des athées : la juridiction administrative a considéré que l'objet de cette association ne pouvait pas être l'exercice d'un culte, du fait de ses

statuts indiquant que ladite association avait «pour but le regroupement de ceux qui considèrent Dieu comme un mythe[104]»;

– l'Église apostolique arménienne de Paris : le juge lui a refusé la capacité de recevoir des legs, en raison de la multiplicité de ses activités, autres que cultuelles, car l'article 2 de ses statuts indiquait que l'association avait pour but «de promouvoir la vie spirituelle, éducative, sociale et cultuelle de la communauté arménienne[105]»;

– l'Association cultuelle israélite Cha'are Shalom Ve-Tsedek[106].

Les conditions d'attribution des dérogations fiscales illustrent, en réalité, les choix de l'État en matière cultuelle. La sanction fiscale représente un prolongement de l'interprétation que les pouvoirs publics donnent de la Loi du 9 décembre 1905. Dès lors, la question des conditions et des critères à retenir pour octroyer le «label» (Jacques Arrighi de Casanova) pose le problème de la «reconnaissance» des cultes par l'État français.

B. Les ambiguïtés des «systèmes de reconnaissance» des cultes

1. L'histoire de la gestion administrative des cultes, facteur explicatif de la crise de la laïcité?

De nombreux observateurs de la vie religieuse française ont démontré que «la séparation et l'égalité en droit laissent subsister en fait des inégalités» (Marceau Long). Certains auteurs ont expliqué, avec détails, que «les règles juridiques de la laïcité sont habilement contournées : des circoncisions islamiques sont pratiquées en milieu hospitalier avec la complicité de la Sécurité sociale; des associations cultuelles reçoivent des subsides publics dès lors qu'elles se proclament associations cultuelles dont la rémunération due aux animateurs sociaux bénéficie en fait aux imams, etc.[107].» En pratique, le régime des cultes reste largement tributaire des conditions idéologiques de prise en charge par les pouvoirs publics des réalités cultuelles. La gestion administrative des pratiques cultuelles a été marquée par la volonté de l'État d'émanciper la République en devenant le catalyseur des libertés. Au centre des régimes des libertés individuelles et publiques, l'État continue d'assurer une fonction de régulation des faits cultuels. Cette tradition administrative s'est bâtie sur le socle des relations qui se sont nouées et dénouées principalement avec l'Église catholique. Des principes adaptés aux pratiques administratives, la construction du régime des cultes a obéi principalement aux injonctions de l'État.

Le rejet de la notion de cultes reconnus en «France de l'intérieur» constitue, d'une certaine façon, une illusion trompeuse. À défaut de définition légale de la notion de culte, tout se passe comme si les anciens cultes reconnus continuaient de bénéficier d'une reconnaissance publique tacite[108]. Cette marque du passé a laissé une empreinte juridique en façonnant le moule

administratif des cultes. Les cultes non implantés en France en 1905, non reconnus avant cette date, pâtissent aujourd'hui d'un réel déficit de reconnaissance et s'exposent à être étiquetés de « sectes[109] ». À défaut de catégorie juridique, le droit s'est accommodé d'instruments juridiques de reconnaissance idéologique qui, aujourd'hui, marquent une différence entre cultes et « sectes ». Ainsi un ensemble de dispositions juridiques d'ordre réglementaire régissent aujourd'hui la pratique administrative de « lutte contre les sectes » : le Décret n° 98-980 du 7 octobre 1998 a institué une Mission interministérielle de lutte contre les sectes. (Voir également la Circulaire du 1er décembre 1998 du ministre de la Justice relative à la lutte contre les atteintes aux personnes et aux biens commises dans le cadre des mouvements à caractère sectaire et la Circulaire du 3 octobre 2000 des trois ministres et secrétaire d'État de l'emploi et de la solidarité relative aux dérives sectaires). La représentation nationale a ouvert ainsi la voie à de nouvelles modalités de différenciation en excipant de légitimes mesures de répression contre des groupes criminogènes, connus des services de police et des parquets des tribunaux. « La nouvelle laïcité[110] » continue de s'accommoder de ce cadre administratif en reléguant la question posée par ce système de reconnaissance politique et administrative à un simple problème de gestion répressive des « sectes[111] ». La doctrine administrative soutient « qu'il n'existe pas entre sectes et religion une frontière étendue ». Jean-Paul Costa, l'actuel juge français à la Cour européenne des droits de l'homme, a précisé ce point de la sorte : « Les sectes, comme les religions, participent de la liberté de conscience, et l'État laïque, chargé d'assurer la liberté de conscience et de garantir le libre exercice des cultes sous les seules restrictions que légitime l'intérêt de l'ordre public, doit se livrer à un exercice qui est commun aux sectes et aux religions, c'est-à-dire permettre à leurs fidèles d'exercer librement leur culte, tout en définissant, au nom de l'intérêt public, les restrictions qui peuvent frapper cette liberté. En amont, qu'un groupement se déclare une secte ou une religion, l'État doit opérer un contrôle de qualification, moins au regard de la différence entre sectes et religions qu'au regard de l'authenticité du but cultuel poursuivi (d'ailleurs toute secte croit être une religion : "les sectes, c'est les autres…"). En aval, que le culte soit celui d'une secte ou d'une religion, son exercice doit respecter l'ordre public, et c'est encore à l'État qu'il appartient de prévenir et de réparer les troubles à l'ordre public, par exemple les atteintes à la tranquillité publique ou à la salubrité publique[112]. »

On l'aura compris, en France, de nombreux facteurs militent en faveur d'une « gestion bonapartiste » du fait cultuel par référence à la fonction de régulation et de contrôle de l'État. Cette conception repose sur la question de l'État moderne. Dans l'ouvrage de Guy Bedouelle et de Jean-Paul Costa, on lit ainsi que « sans initiative de l'État, sans sa "tutelle", rien ne pourra se

faire […] car notre pays a une tradition étatique forte qui laisse moins d'espace que chez d'autres à la société civile[113]».

Le régime des cultes, marqué par le poids de l'interventionnisme étatique, résiste difficilement aux modalités d'émancipation qui façonnent les libertés. À l'absence de reconnaissance étatique doit correspondre, simultanément, l'absence de reconnaissance religieuse par les cultes reconnus avant 1905. Or, la réalité de la situation française présente une autre facette[114]. Les pouvoirs publics ont tendance à recourir, par le biais du critère de représentativité et par analogie, aux catégories religieuses elles-mêmes : catholicisme, protestantisme, islam, judaïsme, bouddhisme. L'État semble reconnaître le culte par référence à la préexistence de «familles religieuses». Par exemple, s'agissant de l'attribution *a posteriori* du statut d'association cultuelle, l'Administration vérifie si un groupe donné est ou non affilié à la Fédération protestante de France. Tel a été le cas des activités de l'Église évangélique de Besançon qui, à défaut d'y adhérer, a été exposée par l'Administration fiscale à la taxation rétroactive des dons manuels. S'agissant de l'examen des demandes de reconnaissance légale de nouvelles congrégations religieuses, l'Administration exerce une certaine «vigilance». Selon Alain Boyer et Michel Brisacier, «les pouvoirs publics, n'ayant pas la capacité d'authentifier une expression religieuse nouvelle, peuvent seulement apprécier si […] cet établissement se rattache à une institution qui, du fait de sa durée historique, de son extension géographique et son enregistrement, est communément classée parmi les religions universelles[115]». Si l'on peut aisément comprendre que les pouvoirs publics, avec méthode, s'attachent à examiner la situation d'un culte en termes notamment de respect de l'ordre public et de sociologie religieuse, on ne peut qu'être surpris par la condition posée en référence à une affiliation préalable à un culte dit traditionnel. Le critère de classification religieuse préalable semble contraire au principe de liberté des cultes. Dans l'affaire «Manoussakis et autres contre Grèce», la Cour européenne des droits de l'homme a censuré l'intervention légale de «l'autorité ecclésiastique reconnue, à savoir l'Église orthodoxe» dans la procédure d'autorisation d'ouverture d'un lieu de prière. La Cour a conclu que cette modalité autorise de la sorte «une ingérence profonde des autorités politiques, administratives et ecclésiastiques dans l'exercice de la liberté religieuse» (§ 45).

2. Le refus du communautarisme, facteur de tension?

«La laïcité place l'État dans la position d'un arbitre dont les règles du jeu en sont les droits de l'homme […] [et] autorise la réalisation de "l'intégration à la française" conforme à nos valeurs de solidarité[116].» La liberté des cultes signifie que plusieurs communautés religieuses coexistent et concourent à la cohésion sociale. Mais la société française résiste à prendre en compte des revendications cultuelles particulières au nom de la conception philoso-

phique et politique du contrat social cher à Rousseau. Comment admettre que des pratiques cultuelles émergentes et des rites inconnus en 1905 puissent fonder des demandes de dérogation à la règle, au nom d'une appartenance religieuse particulière, alors que la stricte mise en œuvre de la neutralité de l'État écarte par principe des régimes spécifiques ? Il s'agit, par exemple, des refus de calendrier à la carte, d'un cadre juridique particulier pour la pratique de l'islam, etc. Dans son rapport pour l'année 1982, le Haut Conseil à l'Intégration, sous le thème des « Conditions juridiques et culturelles de l'intégration », signalait fortement que « dans notre pays, on ne conçoit pas d'intégration à la communauté nationale sans acceptation de la laïcité pour ceux qui souhaitent s'intégrer et du respect de ses exigences par la société qui accueille ». Dans son rapport annuel pour l'année 1998 sur La discrimination, le Haut Conseil constatait que l'acceptation sociale de la pluralité des pratiques religieuses restait imparfaite. Il demandait à l'État d'adapter ses services à la pluralité religieuse en s'engageant plus rigoureusement dans la lutte pour le respect desdites pratiques[117]. Mais, invariablement, la pluralité des cultes est souvent associée à de simples revendications de type catégoriel, reflet d'un retour vers les valeurs religieuses que la République a neutralisé. Un discours dominant sur « la nouvelle menace communautaire » incarne la réaction à la permanence du multiculturalisme[118]. Dans l'ordre du régime juridique des cultes, la liberté de conscience individuelle et autonome a été le moteur de l'émancipation des groupements des croyants. Et, historiquement, la société française s'est développée en référence au primat de l'individu comme partie du groupe social. La culture de l'État-nation, en France, a profondément imprégné la construction de la laïcité : les cultes devaient s'organiser dans le cadre du régime associatif réglé en uniformité avec la Loi fondamentale du 1er juillet 1901 relative au contrat d'association. Toute dimension identitaire, à l'origine d'une société multiculturelle, devait revêtir les habits de l'intégration républicaine[119]. Cette conception des rapports sociaux, en déteignant sur les libertés accordées aux cultes, fait le lit des malentendus de la République avec les cultes émergents. En se bornant à gérer l'existant, la Loi de 1905 ne s'est pas préoccupée de l'avenir. Il revient à la laïcité aujourd'hui, « à partir des droits de l'homme, de conjuguer ensemble particularités et universalisme », notamment en présence d'une importante communauté musulmane[120]. Le vivre ensemble suppose ainsi la cohabitation de communautés de croyants pour lesquelles le régime des cultes garantit et protège les libertés de croire et d'agir. À défaut de statut juridique spécifique aux minorités religieuses, la République assure théoriquement l'égalité des cultes protégés par elle[121]. Ainsi, contrairement au sens commun de la notion de communautarisme qui repose sur l'identité ou une appartenance commune, on peut retenir, avec Robert Esposito, l'origine de l'idée de communauté. En réalité, le commun désigne non celui qui nous ressemble ou nous appartient, mais celui qui est

différent de nous et qui nous oblige. Cet auteur explique que «la communauté est véritablement telle seulement si elle est communauté des dissemblables, si elle implique la possibilité, et certes aussi, le risque de la différence, de l'altérité, du contrat avec qui n'est pas des nôtres[122]». La question juridique des communautés unies par un culte prend en compte le risque de la différence par le jeu des adaptations fondées sur la technique de la dérogation. Il en résulte, non pas une atteinte à l'indivisibilité de la République, mais un respect des différences que la République garantit dans le cadre démocratique. Geneviève Koubi insiste sur cette modalité de gestion des différences cultuelles : «La conciliation entre ordre juridique dominant et ordre juridique religieux (minoritaire ou majoritaire) engage les pouvoirs publics dans un mécanisme de gestion informelle des différences. La dimension communautaire des religions est implicitement retenue, notamment pour l'organisation de mesures matérielles […] Ces mesures ont pour effet d'offrir aux minoritaires les moyens d'observer les pratiques liées à leurs croyances sans qu'ils puissent exciper de commandements particuliers en face des institutions publiques qui rénovent le principe de la laïcité. Comme il est difficile d'opérer une séparation absolue entre l'exercice de la liberté religieuse et l'observance de l'ensemble des disciplines et dogmes prônés par les religions dont les cultes sont les canaux de diffusion et d'inculcation, une relative prise en compte des phénomènes minoritaires est nécessaire. L'intervention des juridictions en ces domaines assouplit la rigueur de la règle et confirme l'inclination politique à envisager les caractéristiques religieuses des groupes minoritaires. La notion de minorité religieuse assortie de la conception de droits spécifiques communautaires est sous-entendue dans ce mécanisme […] La conciliation entre ordre juridique étatique et systèmes religieux est autant un mode de gestion juridique des différences minoritaires qu'une méthode d'adaptation du droit aux attentes sociales relevant des courants majoritaires : le principe de laïcité, en instance de se transformer en un principe de tolérance au-delà de la question scolaire, justifie insidieusement les entorses faites au principe d'égalité et modifie les enjeux de la discrimination positive[123].»

Conclusion

Question juridique, la liberté des cultes est actuellement le reflet de «la crise et du renouveau de la laïcité[124]». Un large débat s'est instauré autour de cette notion pivot de la République qui dépasse très largement la dimension juridique que nous avons réservée à cette étude[125]. De profondes remises en cause traversent même le monde catholique, qui discute actuellement de l'adoption du cadre associatif créé pour les cultes par la Loi de 1905 (cf. Le Livre Blanc diffusé en 1999 par Droits et Libertés dans les Églises, intitulé *Pour un statut associatif de l'Église catholique en France*). De nombreuses interrogations subsistent en France, comme ailleurs, sur le contenu des rela-

tions qui continuent de se nouer, sous le sceau du régime des libertés, entre l'État et les cultes[126]. «Les ambiguïtés du principe de séparation» soulignent qu'il reste à assurer équitablement les conditions d'exercice de la liberté des cultes et de lever de nombreuses et subtiles contradictions[127]. Répondre à la question de départ, «Quelles libertés pour les cultes en France?» revient à esquisser une série de propositions pratiques, produit du droit et de l'histoire :

– La liberté la plus large protégée et garantie par un État de droit qui, à son tour, bénéficie de sa propre légitimité et du respect des cultes.

– La liberté d'adopter les cadres juridiques que la loi républicaine réserve aux cultes pour organiser matériellement les manifestations extérieures de nature religieuse (associations cultuelles du titre IV de la Loi de 1905 ou de la Loi du 2 janvier 1907).

– La liberté des cultes concernant le mode d'organisation interne, c'est-à-dire la faculté d'établir des règles d'ordre structurelles et de fonctionnement.

– La liberté que les cultes reconnaissent aux autres cultes de s'organiser et de se développer.

Ces propositions alimentent à leur tour un débat sur les conditions d'émergence de telles libertés. L'État, les cultes, la société civile doivent, ensemble, parvenir à repenser un modèle d'exercice des libertés de culte qui ne saurait continuer de relever de la seule Administration et des juges[128]. Le juge laïque est devenu le gardien de la liberté de culte dès lors que ni l'État ni les cultes n'ont en France véritablement organisé leurs relations sur un mode consensuel. Or, «la neutralité judiciaire ne se pratique pas aisément[129]». Il nous reste à sécréter, selon l'expression de Danielle Hervieu-Léger, une «laïcité médiatrice», c'est-à-dire à élaborer une «instance médiatrice qui puisse être saisie des "litiges sur les valeurs" que fait surgir la prolifération des régimes communautaires de validation du croire, une instance qui élaborerait, au cas par cas, une définition pratique (et non pas juridique) des limites acceptables de la liberté religieuse pratiquée dans une société démocratique[130]». Pierre Soler-Couteaux, en évoquant la «pesée entre les exigences du droit de vivre selon ses convictions et la protection des valeurs qui fondent notre société», soulignait que l'on ne peut demander au seul juge de pallier les carences du droit[131]. Fera-t-on l'économie d'une loi relative à la liberté des cultes? Imaginera-t-on d'autres modalités juridiques qui assurent notamment les conditions de la «liberté» des cultes, à «égalité», dans la «fraternité»? Telles sont aussi les réponses à notre problématique de départ qui, en interpellant la République sur ses fondements mêmes, rappelle la question soulevée par Jean Carbonnier : «Mais êtes-vous venus chercher, pour le droit, dans la religion une assurance[132]?»

* Avocat à la Cour de Paris.

1. Cf. «Structure historique de la liberté religieuse – Les libertés conflictuelles, indivisibles et inépuisables», *Conscience et Liberté*, n° 18, 1979, p. 17.

2. Questions que l'on aborde souvent par référence à la catégorie de la «nouveauté» : voir, par exemple, Stéphane Pierré-Caps, «Les nouveaux cultes et le droit public», *RDP*, juillet-août 1990, n° 4.

3. Montesquieu en témoigne dans *L'Esprit des lois :* «Lorsque les lois d'un État ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C'est un principe que toute religion qui est réprimée devient elle-même réprimante : car sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion mais comme une tyrannie. Il est donc utile que les lois exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'État mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles» (Ch. IX, «De la tolérance en religion»).

4. Nous n'abordons ici que le cadre juridique des cultes à l'exception du droit des congrégations. À défaut de définition légale des cultes, nous retiendrons l'approche qu'en a faite le doyen Jean Carbonnier qui, s'agissant, certes, du fait religieux, a affirmé que notre droit «doit enregistrer la présence d'une religion dès qu'il constate qu'à l'élément subjectif qu'est la foi se réunit l'élément objectif d'une communauté» (note sous Nîmes, 18 juin 1967, D. 1969, J, p. 366). Citons également la définition du doyen Duguit pour qui «le culte est l'accomplissement de certains rites, de certaines pratiques qui, aux yeux des croyants, les mettent en communication avec une puissance surnaturelle» (*Traité de droit constitutionnel*, 1925, p. 459).

5. L'article 2 de la Loi du 9 décembre 1905 pose la limite de la liberté des cultes par référence au respect de l'ordre public.

6. Pour Jean-Claude Guillebaud, «Refonder n'est pas restaurer […] pas question de rapatrier la moindre tradition sans la réinventer», in *La refondation du monde*, Points – Seuil, 1999, p. 21.

7. *Philosophie morale*, 1992.

8. Bost Hubert (éd.), *Genèse et enjeux de la laïcité – christianisme et laïcité*, Labor et Fides, Genève, 1990, 228 p. Joël-Benoît d'Onorio (dir.), *La laïcité au défi de la modernité*, Téqui, Paris, 1990, 247 p.

9. Émile Poulat, *Liberté, laïcité – La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf Cujas, Paris, 1987, 439 p.

10. Maurice Barbier, *La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995, 311 p. (voir le chapitre premier).

11. Est ici concernée la primauté de la liberté de conscience de l'individu, de la sphère privée : c'est la naissance d'un droit individuel.

12. Cf. Jean Morange, *La Déclaration de 1789 et les origines de la laïcité contemporaine*, Lumière et Vie, 190, décembre 1988, p. 5-16; Blandine Barret-Kriegel, «L'article X de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen», in *La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789*, Documentation française, Paris, 1990, p. 181-199.

13. Geneviève Koubi, «En marge d'un conflit : observations sur la liberté d'opinion "même" religieuse», in *Les Petites Affiches*, 1991, n° 36, p. 16. L'article 10 prévoit la «manifestation des opinions religieuses» sans référence à la notion de «culte». (Le Conseil constitutionnel, dans sa Décision n° 77-87 DH du 23 novembre 1977, a décidé que «la liberté de conscience est un principe fondamental reconnu par les lois de la République».) Voir les *Commentaires du Code constitutionnel*, Litec, 2000, p. 109-113.

14. «L'Église catholique face à la Révolution française», in *Conscience et Liberté*, n° 18, 1979, p. 53. On lira dans le même numéro de ladite revue consacré à la Révolution française les articles d'Émile Poulat *(Structure historique de la liberté religieuse)* et de Michelle-Marie Fayard *(La Révolution de 1789 et la liberté religieuse)*.

15. Pour Maurice Barbier (*La laïcité*, L'Harmattan, Paris, 1995), l'absence de séparation entre l'État et la société civile signifie que «la modernité politique n'est pas vraiment réalisée […] L'État révolutionnaire continue la tradition gallicane, parfois en l'accentuant et en l'accentuant

avec l'esprit jacobin. C'est pourquoi il lui est difficile de réaliser une séparation complète avec la religion, qu'il cherche toujours à contrôler» (p. 31-33).

16. Voir V. Bedin, «Briand et la séparation des Églises et de l'État : la Commission des trente-trois», in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 3 juillet-septembre 1977, p. 363-390; Aristide Briand, *La séparation des Églises et de l'État*, Paris, E. Cornély et Cie, 1905, p. 448, Rapport fait au nom de la Commission de la Chambre des députés sur le Projet de loi de séparation de 1905; *La séparation*, t. I, *Discussion de la loi (1904-1905)*, E. Fasquelle, Paris, 1908, VIII-346p., t. II, *Application du régime nouveau* (1906-1908), E. Fasquelle, Paris, 1909, p. 508.

17. Jean-Marie Mayeur, *La séparation des Églises et de l'État*, Ed. ouvrières, Paris, 1991; Anne-Marie et Jean Mauduit, *La France contre la France, La séparation de l'Église et de l'État*, 1902-1906, Paris, Plon, 1984.

18. Sur cette dernière question, on lira les trois ouvrages de référence de Jean-Paul Durand : *Les libertés des congrégations religieuses en France* – Titre I : *Une situation métamorphosée ?, Évolutions : Droit français des congrégations religieuses, et droit canonique de la vie consacrée* – Titre II : *Régimes français des congrégations religieuses* et – Titre III : *L'hypothèse de la congrégation simplement déclarée : du droit de déclarer une spécialité congréganiste.*

19. Voir les développements de Jacques Robert dans *La Liberté religieuse et le régime des cultes*, PUF, 1977, p. 166.

20. Signalons cependant que juridiquement, le régime administratif des associations cultuelles formées conformément à la Loi de 1905 n'est ni contraignant ni rigide et ne confère pas à l'État une quelconque mainmise de l'Administration sur les cultes. Le système de la déclaration en préfecture reste le dénominateur commun du régime associatif cultuel à l'exception de tout contrôle réel et effectif.

21. Jean-Paul Durand, *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français – Textes, pratique administrative, jurisprudence*, Éd. Cerf, Paris, 1996, p. 300.

22. L'analyse des arguments développés au cours des débats ayant conduit à l'adoption de la Constitution de 1946 illustre bien les différentes approches de cette notion politique. Tantôt synonyme de séparation institutionnelle entre l'État et les cultes, elle traduit aussi, pour certains, la neutralité et l'impartialité de l'État (*J.O.A.N.*, 4 sept. 1946, p. 3474-3476); voir J.-B. Trotabas, *La notion de laïcité dans le droit de l'Église catholique et de l'État républicain*, LGDJ, Paris, 1960; Jean-Michel Lemoyne de Forges, «Laïcité et liberté religieuse en France», in Joël-Benoît d'Onorio (sous la dir.), *La Liberté religieuse dans le monde*, Ed. Universitaires, 1991, p. 149-170.

23. On notera l'absence de lien inconditionnel entre laïcité et liberté des cultes. En France, l'affirmation de la liberté des cultes est antérieure à l'introduction de la notion de laïcité dans le système juridique. D'autres pays, qui garantissent la liberté de culte, ne connaissent pas de régime dit laïque.

24. Le texte de la DDHC a été adopté par l'Assemblée nationale, «en présence et sous les auspices de l'Être suprême» […]

25. Rec. p. 313.

26.Voir *RFD adm*. 14 (1), janv.-févr. 1998 et la note de Gérard Gonzalez, «Les témoins de Jéhovah peuvent-ils constituer des associations cultuelles?»; voir également Boris Tardivel, «Mouvement spirituel et association cultuelle», — «Avis du Conseil d'État du 24 octobre 1997», in *Revue administrative*, n° 306, p. 731-738.

27. Ce contentieux a finalement donné lieu à un revirement de jurisprudence du Conseil d'État qui, le 23 juin 2000, par deux arrêts prononcés contre le ministre de l'Économie, des Finances et de l'Industrie, a finalement donné satisfaction à deux associations locales pour le culte des témoins de Jéhovah : *AJDA*, 20 juill-20 août 2000; *RDP*, n° 6, 2000, note Garay et Goni; *Conscience et Liberté*, n° 60, 2000.

28. Conseil d'État, 29 novembre 1937, Société Éditions Zed D. 1938.3.8; Conseil d'État, 3 janvier 1958, Éditions du Fleuve noir D. 1958.J.570; Conseil d'État, 16 octobre 1996, «Commune de Taverny contre société Comareg Ile-de-France», Rec. p. 1057.

29. Cf. affaire «Kokkinakis contre Grèce», 25 mai 1993, Rec. série A, n° 260-A § 40-49; Gérard Gonzalez, «La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions», *Économica*, 1997.

30. Conseil d'État, 18 décembre 1959, Soc. «Les films Lutetia», Rec. p. 693; Conseil d'État, 23 octobre 1936, Union parisienne des syndicats de l'imprimerie, Rec. p. 906.

31. Rappelé par le commissaire du gouvernement Chardenet dans ses conclusions sur Conseil d'État, 19 février 1909, «Ab. Olivier et autres contre Maire de Sens», Infra.

32. Émile Poulat, p. 22.

33. F. Gheslin, «Ordre public, notion à contenu variable en droit privé français», in *Les notions à contenu variable et droit*, Bruyland, Bruxelles, 1984, p. 77-97; Alain Plantey, «Définition et principes de l'ordre public», in *L'ordre public*, sous la dir. de Raymond Poulin, PUF, Paris, 1996.

34. Conseil d'État, 19 février 1909, «Abbé Olivier», R. p. 181, S. 1909, 3, 34, conclusions Chardenet, D. 1910, 3, 121, Conclusions, R.D.P. 1910, p. 69, note Jeze.

35. À cet égard : Conseil d'État, 2 juillet 1947, *Guiller*, R. p. 293 — interdiction jugée légale d'une manifestation religieuse dans la mesure où une manifestation religieuse analogue avait provoqué des troubles dans les communes limitrophes; Conseil d'État, 14 mai 1982, «Association internationale pour la conscience de Krishna», annulation d'une interdiction visant le culte de Krishna, dans la mesure où aucune nécessité précise d'ordre public ne pouvait la justifier (précité).

36. In *L'Ordre public*, ouvrage collectif paru en 1996, PUF, p. 8.

37. Note précitée, D. 1969, p. 370.

38. J. Moreau, «Polices administratives», in *Juris-Classeur administratif*, fasc. 200, n° 138.

39. Situation d'autant plus significative que, pour Jacques Robert, «La République laïque, neutre, respectueuse de toutes les opinions et croyances, garante de la liberté des cultes […] ne peut sérieusement opposer aux mouvements religieux – anciens ou nouveaux – que des prescriptions tirées de l'ordre public. Encore faut-il, quand ils respectent cet ordre public, que tous les mouvements religieux voient l'exercice de leur culte égalitairement garanti». («La liberté des cultes, une liberté fondamentale» in «L'état et les cultes», *Administration*, 161, oct-déc 1993, p. 85. Dans le même numéro de la revue *Administration*, on lira l'article de Jacques Reiller, «Les sectes et l'ordre républicain», p. 94-98. Dans la même perspective, lire la communication de Maud Fouquet-Armand, «Sectes et ordre public» in *Actes à paraître*, L'ordre public, colloque de l'Université de Caen.)

40. *La notion juridique de laïcité*, D 1949, chr. XXXIII, p. 137.

41. Pour Paul Chambraud, «Le droit des cultes est une partie de notre droit administratif relativement mal connue. Entre ceux qui l'utilisent, ceux qui l'appliquent et ceux qui l'étudient s'est formée une sorte de consensus de discrétion. Sans doute est-ce la crainte de réveiller les anciennes passions qui, au tournant des XIX^{e} et XX^{e} siècles, ont troublé la vie politique, la société civile et l'opinion publique.» — «Le droit des cultes et le rôle de la section de l'Intérieur du Conseil d'État», in *L'État et les cultes*, précité, p. 86.

42. Cf. André Damien, Introduction du colloque «Le Conseil d'État et la liberté religieuse», Paris, 27 nov. 1998, *La Revue administrative*, PUF, numéro spécial, 1999, p. 6.

43. Cf. l'Avis de l'Assemblée du Conseil d'État du 13 décembre 1923, précité.

44. Jean Barthélémy, «Le Conseil d'État et la construction des fondements de la laïcité», in *La Revue administrative*, précité, p. 37-47.

45. *EDCE* 1990, p. 239; *RFDA* 1990, p. 1, note Jean Rivero; *AJDA* 1990, p. 43, note JPC; Grands Avis du Conseil d'État, 1977, p. 315, obs. Olivier Schrameck.

46. Précité, p. 39. L'auteur s'appuie sur la jurisprudence Rougepré du 28 juillet 1911 (Rec. p. 908, concl. Chardonnet) qui, s'agissant de la dévolution des biens d'Église, a protégé les règles d'organisation internes du culte catholique, expression directe de la liberté de conscience du groupement religieux lui-même. De la sorte, tout schisme au sein même de l'Église, du point de vue des revendications résultant desdites opérations matérielles de dévolution, a été évité. Pour J. Barthélémy, le Conseil d'État aurait assumé «les fonctions de véritable sanctionnateur de l'orthodoxie canonique».

47. Concl. sous Cons. d'État, 10 août 1917, Baldy, p. 637.

48. Paul Chambraud, «Le droit des cultes et le rôle de la Section de l'Intérieur du Conseil d'État», in *L'État et les cultes*, précité, p. 86-90. L'intéressé conclut en estimant que la Section de l'Intérieur, «seul organisme délibérant à s'occuper de droit des cultes […] s'emploie en liaison étroite avec le Bureau des cultes du ministère de l'Intérieur à en assurer une application cohérente et à l'adapter aux exigences nouvelles de notre époque». À ce dernier titre, P. Chambraud fait explicitement référence au Décret en Conseil d'État du 8 janvier 1988 qui, pour la première fois, a «légalement reconnu» une communauté religieuse non catholique en tant que congrégation religieuse, type titre III de la Loi de 1901 (il s'agit de la communauté monastique bouddhiste «Karmé Dharma Chakra» à St Léon-sur-Vézère).

49. L'ouvrage de référence *Liberté religieuse et régime des cultes en droit français*, précité, dresse la liste de neuf avis.

50. S'appuyant sur cet avis, le ministre de l'Intérieur, par «Circulaire n° 82-115 du 27 juillet 1982 sur les libéralités consenties à des associations cultuelles représentant des sectes», appelait à la plus grande vigilance. Gaston Defferre, ministre de l'Intérieur de l'époque, précisait que «sans qu'il y ait lieu de modifier la pratique habituelle tendant à accorder rapidement et sans formalité inutile les autorisations sollicitées par les associations des cultes traditionnels (associations diocésaines catholiques, associations cultuelles protestantes, israélites, orthodoxes ou musulmanes) […] il conviendra donc de prescrire à vos services un examen approfondi du dossier. […] En cas de doute, soit sur la réalité des activités prétendument cultuelles de l'association, soit sur la conformité avec l'intérêt public des agissements de ses administrateurs, membres ou adeptes, il y aura lieu de faire procéder à une enquête de police sur ces activités ou agissements.»

51. Comme le rappelle Jean-Paul Costa dans *Commentaires des Grands Avis du Conseil d'État*, cet avis fait des Lois de 1901 et de 1905 une «lecture stricte, voire rigide. Mais le législateur semble bien l'avoir voulu ainsi; et, sauf à changer ces lois […], il est juridiquement difficile et probablement inopportun d'en faire une lecture autre».

52. Note Hélène Surrel, RFD ad. 1995, 573; François Rigaux, «L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression», *RTDH* 1994, p. 141-160; Alain Garay, «Liberté religieuse et prosélytisme : l'expérience européenne», *RTDH* 1994, p. 7-29.

53. 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 p. On se reportera utilement aux Actes des colloques organisés par le Consortium européen : Rapports Religion-États, publiés par Giuffré Editore, Milan, Italie, mais également aux 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, 1993).

54. Req. 20747/92.

55. Précité, p. 107. Dans une décision du 8 mars 1976, la Commission avait écrit d'une Église qu'elle bénéficie d'une «protection de sa liberté de manifester sa religion, d'organiser et de célébrer son culte, d'enseigner les pratiques et les rites, et elle peut assurer et imposer l'uniformité en ces matières» (X contre Danemark, D-R 51, p. 160).

56. Req. 18748/9, Arrêt du 26 septembre 1996.

57. Voir Jean-François Flauss, «Actualité de la Convention européenne des droits de l'homme», *AJDA*, 20 décembre 2000, p. 1014-1016.

58. *AJDA* 2000, précité, p. 1015. Voir, du même auteur, un commentaire beaucoup plus développé de cet arrêt paru dans le numéro du 1er janvier 2001 de la *Revue trimestrielle des droits de l'homme* (n° 45, Ed. Bruylant, Bruxelles) intitulé «Abattage rituel et liberté de religion : le défi de la protection des minorités au sein des communautés religieuses».

59. Il faut analyser l'arrêt en question à la lumière de l'opinion dissidente commune de sept juges sur les dix-sept qui siégeaient pour qui «le refus de délivrer l'agrément et l'octroi de celui-ci à la seule ACIP, à laquelle est ainsi conféré le droit l'excluant d'habiliter des sacrificateurs rituels, est contraire au pluralisme religieux et démontre l'absence d'une relation raisonnable de proportionnalité entre les moyens employés et le but visé».

60. Req. 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.

61. Voir la note de Jean Hauser, *D* 1994, p. 326-329. Voir aussi Jean Morange, *RTDH* 1994, p. 414-428.

62. Voir la présentation des contentieux administratifs français au regard des standards européens : Gérard Gonzalez, «La liberté européenne de religion et le juge administratif français», in *RFD ad*, sept-oct 1999, p. 995-1004.

63. Pour des analyses détaillées de la jurisprudence strasbourgeoise relatives aux articles dits religieux de la Convention européenne, on trouvera une étude approfondie dans l'ouvrage précité de Gérard Gonzalez (note n° 51) mais également l'étude de Christian Skakkebaek intitulée *Article 9 of the European Convention on Human Rights*, (Conseil de l'Europe, H92-16, 1992), la contribution de Karel Rimanque au colloque de Leiden (précité) sous le titre «Liberté de conscience et groupes minoritaires», l'article de Raymond Goy, «La garantie européenne de la liberté de religion – l'article 9 de la Convention de Rome», *RDP* 1991, p. 5-60 et celui de Patrice Rolland, «Le fait religieux devant la Cour européenne des droits de l'homme», in *Mélanges Raymond Goy*, Presses Univ., Rouen, 1999, p. 271-285.

64. Sur la difficile interprétation de la différence de traitement sanctionnée par l'article 14 de la Convention, la méthode et l'approche européenne sont connues : «Une différence de traitement est discriminatoire, si elle manque de justification objective et raisonnable, c'est-à-dire si elle ne poursuit pas un but légitime ou s'il n'y a pas de rapport raisonnable de proportionnalité entre le moyen employé et le but visé.»

65. Alain Garay, «La liberté religieuse en Europe – restriction et protection», in *Conscience et Liberté*, n° 59, 2000, p. 81-83.

66. Louis-Léon Christian, «Droit et religion dans le Traité d'Amsterdam : une étape décisive?», in *Le Traité d'Amsterdam – espoirs et déceptions*, Bruylant, 1998, Coll. Inst. Études européennes; voir les *Actes du colloque du 21 au 22 novembre 1996 du Consortium Européen*, pour l'étude des relations Église-État sur le thème «Les religions dans le droit communautaire», Giuffré Ed.

67. Selon l'expression du commissaire du Gouvernement Bruno Gennevois (Concl. sur CE Ass, 22 déc. 1978, «Ministre de l'Intérieur contre Cohn-Bendit», *D* 1979, p. 155).

68. «Aux confins du droit privé et du droit public : la liberté religieuse», *Rev. trim. dr. civ.*, 1962, p. 241s.

69. Ainsi, les tribunaux de la République, par principe, s'interdisent d'apprécier la validité des «décisions judiciaires religieuses» (appréciation des règles religieuses et d'organisation des mesures disciplinaires des cultes) : voir Conseil d'État, Abbé Deliard, Rec. p. 128; TGI Paris, 29 oct. 1976, Sovevoca et Ass. consistoriale israélite de Paris, JCP 1977, 664, note Jean Carbonnier; Cass. civ. 17 oct. 1978, «Abbé Coache contre Abbé Bellego», *D* 1979, 120, Bull. civ. I, 308.

70. On songe ici au cadre juridique des associations cultuelles, déclarées en préfecture, contrôlées par l'Administration en cas de demande d'avantages fiscaux et légaux, mais aussi au régime public de protection sociale des collectivités religieuses et des cultes, au service public de l'audiovisuel, etc.

71. Et même de très près si l'on songe au maintien des régimes concordataires en Alsace-Moselle, aux Décrets-Lois Mandel de 1938 en Nouvelle-Calédonie, à l'Ordonnance de 1828 faisant en Guyane de l'Église catholique un culte reconnu.

72. «La laïcité française dans un État de droit ouvert», in *L'État et les cultes*, précité, p. 119-125.

73. L'article 31 de la Loi de 1905 sanctionne quiconque, par voie de fait ou violence ou menace contre un individu, soit en lui faisant craindre de perdre son emploi, soit en exposant à un dommage sa personne, sa famille ou sa fortune, l'aurait déterminé à exercer ou à s'abstenir d'exercer un culte.

74. André Damien, «Quelle administration pour les cultes?», *Revue administrative*, n° 301, p. 71; Alain Boyer, «Les cultes du ministre ou un aspect méconnu du ministre de l'Intérieur», in *Les religions en droit, Actes*, avril 1992.

75. Selon l'expression du conseiller Lucien Champenois, voir sa contribution, «Le Conseiller pour les Affaires religieuses au Quai d'Orsay», in *L'État et les cultes*, précité, p. 91-93.

76. À ce titre, il fournit des éléments d'appréciation politique et d'ordre public lors des nominations d'évêques et fait partie des délégations officielles représentant le Gouvernement auprès du Saint-Siège à l'occasion de canonisations ou de consistoires.

77. André Damien (précité) explique que «c'est André Tixier, le ministre de l'Intérieur du général de Gaulle, qui insista auprès du Général qui avait tendance à vouloir confier les cultes à la Justice, pour qu'ils soient confiés à l'Intérieur, en faisant valoir que ce n'était pas des questions de droit qui se posaient et qui avaient besoin d'un certain nombre de spécialistes pour tenter de les résoudre, mais des questions de relations publiques, d'autorité et que les préfets […] étaient les mieux placés pour régler ce type de conflits…» (p. 72).

78. Précité, p. 73.

79. Précité, p. 76, 77.

80. Selon l'expression de Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'Intérieur, à l'occasion de la Consultation du 28 janvier 2000, infra.

81. Alain Boyer, *Le droit des religions en France*, PUF, 1993, p. 223. L'auteur consacre une partie de son ouvrage aux «problèmes spécifiques posés par l'islam en France : égalité de droit, inégalité de fait». Lire également la note «L'Islam en France» d'André Damien, publiée dans *L'État et les cultes* (précité, p. 112-118).

82. Citons des regroupements tels que l'Union des organisations islamiques de France (UOIF), la Fédération nationale des musulmans de France (FNMF), Invitation et mission pour la foi et la pratique, Tabligh et Daoua Il Allah.

83. Plusieurs «tentatives d'unifications» des instances musulmanes ont marqué les dernières décennies : la création, en 1989, par le ministre de l'Intérieur Pierre Joxe du Conseil de Réflexion de l'Islam de France (CORIF); en 1994, le recours par le ministre de l'Intérieur Charles Pasqua à une Charte de l'Islam, puis le Haut Conseil des musulmans de France.

84. Voir infra.

85. À défaut d'agrément d'un organisme religieux, l'article 13 du Décret du 1er octobre 1997 autorise le préfet à accorder des autorisations individuelles sur demande motivée des intéressés.

86. Cf. l'Arrêt «Cha'are Shalom Ve Tsedek contre France», rendu le 27 juin 2000 par la Cour européenne des droits de l'homme, précité.

87. Statuts d'associations dites «exclusivement cultuelles» au sens de la loi de 1905 et de la jurisprudence subséquente du Conseil d'État qui refusent toutes activités statutaires liées à l'enseignement, par exemple, ce qui pose un problème aux associations en question.

88. Le ministère de l'Intérieur mesurait combien la notion même de laïcité pouvait sembler étrangère à l'islam en ce que la distinction entre le religieux et le politique, si elle est acceptée, «appelle une coordination, et par conséquent, une implication permanente du religieux dans le mondain».

89. Voir le *Journal de la Consultation des musulmans de France*, n° 1, mars 2000, ministère de l'Intérieur (www.interieur.gouv.fr).

90. Le numéro 3 de *Al Istichara* (juillet-septembre 2000) explique que la «consultation n'est pas une bonne idée circonstancielle mais elle est partie intégrante de la politique du Gouvernement». Ce constat semble atténuer les commentaires d'André Damien sur les insuffisances de la «politique religieuse» de la France (précité, note 77).

91. La démographe Michèle Tribalat, membre du Haut Conseil à l'Intégration, a fait état, par exemple, du fait que de nombreuses initiatives musulmanes échappent aux exigences de la légalité républicaine : «subvention indirecte parfaitement illégale, pas d'adhérents réels au sens des associations déclarées, célébration de certains mariages religieux avant la célébration civile» (*Marianne*, 11-17 déc. 2000). L'intéressée, qui a remis sa démission du Haut Conseil à l'Intégration, a réclamé une «remise à plat» des Lois de 1901 et 1905. «La Loi de 1905 doit être revue. Elle ne dit rien sur ce qu'est un culte, une religion, un ministre du culte, parce qu'elle fonctionne sur une évidence.»

92. Voir, par exemple, les propos sévères de Djaouila Jazaerli, conseiller juridique du recteur de la Mosquée de Paris, qui expliquait en 1995 que «l'Administration des cultes a trouvé un autre débat pour nous occuper, retarder ou peut-être nous refuser le statut des autres religions, c'est le débat sur la représentativité». (Voir les *Actes du colloque national «Faut-il modifier la Loi de 1905?»*, Assemblée nationale, Paris, 24 novembre 1995, *Les Petites Affiches*, 1er mai 1996, n° 53, p. 35.)

93. Voir le développement juridique de Stéphane Pierré-Caps, précité, p. 1092-1119 (sur «la laïcité ou la différenciation bienveillante : l'exemple de l'Islam»).

94. Jean Gueydan, Xavier Delsol, Pascale Desjonquères, Les Éditions Juris-Service, Lyon; voir Jean-Daniel Roque, «Égalité de droit et inégalités de fait entre les différents cultes en France», *Études théologiques et religieuses*, 1998, 2, p. 203-230.

95. «La laïcité au défi de la modernité», in *Actes du Xe Colloque national des juristes catholiques*, 11-12 nov. 1989, Téqui, Paris, 1990.

96. Michel de Guillenchmidt, «Les enjeux fiscaux et moraux», in *Actes du colloque national «Faut-il modifier la Loi de 1905?»*, précité, p. 22-24.

97. Voir l'imposition rétroactive des dons manuels, à hauteur de 60 %, consentis par les témoins de Jéhovah à leur association nationale sur la base d'une interprétation tendancieuse des articles 757 et 795-10 du Code général des impôts : cette affaire inédite est actuellement perdante devant la Cour d'appel de Versailles (Michel de Guillenchmidt, «La révélation des dons manuels ou l'apocalypse fiscale», *Revue de jurisprudence fiscale*, décembre 2000, p. 905-908; Xavier Delsol, «Vers une taxation des dons manuels aux associations?», in *Juris Associations*, 1er octobre 2000, p. 38-44).

98. Voir note de jurisprudence d'Alain Garay et Philippe Goni, précitée.

99. Xavier Delsol, précité, p. 41.

100. *AJDA*, 20 avril 1988, p. 267.

101. 21 janv. 1983, Association Fraternité des serviteurs du monde nouveau, Rec. p. 18.

102. Ass. 1er févr. 1985, Association chrétienne «Les témoins de Jéhovah de France», Rec. CE p. 22 : voir, cependant, les deux arrêts du Conseil d'État du 23 juin 2000, note n° 27.

103. 6 juin 1986, Association cultuelle «Troisième Église du Christ scientiste», *Gaz. Pal.* 1986, 2 pan., p. 463.

104. 17 juin 1988, Union des athées, in *AJDA*, 1988 p. 612, chron. M. Azibert et M. de Boisdeffre.

105. 29 oct. 1990, Église apostolique arménienne de Paris, *Rec. CE*, p. 297.

106. Précité.

107. Joël-Benoit d'Onorio, précité, p. 68.

108. Jean-Paul Durand précise que «c'est à la jurisprudence de contribuer à cette qualification à l'aide de ces critères» (*Droit canonique*, Dalloz, 1993, p. 519). Pour une approche juridique différente, voir l'Arrêt de la Chambre criminelle de la Cour de cassation du 30 juin 1999 considérant que «la qualité de religion […] est un motif inopérant mais surabondant» (*D.* 2000, n° 31, p. 655) en référence à une motivation retenue par la Cour d'appel de Lyon sur le qualificatif retenu de religion. Voir Cyrille Duvert, «Droit et religion(s) : genèse et devenir d'un rapport méconnu», *RRJ* 1996, 3, p. 737-753; Philippe Gast, «Les cultes et le droit des associations», in *Les Petites Affiches*, 24 août 1996, n° 50, p. 35-40.

109. La controverse politico-médiatique sur l'introuvable définition de la notion de secte a cependant débouché sur l'institutionnalisation de la politique gouvernementale de répression administrative des «sectes» figurant sur la liste dressée en 1995 par les services de police (R.G.) et adoptée par deux commissions d'enquêtes parlementaires. Sur cette question, lire Françoise Champion et Martine Cohen, (sous la dir.), *Sectes et démocratie*, Seuil, 1999; Francis Messner (sous la dir.), *Les «sectes» et le droit en France*, PUF, 1999. Voir aussi la proposition de résolution «Liberté de religion et minorités religieuses en France», présentée le 6 octobre 2000 à l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe.

110. Jacques Robert, «La Liberté religieuse», in *R.I.D.C.*, 1994, 2, p. 629-644.

111. On aura constaté, en France, que le silence général ayant conduit la classe politique a suscité progressivement une politique administrative répressive et discriminatoire. Sur cette genèse, lire Alain Garay, *L'activisme anti-sectes de l'assistance à l'amalgame*, The Edwin-Mellen Press, New York, 1999, et le numéro de *Réforme* de juin 2000 sur «Sectes […] entre panique et confusion».

112. *Sectes et religions : où sont les différences ?*, Études en l'honneur de Georges Dupuis, *LGDJ*, 1997.

113. *Les laïcités à la française*, PUF, Politique d'aujourd'hui, 1998, p. 262. Les auteurs appellent de leur voeu une nouvelle évolution des laïcités vers une «laïcité-coopération», c'est-à-dire un dialogue entre l'État laïque et les religions, entre les acteurs de l'État et les représentants de la société civile. Sur ce thème de la laïcité, facteur de dialogue, voir René Remond, *Une laïcité pour tous – entretiens avec Jean Lebrun*, Textuel, 1998.

114. Pour Jean Morange, «largement archaïque, le débat français sur la laïcité pourrait avoir le mérite de contraindre chacun à ne pas oublier que la question des fondements de la société est une question éternelle». («Le régime constitutionnel des cultes en France», in *Actes du colloque, Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Université Paris XI, 18 au 19 juin 1994, Giuffré Ed., 1995.)

115. In *L'État et les cultes*, précité, p. 75. Voir également la réponse de Robert Sicart, ancien chef du Bureau central des cultes, à la question «Quelle compétence a un État laïque pour définir ce qu'est une religion?» («Les congrégations et l'État», *La Documentation française*, 1992, p. 1, 2) : «Si l'appréciation est parfois difficile, et les critères retenus largement subjectifs, un consensus ne peut être trouvé qu'en se fondant sur la durée d'un mouvement et, en particulier, sa continuation après la mort du fondateur, et son extension, mais aussi sur les préceptes moraux qu'il développe.»

116. Oliver Schrameck, «Laïcité, neutralité et pluralisme», in *Mélanges Jacques Robert*, Montchrestien, 1998, p. 204-205.

117. Un rappel était adressé pour que les maires respectent les règles en matière d'installation des édifices du culte, enjeu d'un véritable contentieux en droit de l'urbanisme en France.

118. Ainsi, Alain-Gérard Slama, éditorialiste au quotidien *Le Figaro*, expliquait dans un article publié le 23 janvier 2001 que «le véritable danger réside dans la réaction de repli communautaire qui, sous ses diverses formes […] religieuse, identitaire, représente […] une régression, sur les plans historique et individuel […]»

119. Hélène Greven-Borde, Jean Tournon (sous la dir.), *Les identités en débat : intégration ou multiculturalisme ?*, L'Harmattan, 2000.

120. Jacques Robert, «La liberté religieuse des minorités ?» in *Actes de la Journée d'études sur la liberté religieuse*, Université Paris-Sud, Cahiers de l'Institut d'études de droit public, printemps 1999. Ce spécialiste explique que «parce qu'indivisible, la République ne saurait admettre un morcellement quelconque de son unité […] La France ne veut considérer les minoritaires qu'individuellement, pas en groupes. Le minoritaire : oui ! La minorité : non.»

121. Brigitte Basdevant-Gaudemet, Francis Messner, «Statut juridique des minorités religieuses en France», in *Actes du colloque «Le statut légal des minorités religieuses dans les pays de l'Union européenne»*, 18 au 19 novembre 1993, Giuffré Ed., Thessalonique, 1994, p. 115-152. Pour une approche de droit européen, voir Jan Velaers, Marie-Claire Foblets, «L'appréhension du fait religieux par le droit – à propos des minorités religieuses», in *Rev. trim. Dr. H.*, 1997, p. 273-307.

122. «Le concept d'impolitique», in *Le Monde*, 19 décembre 2000.

123. *Le droit et les minorités*, Bruylant, 1995, p. 238-239. Voir aussi Geneviève Koubi, «Réflexions sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et "droits de groupe"», in *Mélanges Raymond Goy* consacrés au thème du droit interne au droit international, Le facteur religieux et l'exigence des droits de l'homme, Publications de l'Université de Rouen, 1998.

124. Jean Baubérot, «La laïcité française entre Histoire et devenir», in *L'État et les cultes*, précité, p. 109. Lire les analyses détaillées de cet auteur d'influence dans son ouvrage *Vers un nouveau pacte laïque ?*, Seuil, 1990.

125. Voir les nombreuses contributions sur le sujet, dont le n° 75 de la revue *Pouvoirs* (nov. 1995) consacré à «La laïcité»; le dossier sur «Laïcité, un idéal à réinventer», publié par *Le Monde de l'Éducation* (n° 270, mars 1999) et l'ouvrage de Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie – Parcours de la laïcité*, Le Débat-Gallimard, 1998.

126. Lire Brigitte Basdevant-Gaudemet, Nicole Guimezanes, «Nouvelles libertés et relations Églises-État en France», *Actes du colloque «Nouvelles libertés» et relations Églises-État en Europe*, 17-18 nov. 1995, Consortium européen pour l'étude des relations Églises-État : ces auteurs décrivent les questions portant sur l'intégrité physique de l'individu» (avortement, soins palliatifs, etc.) et sur les «nouvelles tendances de la société» (protection des données, radio et télévision, etc.).

127. Danielle Lochak, «Les ambiguïtés du principe de séparation», in *Les religions face au droit*, précité, p. 9-13.

128. Vincente Fortier, *Justice, religions et croyances*, CNRS Éditions, 2000.

129. Vincente Fortier, précité, p. 13-14 : «La casuistique est ici la règle, et le jugement apparaît, ici plus irréductiblement qu'ailleurs, peut-être, comme la décision d'un cas.»

130. *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, 1999, p. 263. L'intéressé, en présence de «la désinstitutionnalisation actuelle du religieux», renvoie à l'État la fonction d'assurer «la rationalisation du débat». Sur cette question pratique, la proposition de «laïcité médiatique» échoue dans le périmètre de l'action étatique. L'État serait-il, en France, l'unique interlocuteur acceptable pour assurer de telles médiations ?

131. *Les Petites Affiches*, 10 août 1994, p. 72.

132. «La religion, fondement du droit ?», in *Droit et religion*, Archives de philosophie du droit, tome 38, Sirey 1993, p. 21.

La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II

*Jean-Paul Durand o.p.**

Introduction

«La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II», voilà un sujet de réflexion qui ne manque pas d'originalité, et cela à maints égards : l'œcuménisme, la recherche théologique fondamentale de chacune des Églises chrétiennes, l'étude des rapports entre les Églises chrétiennes et les collectivités politiques, enfin, la philosophie politique de la liberté religieuse. C'est, en effet, un thème immense et fort complexe, à propos duquel je ne ferai que quelques remarques. Puissent mes modestes notations contribuer à d'ultérieures recherches, dans un domaine aussi important. Je n'aurais pas accepté d'évoquer ce sujet si je n'avais pas bénéficié, depuis plus de dix ans, d'un travail d'enseignement dont je suis chargé en «droit des relations œcuméniques». Enseignement que je donne à Paris, avec un pasteur protestant : ce fut tout d'abord avec Maurice Carrez; actuellement, c'est avec le pasteur Jean-Marc Viollet. Ces deux précieux collaborateurs et amis appartiennent à l'Église réformée de France. Mais, malgré cet enseignement où nous ne négligeons pas d'étudier l'œuvre du Conseil œcuménique des Églises, je ne m'estime pas suffisamment spécialiste, ni de l'histoire de ce prestigieux conseil, ni non plus de celle du Concile Vatican II : il faudrait relire Yves Congar o.p., Henri de Lubac s.j., interroger Paul Ladrière et l'école des historiens de Bologne à la Fondation Jean XXIII. Ce qui m'a surtout motivé, pour accepter de tenter de contribuer ainsi à ce colloque international, c'est mon réel attachement à l'œcuménisme et à la liberté religieuse et de religion[1].

Ce thème s'intègre harmonieusement dans le titre global du présent colloque international : «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale».

L'Europe occidentale : chaque région du monde mérite un tel sujet d'attention, comme la revue *Conscience et Liberté* sait en être le témoin et le porte-parole. Quant à l'étude ouest-européenne, elle s'impose, tellement est inédite la transformation politique due à la chute du Mur de Berlin, en 1989, et à l'élargissement, en cours, de l'Union européenne.

Je remarque ensuite également que c'est l'expression «liberté de religion» qui est employée, et non pas celle de «liberté religieuse». Pourtant, cette dernière expression peut désigner à la fois la liberté religieuse des individus ou personnes physiques et la liberté des religions elles-mêmes. Mais, je reconnais qu'à l'occasion de l'utilisation de l'expression «liberté religieuse», l'insistance porte parfois presque exclusivement sur la liberté religieuse individuelle, c'est-à-dire sans une attention suffisante à la liberté de religion. Alors qu'en général, qui utilise l'expression «liberté de religion» sous-entend la liberté des religions, la liberté de leurs associations, la liberté de leurs collectivités religieuses de vie commune (congréganistes ou néo-monastiques), la liberté des institutions religieuses, la liberté des œuvres d'intérêt général, qui ont un caractère propre de nature confessionnelle ou qui s'inspirent au moins d'un esprit religieux. Enfin, il arrive aussi que l'expression de «liberté de religion» veuille désigner tant la liberté religieuse individuelle que la liberté des religions. En tout cas, je me permets d'insister sur l'importance de ce diptyque, pour ne pas négliger ces deux versants — le versant personnel et le versant communautaire — de l'expérience spirituelle et confessionnelle. Deux versants auxquels il faudrait peut-être d'ailleurs ajouter un troisième domaine, à savoir, en droit séculier de la liberté religieuse et de religion[2], le régime juridique qu'appliquent des autorités séculières souveraines à des individus et à des collectivités et institutions, en matière religieuse.

Le titre global de ce colloque international met en présence deux expressions qui devraient se compléter, mais qui parfois en viennent à s'opposer, à savoir le domaine des droits de l'homme et le domaine de la liberté religieuse et de religion. L'histoire et ce début du III^e^ millénaire donnent lieu à de grands chapitres d'incompréhensions entre ces deux vastes champs des libertés individuelles et des libertés collectives. Heureusement, d'autres chapitres témoignent de l'inverse, c'est-à-dire d'apports mutuels d'un champ à l'autre. Et, parmi ces chapitres, il en est deux qui sont loin d'être négligeables : c'est le chapitre de l'œcuménisme et celui de l'évolution du catholicisme, en ce qui concerne la liberté religieuse et de religion. Plus particulièrement, comment ne pas évoquer le Conseil œcuménique des Églises et le Concile Vatican II?

Pour sa part, le Conseil œcuménique des Églises avait été fondé le 23 août 1948, dans la mouvance du mouvement œcuménique. Ce mouvement atypique s'était déjà développé au début du XX^e^ siècle, à l'appel spécialement des chrétiens du tiers monde, qui souffraient de ce contre-témoignage que pouvait représenter l'arrivée, dans ces terres dites alors de mission, de missionnaires, certes tous d'appellation chrétienne, mais qui se présentaient en ordre dispersé et en positions souvent fortement antagonistes.

Quant au Concile œcuménique Vatican II qui tint séances de 1962 à 1965, sous le pontificat de Jean XXIII et le début de celui de Paul VI, il eut à mettre à jour le positionnement de la mission spécifique de l'Église catholique et de

ses relations avec le monde, avec les Églises n'étant pas en communion avec Rome et avec les religions non chrétiennes. Cela donna lieu à au moins deux approfondissements, que je me dois d'évoquer pour cet exposé : d'une part, son passage doctrinal d'un unionisme[3] à un œcuménisme catholique romain, et, d'autre part, le passage de l'Église catholique romaine — tant latine qu'orientale — d'une problématique des droits de la seule liberté de l'Église catholique à la problématique, non moins doctrinale et institutionnelle, des droits et devoirs de la liberté religieuse et de religion, tant pour cette Église elle-même *ad intra* que pour ses relations avec les cultures, avec les sociétés, les États et organisations politiques internationales, avec les Églises non catholiques et les religions non chrétiennes, spécialement avec le judaïsme et avec l'islam, le Concile Vatican II ayant même eu le souci du respect de la liberté de chacune de ces confessions non catholiques.

Or, il m'est demandé d'évoquer «la liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II».

Dans un premier temps, je ferai mémoire, même si ce n'est que fort brièvement, de quelques aspects appartenant à l'évolution respective de ces deux réalités, l'une étant une institution permanente, depuis 1948, l'autre ne l'étant pas, puisque le concile général, ou œcuménique, est ponctuel et épisodique : mais l'approche de l'influence d'un grand concile implique de considérer aussi sa mise en œuvre. Vatican II donne lieu, depuis les années 1962-1965, à une période postconciliaire, période importante, difficile mais déjà très fructueuse. Une période que j'estime non encore terminée sous le pontificat du pape Jean-Paul II. Ce dernier a encore promulgué, dans ce cadre, par exemple en 1992-1999, deux nouvelles éditions du *Catéchisme de l'Église catholique*. Ce qui a remplacé le *Catéchisme* du Concile de Trente (1543-1563), qui entendait populariser la Contre-Réforme catholique. Le *Catéchisme* du pape Jean-Paul II ambitionne de populariser la rénovation faisant donc suite au Concile Vatican II.

Dans un second temps, il faudrait être en mesure de formuler telle ou telle hypothèse relative à la situation de la liberté religieuse et de la liberté de religion quant à leurs rapports avec les droits de l'homme et les droits socio-politiques, particulièrement en Europe occidentale. Puis, il faudrait aussi essayer de rechercher quels types de liens on peut constater entre ces différents régimes juridiques et des institutions comme le Conseil œcuménique des Églises et comme le Concile Vatican II, ces deux institutions ayant pu apporter, chacune, une contribution à l'évolution de ces régimes juridiques. Là aussi, l'entreprise est presque incommensurable. En réalité, je me limiterai à quelques brèves remarques sur l'évolution au Conseil œcuménique des Églises et à Vatican II, ainsi qu'au cours de l'actuelle période postconciliaire, en matière de liberté religieuse et de religion.

Cette simple évocation semble déjà indiquer quelques liens possibles entre chacune de ces deux institutions et l'évolution de la liberté religieuse et de religion, en Europe occidentale, notamment.

– I –

Le Conseil œcuménique des Églises et le Concile œcuménique Vatican II devant la liberté religieuse et de religion, comme droits de l'homme et droits socio-politiques

Notons que la fondation, en 1948, du Conseil œcuménique des Églises coïncide avec la fin de la Deuxième Guerre mondiale qui donne lieu à l'adoption, non unanime, de la Déclaration universelle des droits de l'homme, datant aussi de 1948, et à la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme, signée à Rome en 1950[4]. Droits de l'homme et liberté religieuse et de religion vont se frayer des chemins conjoints, en droit international public, depuis cet après-guerre. Ce furent des Pactes internationaux, comme celui du 19 décembre 1966 relatif aux droits civils et politiques (articles 2 et 18); ce furent les accords d'Helsinki et de Paris (1975 et 1990); ce fut, entre-temps, l'événement de la chute du Mur de Berlin, en 1989, et, concernant d'autres conventions internationales, le vote par l'ONU de celle pour les droits de l'enfant, du 20 novembre 1989, avec son article 14 sur sa religion. Plus récemment, ce fut la Charte européenne des droits fondamentaux de Nice, en décembre 2000, pour l'Union européenne, avec de graves difficultés venant d'une intransigeance française — tant de la part du Premier ministre d'alors, Lionel Jospin, que du président de la République, Jacques Chirac, semble-t-il — refusant d'admettre l'apport historique et contemporain des religions à l'évolution de l'Europe. Il faudrait parler des Chartes et conventions concernant d'autres régions que l'Europe. En Europe, à l'aube du III^e^ millénaire, c'est la préparation d'un cadre constitutionnel pour l'Union européenne, qui ne négligera peut-être pas d'honorer l'objet religieux dans son futur ordonnancement du droit européen de cette Union.

Quant au Concile Vatican II, sa tenue, de 1962 à 1965, correspond, notamment, à la période d'accession de nombreuses anciennes colonies à l'indépendance en tant qu'États souverains, particulièrement en Afrique. Ce qui va, sans doute, faire jaillir plus que jamais les revendications d'inculturation. La clôture de Vatican II, c'est aussi trois ans avant la crise de «mai 1968» et sa rupture libertaire, nihiliste, avec des valeurs traditionnelles. Des valeurs jusqu'alors préconisées même par certains États de droit, y compris par des États laïques en sécession ou en tension avec l'Église catholique romaine, spécialement. La France anti-catholique, depuis Jules Ferry jusqu'à la fin du

XIX^e^ siècle, avait un État républicain qui préconisait encore comme valeurs celles «de nos pères», à savoir les mêmes valeurs que celles du christianisme, moyennant la juridiction cléricale et les dogmes catholiques en moins. Mais, paradoxalement, alors que des États jusqu'alors confessionnellement catholiques apprennent à mieux honorer le pluralisme confessionnel, comme l'Espagne, par exemple, en 1975-1979, les Églises non catholiques, en Europe occidentale toujours, continuent parfois de bénéficier auprès d'États non catholiques de privilèges en tant qu'Églises nationales : comme l'orthodoxie en Grèce, l'anglicanisme en Angleterre et le protestantisme au Danemark. Récemment seulement, la Haute Église luthérienne suédoise en vint à amorcer une séparation avec l'État de son pays. Enfin, même des concordats signés après Vatican II par le Saint-Siège, avec tel ou tel État à population majoritairement catholique, traduisent une mutation allant, désormais, d'un régime ancien d'État catholique à un régime d'État garantissant, en principe, la liberté de chaque religion : ainsi en est-il de l'Espagne, entre le concordat de 1953 et les accords diplomatiques de 1976 et de 1979; ainsi en est-il en Italie, si on compare le concordat de 1929 avec celui de 1984.

Venons-en à quelques remarques, concernant l'influence du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II, en matière de liberté religieuse, sans oublier que ces deux institutions ont pu aussi s'influencer mutuellement à cet égard, notamment, ce qui demanderait d'autres développements que ceux proposés ci-dessous.

– II –

J'ai, bien sûr, trop de respect et d'estime pour l'institution du Conseil œcuménique des Églises et son œuvre pour émettre le moindre jugement péremptoire : cela dit, je n'hésite pas à déclarer que pendant la «guerre froide», et donc jusqu'à la chute du mur de Berlin, il a fallu beaucoup de courage et de diplomatie pour que cette grande institution veuille et ose porter haut et fort ses préoccupations en faveur de la liberté religieuse. En effet, les délégations ecclésiastiques venant du glacis soviétique pouvaient connaître en leur sein des malaises, parce que leurs pays socialistes d'origine risquaient d'être mis ainsi en accusation, soit indirectement, soit directement dans les assemblées et les campagnes du Conseil œcuménique des Églises. Si la liberté religieuse et de religion ne pouvait pas exclusivement se trouver en danger, ni être bafouée dans les seules régions soviétisées — car il ne faut pas oublier, ailleurs, des régimes libéraux irréligieux et certains régimes islamiques —, l'importance de la propagande soviétique officiellement athée n'était pas toujours dissimulable. Et, en même temps, plus récemment, on a vu aussi des Églises orthodoxes se plaindre que le souci de la liberté religieuse et de reli-

gion soit excessivement relié au thème de la justice sociale et politique, ce type de rapports risquant de faire glisser le Conseil œcuménique vers l'esprit partisan et dans des complicités politiques, au lieu de s'en tenir à élever les débats et à approfondir la coopération théologique, pastorale et culturelle, grâce à des soutiens mieux adaptés et à des engagements plus clairement caritatifs et strictement humanitaires. La liberté religieuse et de religion ne peut, en effet, être pensée ni vécue sans lien avec le souci de la charité, de l'humanitaire, de la paix, avec plus de justice.

J'ai tenu à réfléchir davantage aux thèmes et, plus largement, aux travaux des assemblées générales du Conseil œcuménique, depuis sa fondation, en 1948, jusqu'à l'aube du IIIe millénaire, afin de me demander si ces grands investissements œcuméniques s'étaient saisis visiblement ou implicitement de problèmes liés à la liberté religieuse et de religion. Et s'il était même possible d'y relever ainsi des indices d'une évolution, tant doctrinale que pastorale.

Cette problématique de recherche peut sembler superflue, si on considère certaines positions bien connues de courants protestants libéraux toujours très attentifs à ce que l'œcuménisme ne fasse pas régresser, mais progresser, au contraire, ce qu'implique la liberté religieuse et de religion. Comment œcuménisme et liberté religieuse vont-ils de pair et à quelles conditions ? Voilà un thème toujours à reprendre.

En tout cas, la notion de liberté religieuse individuelle est très présente, dès 1948, grâce aux milieux les plus libéraux du Conseil œcuménique des Églises, des milieux sans doute issus de certains courants présents au sein de quelques Églises protestantes. Ce sont des Églises pour lesquelles la question des libertés individuelles a semblé parfois primer — peut-être — sur les droits des institutions, notamment ecclésiastiques. Cette primauté aurait-elle été donnée au risque de manquer de vigilance du côté des garanties nécessaires à une indépendance effective de ces Églises à l'égard des États et de la société civile ? Plus largement, n'a-t-on pas senti comme une tension entre la liberté religieuse individuelle et la liberté collective, institutionnelle, confessionnelle de religion ? Au moins explicitement, le thème de la liberté religieuse et moins encore celui de la liberté de religion — au moins à l'échelon des thèmes retenus pour les premières assemblées générales —, n'ont pas occupé la première place dans la thématique affichée par ces assemblées générales depuis 1948. Une même absence n'est-elle pas observable dans la formulation des thèmes généraux des cinq rassemblements mondiaux de « Foi et Constitution » de 1927 à 1993, par exemple ? Mais il ne faudrait pas en rester à ces indices, comme s'il était possible d'oublier que, dès sa naissance, le Conseil œcuménique des Églises porte en son sein, de toute récente mémoire, l'image de la volonté de mainmise de Hitler sur les Églises évangéliques en Allemagne et en Autriche. Le souvenir du sacrifice du pasteur et théologien Dietrich Bonhoeffer est très présent chez les fondateurs du Conseil œcuménique des

Églises. Et, à la suite du grand théologien Karl Barth, c'est la nature et le statut religieux — et en droit civil ecclésiastique, pour chaque Église visible — qui sont à nouveau posés : problème fondamental de théologie de l'Église envoyée en mission pour prêcher, célébrer, aider, interpeller si nécessaire aussi dans le monde ; problème tout aussi fondamental de liberté pour la confession de foi et pour l'Église visible. La protestation anti-nazie et anti-fascite, de la part des Églises protestantes allemandes, a conduit ces confessions religieuses à développer leur conscience d'avoir aussi pour mission d'exercer une fonction critique à l'égard des États de droit, non seulement pour défendre les individus et leur liberté religieuse, mais aussi pour défendre la liberté des Églises elles-mêmes, la liberté de religion. Plus récemment, comme avec le rassemblement œcuménique mondial de Séoul de 1990, la cause en faveur de la liberté de religion est du moins implicite ou indirecte, étant donné que le thème retenu se veut global et n'a pas négligé d'insister sur la libre contribution des Églises : « Justice, paix et sauvegarde de la création ». Déjà, lors du rassemblement précédent de Bâle, les Églises avaient été encouragées, afin qu'elles aient la volonté, mais aussi les moyens d'apporter leur propre contribution. Mais des Églises membres du Conseil œcuménique des Églises, ainsi que des catholiques présents au rassemblement de Bâle, par exemple, ont exprimé leur réserve devant un risque de politisation partisane de la mission humanitaire et pastorale des Églises, du Conseil œcuménique des Églises lui-même et, tout simplement aussi, de l'organisation et des déclarations du rassemblement tenu à Bâle. Ces dernières années, des difficultés sont survenues au Conseil œcuménique des Églises, où des orientations libérales d'influence protestante ont été critiquées par d'autres Églises. C'est ainsi que les Églises orthodoxes de Géorgie et de Bulgarie ont voulu quitter le Conseil œcuménique des Églises.

Pour revenir aux seules assemblées générales du Conseil œcuménique des Églises, il est à noter que leurs thèmes n'ont pas négligé d'exprimer un vif souci pour les droits de l'homme et pour les questions sociales, en sachant que ces préoccupations concernent aussi la liberté religieuse des personnes et la liberté de leurs confessions religieuses d'appartenance. Prenons un exemple : en 1954, à l'assemblée générale d'Evenstone, il a été question de l'engagement des Églises aux États-Unis d'Amérique, plus particulièrement en raison des luttes concernant les droits civiques des Noirs, et plus largement des relations difficiles entre Blancs et Noirs dans ce pays, notamment. Prenons un autre exemple : en 1961, des représentants des Églises de l'Europe de l'Est et de l'Asie soviétisées ont enfin pu venir à l'assemblée de New Delhi ; c'était la première fois. Or, les thèmes débattus à New Delhi ont été principalement la situation de l'Asie non chrétienne, le racisme et spécialement les régimes d'apartheid. En 1968, le thème du racisme a été repris à l'assemblée générale d'Uppsala. En 1975, l'assemblée générale tenue à Nairobi a bénéficié d'une participation jusqu'alors inégalée des femmes africaines qui y ont apporté

leurs propres préoccupations, y compris leur souci que les femmes soient libres, tant du point de vue religieux que du point de vue moral. En 1998, au Zimbabwe, l'assemblée générale de Harare a choisi le thème d'anthropologie sociale et politique suivant : «Vaincre la violence».

Il faut rappeler quel est l'objet principal du Conseil œcuménique des Églises[5]. Le principe fondamental de cette institution est actuellement exprimé de la manière suivante : «Le Conseil œcuménique des Églises est une assemblée fraternelle d'Églises qui confessent le Seigneur Jésus-Christ comme Dieu et Sauveur, selon les Églises, et s'efforcent de répondre ensemble à leur commune vocation pour la gloire du seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit.» Dans cet esprit, cette institution n'est pas une Église, elle n'est pas non plus un concile capable d'imposer ses lois pour modifier l'organisation interne de chaque Église membre. Cette institution est au service de la vocation ecclésiale de ses membres. Or, cette vocation comprend le devoir de répondre à l'appel de saint Jean (17.21) : *«[…] afin que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi, et qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé»*. Le Conseil œcuménique doit soutenir la vocation œcuménique de chaque Église membre et doit approfondir la communion encore imparfaite entre les Églises membres, dont la fraternité construit la réalité du Conseil œcuménique des Églises. Et c'est cette vocation œcuménique de chaque Église, soutenue par la vocation œcuménique du Conseil lui-même, qui sait assumer cet appel de saint Jean à l'unité, y compris en direction des Églises qui ne sont pas membres du Conseil œcuménique des Églises, comme, par exemple, l'Église catholique romaine. La tâche œcuménique, ainsi que la vocation tout entière de chaque Église membre, ne peut éluder la question traditionnelle de la liberté de prêcher l'Évangile et de devenir disciple du Christ, une question traditionnelle que la modernité a interpellée, par exemple, avec la revendication du droit de quitter librement sa propre Église, ou encore cette autre revendication : celle du droit, pour une Église, de ne plus dépendre du prince pour son organisation ecclésiale interne et propre. Les traditions protestantes et les traditions orthodoxes n'ont pas les mêmes convictions en matière de liberté religieuse et de religion, ce dont le Conseil œcuménique des Églises doit tenir compte, sans négliger le fait qu'entre les traditions protestantes et anglicanes, ainsi qu'entre les traditions respectives des Églises orthodoxes autocéphales, de grandes différences peuvent exister aussi. Et une même Église protestante peut connaître en son sein une aile libérale, une autre plutôt fondamentaliste et une autre plus épiscopalienne, par exemple. Les approches de la liberté religieuse et de religion peuvent donc être très diverses. Dans ces conditions, le Conseil œcuménique peut-il apporter une contribution plus doctrinale ou du moins ouvrir un débat doctrinal entre ses membres? C'est en particulier le souci de «Foi et Constitution», même déjà avant que naisse le Conseil œcuménique des Églises, de se saisir de telles questions de fond et d'encourager les Églises

membres à dialoguer, tant entre elles qu'à l'intérieur de chacune d'elles, et de dialoguer également avec les Églises qui n'appartiennent pas au Conseil œcuménique des Églises. On sait que l'Église catholique romaine a une représentation permanente à « Foi et Constitution », sans appartenir, je l'ai dit, au Conseil œcuménique des Églises. C'est donc dans cette direction aussi que j'inviterais à de plus amples investigations, en interrogeant « Foi et Constitution » sur la liberté religieuse et la liberté de religion. En tout cas, les buts statutaires du Conseil œcuménique des Églises prévoient que cette institution doit en avoir le souci; on peut lire dans les statuts le principe de « soutenir les Églises dans l'accomplissement de leur tâche mondiale de mission et d'évangélisation ». On peut y lire aussi le principe de « traduire en actes la préoccupation commune des Églises soucieuses de servir tous ceux qui sont dans la détresse, de renverser les barrières qui séparent les êtres humains et de promouvoir l'avènement d'une seule famille humaine dans la justice et dans la paix ». Ou encore de « promouvoir l'œuvre menée sur le plan mondial par "Foi et Constitution", par "le Christianisme pratique", par "le Conseil international des missions", ainsi que par "le Conseil mondial de l'éducation chrétienne" ». Ces objectifs statutaires impliquent de promouvoir et de défendre la liberté religieuse et de religion, tant en Europe que dans le monde entier.

En ce qui concerne l'apport du Concile Vatican II à la liberté religieuse et de religion, il est nécessaire de rappeler le statut de ce concile dans l'Église catholique et la place du Concile Vatican II dans l'évolution de l'attitude doctrinale et pastorale de l'Église catholique romaine, en ce qui concerne la liberté religieuse et de religion. Or, ces deux rappels renvoient à des réalités considérables, et il me revient de ne procéder qu'à des remarques très succinctes.

L'institution canonique du concile général ou particulier rassemble tous les évêques catholiques du monde entier qui sont en communion avec le pape, évêque de Rome. Le concile général, en communion avec le pape, a, de même que le pape, le pouvoir législatif suprême dans l'Église catholique, la doctrine du conciliarisme ayant été condamnée au XV^e^ siècle, à savoir la supériorité du concile général sur le pape. Réunir une telle assemblée ponctuellement doit répondre à la nécessité de résoudre de très graves questions, comme la cohésion d'une société qui se veut chrétienté (Concile de Latran IV de 1215), comme la défense du sacrement de l'eucharistie, de l'ordre et du mariage devant la protestation mystique et humaniste de Luther et de Calvin (Concile de Trente, 1543-1563), comme l'infaillibilité pontificale (Concile Vatican I, 1870), comme la modernité (Concile Vatican II).

Le Concile Vatican II n'a pas seulement inauguré l'œcuménisme catholique et une théologie du dialogue avec les religions non chrétiennes, il a également privilégié la théologie du peuple de Dieu et non plus la philosophie politique catholique de la société parfaite, pour que l'Église catholique romaine

dise mieux à ses propres fidèles, ainsi qu'au monde, quelle est son identité et quelles charges elle estime devoir remplir par conviction de foi. Trop insister sur la notion d'Église-société parfaite risquait de faire apparaître l'Église catholique comme une contre-société potentielle. Ce même concile a fait prendre à l'Église catholique une attitude plus profonde à propos des droits de la vérité catholique et du statut des opinions contraires à la sienne, ou différentes d'elle : cette mutation a procédé des conséquences à tirer de l'égale dignité humaine devant Dieu de tout être humain et de toute personne humaine. L'Église catholique, même si elle peut être encore agressée dans son existence, ne peut pas se préoccuper de sa seule liberté, mais aussi des droits de toutes les personnes humaines, d'égale dignité, et du respect dû aux autres Églises, communautés ecclésiales et aux autres religions, dans la mesure où leurs chemins de recherche spirituelle ne contredisent pas le droit naturel que l'Église catholique estime être en droit d'interpréter pour sa part. Sans craindre de relativiser ses convictions, la doctrine catholique de la liberté religieuse et de religion, grâce à cet approfondissement à Vatican II, appelle à contempler le mystérieux chemin parcouru par l'Esprit-Saint, Dieu seul connaissant les contours exacts de l'Église du Christ et l'amplitude du Royaume de Dieu. En tout cas, les conditions les plus raisonnables de la recherche de la vérité, de la part d'un individu et d'une collectivité, ont toutes droit à la charité chrétienne, à bénéficier des droits naturels classiques systématisés par saint Thomas d'Aquin, Vitoria et Suarez, ont toutes droit de recevoir des garanties juridiques suffisantes de respect de la part des États de droit nationaux, du droit international et des droits continentaux ou régionaux positifs. Si l'Église catholique est toujours une société de droit, spirituellement souveraine parce que de droit divin, si cette société est donc philosophiquement parfaite, le Concile Vatican II a voulu que l'Église catholique se pense et se comporte essentiellement en tant que peuple de Dieu, et non d'abord comme une société parfaite ; tel a été le choix dans la priorité donnée à Vatican II. Une société, et non pas une simple association revendiquant ses intérêts confessionnels, telle est la doctrine mise en œuvre par le droit public ecclésiastique postconciliaire, quant aux rapports que le Saint-Siège entretient avec les États, afin que l'Église catholique ne soit pas réduite à une simple association de droit privé, ni à une organisation internationale non gouvernementale.

Dans la mesure où c'est aux États de droit de garantir la liberté religieuse et de religion, avec le soutien d'un droit international public ouvert au principe de non-discrimination religieuse et au principe de liberté religieuse et de religion, le Concile Vatican II n'a pas non plus conseillé à son Église de mettre ses espoirs dans des privilèges. L'expérience n'enseigne-t-elle pas qu'il ne suffit pas que l'Église catholique ait accédé au rang de religion officielle et exclusive auprès de tel État pour que la ferveur populaire devienne encore plus chrétienne dans son territoire. Le Concile Vatican II a préféré être surtout

attentif au principe de non-discrimination religieuse. Ce qui ne signifie pas non plus que ce concile ait interdit, ou exclu, la légitimité de l'hypothèse historique, de l'hypothèse conjoncturelle, de l'hypothèse surtout culturelle, où tel pays accorde à telle religion, y compris parfois à l'Église catholique romaine, un statut privilégié. Mais alors, ajoute le Concile Vatican II dans son article 6 de la Déclaration *Dignitatis humanae*, que ce statut spécial n'entraîne pas pour autant des mesures discriminatoires à l'encontre des autres religions et communautés de croyants.

Parler de l'influence du Concile Vatican II sur la liberté religieuse et de religion nous renvoie à quantité de rejaillissements, tant dans la vie de l'Église catholique elle-même — latine et orientale —, que dans certaines circonstances de sociétés civiles et politiques.

Dans l'Église catholique, je prendrai d'abord un exemple au registre des difficultés : c'est le refus de ce passage — que ces derniers ont critiqué et critiquent toujours pour son modernisme — de la part de Mgr Lefebvre et de ses disciples intégristes, depuis la notion de liberté de l'Église catholique, jusqu'à la notion de liberté religieuse individuelle. Ni Paul VI, ni Jean-Paul II n'ont voulu abandonner la voie tracée par le Concile Vatican II en matière de liberté religieuse et de religion.

Autre développement de la doctrine conciliaire, entre 1990 et 1993, dans le domaine non plus politique mais anthropologique : c'est le pas accompli par Jean-Paul II dans le respect inconditionnel de la liberté de conscience, à savoir «le sanctuaire de l'homme[6]», écrit le pape en 1993. Alors que le Magistère catholique s'est toujours montré très embarrassé à ce propos, étant donné que l'argument du respect de l'autorité de la conscience était d'abord perçu comme risquant sans cesse d'occasionner ou de faciliter des glissements vers le relativisme.

Dans la vie civile, et en particulier dans la vie internationale, le Concile Vatican II a su donner des motifs à des catholiques, à des épiscopats catholiques, d'interroger des systèmes politiques du point de vue notamment de la liberté religieuse et de religion, parfois d'ailleurs aux côtés d'autres chrétiens, d'autres Églises et d'humanistes non chrétiens. L'attitude du Saint-Siège, lors des accords d'Helsinki, en 1975, et à Paris, en 1990, à propos de la sécurité en Europe, a été d'autant plus écoutée que le souci du Saint-Siège en matière de liberté religieuse, de liberté de religion et de droits de l'homme était diplomatiquement analysable comme étant effectivement une démarche non partisane, mais de l'ordre d'un appel éthique à la conscience des nations, à la responsabilité morale et politique des États.

Je soulignais combien le Concile Vatican II devait être étudié en n'oubliant pas de prendre en considération l'œuvre postconciliaire. C'est ainsi que la doctrine conciliaire sur la liberté religieuse et de religion trouve, par exemple, un développement dans l'encyclique de Jean-Paul II, *Evangelium vitae,* de

1995, spécialement sur des limites, mises en évidence dans l'encyclique, de la souveraineté absolue des États, à l'aulne des droits et des valeurs supérieurs.

*****

La notion de liberté religieuse suppose plus que de la tolérance[7], car il s'agit d'un respect et d'un droit : tant le Conseil œcuménique des Églises que l'œuvre accomplie à Vatican II — et pour sa mise en œuvre — ont sans doute d'abord interpellé les Églises elles-mêmes, sans que leur influence dans des processus historiques plus larges de l'évolution des sociétés civiles au XX^{e} siècle soit négligeable.

Mais il ne faut pas sous-estimer d'autres occasions et d'autres causes susceptibles d'avoir relancé la défense des principes de liberté religieuse et de religion, des occasions et des causes que je désignerais volontiers au moyen de l'expression suivante : la force critique de la gratuité de la question philosophique. La question philosophique vient parfois émousser la conviction théologique, y compris en ce qui concerne les conditions de la recherche de la vérité et l'exploration de la nature, de la culture et du divin. Et, pour un chrétien, parler philosophie peut, en principe, ne pas le gêner, l'Esprit-Saint souffle où il veut, y compris au cœur de la conscience philosophante.

Maintenant qu'est rappelée, même brièvement, l'importance de la liberté religieuse et de religion pour le Conseil œcuménique des Églises et pour le Concile Vatican II, que sont devenues, dans les Églises, et plus largement dans les sociétés civiles d'Europe occidentale, la liberté religieuse individuelle et la liberté des religions ?

Essentiellement, qu'on me permette de mettre en évidence une seule dimension dans la conclusion de cet article, article qui ne sera donc qu'une propédeutique éventuelle pour un tel questionnement : c'est, à mon avis, dans l'ordre des rapports entre la liberté religieuse, la liberté de religion, l'œcuménisme et la crise du concept de postmodernité en Europe occidentale que je la considère volontiers.

Ni la chute du Mur de Berlin, ni l'encyclique *Veritatis splendor* ne remettent en cause les apports du Conseil œcuménique, ni ceux du Concile Vatican II en matière de liberté religieuse et de religion.

Mais des formes de laïcisme ou de libéralisme anti-religieux renaissent en Europe occidentale et dans d'autres parties de l'Europe et du monde. Des formes sachant, en Europe occidentale, exprimer davantage leur mordant à presque toutes les échéances électorales, ainsi qu'aux principales étapes de la construction européenne. La liberté religieuse et de religion va-t-elle, demain, connaître de nouvelles formes de persécutions, surtout dans un climat où religions et groupements à tendances sectaires chroniques voudraient être rangés dans un même classement par des esprits intolérants ou carrément agressifs ?

Quant au Magistère catholique sous le pontificat de Jean-Paul II, il a dû, à mon avis, démontrer son attachement à l'œcuménisme et au dialogue avec les religions non chrétiennes, ce qui supposait aussi que chaque Église, y compris l'Église catholique, sache dire plus explicitement encore à quel stade elle se situe dans le domaine de ses convictions. Il ne peut pas exister de liberté religieuse sans vérité, sans charité, sans vertu de force.

* Professeur à la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris. Directeur de la Revue d'éthique et de théologie morale *Le Supplément* (éd. Cerf).

1. Jean-Paul Durand, voir tome III de *La liberté des congrégations religieuses en France,* préface du recteur Patrick Valdrini, collection «Droit canonique et droit civil ecclésiastique», Cerf, Paris, 1999.

2. En droit civil ecclésiastique, appellation académique : droit séculier, le droit de la Cité, un droit — privé et public — applicable aux affaires religieuses et confessionnelles; cf. Jean-Paul Durand, in Patrick Valdrini et alii, *Droit canonique,* collection «Précis», Dalloz, Paris, 1999, p. 429-458.

3. Principe générique recouvrant plusieurs positions catholiques d'invitation des schismatiques et des hérétiques à revenir se réconcilier avec leur Église d'origine, l'Église catholique romaine.

4. Articles 9, 10 et 11, plus spécialement.

5. Un site Internet bien documenté met à la disposition du public l'organigramme et les travaux du Conseil œcuménique des Églises, ceux en particulier de la commission théologique «Foi et Constitution» et ceux des assemblées générales tenues périodiquement depuis sa fondation.

6. Jean-Paul II, *La splendeur de la vérité* (Lettre encyclique *Veritatis splendor*), introduction de Xavier Thévenot, collection «Documents d'Église», Cerf, Paris, 1993, p. 88-101.

7. Pierre Gisel, «Statut de la vérité et gestion de la différence dans la société moderne. Considérations théologiques», in Joseph Doré (Dir.), *Perspectives actuelles sur la tolérance,* Publications de l'Académie internationale des Sciences religieuses, Artel, Namur, 1997, p. 133-151.

Christianisme et islam en Espagne

*Rosa Maria Martinez de Codes**

I — Introduction

La croissance des populations minoritaires musulmanes au sein de l'Union européenne, depuis le début des années 1970, constitue un défi tout à fait significatif pour les sociétés occidentales, qui contestent leur présence et leur implantation dans des régions qui ont été considérées depuis des siècles comme le cœur même de la chrétienté.

Pour certains citoyens européens, l'immigration musulmane représente une menace potentielle pour la société occidentale qu'ils considèrent comme une société homogène, cette immigration pouvant, selon eux, ébranler les idées et les valeurs fondamentales d'une Europe judéo-chrétienne. Pour les autres, les musulmans représentent un défi majeur en matière d'adaptation culturelle pour les pays d'accueil, dans la mesure où ces derniers veulent rester conséquents dans leurs idéaux de démocratie et de pluralisme[1].

On estime actuellement qu'il y a environ dix millions de musulmans en Europe de l'Ouest. Les politiques consécutives de réunification des familles ont entraîné la création de communautés minoritaires musulmanes qui semblent devoir constituer un élément permanent des nations d'Europe de l'Ouest.

Des études publiées sur la situation des musulmans dans la région[2] montrent que les relations entre les musulmans et les nations qu'ils ont choisies pour s'installer sont conditionnées par certains éléments tels que les lois sur l'immigration, la naturalisation et la citoyenneté; la relation particulière existant entre le domaine politique et le domaine religieux; le passé historique en matière de tolérance de différents groupes religieux; l'acceptation d'autres valeurs sociales et culturelles; et la volonté d'assurer la participation des musulmans au sein du système démocratique.

D'un autre côté, les communautés minoritaires musulmanes ont une position quelque peu ambivalente en ce qui concerne leur situation. Elles sont touchées par l'influence de la culture occidentale et de l'éducation qui sera donnée à leurs enfants; elles se demandent s'il est préférable de prendre la nationalité du pays d'accueil ou bien d'opter pour le statut «d'hôte» à titre temporaire; certains veulent mettre en place des quartiers musulmans séparés afin que leurs enfants restent imprégnés de leur foi et ne soient pas soumis à une culture étrangère, tandis que d'autres comprennent que l'on peut

vivre dans une société pluraliste qui reconnaît l'islam comme une religion d'origine divine avec une mission d'ordre divin pour le monde.

Alors que certains partis continuent à débattre publiquement de la capacité des musulmans à s'adapter aux nations sécularisées, modernes et démocratiques, il est évident qu'ils font déjà partie intégrante du monde occidental. La présence des musulmans en Europe a posé le problème non seulement de la souplesse des concepts occidentaux de pluralisme, de libéralisme et de multiculturalisme quand il s'agit d'accepter la contribution actuelle des musulmans et de leur rôle dans l'élaboration de la future société occidentale, mais elle nous oblige aussi à répondre à la demande des musulmans par rapport à leur liberté de religion et au droit qui est le leur de propager leur foi et de vivre dans la culture de leur choix.

II — Les perspectives d'accords dans le cadre de l'Europe

Aujourd'hui, l'existence d'accords entre l'État et les confessions religieuses constitue l'une des caractéristiques déterminantes du modèle de loi ecclésiastique actuellement en vigueur dans nombre de pays européens[3]. Certains États européens sont parvenus à de nombreux accords, passés non seulement avec la confession religieuse majoritaire (catholique, évangélique ou juive), mais également avec beaucoup d'autres communautés religieuses qui sont moins répandues dans ces différents pays.

Ce système d'accords, dérivé de la Loi ecclésiastique, provient d'une vieille tradition qui, dans le cas de l'Allemagne, remonte à plus de 150 ans[4] et s'est révélé être un outil efficace pour répondre aux besoins spécifiques de chaque communauté religieuse, et également à ceux de la société dans son ensemble.

Un grand nombre d'auteurs estime que la meilleure façon de régir les relations entre l'État et les communautés religieuses est de recourir à un système d'accords[5]. Selon Von Campenhausen, l'importance des aspects contractuels de la Loi ecclésiastique réside dans le fait que, dans ces accords, les parties concernées par ces contrats (Église et État) gèrent conjointement une partie de leurs propres vies constitutionnelles, dans le cadre de la Constitution. De plus, ces accords, plus détaillés que les textes constitutionnels, restreignent les divergences possibles entre les interprétations[6].

Hollerbach insiste sur le fait que ces accords résultant de la Loi ecclésiastique sont des éléments clefs dans le cadre constitutionnel, permettant à l'État et aux communautés religieuses de mettre en place conjointement une législation qui réglementera leurs relations[7].

La loi contractuelle allemande est le résultat d'un effort important de la part des experts juridiques de ce pays afin d'établir un système de relations entre l'État et l'Église qui soit compatible avec les principes de tolérance, de neutralité et d'égalité qui sont le fondement des lois ecclésiastiques actuellement en vigueur[8].

Deux facteurs, la structure fédérale de l'Allemagne et les racines historiques profondes de deux des Églises dominantes en Allemagne (évangélique et catholique) ont permis de développer un système de relations entre l'Église et l'État qui sont totalement différentes des relations existant dans des pays comme l'Italie, l'Espagne ou la France. La Loi ecclésiastique en Allemagne est unique, du fait qu'elle permet d'établir des relations avec les confessions religieuses de diverses façons. Les différents textes constitutionnels qui existent, que ce soit la Constitution fédérale[9] ou les Constitutions des *Länder*[10] stipulent clairement que toute coordination s'avérant nécessaire entre le gouvernement et les communautés religieuses doit se faire soit au moyen de lois promulguées de façon unilatérale par le gouvernement ou au moyen d'accords passés entre les deux parties.

À la fois le gouvernement fédéral et les différents États fédéraux utilisent une législation unilatérale pour gérer de façon spécifique des problèmes relatifs à la loi ecclésiastique. Parmi les dispositifs législatifs utilisés, il faudrait mentionner les lois (ratifiées par les communautés religieuses) qui mettent en application les accords provenant de la Loi ecclésiastique. Il s'agit de mesures particulières qui établissent une réglementation particulière pour lesdites communautés; de lois qui ne réglementent pas les problèmes d'ordre religieux mais qui pourraient avoir une incidence sur les communautés religieuses d'une manière ou d'une autre; de lois protégeant les religions qui dispensent les communautés de certaines obligations; et, pour finir, de réglementations adoptées de concert par le législateur et les groupes concernés.

Parmi les pays où il existe une tradition de concordats, l'Italie représente très probablement le pays qui a évolué le plus ces dernières décennies en termes de législation et de compétence juridique. Il y a déjà des années que l'on a cessé de considérer la loi ecclésiastique italienne uniquement comme un ensemble de lois régissant les rapports entre les lois civiles et les règles de l'Église. Au lieu de cela, la Loi ecclésiastique italienne étudie aujourd'hui en profondeur les aspects constitutionnels de la liberté de religion et son application juridique[11].

Le système italien de Loi ecclésiastique tourne autour de deux axes. D'une part, il vise à garantir la liberté religieuse et l'égalité pour tous les individus, conformément aux principes figurant dans la majorité des constitutions des pays occidentaux. D'autre part, il garantit un système de coopération entre l'État et les confessions religieuses. L'art. 8.1. de la Constitution stipule que «légalement, toutes les confessions religieuses jouissent de la même liberté» et, en conséquence, il garantit que toutes les confessions religieuses peuvent prétendre à un degré important d'autonomie dans la gestion de leurs affaires internes. Il établit également que l'État peut gérer ses relations avec une confession uniquement au moyen d'un accord.

Les confessions religieuses qui ne sont pas catholiques ont le droit de s'organiser elles-mêmes conformément à leurs propres statuts, dans la mesure où ceux-ci ne sont pas en opposition avec la législation italienne. Leurs relations avec l'État seront réglementées par une loi, s'appuyant sur un accord passé avec le représentant de la confession concernée (nommé concordat ou *intesa*)[12].

Une fois qu'un tel accord est conclu, il n'est possible d'apporter des modifications ultérieurement que par le biais d'un nouvel accord passé entre l'État et la confession. De plus, les deux parties doivent être présentes et, en aucun cas, l'État n'a le pouvoir de modifier un accord de façon unilatérale (excepté dans le cas de la révision et de la modification des articles 7 et 8 de la Constitution).

Les accords passés avec la Mesa Valdense (1984), l'Eglise adventiste du septième jour (1986), les Assemblées pentecôtistes de Dieu (1986), l'Union des Communautés juives (1987), l'Union des chrétiens évangéliques baptistes (1993), et l'Eglise luthérienne (1993) introduisent des éléments de différentiation entre les diverses confessions religieuses. Ceci est en fait compatible avec le précepte de la Constitution qui ne remet pas en question le principe d'égalité entre les différentes confessions religieuses, mais plutôt celui d'«une liberté identique»[13].

La quête de formules juridiques adaptées pour réglementer les religions et leurs manifestations diverses (socio-culturelles, économiques, juridiques, etc.) a permis à l'État d'atteindre un certain degré de compréhension vis-à-vis des différents groupes religieux. La façon dont l'État traite les différentes communautés religieuses établies dans le pays doit être considérée dans le contexte de l'existence de tout un ensemble de lois adoptées par la nation et impliquant la même protection juridique pour tous en ce qui concerne les libertés religieuses individuelles. Mais cela ne nécessite pas obligatoirement que l'on ait recours aux mêmes formules juridiques pour faire le lien entre les intérêts de l'État et ceux de l'Église. La structure au niveau de l'organisation des groupes religieux déterminera probablement le choix des formules les mieux adaptées, bien qu'en réalité l'expérience des Italiens et des Espagnols sur ce type d'accords montre à quel point l'histoire et la culture ont influencé le statut juridique qui a la préférence de l'Église catholique.

Comme les modèles allemands et italiens, le modèle espagnol des relations existant entre l'État et les minorités religieuses fondé sur la signature d'accords bilatéraux est en fin de compte dérivé de la tradition européenne du Concordat[14]. Ces accords, à l'exception de certaines particularités propres à chacune des confessions signataires, réglementent des questions qui sont tout à fait similaires aux questions traitées dans les conventions signées entre le Saint-Siège et l'État espagnol, et traitées également dans les *Intesae*, en Italie, et dans les accords passés entre l'État et l'Église en Allemagne. Bien que le

système espagnol ne soit pas unique, il présente cependant une série de caractéristiques qui lui sont propres et qui en fait un élément de référence intéressant, voire attrayant, même s'il est controversé.

La différence fondamentale réside non pas dans les sujets ou les questions qui sont traités dans ces textes, mais plutôt dans le vaste cadre de la protection juridique que les accords espagnols accordent à un grand nombre d'Églises, de communautés religieuses, et d'organisations, ainsi que dans les décisions que les confessions religieuses ont le pouvoir de prendre.

Le système espagnol est la résultante d'un choix politique important, celui de renforcer la protection juridique accordée aux minorités, une mesure de protection qui s'inscrit dans la logique de la Constitution adoptée en 1978 par ce pays [15].

La Constitution définit l'État comme un État non confessionnel mais dans un contexte se voulant positif, conformément au principe d'égalité et de traitement équitable, indépendamment des convictions religieuses (art. 16). L'État ne fait pas de différentiation entre les croyants et les non-croyants ; aux yeux de l'État, tous sont égaux et libres de la même façon. Le droit à l'égalité et à la liberté de religion, conçu à l'origine comme un droit propre à chaque individu, s'applique également aux religions ou aux communautés auxquelles ces individus appartiennent, afin que tous puissent réaliser au sein d'une communauté leurs objectifs religieux sans avoir besoin d'une autorisation préalable ou de recourir à une inscription sur un registre public.

Toujours conformément à la Constitution (art. 16.3) et dans la mesure où les convictions religieuses de la société espagnole le réclament, l'État est obligé de maintenir des relations de coopération avec les différentes confessions religieuses afin que le droit à la liberté religieuse soit pour ses citoyens une réalité concrète. Cela peut se réaliser de différentes façons avec les confessions qui font l'objet d'une inscription au Registre des organisations religieuses [16].

L'un de ces modes de coopération, sans être ni unique ni indispensable, voire obligatoire, est mentionné dans la Loi organique sur la liberté religieuse du 5 juillet 1980 (LOLR) stipulant à l'article 7 que l'État peut préciser la coopération envisagée avec les différentes confessions religieuses grâce à des accords ou à des conventions de coopération lorsqu'il sera évident que ces confessions religieuses, dûment répertoriées sur le Registre des organisations religieuses, sont profondément enracinées dans la société espagnole [17].

Il y a actuellement quatre confessions religieuses qui ont signé ces accords de coopération : l'Église catholique qui a passé avec l'État espagnol plusieurs accords actuellement en vigueur [18], la Fédération des entités religieuses évangéliques d'Espagne (FEREDE), la Fédération des communautés israélites d'Espagne (FICE) et la Commission islamique espagnole (CIE) [19].

Ces accords n'ont pas été signés avec les Églises, les confessions ou les communautés religieuses elles-mêmes, comme cela est indiqué à l'article 7 de la Loi organique sur la liberté religieuse, mais avec les fédérations associées à ces Églises, ces confessions et ces communautés religieuses, regroupées autour de convictions déclarées comme profondément enracinées. C'est précisément cet élément qui fait la particularité et la nouveauté de la position espagnole.

III — Les implications pratiques du système espagnol de coopération avec les communautés islamiques

En ce qui concerne les communautés islamiques, l'islam fait partie intégrante de l'histoire de l'Espagne depuis huit siècles. Il a fondamentalement marqué notre culture, notre langue, nos arts et nos traditions de telle sorte qu'il est difficile d'essayer de comprendre notre histoire sans prendre en compte ce qu'il a apporté.

En effet, l'histoire, la géographie, la culture et la religion islamique ont contribué à transformer une partie de l'Espagne médiévale, que l'on a appelée *Al Andalus*, en un vaste échange de relations humaines, culturelles et spirituelles, dont les vestiges jouent un rôle fondamental si l'on veut comprendre avec le temps les sensibilités de l'Europe chrétienne et ses relations avec le monde arabe musulman et avec les juifs[20]. Les conquêtes arabes, entre 632 et 711, ont donné naissance à un territoire immense à l'Est de la Méditerranée qui a réuni sous la bannière de l'Islam des peuples qui, autrefois, avaient vécu sous le joug des Empires perse, byzantin et romain. Cette région a connu le mode de vie spécifique des périodes «omeya» et «abasi» et a fait l'expérience du dialogue entre les différentes cultures, lequel a survécu dans la conscience historique et culturelle des juifs, des chrétiens et des musulmans comme un élément de référence privilégié et comme un modèle de coexistence dans les pays du Maghreb et de l'Andalousie pendant huit siècles[21].

Pour la totalité du monde occidental musulman, l'Andalousie a représenté un exemple significatif et un modèle manifeste de tolérance. La tolérance a atteint son apogée sous le règne de Abderraman an-Nassir à la cour duquel les savants et les sages collaboraient étroitement. Al-Andalus a présenté une particularité tout à fait spécifique : des communautés chrétiennes existaient au cœur de la société, contrairement aux communautés juives qui s'étaient implantées partout. Cette situation et ce pluralisme ont eu diverses conséquences : le métissage entre différentes races, le bilinguisme et le plurilinguisme et enfin un dialogue et un débat religieux[22].

Il ne fait aucun doute que l'Islam s'est profondément enraciné dans la société espagnole. Il est vrai qu'il n'existe pas beaucoup de communautés islamiques en Espagne mais la richesse de ce qu'elles nous ont légué fait partie intégrante de notre culture.

Cet élément, lié aux tendances de nos traditions juridiques, coutumières d'une législation fondée sur des accords, a encouragé l'État démocratique espagnol à gérer ses relations avec les communautés islamiques en ayant recours à des règlements bilatéraux, signés publiquement par les représentants des différents partis.

L'Accord signé en 1992 avec la Commission islamique espagnole correspond totalement aux principes qui sont le fondement des relations entre l'Église et l'État, fondées sur la liberté, l'égalité religieuse et la coopération avec l'État. De plus, ces relations ont été réclamées par les différentes communautés islamiques dans le but de réglementer leur situation et d'obtenir la reconnaissance de toute une série de droits, ainsi que dans le but de mettre leur statut sur un pied d'égalité avec celui de l'Église catholique dans le cadre d'une loi d'État[23].

Pour cette raison, le texte de l'Accord de 1992 contient la majeure partie des points qui ont été inclus dans les accords signés avec le Saint-Siège, en janvier 1979, et il réglemente des problèmes importants tels que le statut des représentants du culte et la protection juridique des lieux de culte, l'enseignement de la religion musulmane dans des institutions, la fiscalité relative au patrimoine des confessions religieuses et à leurs activités, les services religieux dans des centres accessibles au public ainsi que la préservation et la promotion de l'héritage et de l'art islamiques, etc[24].

De plus, l'Accord de 1992 est destiné à répondre aux exigences spécifiques des communautés islamiques au sein de la Commission islamique espagnole, conformément au principe de coopération mis en place par la Constitution de 1978 (art. 16.3) et par la Loi organique de 1980 sur la liberté religieuse (art. 7). Certains problèmes sensibles tels que la reconnaissance juridique et civile des mariages célébrés religieusement (art. 7), les services religieux et l'éducation religieuse (art. 8,9,10), l'exonération d'impôts (art. 11), l'observance des journées de congé du calendrier religieux (art.12) et même le respect des exigences imposées par la religion dans la préparation de certains aliments (art. 14) ont également été soumis à cette législation.

Comment cet accord a-t-il été perçu par les représentants du monde islamique?

L'Accord de coopération passé avec la Commission islamique espagnole a été perçu de façon très positive dans les milieux musulmans à la fois en Espagne et à l'étranger, particulièrement en Europe, bien qu'il soit exact que dans la perspective du droit coutumier concernant la liberté religieuse, cet accord n'ajoute pas grand chose à ce qui existait déjà. La valeur principale de cet accord est sa reconnaissance spécifique de l'islam ce qui, en revanche, représente un élément tout à fait nouveau.

En 1994, le magasine *Le Conseil* a fait l'analyse suivante : «On ne saurait trop insister sur l'importance, pour les musulmans en Europe, de la Loi du

10 novembre 1992 adoptant l'Accord de coopération de l'État espagnol, lequel apparaît comme un merveilleux gage d'espoir et un modèle dont on se prend à souhaiter que d'autres États puissent également s'inspirer.»

Quatre ans plus tard, à la Conférence internationale «Les trois religions monothéistes : le christianisme, le judaïsme, et l'islam», qui s'est tenue à Tolède en 1998, le Président de l'Union des Communautés islamiques (UCIDE) a fait la déclaration suivante : «Nous, musulmans espagnols, adhérons totalement au rôle positif proposé par l'Espagne et nous présentons cette démarche à l'Europe et au monde entier comme une expérience unique et exemplaire et comme un modèle à suivre[25].»

Néanmoins, les représentants de la Fédération espagnole des Entités religieuses islamiques (FEERI) ne partagent pas ce point de vue et ont un regard extrêmement critique vis-à-vis du devenir de l'Accord de coopération[26].

Il est intéressant de consacrer quelques minutes à ce problème afin d'expliquer comment la Commission islamique espagnole a été mise en place, la pertinence de ses statuts, les difficultés auxquelles ses instances sont confrontées et également son degré de représentativité au sein du mouvement des associations islamiques.

En 1992, la Commission islamique espagnole était constituée de dix-sept communautés musulmanes figurant sur le Registre des entités religieuses et membres de l'une des deux Fédérations, également enregistrées, à savoir la Fédération espagnole des entités religieuses islamiques (FEERI) et l'Union des communautés islamiques d'Espagne (UCIDE).

Avant la mise en place de la Commission islamique espagnole, le 18 février 1992, l'État ne négocia en 1991 qu'un texte unique ayant fait l'objet d'un accord de la part des deux parties avec indication des deux fédérations mentionnées avec un même siège[27]. Néanmoins, l'État imposa, comme condition *sine qua non*, que la signature de l'Accord de coopération se fasse avec un seul porte-parole, suivant le modèle imposé à la Fédération évangélique (FEREDE) et à la Fédération juive (FCIE).

La Commission islamique espagnole fut mise en place afin de «négocier, signer et superviser l'Accord de coopération avec l'État (article premier)[28]». C'était un conseil représentatif de la confession islamique dont la finalité était fondamentalement administrative, bien que ses statuts reconnaissent d'autres finalités telles que «introduire l'islam et en faciliter la pratique en Espagne, conformément aux préceptes du Coran et de la Sunna» (article 4).

Ses conseils d'administration sont constitués du Secrétariat général et du Comité permanent (article 5). Contrairement à ce qui se fait dans beaucoup d'organisations, il n'y a pas de président faisant fonction de numéro un. Le Secrétariat général, quant à lui, est constitué de deux secrétaires généraux qui sont tous deux désignés par chacune des Fédérations. Ses statuts stipulent également que, pour dix communautés dépendant directement de la

Commission islamique espagnole, un autre secrétaire général pourra être nommé pour les représenter (article 7) bien que cette éventualité ne se soit pas encore concrétisée.

L'autre instance collégiale est le Comité permanent, composé sur une base paritaire de six membres, trois pour chaque Fédération, sachant que le Comité peut augmenter le nombre de ses représentants de trois personnes pour dix communautés dépendant directement de la Commission islamique espagnole.

Ses fonctions principales sont de désigner les secrétaires généraux, d'admettre de nouvelles communautés et de modifier les statuts.

Le Comité permanent doit siéger au moins une fois par an et prendre ses décisions à la majorité absolue de ses membres, après avoir reçu l'approbation de la majorité des représentants de chaque Fédération et, si nécessaire, des représentants de chaque groupe de dix communautés. Cela implique que, s'il n'y a pas d'accord entre les deux Fédérations, il n'y a pas de décision possible.

En ce qui concerne les secrétaires généraux, leurs principales fonctions sont de représenter légalement la Commission islamique espagnole, de convoquer le Comité permanent et de ratifier conjointement les certificats et accréditations nécessaires (article 7).

Le système de représentation mis en place, avec des instances collégiales exécutives sur une base paritaire entre les deux Fédérations, nécessite une bonne compréhension et une bonne coordination entre les parties, avec pour objectif de reconnaître conjointement les droits et les obligations qui leur ont été conférés par l'Accord et les Statuts eux-mêmes[29]. Malgré les difficultés de compréhension qui ont existé durant ces quatre dernières années entre la majeure partie des représentants des Fédérations, et qui se sont manifestées dans les propositions de réforme unilatérale de la Commission islamique espagnole présentées par l'un des secrétaires généraux, les représentants des deux Fédérations ont été réellement présents lors des différentes réunions du Comité mixte paritaire dont le but était d'exercer un contrôle concernant l'Accord de 1996 relatif à l'instruction religieuse islamique. Les représentants des deux fédérations étaient également présents lors des réunions du Comité mixte paritaire afin d'exercer un contrôle concernant l'accord en ce qui concerne la Troisième Disposition.

Il convient de mentionner que les avantages provenant de l'Accord de 1992 ne s'appliquent qu'aux communautés islamiques réellement recensées sur le Registre et, par conséquent, faisant partie intégrante de la Commission islamique espagnole ou ayant été acceptées par celle-ci, ou faisant partie de l'une des Fédérations islamiques inscrites comme membres de cette Commission, sous réserve bien entendu que leur statut de membre figure bien sur le Registre mentionné ci-dessus (article 1.1). De plus, l'incorporation de nouvelles communautés et fédérations au sein de la Commission islamique espa-

gnole, pour qu'il soit prouvé qu'elles sont bien inscrites sur le Registre, doit être autorisée avec la délivrance d'un certificat octroyé par les représentants légaux correspondants et avec l'approbation de la Commission.

Par conséquent, si une communauté n'est pas membre, s'est retirée ou a été exclue de la Commission islamique espagnole, elle est automatiquement exclue de l'Accord. Ceci permet de donner à la Commission une autorité importante et une liberté d'action par rapport à l'évolution future de l'Accord, du fait qu'elle représente une porte d'entrée pour les groupes religieux réclamant les avantages reconnus.

De la même façon, les entités religieuses associées, qui souhaitent obtenir la reconnaissance juridique et civile et qui, par conséquent, ont décidé de procéder à leur enregistrement officiel, doivent fournir la preuve que leur finalité est bien d'obédience religieuse. Cette preuve peut être fournie par la Fédération à laquelle elles appartiennent, et qui est reconnue par la Commission islamique espagnole ou par la Commission elle-même si elles ne sont pas membres de l'une des Fédérations (article 1.3). L'administration publique se limite uniquement à vérifier la finalité religieuse à partir des documents qui lui ont été présentés[30].

Plus de cent vingt communautés appartenant à l'une des deux Fédérations relèvent aujourd'hui de l'Accord général. Ce chiffre représente environ 30 % de la totalité des communautés islamiques ayant un statut légal en Espagne.

Le modèle espagnol, par l'intermédiaire des deux Fédérations constituant la Commission islamique espagnole sur une base paritaire, est en théorie tout à fait valable, bien que dans la pratique, après huit ans de fonctionnement, il révèle un certain nombre de difficultés auxquelles il faudrait réfléchir. La difficulté principale réside dans le fait que l'islam n'a pas de modèle d'organisation à une échelle universelle ni de structure hiérarchique et unitaire. Dans les pays musulmans, du fait que la société entière est organisée en fonction des critères de l'islam, tous les membres de l'*Ummah*, la communauté, sont tous égaux par rapport à la religion. L'islam ne fait pas de distinction entre le civil et le religieux[31], alors que, en revanche, cette séparation a été l'un des piliers clefs des sociétés modernes occidentales appartenant au monde judéo-chrétien. Manifestement, le système non confessionnel d'un grand nombre d'États européens ne donne pas aux communautés musulmanes les possibilités d'action qu'elles ont dans les pays où elles détiennent le pouvoir politique. Cependant, contrairement à la façon dont certains pays Islamiques traitent les communautés chrétiennes, les communautés islamiques, quant à elles, sont protégées par les Constitutions non confessionnelles qui garantissent la liberté religieuse.

L'Espagne a franchi un pas de plus en offrant aux communautés islamiques un cadre légal manifestement favorable, même si elles doivent nommer des représentants pour permettre à l'État de les identifier et d'avoir un dialogue

clair sur n'importe quel élément de réglementation pouvant nécessiter la mise en place d'un cadre juridique.

Ce sont les membres des communautés islamiques qui doivent promouvoir l'esprit d'association et la démocratie interne, afin que les Fédérations et la Commission islamique espagnole soient aussi pluralistes que possible et que leurs instances soient réellement représentatives. À cet égard, il est vital que les statuts des Fédérations soient rédigés avec le plus grand soin et que leurs clauses soient respectées.

En tout cas, si l'évolution sociologique des communautés islamiques devait entraîner le rejet du système de représentation qu'elles ont accepté en signant l'Accord de 1992, il faudrait mettre en place un nouveau système qui donnerait, d'une part, à l'islam en Espagne une structure institutionnelle et organisationnelle minimale et, d'autre part, garantirait des relations faciles et sûres avec l'administration.

En Espagne, les musulmans installés dans une région s'organisent eux-mêmes spontanément en communautés afin de satisfaire leurs besoins religieux. Les communautés qui ont pour vocation de durer sont inscrites au Registre des organisations religieuses et possèdent un Conseil de direction les représentant et exerçant des fonctions exécutives. Ce conseil détermine la direction politique de la communauté tandis que l'imam, parfois engagé par la communauté elle-même, exerce les fonctions propres au culte et à l'éducation religieuse.

Il se peut que le nombre important des communautés islamiques et leur implantation plus grande dans certaines régions d'Espagne impliquent de donner ultérieurement à l'islam une structure territoriale, ce qui permettrait à ces communautés de s'enraciner et de s'adapter aux lois occidentales, sans aller à l'encontre des préceptes religieux fondamentaux de l'islam, même si un tel système est étranger à leur propre tradition.

Concernant l'évolution et l'application de l'Accord de 1992, on peut dire que ses clauses sont appliquées directement et ne nécessitent pas l'élaboration de nouveaux accords pour bénéficier des droits et des garanties énoncés dans ces clauses. Néanmoins, dans le cas de l'enseignement religieux islamique, un décret royal du 16 décembre 1994 apportant une réglementation globale de l'enseignement religieux[32] a fait pression sur le gouvernement pour qu'il favorise par la suite la mise en place d'accords relatifs à la nomination de professeurs d'éducation religieuse islamique et évangélique et concernant également les échelles des salaires de ces professeurs. Ces accords ont été signés par les ministres de la Justice et de l'Éducation, et, dans le cas qui nous intéresse, par les deux secrétaires généraux de la Commission islamique espagnole, le 12 mars 1996[33].

Dernièrement, la commission mentionnée ci-dessus a entamé des discussions dans le but d'actualiser l'Accord de 1996 pour qu'il soit conforme à la

nouvelle législation, selon laquelle c'est le ministre de l'Éducation en fonction qui passe un contrat et qui paie les professeurs directement, contrairement au système antérieur dans lequel le gouvernement versait la totalité du financement prévu pour le personnel enseignant à la Commission islamique espagnole[34].

Dans d'autres cas, toute proposition unilatérale pour conclure un accord de coopération financière couvrant un financement direct par une Fédération[35] ne peut pas être traitée par les organes exécutifs du fait que cet accord n'a pas l'aval de la Commission islamique espagnole et aussi du fait qu'il s'agit d'une nouvelle réglementation qui demande à être ratifiée par le Parlement et qui ne devrait pas être en désaccord avec les termes de l'Accord.

D'une manière générale, le contrôle, la mise en application et les modifications éventuelles de l'Accord de coopération nécessitent une gestion coordonnée des organes exécutifs de la Commission islamique espagnole[36].

Les Fédérations ont leur place et leur rôle à jouer dans l'expression du droit légitime d'association à des fins spécifiquement religieuses, reflétant des sensibilités propres aux différentes écoles de droit. Cependant, aucune d'elles ne peut, séparément et en aucune façon, s'attribuer la représentation des musulmans espagnols. Tous les musulmans ont le droit de vivre leur foi conformément à leur propre sensibilité et à leurs projets spécifiques et personne ne peut faire l'objet d'une exclusion.

*Professeur à l'université Complutense de Madrid, Espagne.

1. Voir Monserrat Abumaljam, «España y la Europa comunitaria ante el Islam», in *Comunidades islámicas en Europa*, 1995, 15-46.

2. Yvonne Yazbeck Haddad et I. Qurqmaz, *Muslim in the West: A Select Bibliography*, 11 exemples de relations entre les musulmans et les chrétiens, mars 2000, 5-49; M. Abumalham (éd.), *Comunidades islámicas en* Europa, 1995, 309-404.

3. Gerhard Robbers (éd.), *Estado e iglesia en la Unión europea*, 1996,15-36, 57-72, 93-117, 173-194, 231-281.

4. Joseph Listl, «Konkordate und Kirchenverträge», in *Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland*, Joseph Listl (éd.), vol. I, 1987.

5. Alexander Hollerbach, «Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts» in Joseph Listl et Dietrich Pirson (éd.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, vol. I, 1944, 270; Paul Mikat, «Staat, Kirchen und Religionsgemeinschaften», in Ernst Brenda, Werner Maihofer et Hans-Jochen Vogel (éd.), Handbuch des Verfassungrechts, vol. II, 1995, 1441.

6. Axel Freiherr von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, 1983, 106-107.

7. Alexander Hollerbarch, *Verträge zwischen Staat und Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, 1965, 127-8.

8. Gerhard Robbers, «Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland», in Gerhard Robbers (éd.), *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, 1995, 64.

9. La Loi fondamentale fut votée à Bonn le 23 mai 1943; la dernière modification date du 15 novembre 1994.

10. Jaime Rossell Granados, *Los acuerdos del estado con las iglesias en Alemania*, 1997, 38-44.

11. N. Irti, *L'età della decodificazione*, Milan, 1986; Silvio Ferrari, "Función actual de la tradición separatista", in *Anuario de derecho eclesiástico del estado*, 1987, 72 ss; Gaetano Catalano, "Sulle vicende dell'istituto concordatario nell'età contemporanea", in *Il diritto ecclesiastico*, I, 1992, 31 ss; Rinaldo Bertolino, "Ebraismo italiano e l'intesa con lo Stato", in *Il diritto ecclesiastico, I*, 1984, 359 ss; Valerio Tozzi, "La cooperazione per mezzo di accordi fra stato e confessioni religiose ed i principi di specialità ed uguaglianza", in *Il diritto ecclesiastico, I*, 1990, 129 ss.

12. La Constitution italienne, art. 2, 1948.

13. Silvio Ferrari, "Estado e Iglesia en Italia", in Robbers, n° 3 ci-dessus, 175-178.

14. Rafael Navarro-Valls, "Los Estados frente a la Iglesia", in *Anuario de derecho eclesiástico del estado*, 1993, 17-53; Javier Martínez Torrón, *Separatismo y cooperación en los acuerdos del estado con las minorías religiosas*, 1994, 37 ss.

15. Voir J. Amorós, La libertad religiosa en la Constitución española, 1984, 166-97; J. Giménez, M. de Carvajal, «Principios informadores del actual régimen español de relaciones entre la Iglesia y el Estado», in *Iglesia y Estado en España*, 1980, 3-51; L. Echevarría, «La nueva Constitución ante el hecho religioso, in *El hecho religioso en la nueva* Constitución *española*, 1979, 43-75; D. Llamazares et G. Suárez Pertierra, «El fenómeno religioso en la nueva Constitución. Bases de su tratamiento jurídico», in *Revista de la facultad de derecho de la universidad complutense*, 1980, 9-34; A. Molina, La cuestión religiosa y la Constitución española de 1978, in *Anales Valentinos*, VI/12, 1980, 385-438; A. Mostaza, «El nuevo régimen de relaciones Iglesia-Estado según la Constitución española de 1978 y calificación jurídica del mismo, in *Aspectos juridicos de lo religioso en una sociedad plural*, 1987, 211; L. Prieto Sanchis, «Las relaciones iglesia estado a la luz de la nueva Constitución : problemas fundamentales», in *La Constitución española de 1978*, 1981, 319-74; P.J. Viladrich, «Los principios informadores del Derecho eclesiástico español», in *Derecho eclesiástico del estado español*, 1983, 169-262.

16. Voir le Décret royal 142/1981 concernant l'enregistrement des entités religieuses et le fonctionnement du service procédant à l'enregistrement (BOE, 1981, 27); Disposition du 11 mai 1984 concernant la publication officielle du Registre des entités religieuses (BOE 1984, 125). Voir également une biographie choisie sur l'enregistrement dans ME Olmos, «El registro de entidades religiosas», in *Revista española de derecho*, 1998, 97-121.

17. Voir le premier paragraphe de l'article 7 de la Loi organique sur la liberté religieuse. Concernant le débat théorique sur le concept «*notorio arraigo*», voir J. Leguido, «Dos cuestiones en torno a la libertad religiosa : control administrativo y concepto de notorio arraigo», in *Revista española de derecho administrativo*, 1984, 683-8; M.J. Villa, «Reflexiones en torno al concepto de notorio arraigo en el artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa», in *Anuario de derecho eclesiástico del estado*, 1985, 143-84.

18. Voir l'Acte de ratification du 4 décembre 1979 des Accords du 3 janvier 1979 entre l'État espagnol et le Saint-Siège, concernant les problèmes juridiques, l'éducation, les problèmes culturels, la participation du clergé aux forces armées et au service militaire, ainsi que les problèmes économiques. (BOE, 1979, 3 00). Il existe encore deux accords pré-constitutionnels en vigueur : l'Acte de ratification du 29 mai 1962 de l'Accord du 5 avril 1962 entre l'État espagnol et le Saint-Siège concernant la reconnaissance publique des études ecclésiastiques menées dans les universités financées par l'Église (BOE, 1962, 173); l'Acte de ratification du 19 août 1976 de l'Accord du 28 Juillet 1976 entre le Saint-Siège et l'État espagnol (BOE 1976, 230).

19. Loi 24/1992, 25/1992 et 26/1992, (BOE 1992, 272). Voir P. Lombardía, «Los acuerdos entre el Estado y las Confesiones religiosas en el nuevo Derecho eclesiástico español», in *Nuove prospettive per la legislazione ecclesiastica* (1981); D. Llamazares, *Acuerdos del Estado con las confesiones religiosas (ferede y fci)*; J.A. Souto Paz, *Derecho eclesiástico del Estado* (1992).

20. Thomas F. Glick, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, 1991, 711-1250.

21. *Roads of faith*. Programme de l'Unesco : Dialogue interreligieux, convergence spirituelle et dialogue interculturel; *Roads of Al-Andalus* met en évidence les processus, les mécanismes et l'héritage au niveau du dialogue légué par les rencontres de l'Espagne médiévale pour examiner les conséquences actuelles de ces interactions. La coexistence des juifs, des chrétiens et des musulmans en Al-Andalus pendant huit siècles a laissé une empreinte profonde et durable sur les principales cultures et religions dans l'histoire de l'humanité.

Voir les déclarations adoptées : propositions de Rabat de 1995; Déclaration de Malte de 1997; Déclaration sur le rôle des religions dans une culture de paix, 1997; Déclaration de Rabat de 1998 sur le dialogue entre les trois religions monothéistes. Département du Dialogue interculturel et du pluralisme pour une culture de paix : www.unesco.org/culture.

22. Voir, «Las rutas de Al-Andalus. Convergencias espirituales y diálogo intercultural», UNESCO, *El Legado Andalusí*, 1996.

23. Antonio Martínez Blanco, *Derecho eclesiástico del Estado*, vol. II, 1993.

24. Voir Loi 26/1992 (BOE 1992, 272), in Alberto de la Hera and Rosa María Martínez de Codes (éd.), *The Spanish Legislation on Religious Affairs*, 1998.

25. Riay Tatari Bakry, «El Islam y la libertad religiosa», in *Encuentro de las tres confesiones religiosas, cristianismo, judaismo, islam*, 1999, 143-154.

26. Voir Webislam, no 69, 1999.

27. Ana Fernández Coronado, *Estado y confesiones religiosas : un nuevo modelo de relación*, Madrid, 1995.

28. Voir les dossiers suivants disponibles : Agustín Motilla, «L'accordo di cooperazione tra la Spagna e la Commissione islamica; bilancio e prospettive», in *Musulmani in Italia : la condizione giuridica delle comunità islamiche*, 1999, 245-263; Javier Martínez Torrón, «Lo statuto giuridico dell'Islam in Spagna», in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1996-1, 53-80; María Luisa Jordán, «Reflexiones en torno a la justicia islámica y al acuerdo de cooperación del Estado con Confesiones religiosas minoritarias», in *Acuerdos del estado español con confesiones religiosas minoritarias*, 1996.

29. J. Moreras, *Musulmanes en Barcelona : espacios y dinámicas comunitarias*, 1999.

30. Pour une étude des résolutions administratives, voir María José Roca, «Aproximación al concepto de fines religiosos 132, in *Revista de administración pública*, 1993, 453-460.

31. Voir la Déclaration du Caire sur les droits de l'homme au sein de l'Islam (adoptée le 5 août 1990) : «Les États membres de l'Organisation de la Conférence islamique […] Croyant que les droits fondamentaux et les libertés universelles font partie intégrante de la religion islamique et que personne par principe n'a le droit de les suspendre que ce soit totalement ou partiellement ou de les ignorer car ils sont des commandements divins à caractère obligatoire […], in Tad Stahnke et J. Paul Martin (éd.), *Religion and Human Rights : Basic Documents*, 1998, 185-189.

32. Décret royal 2438/1994 concernant l'éducation religieuse (BOE, 26 janvier 1995).

33. (BOE, 3 mai 1996).

34. Motilla, voir ci-dessus, no 28.

35. Voir Webislam, no 59, 1999.

36. Mes remerciements s'adressent tout particulièrement à Joaquín Mantecón Sancho, ancien vice-directeur du Service de l'Enregistrement des Entités religieuses du ministère de la Justice, pour son analyse pertinente et les informations qu'il a fournies sur la mise au point de l'Accord de 1992 passé avec la Commission islamique espagnole.

Sectes et démocratie

*Françoise Champion**

Divers analystes estiment que, depuis une vingtaine d'années, on assiste à une sacralisation des droits de l'homme. Après une longue éclipse où nos démocraties européennes étaient commandées par le/la politique, les projets collectifs englobants, l'espérance dans l'avenir, il semble qu'il y ait présentement retour au fondement de la démocratie, les droits de l'homme. Corrélativement, soulignent certains, dans une perspective peu ou prou critique, l'heure est à l'indignation et à la dénonciation des manquements aux droits de l'homme, à l'appel à la justice, à la prise à témoins de l'opinion via les médias de plus en plus au centre de la vie politique. Logique de la dénonciation et logique des médias qui veulent du concret, du scandale, de bonnes causes consensuelles se trouvent de fait bien ajustées l'une à l'autre, notamment dans leur commune fuite devant l'élucidation de situations complexes. Le propos est incontestablement éclairant. Il lui manque néanmoins de préciser que dans l'apparent retour au principe des droits de l'homme, ceux-ci sont conçus différemment, hiérarchisés différemment qu'ils l'étaient il y a deux siècles, notamment en ce qui concerne la question : «quels droits de l'homme? ». Or, s'il est bien un droit au fondement de nos démocraties, c'est le droit à la liberté de religion et de conviction. Quoique central dans toutes les Déclarations des droits de l'homme, ce droit n'a cependant jamais été particulièrement consensuel, bien au contraire même. Et, aujourd'hui, ce droit ne fait pas partie de ces droits de l'homme à l'évidence irrécusables suscitant la mobilisation des militants et des médias bien-pensants. Pourtant, il y a encore des manquements dans le respect effectif du droit à la liberté religieuse. Notamment sur la question desdites «sectes», avec la constitution de listes nominatives de groupes, l'élaboration, à présent, de lois très floues sur la manipulation mentale ou l'abus de faiblesse. On en a parlé dans les couloirs du colloque, guère à la tribune et c'est tant mieux : il est bien que nous ne soyons pas, nous, inscrits dans la simple dénonciation. Nous avons voulu comprendre, élucider, et je pense que c'est cela avant tout qui est nécessaire à nos démocraties d'aujourd'hui. Mon intervention vise à continuer le travail effectué au cours de ces deux journées, à rebondir sur certains éléments qui ont déjà été soulevés en quelques points plus ou moins interdépendants.

1. Je voudrais d'abord insister à nouveau sur une des raisons majeures, selon moi, qui conduisent à des atteintes au droit à la liberté religieuse, à la lutte contre les «sectes». J'emploie le terme sectes entre guillemets : cela

signifie que, si je reprends le terme courant, disqualifiant, polémique, c'est pour m'interroger sur la double réalité à laquelle renvoie le terme, le fonctionnement des groupes, avec leurs éventuelles dérives en regard des normes de la démocratie, d'une part, les peurs sociales que suscitent les «sectes», d'autre part.

La stigmatisation comme «secte» date d'une vingtaine d'années : elle est intimement liée, je crois, à la transformation de la représentation sociale dominante de la religion, liée à la transformation des religions elles-mêmes, et, au premier chef, du catholicisme. La représentation sociale de la religion aujourd'hui dominante considère que la religion est — doit être — de type «libéral». «Libéral» au sens culturel et non pas au sens théologique, c'est-à-dire participant de notre modernité démocratique et pluraliste, acceptant de reconnaître que son message ne constitue pas forcément une «vérité» pour tout le monde (ou du moins s'inscrivant dans une dialectique entre reconnaissance de la liberté de conscience et prétention à la Vérité), se présentant avant tout comme une spiritualité intérieure, faisant aussi de l'intervention ici-bas du surnaturel une intervention discrète et spiritualisée.

Or, cette représentation sociale aujourd'hui dominante correspond en fait à une évolution globale récente de nos religions historiques; elle est donc en décalage avec la définition légale de la religion, historiquement liée à l'établissement du droit à la liberté religieuse, droit qui prenait en compte les caractéristiques «classiques» des religions. «Classique» renvoie à ce que les religions monothéistes étaient au tournant des XVII^{e} et XIX^{e} siècles. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ces caractéristiques. Ces religions se posaient en détentrices de la *Vérité*. C'est parce que cette *Vérité* était posée comme une valeur primordiale qu'il leur fut difficile d'accorder une valeur à l'homme proprement humain, à sa vie, son corps, sa conscience. La croyance monothéiste «classique» met fondamentalement en jeu la question du salut, selon un croire englobant qui donne sens à la vie en subordonnant — plus ou moins… — les intérêts matériels immédiats de l'ici-bas par rapport à un au-delà — au moins pour les «virtuoses» religieux. Autrement dit, il y a dans l'engagement religieux une dimension d'aspiration à un dépassement de la condition humaine immédiate, une dimension d'idéal fort. Le prosélytisme — une pratique et un terme aujourd'hui fort discrédités au point même que la référence à la «mission» tend elle-même à être mise en cause au profit du seul témoignage — est classiquement consubstantiel de la croyance chrétienne puisque c'est bien cela que signifie «évangélisation». La croyance en un monde surnaturel est au centre des systèmes de croyances religieuses. Il en va de même pour la croyance en des prophètes «surnaturellement» inspirés et en des *leaders* qui reçoivent leur pouvoir de Dieu : la «nature», la légitimité d'une organisation religieuse ne sont d'ailleurs pas d'ordre démocratique.

Aujourd'hui, il y a une tendance sociale à oublier que la religion qui a droit à la liberté religieuse est la religion «classique» et non pas seulement la religion «libérale». C'est ainsi que la pensée dominante oppose maintenant la religion bonne à la secte mauvaise.

2. Bien entendu, un droit peut-être redéfini, et le contenu précis du droit à la liberté de religion est actuellement — avant aussi — en redéfinition, plusieurs intervenants du colloque l'ont souligné. Redéfini de diverses manière :

– en liant de plus en plus fréquemment droit à la liberté religieuse et non-discrimination raciale;

– parce que ce qui vient limiter ce droit, l'ordre public, qui inclut plus ou moins les principes fondamentaux de la société, fait présentement l'objet de transformations d'importance, par exemple sur les relations homme/femme;

– parce que se développe une tendance nouvelle au contrôle des activités internes des religions, notamment au nom des droits privés des individus.

Poursuivant mon idée, je dirai que les réinterprétations s'opèrent sous la pression de la représentation de la religion comme «libérale».

En ce qui concerne l'écart des sectes à la principale norme de la «religion libérale», le pluralisme, cette norme est bien sûr portée, soutenue par des individus. Pour autant, cette norme ne peut constituer une norme générale et contraignante pour tous les individus comme si tout un chacun se devait d'être «pluraliste dans sa tête». Au contraire même : l'approfondissement du pluralisme signifie la reconnaissance d'individus différents, plus ou moins «ouverts» ou plus ou moins «sectaires». On observe d'ailleurs que c'est le développement même de l'incertitude — subie ou voulue par certains — qui suscite le besoin de certitudes — dans la démarche du «sectaire», il s'agit parfois/souvent de conjurer l'incertitude. Observer, cela n'empêche pas, en raison de fortes convictions qui peuvent aussi heureusement exister chez les «libéraux», de vouloir œuvrer au développement d'attitudes «ouvertes», voire au développement de religions «libérales».

3. Cependant, vouloir trop privilégier une certaine conception libérale/spiritualisée de la religion, c'est non seulement remettre en cause le droit à la liberté religieuse, mais aussi, dans le même mouvement, la liberté de croyance et également méconnaître la «nature» de l'homme, faire preuve de conceptions anthropologiques erronées.

La perte d'emprise des grandes institutions religieuses s'opère, on le sait, actuellement avant tout par un processus de décomposition de la religion plutôt que par le développement de l'agnosticisme et du rationalisme. Cela conduit, s'agissant des croyances au surnaturel, non pas à leur disparition, mais bien plutôt à leur désinstitutionalisation : les croyances au surnaturel qui étaient articulées dans l'ensemble des systèmes de croyances des grandes institutions se trouvent désinstitutionalisées, exorbitées. D'où le développe-

ment de diverses croyances parallèles/paranormales/magiques (voyance, guérison énergétique, régression dans les vies antérieures, réincarnation…). Cette religiosité «sauvage» est fortement stigmatisée (et pas seulement dans un cadre éducatif qui doit, en effet, je pense être structuré par un projet de rationalité), en dépit des affirmations réitérées sur le plein droit à la liberté de croyance. C'est ainsi que le dernier rapport de la MILS (Mission interministérielle de lutte contre les sectes) met en cause la «galaxie anthroposophique», non pas en raison de pratiques mais bel et bien de croyances «irrationnelles». Mieux vaudrait chercher à comprendre ce qui se joue dans le développement de ce genre de croyances : une «nature» de l'homme qui a manifestement du mal à se passer de l'invisible, d'un au-delà au platement visible et au strictement matériel.

4. C'est si vrai que la référence à une «autre rationalité» que la rationalité «officielle» (pour parler avec le terme de maints acteurs), empruntant peu ou prou à la religion, à la spiritualité, à du transcendant, marque aujourd'hui fortement le champ de toutes les thérapeutiques alternatives (physique et psychologique). On assiste ainsi aujourd'hui à un important développement de groupes mêlant le religieux, le spirituel, au «magique», au psychologique : l'heure est au psycho-religieux, au psycho-magique, à la psychologie transpersonnelle.

Ce type de pratique, de groupes, relève-t-il encore du religieux ? La question est d'importance ; elle pose la question de la définition de la religion, du religieux.

Certains ont dit ici qu'il n'était pas utile de définir ce qu'est une religion, une croyance religieuse, qu'il suffisait de s'en tenir à la liberté de conviction et d'association. Cela est bien vrai en ce qui concerne le droit fondamental (la liberté publique, pour parler avec les termes du droit français) à la liberté religieuse. Mais ne pas définir ce qu'est la religion pose diverses difficultés pratiques très actuelles, notamment en matière d'avantages fiscaux. Cela pose aussi une question de fond sur laquelle je reviendrai à la fin de mon propos.

5. L'adhésion et l'appartenance à une «secte» ne peuvent pas être conçues comme relevant d'une séduction, d'une manipulation mentale, d'une volonté de profiter de personnes en état de faiblesse, fragilisées. Même s'il peut y avoir dans cette manière de voir une part de réalité, les observations précises (sociologiques, anthropologiques, psychologiques) montrent qu'elles découlent avant tout de demandes ayant le sentiment d'avoir trouvé réponse dans le groupe. Demande de certitudes donc sans doute au premier chef ; demande de communauté resserrée mettant en jeu un «nous» très fort qui, d'ailleurs, n'évite que bien rarement le «nous» opposé aux «autres» ; demande d'idéaux et de croyances englobantes relativisant le malheur et le mal-être d'ici-et-maintenant en référence à une complétude dans un ailleurs ou dans un après de cette vie-ci ; demande de thérapies et de méthodes de guérison différentes.

Or, pour ce genre de demandes et pour d'autres encore, l'individu d'aujourd'hui ne conçoit plus de s'adresser nécessairement, exclusivement, aux grandes institutions établies, qu'il s'agisse des institutions religieuses, médicales ou scientifiques, ayant «officiellement» en charge la cure des âmes, la santé physique et psychique, la question du sens de la vie, du mal et du malheur, des inégalités de bonheur entre les uns et les autres, question particulièrement sensible dans notre société toujours plus égalitaire.

L'heure est aujourd'hui au refus des grandes institutions «officielles» disant le sens, la norme, la juste croyance et la bonne voie en matière de cure des âmes. L'heure est à l'affirmation de l'indépendance personnelle, à la liberté de choix. Liberté tout à la fois permise facilitant l'ouverture des marchés, en religion comme dans les autres secteurs d'activité. Cette libéralisation du marché religieux s'accompagne de la marchandisation des activités religieuses, magico-religieuses, psycho-religieuses. Cette marchandisation s'opère aussi bien, même si c'est avec des formes différentes, dans les groupes psycho-religieux que dans des groupes plus classiquement religieux — pour ce deuxième cas de figure, je pense, à l'Église universelle du Royaume de Dieu, par exemple.

Cette marchandisation nous choque; elle choque notre conception (classique) de la religion. Mais il faut en comprendre la logique : elle se soutient justement de l'aspiration au libre choix individuel. De fait, cette aspiration appelle la multiplication des entrepreneurs religieux (et «psycho-religieux») indépendants, échappant complètement aux régulations «traditionnelles», celle des États comme celle des grandes traditions religieuses instituées. Cette situation de dérégulation est source de risques.

6. […] Du risque de joindre un groupe à trop forte emprise : à trop fortes exigences en matière d'engagement exclusif, de totale fidélité, de temps, d'argent, etc. C'est notamment une prise de conscience de ces risques liés à l'affirmation de la volonté d'indépendance personnelle que devraient effectuer les militants anti-sectes et les ex-adeptes qui dénoncent après coup l'emprise du groupe.

Au contraire, il y a, dans l'ensemble de la société, une revendication de sécurité, de sûreté, quels que soient les risques pris. Aujourd'hui, c'est cette revendication de sécurité adressée aux pouvoirs publics qui est de fait posée comme un droit de l'homme irrécusable : à propos duquel on voit fonctionner cette posture de dénonciation du fait (jugé inadmissible) que ce droit n'est pas forcément pris en charge par l'État, posture que j'évoquais en introduction à mon propos. Sont dénoncées les atteintes à la liberté des individus, la non-protection de cette liberté par les pouvoirs publics. Ce genre d'«information» est particulièrement bien ajusté à la logique des médias qui s'en font donc aisément la caisse de résonance, sans qu'il y ait réflexion, analyse lucide de la complexité de la situation : à savoir que certains problèmes de sûreté sont

la contrepartie de situations de plus en plus risquées, produites par nos aspirations, celles de l'individu toujours plus indépendant que nous voulons aujourd'hui être.

Et les risques ne sont pas forcément prévisibles. Ils le sont même de moins en moins puisque la conjoncture présente est au développement de petits groupes de plus en plus indépendants et «bricoleurs»… Et, pour certains, «bricolant» non seulement différentes croyances et pratiques religieuses, mais aussi thérapeutiques, psychologiques, parascientifiques. On aboutit alors à des compositions qui posent la question de leur «nature» : s'agit-il de religion ?

7. Je reviens ainsi à la question : doit-on se référer spécifiquement à la religion (ce qui implique de définir ce qu'est la religion) ? Ne suffit-il pas de penser en référence à la liberté de conviction et d'association ? Puisqu'on a de plus en plus affaire à des groupes qui s'éloignent du modèle classique de la définition, puisque la situation devient de plus en plus complexe, ne pourrait-on, pour reprendre des expressions qui ont circulé dans nos débats, laisser-faire le jeu des auto-proclamations et le débat social dans la «société civile» ?

Outre les difficultés pratiques que peut poser la non-définition de la religion, je pense que cette «solution» pose problème au niveau symbolique et démocratique. Je précise que la question de la définition de la religion telle que je l'aborde ici ne concerne pas la préoccupation sociale actuelle sur l'opposition religion bonne-«secte» mauvaise — les témoins de Jéhovah sont incontestablement une religion —, mais la «nature» des nouveaux — ou non d'ailleurs — groupes psycho-religieux, politico-religieux, magiques, etc.

Cette «solution» de la non-définition peut, peut-être, être une bonne solution s'il s'agit d'une solution transitoire, attentive à laisser au temps le temps de la maturation collective. Je ne crois pas qu'elle puisse, à terme, constituer une solution. Je crois en effet qu'une véritable perspective démocratique doit offrir aux membres de la société certaines catégories de pensée essentielles leur permettant de structurer leur expérience sociale, un univers de sens, de penser aussi la société comme une collectivité. De telles catégories structurantes du symbolique sont, bien sûr, des catégories du symbolique de l'univers de sens collectif, en débat dans des sociétés démocratiques et non pas directement traduisibles en catégories juridiques opérationnelles. On est dans des réalités différentes qui ont chacune leur logique et leur légitimité

Je crois que la catégorie «religion» dans ses différences avec les catégories de conviction, de groupement philosophique, d'association humanitaires, est encore, à l'heure d'aujourd'hui, une catégorie fondamentale pour la structuration symbolique de nos sociétés, une catégorie nécessaire pour le travail de réflexivité de sociétés démocratiques qui veulent s'autogouverner.

* Sociologue, Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, EPHE-CNRS.

Séance de clôture

Rapport de synthèse du Colloque

*José de Sousa e Brito**

Le thème «Droits de l'homme et liberté de religion : pratiques en Europe occidentale» requiert une approche pluridisciplinaire où la sociologie et l'anthropologie des religions coopèrent avec la science juridique. Nul ne peut se passer de l'apport de l'historien, s'il veut comprendre la réalité présente. En effet, une pratique et un ensemble d'actions sociales se définissent par les règles et les principes qui s'y appliquent, les droits de l'homme, notamment, dont la liberté de religion est un élément fondamental. L'historien remarquera que cela ne fut pas toujours reconnu par tous, notamment, par toutes les religions, y compris l'Église catholique. Cette dernière n'avait pas distingué ce droit dans sa première reconnaissance des droits de l'homme dans l'encyclique *Pacem in terris*. Elle ne l'a reconnu qu'en 1965, lors du Concile Vatican II, dans la Déclaration sur la liberté religieuse *Dignitatis humanae*. Définissent eux-mêmes les droits de l'homme la pratique jurisprudentielle de la Cour européenne des droits de l'homme, du Comité des droits de l'homme, qui applique le Pacte des Nations Unies sur les droits civils et politiques, et diverses cours constitutionnelles de certains pays européens. Ces pratiques jurisprudentielles restent séparées entre elles, les sources des mêmes droits étant dans chaque cas différentes. Elles s'insèrent dans des contextes ou des systèmes de droits différents.

Les pratiques de la liberté religieuse sont bien plus différenciées et complexes. Tout d'abord, l'ensemble des droits, quels qu'ils soient, qui intègrent la liberté religieuse, des droits des services positifs et négatifs, des facultés et des immunités, surtout vis-à-vis de l'État, se développent dans le droit interne de chaque État d'une manière différente, selon l'histoire juridique qui lui est propre. Les traits communs des diverses histoires permettent à leur tour de déceler des familles ou des systèmes de droits des religions qui aident à comparer les droits. On peut aussi parler d'un système de séparation rigide, dont la laïcité française est le paradigme, d'un système de séparation coopérative, dont l'Allemagne est le paradigme avec ses 200 concordats ou encore avec les Églises, mais dont l'Espagne et l'Italie, ainsi que le Portugal,

sont une variante peut-être en cours d'évolution vers des droits de liberté religieuse. Et il y a un système de religion des États à majorité protestante du nord de l'Europe. Ceci pour ne parler que des États qui sont dans la Communauté européenne. Nous n'y inclurons pas les systèmes des pratiques de liberté religieuse des pays qui viendront bientôt grossir l'Europe.

Il ne faut pas oublier la pratique de la liberté religieuse de chaque communauté religieuse. Elle est ordonnée par le droit interne, après les droits canoniques de l'Église catholique et les droits islamiques et juifs dont les principes ne coïncident qu'en partie avec ceux des droits civils et qui ne sont qu'en partie reçus par les droits civils. C'est ainsi que la cohabitation de l'État laïque français avec l'Église catholique a été bien difficile dans le passé. On en a parlé récemment. Des problèmes semblables d'acceptation du droit de la liberté religieuse, qui inclut la non-discrimination en raison de croyances religieuses et, par conséquent, la non-identification de l'État avec une communauté religieuse et la séparation d'un tel État avec une communauté religieuse, existent aujourd'hui. Cette situation rencontre ses difficultés, avec les problèmes d'acceptation de la part de l'islam et de l'orthodoxie. Certes, nous n'avons aucune raison de penser que les communautés islamiques ou orthodoxes d'Europe auront plus de difficultés et auront besoin de plus de temps pour accepter les droits de l'homme et la liberté de religion que l'Église catholique en a eu depuis les Révolutions américaine et française. Les principes de l'État de droit démocratique sont en contradiction avec les principes essentiels des cultes et des religions à vocation universelle. C'est ce qui s'est révélé dans les relations que certaines de ces religions ont historiquement maintenues avec des formes d'États qui n'existent plus en Europe.

Revenons maintenant à la contribution des religions traditionnelles pour la définition de la pratique de la liberté religieuse en Europe. Le terme «religion traditionnelle» est équivoque. Il est souvent mal utilisé dans un débat sur la définition de l'Europe ou de son héritage.

L'Europe de la paix de Westphalie était catholique ou protestante. La confession protestante est toujours non traditionnelle en Espagne et au Portugal, tandis que l'islam est une religion traditionnelle d'une minorité de l'Espagne. Par ailleurs, le judaïsme est la religion traditionnelle d'une minorité dans chaque État européen. L'orthodoxie est la religion traditionnelle de la Grèce, qui fait partie de l'Europe. Aujourd'hui, aucun État européen n'est confessionnel. Par ce biais, la tradition humaniste a été absorbée par les religions traditionnelles et est aussi constitutive par là de l'héritage culturel européen que les religions traditionnelles, avec la différence que les principes d'origine humaniste des droits de l'homme et de la séparation définissent aujourd'hui tout État d'Europe et de l'Europe culturelle elle-même.

Les grands changements se sont produits dans la pratique de la liberté religieuse par les religions traditionnelles et, précisément, son intégration com-

plète dans l'État de droit démocratique et donc dans la pratique de la liberté religieuse, du moins depuis le Concile Vatican II. Il faut souligner cette modification, non seulement parce qu'elle donne aussi la perspective historique pour les problèmes de l'islam, comme je l'ai déjà souligné, mais parce que cela explique l'évolution fondamentale des pays comme l'Espagne, le Portugal et l'Italie du point de vue de la liberté religieuse, depuis la Deuxième Guerre mondiale. Cette évolution a changé, du moins en principe, la problématique de la laïcité en France, qui était déjà pour l'essentiel, comme nous l'avons entendu, mise en accord avec l'État et sa politique de neutralité religieuse par les adaptations survenues de la droite-séparation.

La grande nouveauté qui s'est produite en ce qui concerne le panorama religieux en Europe occidentale, c'est que dans chaque État d'Europe, il existe plusieurs religions. Elles sont à peu près les mêmes, dans une proportion différente, toutefois, mais il y a aussi des religions qui ne sont pas traditionnelles. C'est le cas des religions asiatiques. En Italie, par exemple, le bouddhisme est l'une des religions comprenant le plus grand nombre d'adeptes. On constate aussi la présence considérable et complètement nouvelle de l'islam comme une partie importante des sociétés européennes, en France et en Allemagne, notamment. Il y a en plus les nouveaux mouvements religieux qui sont aussi caractéristiques de toute société européenne et qui ont manifestement de la peine, en raison de leur tendance à l'intégrisme, à s'intégrer dans la pratique de la liberté religieuse, telle qu'elle est conçue maintenant en Europe. C'est une difficulté que l'histoire récente démontre et qui est toujours moins grande, parce que les nouveaux mouvements religieux sont chaque année moins nouveaux et moins intégristes. Mais ils font état d'une conception nouvelle de la religion elle-même, qui pose un défi à la pratique religieuse traditionnelle. Il y a eu en Europe des approches différentes de ce défi. Il faut se demander si la conceptualisation juridique de ces mouvements religieux comme des sectes, qui est survenue en France et en Belgique est qui, parfois, est demandée au Parlement européen, est soutenable du point de vue de la liberté religieuse telle qu'elle est conçue en Europe, c'est-à-dire celle qui est compatible avec la neutralité religieuse de l'État, qui ne peut pas définir quelles sont les religions bonnes et mauvaises. Le mot « secte » a été utilisé dans le Nouveau Testament, aussi bien dans un sens neutre — l'apôtre Paul disait qu'il appartenait à la bonne secte des pharisiens — que dans un sens négatif, de non-vérité — saint Paul a aussi déclaré qu'il faut qu'il y ait des sectes pour qu'on connaisse la vérité, c'est-à-dire que les sectes n'ont pas la vérité, elles ne sont pas la véritable religion, et c'est ce deuxième sens qui est clairement dominant aujourd'hui. L'usage par le droit du mot « secte » implique un jugement de valeur négatif sur la vérité de la religion qui est incompatible avec la nature neutre de l'État. Mais c'est autre chose. Si on peut justifier des mesures juridiques d'observation et de pré-

vention des problèmes qui peuvent être suscités par les nouveaux mouvements religieux, c'est tout autre chose.

Voici quelques grandes lignes de l'évolution de la pratique de la liberté religieuse, du point de vue aussi bien des religions traditionnelles que des nouveaux mouvements religieux. Ces grandes lignes sont jugées, et par là sont intégrées dans une pratique juridique, soit au plan international, soit au plan des droits internes. Dans le dernier cas, durant la session des pratiques nationales, on a constaté qu'on a des points de départ différents, selon l'histoire juridique des divers pays européens. Il faut souligner que dans la dernière moitié du siècle, on a fait un grand chemin dans le même sens. Il y a eu le système de laïcité français. Ce système a évolué par l'acceptation du droit qui est compris dans le droit de la liberté religieuse de définition des religions par elles-mêmes. Ces religions ont le droit de se donner des règles et de se définir elles-mêmes comme partie de leur droit de liberté religieuse. La difficulté de la laïcité française, au commencement, qui était toujours sous l'empreinte de la loi, de la Constitution civile et du clergé, a été d'imposer à l'Église catholique, en France surtout, un statut d'association civile démocratique qui se désirait tout d'abord substitutif à l'organisation, en termes précis, de l'Église catholique. Ces difficultés ont été dépassées en France au cours de ce siècle. Les lois sur la liberté religieuse sont complètement dépassées. Aujourd'hui, un problème beaucoup moins grave se pose à cause des mêmes difficultés d'intégrer tant la définition de la pratique religieuse que la définition de la religion en elle-même dans un cadre juridique, comme celui de la laïcité. Mais on doit dire qu'on a fait un grand chemin. D'autre part, dans les pays qui avaient un système de culte privilégié avec des concordats ou des accords parallèles, en Allemagne, par exemple, on a élargi ces accords à d'autres confessions importantes et on est en train de dépasser la multiplication d'inégalités qui résultent de la multiplication d'accords avec des lois générales de liberté religieuse, comme ce sera peut-être le cas demain en Italie et au Portugal. Dans un même mouvement de remplacer des accords, qui ont à peu près tous le même contenu, par des questions d'égalité juridique, par des lois générales qui sont ouvertes, non seulement aux religions les plus importantes ou qui ont plus de pouvoir de négociation avec l'État, mais, en fait, à toutes les religions. Mais on a aussi fait, tout au long de cette moitié de siècle, d'énormes progrès pour une définition commune de la pratique de la liberté religieuse. Et, de même, dans les pays protestants du Nord, qui ont toujours connu une grande tolérance religieuse, mais où le statut des autres confessions, celles qui s'identifient traditionnellement avec l'État, ressemble de plus en plus à celui de la religion de l'État. Pensons à la possibilité de mariage, au Danemark, qui s'est pratiquement étendue à toutes les confessions qui le désirent. Il y a donc une évolution commune à partir de points de départ différents, mais elle est orientée par la même reconnaissance des droits de l'homme et de la liberté de religion qui

est en fait un dialogue avec les mêmes organes communs de définition de ces droits, notamment, les organes de juridiction de la Convention européenne des droits de l'homme ou du Pacte des droits civils et politiques des Nations Unies, un dialogue avec les cours constitutionnelles, qui se connaissent et se citent mutuellement. Il s'agit d'un travail commun qui est loin d'être fini, où il existe encore des divergences importantes, mais où on constate aussi une très remarquable communauté, pas seulement d'intentions, mais de résultats.

* Juge au Tribunal constitutionnel et professeur à l'Université Lusiada, Lisbonne.

Quels enseignements ce colloque apporte-t-il à l'UNESCO?

*Rosa Guerreiro**

Monsieur le Secrétaire général,
Mesdames,
Messieurs,

Au bout de quatre journées passionnantes, alimentées par des débats aussi riches et foisonnants, il m'incombe la tâche difficile de tirer les enseignements des diverses interventions pour l'action de l'UNESCO. Les synthèses brillantes de chaque séance m'épargneront d'entrer dans le détail. Je commencerai donc par répondre à la question qui a été posée hier en reprenant le préambule de l'acte constitutif de l'Organisation : «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», ces défenses comprenant implicitement la lutte contre le racisme et autres formes de discrimination. Je dois avouer que, avant que la question ne soit posée par cet intervenant, je m'apprêtais à faire une petite exégèse de ce paragraphe si souvent cité.

Cela m'amène également à répondre à cette question : pourquoi l'UNESCO s'occupe-t-elle des choses de l'esprit et, concrètement, en quoi le dialogue interreligieux est-il un domaine qui relève de sa compétence. J'ai été frappée de constater à quel point les discussions sur la sémantique et les définitions ont occupé le devant de la scène de ces journées. En ce sens, certains s'interrogeront sur la signification du mot «esprit» inscrit dans notre Charte. Qui dit esprit dit spiritualité? Qu'est-ce que c'est qu'une spiritualité? Est-elle synonyme de religion? Je pense que ces journées n'ont pas clos le débat et que les définitions, excusez-moi de la tautologie, ne sont pas définitives… Comment clarifier ces concepts? Il y a cependant une autre lecture de notre Charte, si nous en prenons la version anglaise : «Since wars begin in the minds of men, it is in the minds of men that the defences of peace must be constructed.» Esprit — mind, sont-ils synonymes?

Je suis encline à penser que ces deux versions donnent les clés pour comprendre le cadre dans lequel nous mettons en œuvre le programme de dialogue interreligieux de l'organisation. Comme tous les projets de la Division de Dialogue interculturel, nous travaillons sur «l'intangible» qui peut prendre en compte à la fois le «mental» et le «spirituel».

L'objectif de nos projets est de promouvoir une meilleure connaissance réciproque qui puisse induire à long terme un changement des perceptions de l'autre et de comportements envers les autres. Cette meilleure connaissance de l'autre passe par la compréhension des interactions entre les civilisations, les cultures et les religions. Chaque individu, communauté, société n'est pas un tout monolithique mais le résultat de ces interactions, des échanges et des emprunts mutuels multi-séculaires. C'est pourquoi le dialogue des civilisations, des cultures et des religions, illustré par nos projets, éclaire à la fois les différences mais montre qu'il y a un patrimoine commun et des valeurs partagées.

Je note que le terme de patrimoine ou «héritage» a aussi fait l'objet de nombreuses mises au point.

Ces questions de l'identité, du patrimoine commun, de la diversité, du pluralisme sont au cœur du programme de dialogue interreligieux intitulé «Convergences spirituelles et dialogue interculturel» et, par sa réflexion plus générale, «Dialogue entre les cultures et les civilisations».

Le Dialogue entre civilisations, cultures et religions doit prendre en considération les dimensions de l'esthétique, de l'éthique et du spirituel, ce dernier étant compris comme transcendance, au-delà d'une contingence matérielle, au centre du vécu essentiel de nombreux peuples.

Ce dialogue s'attache à promouvoir une culture de la tolérance qui va au-delà de la simple acceptation de l'autre, mais qui, par une connaissance réciproque profonde, contribue à briser les clôtures identitaires religieuses, ethniques et culturelles.

Ainsi, la connaissance réciproque et la reconnaissance positive de l'autre sont les fondements du dialogue interreligieux. Il suppose que chaque religion et chaque tradition spirituelle exprime et fasse connaître sa spécificité, tout en assumant les valeurs éthiques et morales qui les lient ensemble, résultat des interactions et emprunts mutuels depuis des temps immémoriaux. Il y aurait donc, d'une part, l'universalité de valeurs partagées et, d'autre part, une spécificité qui doit se traduire par des expressions et des manifestations propres à chaque tradition spirituelle. Le dialogue interreligieux suppose, en conséquence, la liberté d'expression de ces spécificités et l'existence d'un cadre légal permettant à chacun l'expression libre de ses convictions dans le respect de l'autre.

Le cadre légal du dialogue interreligieux doit prendre en compte une dimension essentielle : la liberté d'expression et le partage de l'essence de sa foi et de ses convictions à travers sa culture et son identité. Ce cadre est le garant de la diversité et du pluralisme culturel et spirituel permettant, en outre, d'éviter l'enfermement spirituel et le rejet de l'autre. Liberté et diversité spirituelle se trouvent donc étroitement liées.

En effet, cette liberté d'expression religieuse se situe, de nos jours, dans un contexte de relativisme du spirituel et du sacré, — certains l'ont d'ailleurs fortement souligné —, là où la contingence du matériel occupe une place importante, à tel point qu'elle est la cause des déséquilibres sociaux et psychologiques, occultant la dimension spirituelle de l'homme et donc la perte des valeurs donnant un sens à son existence.

Cette occultation, voire rejet du spirituel, est aussi le résultat d'un espace social réduit à la seule vision matérielle, aggravée par les effets de la globalisation, uniquement comprise comme un élément de progrès économique et régie par des lois du marché.

Comme le Directeur général a eu l'occasion de vous le dire dans son discours d'ouverture, le débat sur la liberté religieuse s'inscrit dans un espace de laïcité ouverte et démocratique, compris comme égalité des croyances et de ses expressions, où le binôme «droits et devoirs» configure l'espace public commun et permet l'épanouissement de la diversité spirituelle et culturelle. Et nous l'avons vu, cette notion même d'espace public et privé a été l'objet de nombreuses réflexions.

En ce sens, il faudrait remarquer que, souvent, les antagonismes religieux au sein d'une société proviennent de la seule lecture réductrice des expressions extérieures d'une croyance — signes et pratiques vestimentaires et alimentaires — qui sont en réalité aussi des expressions culturelles ou esthétiques et doivent être comprises dans un contexte historique et géographique.

Je voudrais, en conclusion, souligner l'importance que les débats et la réflexion sur la liberté religieuse et ses pratiques en Europe de l'Ouest, pendant ces journées, auront pour la mise en œuvre du programme de dialogue interreligieux de l'UNESCO. Je crois surtout que les approches multidisciplinaires ont montré la voie et, pour ma part, même si entre juristes, praticiens, sociologues et théologiens, les définitions et les approches du fait religieux peuvent sembler parfois contradictoires, leurs vues sont complémentaires, et les spécialistes de tout horizon doivent travailler ensemble. Nous avons eu des analyses très concrètes et particulières des pratiques dans chaque pays de l'Europe de l'Ouest, comme autant de points sur un grand canevas. Celui-ci, si j'ose m'exprimer ainsi, est encore en train d'être «brodé»; certains ont signalé, à juste titre, qu'il s'agit d'un chantier en élaboration, en création. J'ai eu l'impression qu'il était déjà possible d'en avoir une vue d'ensemble. Il me semble aussi, et là j'abonde dans le sens de notre collègue et ami le rapporteur spécial sur l'intolérance religieuse, M. Abdelfattah Amor, que le fil conducteur doit être l'éducation et l'enseignement. En ce sens, l'UNESCO est très heureuse de s'associer à la Conférence internationale de Madrid sur l'éducation scolaire en relation avec la liberté de religion et de conviction. Car, en effet, il est urgent et nécessaire d'éduquer, de former et d'informer pour mieux prévenir; d'encourager la connaissance réciproque en éliminant les stéréo-

types qui sont sources de malentendus ; d'enseigner mieux l'histoire faite d'interactions entre les peuples, leurs cultures et leurs civilisations en mettant en lumière ce patrimoine commun et partagé. Ce sont les meilleures armes contre toute sorte de discrimination, qu'elle soit raciale, culturelle ou religieuse, et le meilleur moyen de promouvoir le «vivre ensemble», le pluralisme et la diversité.

En effet, l'histoire et le temps nous enseignent que le respect pour celui qui est différent par ses coutumes et ses traditions est rarement spontané, bien au contraire. D'où la nécessité première d'ouvrir tous les hommes à l'acceptation des différences, qu'elles soient culturelle ou religieuses. Cette tolérance — ou cette concorde — nécessite un apprentissage particulier qui doit prendre place à tous les niveaux : la famille, l'école et la société civile. C'est la raison pour laquelle le programme de dialogue interreligieux de l'UNESCO s'oriente surtout vers l'enseignement de ce dialogue.

Les textes des recommandations contenues dans les déclarations et les propositions adoptées lors des réunions de dialogue interreligieux organisées par l'UNESCO mettent l'accent sur la dimension éducative et formatrice du dialogue interreligieux, entendant que c'est depuis le plus jeune âge que l'enfant doit être initié à la découverte de l'altérité, aux valeurs de tolérance, de respect et de confiance dans le prochain, qui induiront un changement dans le comportement et les attitudes envers les autres.

Je formule un dernier vœu, c'est que nous ayons l'occasion de nous réunir à nouveau pour approfondir la réflexion que nous avons entamée et l'élargir à d'autres régions du monde. La présence de personnes provenant de ces régions nous y encourage et conforte l'UNESCO dans son rôle de maison des «Cultures», forum ouvert d'échanges et de dialogue. Car il faut le souligner, l'UNESCO se veut surtout un catalyseur d'expériences qui ouvrent vers un dialogue authentique, sans se substituer aux agents principaux de ce dialogue que sont les religieux, les laïcs pratiquant ce dialogue, les différents agents de la société civile et du monde académique regroupant toutes les disciplines, car chacun apporte sa réflexion dans le domaine du dialogue interreligieux.

En dernier lieu, j'aimerais adresser mes remerciements les plus vifs à Maurice Verfaillie et à toute son équipe, les féliciter pour l'organisation impeccable de ces journées qui ont permis ces débats aussi porteurs pour l'avenir.

* Spécialiste du programme de dialogue interreligieux, Division des Projets interculturels.

Documents

Message du Directeur général de l'UNESCO à l'occasion de la Journée des droits de l'homme (10 décembre 2001)

En cette Journée des droits de l'homme, qui marque l'anniversaire de l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme, nous reconfirmons notre attachement aux droits de l'homme et réfléchissons ensemble aux obstacles et aux menaces qui s'opposent à leur application. Ce faisant, nous nous souvenons que les droits de l'homme sont universels, indissociables, interdépendants et intimement liés. Les droits de l'homme ne sont pas le produit d'une école de pensée ou d'une culture. Ils sont l'aboutissement collectif de diverses civilisations, qui considèrent toutes que le respect de la dignité humaine est la priorité ultime; les droits de l'homme, par conséquent, appartiennent à toute l'humanité.

Les événements tragiques du 11 septembre ont clairement montré le danger et l'ampleur des menaces qui pèsent sur les droits de l'homme. Les attaques terrifiantes et sans pitié contre les États-Unis étaient une attaque contre les idéaux de la dignité humaine et de la démocratie dans le monde entier. La communauté internationale a exprimé sa détermination à empêcher, combattre et éradiquer le terrorisme. Elle est aussi convenue que la lutte contre le terrorisme ne relève pas de la responsabilité exclusive des autorités de l'État. C'est la tâche commune des éducateurs, des spécialistes des médias, des chefs religieux et de la société civile dans son ensemble, qui doivent consolider davantage la culture des droits de l'homme et prévenir ainsi l'endoctrinement par la diffusion d'idéologies extrémistes. Toutefois, la lutte contre le terrorisme ne doit pas servir à développer de nouveaux préjugés et des stéréotypes négatifs, et elle ne doit pas non plus servir de prétexte à de nouvelles limitations des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

La lutte contre l'extrême pauvreté, qui constitue un déni de la dignité humaine et des droits de l'homme, est une autre priorité de la communauté internationale. L'UNESCO, dans sa stratégie pour les années à venir, veille tout particulièrement aux efforts dans ce domaine, sachant que l'éducation,

la culture, la communication et l'information, ainsi que les sciences sociales et naturelles, offrent de grandes possibilités dans la recherche de solutions aux problèmes de la pauvreté.

La mondialisation constitue une force dynamique et puissante, qui devrait être mise à profit pour le développement et la prospérité de tous les pays, sans exception. Toutefois, si la mondialisation crée de grandes possibilités, ses bienfaits ne sont pas partagés de manière juste aux niveaux international et national. C'est notre devoir à tous d'humaniser la mondialisation et de la mettre au service de l'humanité tout entière.

Les échanges croissants et les contacts étroits entre diverses cultures et civilisations, rendus possibles par la mondialisation et l'emploi des technologies modernes, devraient servir à promouvoir les valeurs humaines communes, le pluralisme et le respect des droits de l'homme. Ils ne devraient pas aboutir à une homogénéisation culturelle mais servir à protéger la diversité culturelle. La Déclaration universelle sur la diversité culturelle, récemment adoptée par l'UNESCO, est un pas important vers la protection de la diversité culturelle et de l'identité culturelle et vers le renforcement de la compréhension et du respect mutuels, contribuant ainsi à prévenir de nouvelles divisions et de nouveaux conflits.

L'élimination du racisme, de la discrimination raciale, de la xénophobie et de l'intolérance qui y est associée est une tâche extrêmement importante dans des sociétés multiraciales, multi-ethniques et multiculturelles. La Conférence mondiale contre le racisme, qui a eu lieu à Durban en septembre 2001, a adopté un programme d'action très complet et universel, dont l'application est devenue une responsabilité urgente pour la communauté internationale et tous ceux qui œuvrent en faveur du respect des droits de l'homme pour tous.

La liste des priorités, dans le domaine des droits de l'homme, ne serait pas complète si nous n'ajoutions pas les efforts destinés à assurer une véritable parité entre les hommes et les femmes et la protection des droits des femmes, la promotion des droits des enfants et des personnes appartenant à divers groupes vulnérables, et l'application des droits sociaux, économiques et culturels, qui n'ont pas moins d'importance pour la protection de la dignité humaine que les droits civils et politiques.

À l'occasion de la Journée des droits de l'homme, je souhaite rappeler que le respect des droits de l'homme est une condition indispensable de la paix, de la sécurité, de la stabilité et de la démocratie dans le monde et que c'est le but ultime du développement économique, politique, social et culturel. Nous devons travailler collectivement et sans relâche pour atteindre cet objectif commun.

Koïchiro Matsuura

NATIONS UNIES
HAUT COMMISSARIAT AUX DROITS DE L'HOMME

UNITED NATIONS
HIGH COMMISSIONER FOR HUMAN RIGHTS

UNITED NATIONS
DEC 13 13 47
CENTRE DES DELEGUES
GENEVE

Genève, le 10 décembre 2001

Cher M. Maurice Verfaillie,

Je vous prie de bien vouloir trouver ci-joint le document final de la conférence internationale consultative sur l'éducation scolaire en relation avec la liberté de religion et de conviction, la tolérance et la non-discrimination, adopté par consensus à Madrid le 25 novembre 2001.

Je souhaiterais vous exprimer toute ma gratitude pour l'engagement de votre organisation et son soutien, tant lors de la préparation de la conférence que lors de son déroulement.

Je voudrais également souligner le fait que le succès de la conférence de Madrid résulte dans une large mesure des efforts fournis par tous les participants, qui ont contribué grandement au bon déroulement de celle-ci.

Je suis convaincu que la contribution de votre organisation sera d'autre part fort utile pour faire connaître le document final de la conférence de Madrid, le diffuser, et en assurer ainsi la portée.

Je vous prie de croire, Monsieur, à l'expression de ma considération.

M. Abdelfattah Amor
Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction

M. Maurice Verfaillie,
Association internationale pour la défense de la liberté religieuse
Schosshaldenstr. 17
CH-3000 Berne
Fax: 031 359 15 66

Document final de la Conférence internationale consultative sur l'éducation scolaire en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination

La Conférence, réunie à Madrid du 23 au 25 novembre 2001, à l'occasion du vingtième anniversaire de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, adoptée le 25 novembre 1981 par l'Assemblée générale des Nations Unies,

a) 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, et que tous les droits de l'homme sont universels, indivisibles et interdépendants;

b) Rappelant la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme, le Pacte international relatif aux droits civils et politiques, la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale et la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction qui reconnaissent le droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction*, et appellent à la compréhension, au respect, à la tolérance et à la non-discrimination;

c) Constatant que de graves manifestations d'intolérance et de discrimination se produisent dans de nombreuses régions du monde, menaçant la jouissance des droits de l'homme et des libertés fondamentales, dont le droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction;

d) Réitérant l'appel lancé par la Conférence mondiale de Vienne sur les droits de l'homme, qui demande à tous les gouvernements de prendre toutes les mesures appropriées, en application de leurs obligations internationales et compte dûment tenu de leurs systèmes juridiques respectifs, pour lutter contre l'intolérance fondée sur la religion ou la conviction et la violence qui y est associée;

e) Considérant qu'il est essentiel de promouvoir la compréhension, la tolérance et le respect du droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction, et de ne pas utiliser les religions ou les convictions à des fins incompatibles avec la Charte des Nations Unies ou les textes applicables des Nations Unies, et d'assurer le respect des principes et objectifs de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction;

f) Convaincue de la nécessité d'une éducation aux droits de l'homme qui condamne et prévienne toutes les formes de violence fondées sur la haine et l'intolérance en relation avec la liberté de religion ou de conviction;

g) Consciente de la responsabilité qui incombe aux États de promouvoir au moyen de l'éducation les buts et principes énoncés dans la Charte des Nations Unies, afin de faire progresser la compréhension, la coopération et la paix internationales, ainsi que le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales;

h) Prenant note de la Convention de l'UNESCO du 14 décembre 1960, contre la discrimination en matière d'éducation et son Protocole additionnel de 1962, la Recommandation de l'UNESCO sur l'éducation pour la compréhension, la coopération et la paix internationales et l'éducation relative aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales du 19 novembre 1974, ainsi que la Déclaration sur la race et les préjugés raciaux du 27 novembre 1978;

i) Notant que la tolérance implique l'acceptation de la diversité et le respect du droit à la différence, et que l'éducation, notamment scolaire, doit contribuer de manière importante à promouvoir la tolérance et le respect de la liberté de religion ou de conviction;

j) Prenant note de la Conférence mondiale contre le racisme, la discrimination raciale, la xénophobie et l'intolérance qui y est associée;

k) Rappelant que l'article 26.2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme affirme que l'éducation doit viser au plein épanouissement de la personnalité humaine et au renforcement du respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales et doit favoriser la compréhension, la tolérance et l'amitié entre toutes les nations et tous les groupes raciaux ou religieux;

l) Prenant note des principes concernant le droit à l'éducation inscrits dans l'article 13 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, et réitérés dans la Convention relative aux droits de l'enfant;

m) Notant aussi que l'article 29 de la Convention relative aux droits de l'enfant énonce que l'éducation doit viser « à favoriser l'épanouissement de la personnalité de l'enfant et le développement de ses dons et de ses aptitudes mentales et physiques, dans la mesure de leurs potentialités; inculquer à l'enfant le respect des droits de l'homme et des libertés fondamentales, et des principes consacrés dans la Charte des Nations Unies; inculquer à l'enfant le respect de ses parents, de son identité, de sa langue et de ses valeurs culturelles, ainsi que le respect des valeurs nationales du pays dans lequel il vit, du pays duquel il peut être originaire et des civilisations différentes de la sienne; préparer l'enfant à assumer les responsabilités de la vie dans une société libre, dans un esprit de compréhension, de paix, de tolérance, d'égalité entre les sexes et d'amitié entre tous les

peuples et groupes ethniques, nationaux et religieux, et avec les personnes d'origine autochtone»;

n) Prenant note du droit des parents, des familles, des tuteurs légaux et autres personnes légalement responsables de choisir les établissements scolaires pour leurs enfants et d'assurer leur formation religieuse et/ou morale en conformité avec leurs propres convictions, conformément aux normes minimales d'enseignement pouvant être prescrites ou approuvées par les autorités compétentes selon les modalités d'application propres à la législation de chaque État et dans l'intérêt supérieur de l'enfant;

o) Rappelant le paragraphe 38 du Programme d'Action de Vienne et conscient du besoin de prendre en compte l'égalité des sexes dans l'enseignement scolaire, en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination, et également préoccupée de la discrimination continue contre les femmes, tout en soulignant la nécessité de garantir aux femmes leurs droits et libertés fondamentales, et en particulier leur droit à la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination;

p) Également préoccupée des discriminations continues à l'égard, entre autres, des enfants, des migrants, des réfugiés, des demandeurs d'asile, tout en soulignant la nécessité de garantir leurs droits de l'homme et leurs libertés fondamentales, et en particulier leur droit à la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination;

q) Convaincue que l'éducation en relation avec la liberté de religion ou de conviction peut également contribuer à la réalisation de la paix mondiale, de la justice sociale, du respect mutuel, de l'amitié entre les peuples et à la promotion des droits de l'homme et des libertés fondamentales;

r) Convaincue également que l'éducation en relation avec la liberté de religion doit contribuer à promouvoir les libertés de conscience, d'opinion, d'expression, d'information et de recherche ainsi que l'acceptation de la diversité;

s) Reconnaissant que les médias et les nouvelles technologies de l'information, y compris Internet, doivent contribuer à l'éducation des jeunes dans le domaine de la tolérance, de la liberté de religion ou de conviction dans un esprit de paix, de justice, de liberté, de respect et de compréhension mutuels, afin de promouvoir et de protéger tous les droits de l'homme, tant civils et politiques qu'économiques, sociaux et culturels;

t) Considérant que les efforts visant à promouvoir, au moyen de l'éducation, la tolérance et la protection de la liberté de religion ou de conviction, nécessitent une coopération des États, des organisations et des institutions concernées, et que les parents, les groupes et les communautés de religion ou de conviction ont un rôle important à jouer à cet égard;

u) Rappelant avec satisfaction la proclamation, par l'Assemblée générale, de l'année 1995 Année de la tolérance, de l'année 2001 Année des Nations Unies pour le dialogue entre les civilisations, et de l'adoption par l'Assemblée générale des Nations Unies, le 9 novembre 2001, du Programme mondial pour le dialogue entre les civilisations, et rappelant la Déclaration de l'UNESCO du 18 décembre 1994 sur le rôle des religions dans la promotion d'une culture de la paix, ainsi que la Déclaration de principe sur la tolérance adoptée par l'UNESCO le 16 novembre 1995;

v) Prenant note des initiatives et actions entreprises dans divers organes et organisations internationales du système des Nations Unies, dont le Haut Commissariat aux droits de l'homme, qui met en œuvre la Décennie des Nations Unies pour l'éducation en matière de droits de l'homme (1995-2004) ainsi que de nombreux autres programmes d'éducation aux droits de l'homme, l'UNESCO, qui conduit des programmes d'éducation aux droits de l'homme et à la paix et qui développe une politique de dialogue interculturel et interreligieux, ainsi que l'UNICEF, qui contribue dans les différentes régions à l'éducation et au bien-être des enfants;

w) Notant les recommandations relatives à l'éducation, exprimées dans les différents rapports des organes conventionnels des Nations Unies chargés de la protection des droits de l'homme et des rapporteurs spéciaux compétents de la Commission des droits de l'homme des Nations Unies, en particulier du rapporteur spécial sur le droit à l'éducation, du rapporteur spécial sur les formes contemporaines de racisme, de discrimination raciale, de xénophobie et de l'intolérance qui y est associée, du rapporteur spécial sur la violence contre les femmes, y compris ses causes et ses conséquences, et du rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction;

1. Souligne l'urgente nécessité de promouvoir, au moyen de l'éducation, la protection et le respect de la liberté de religion ou de conviction afin de renforcer la paix, la compréhension et la tolérance entre individus, groupes et nations, en vue de développer le respect du pluralisme.

2. Estime que chaque être humain a une dignité intrinsèque et inviolable et une valeur qui inclut le droit à la liberté de religion, de conscience ou de conviction qui doit être respecté et garanti.

3. Considère que les jeunes générations doivent être élevées dans un esprit de paix, de tolérance, de compréhension mutuelle, de respect des droits de l'homme et spécialement de respect de la liberté de religion ou de conviction, et qu'elles doivent être protégées contre toutes les formes de discrimination et d'intolérance fondées sur leur religion ou conviction.

4. Estime que chaque État, au niveau gouvernemental approprié, devrait promouvoir et respecter des politiques d'éducation ayant pour but le renforcement de la promotion et de la protection des droits de l'homme,

l'éradication des préjugés et des conceptions incompatibles avec la liberté de religion ou de conviction, et qu'il devrait garantir le respect et l'acceptation du pluralisme et de la diversité en matière de religion ou de conviction ainsi que le droit de ne pas recevoir d'éducation religieuse incompatible avec ses convictions.

5. Estime également que chaque État devrait prendre des mesures appropriées en vue de garantir des droits égaux aux femmes et aux hommes dans le domaine de l'éducation et de la liberté de religion ou de conviction, et de renforcer notamment la protection du droit des filles à l'éducation, et spécialement de celles appartenant à des groupes vulnérables.
6. Condamne toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, y compris celles qui véhiculent la haine, le racisme ou la xénophobie, et estime que les États doivent prendre les mesures appropriées contre celles qui se manifestent dans les programmes, les méthodes pédagogiques et les manuels scolaires, ainsi que celles diffusées par les médias, et les nouvelles technologies de l'information, y compris Internet.
7. Considère favorablement les objectifs suivants :
   a) le renforcement d'une perspective non discriminatoire dans l'éducation et la connaissance en relation avec la liberté de religion ou de conviction aux niveaux appropriés;
   b) l'encouragement de ceux impliqués dans l'enseignement à cultiver le respect des religions et des croyances, et ainsi promouvoir la compréhension et la tolérance mutuelle;
   c) la conscience de l'interdépendance croissante des peuples et des nations et la promotion de la solidarité internationale;
   d) la prise en considération des sexo-spécificités, en vue de promouvoir l'égalité des chances entre les hommes et les femmes.
8. Reconnaît que les États, au niveau gouvernemental approprié, tant dans l'éducation scolaire que dans les activités extra-scolaires menées par les établissements d'enseignement, quelle qu'en soit la nature, devraient promouvoir les principes et finalités de ce document, spécialement ceux relatifs à la non-discrimination et à la tolérance, étant donné que les attitudes se forment essentiellement à l'âge de la scolarisation primaire et secondaire;
9. Estime que le rôle des parents, des familles, des tuteurs légaux et autres personnes légalement responsables constitue un facteur essentiel dans la formation des enfants dans le domaine de la religion et de la conviction, et qu'il faudrait s'attacher en particulier à encourager des attitudes positives, et en vue de l'intérêt supérieur de l'enfant, à soutenir les parents à exercer leurs droits et à jouer pleinement leur rôle dans l'éducation en matière de tolérance et de non-discrimination, compte dûment tenu des

dispositions pertinentes de la Déclaration universelle des droits de l'homme, de la Convention relative aux droits de l'enfant, du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, et de la Déclaration des Nations Unies sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

10. Encourage les États, au niveau gouvernemental approprié et toute autre institution ou organisme concernés, tel le système des écoles associées de l'UNESCO, à améliorer les moyens de formation des enseignants et des autres catégories de personnel éducatif, afin de les préparer et de les habiliter à jouer leur rôle dans la poursuite des objectifs du présent document; et, à cette fin, recommande que les États, au niveau gouvernemental approprié et conformément à leur système d'enseignement, considèrent favorablement de :
    (a) développer chez les éducateurs les motivations de leur action en soutenant et encourageant l'adhésion aux valeurs des droits de l'homme et, en particulier, la tolérance et la non-discrimination en matière de liberté de religion ou de conviction;
    (b) préparer les éducateurs à former les enfants à une culture de respect pour chaque être humain, de tolérance et de non-discrimination;
    (c) susciter l'étude et la diffusion de diverses expériences d'éducation en matière de liberté de religion ou de conviction, et, notamment, d'expériences novatrices menées à travers le monde;
    (d) offrir aux éducateurs et aux élèves, autant que possible, des opportunités pour des rencontres et des échanges volontaires avec leurs homologues de religion ou de conviction différentes;
    (e) favoriser les échanges d'enseignants et d'élèves et faciliter les stages d'études à l'étranger;
    (f) encourager, au niveau approprié, la connaissance générale et la recherche académique en relation avec la liberté de religion ou de conviction.
11. Encourage les États, au niveau gouvernemental approprié ainsi que les institutions ou organisations concernées, lorsque cela est pertinent et possible, à accroître leurs efforts en vue de faciliter le renouvellement, la production, la diffusion, la traduction et l'échange des équipements et des matériels d'éducation en matière de liberté de religion ou de conviction, en accordant une attention particulière au fait que dans de nombreux pays, les élèves acquièrent aussi leurs connaissances, y compris en matière de liberté de religion ou de conviction, à travers les moyens de communication, en dehors des établissements d'enseignement. À cette fin, l'action devrait être concentrée sur les points suivants :

(a) une utilisation appropriée et constructive de toute la gamme d'instruments disponibles, allant des moyens traditionnels à la nouvelle technologie au service de l'éducation, y compris Internet, en ce qui concerne le domaine de la liberté de religion ou de conviction;

(b) la coopération entre les États, les organisations internationales concernées ainsi que les médias et les organisations non gouvernementales pour lutter contre la propagation des stéréotypes intolérants et discriminatoires à l'égard des religions ou des convictions dans les médias et les sites Internet;

(c) l'inclusion d'un élément d'éducation relatif aux moyens de grande communication, afin d'aider les élèves à choisir et à analyser les informations diffusées par ces moyens, en matière de liberté de religion ou de conviction;

(d) une meilleure appréciation de la diversité ainsi que le développement de la tolérance, la protection et la non-discrimination des migrants et des réfugiés et de leur liberté de religion ou de conviction.

12. Recommande que les États, ainsi que les institutions et organisations concernées, considèrent l'étude, la mise à profit et la diffusion des meilleures pratiques en matière d'éducation en relation avec la liberté de religion ou de conviction, en accordant une importance particulière à la tolérance et à la non-discrimination.

13. Recommande que les États considèrent la promotion d'échanges culturels internationaux en matière d'éducation, notamment par la conclusion et l'application d'accords en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la non-discrimination, la tolérance et le respect des droits de l'homme.

14. Encourage tous les acteurs de la société, tant individuellement que collectivement, à contribuer à une éducation fondée sur la dignité humaine et à respecter la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination.

15. Encourage les États, au niveau gouvernemental approprié, les organisations non gouvernementales et tous les membres de la société civile à conjuguer leurs efforts en vue de tirer profit des médias et autres moyens d'auto-éducation et d'enseignement mutuel ainsi que des institutions culturelles, dont les musées et les bibliothèques, en vue d'apporter à l'individu des connaissances pertinentes en matière de religion ou de conviction.

16. Encourage les États à promouvoir la dignité humaine et la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination et ainsi à combattre, par les mesures appropriées, les stéréotypes religieux ou de conviction, ethniques et raciaux, nationaux et culturels.

17. Invite les organes et institutions spécialisées des Nations Unies à contribuer, conformément à leur mandat, à la promotion et à la protection de la liberté de religion ou de conviction, de la tolérance et de la non-discrimination.
18. Encourage également les États, au niveau gouvernemental approprié, les organisations non gouvernementales et les autres membres de la société civile à tirer profit de toute activité sociale et culturelle pertinente, afin de promouvoir les objectifs de ce document.
19. Invite tous les États, la société civile et la communauté internationale à promouvoir les principes, objectifs et recommandations du présent document relatifs à l'éducation scolaire, en relation avec la liberté de religion ou de conviction, la tolérance et la non-discrimination.

*****

* Étant entendu que la liberté de religion ou de conviction comporte des convictions théistes, non théistes et athées, ainsi que le droit de ne professer aucune religion ou conviction.

Sommaire du prochain numéro

Éditorial

Études

M. Verfaillie — Europe nouvelle et liberté religieuse : l'incorporation des pays de l'Europe orientale et centrale dans l'Union européenne

R.M. Martinez — La lutte contre la discrimination en Europe occidentale

Église métropolitaine de Bessarabie et autre contre Moldova — Problématique du pluralisme religieux dans le cadre d'un processus de démocratisation politique

Note sur l'arrêt de la Cour européenne des droits de l'homme dans l'affaire Église métropolitaine de Bessarabie et autres contre Moldova, en date du 13 décembre 2001

La liberté de pensée, de conscience, de religion et de conviction en Bulgarie

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.

Achevé d'imprimer en juin 2002
par l'imprimerie SAGIM à Courtry (77)
pour le compte des Éditions Vie et Santé

Dépôt légal

193