

CONSCIENCE ET LIBERTÉ



N° 59 — 2000

DOSSIER



Drapeau de l'Union européenne
Photo Keystone Press

> Les États en Europe face à la liberté des confessions et des religions

Éditorial	5
Études	7
> Dossier	65
Débat sur les sectes et perception sociale du religieux en France	65
La liberté religieuse en Europe — Restriction et protection.....	81
L'État face aux dérives sectaires.....	91
Les témoins de Jéhovah en Lettonie au XX ^e siècle.....	103
Le droit à la liberté de diffuser sa religion	121
Document	131
Informations	136
Sommaire du prochain numéro	138



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 l'intolérance religieuse, 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*

Ingo von MÜNCH, *professeur d'université, Allemagne*

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*

Olivier REVERDIN, *professeur d'université, Suisse*

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 Un an	FB 350 FB 700	Conscience et Liberté Rue E.-Allard, 11, 1000 Bruxelles
FRANCE	Le numéro Un an	FF 73 FF 134	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne
SUISSE	Le numéro Un an	FS 23 FS 41	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne
AUTRES PAYS	Le numéro Un an	FS 26 FS 44	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, 3006 Berne

AUTRES ÉDITIONS

Gewissen und Freiheit	Schosshaldenstrasse 17, CH-3006 Berne (Suisse) Senefelderstrasse 15, D-73745 Ostfildern (Allemagne) Fischerstrasse 19, D-30167 Hannover (Allemagne) Am Elfengrund 50, D-64297 Darmstadt Nussdorferstrasse 5, A-1090 Vienne (Autriche)
Coscienza e libertà Conciencia y libertad Consciência e liberdade Savjest i sloboda (croate et serbe) Conscience and Liberty	Lungotevere Michelangelo, 7-00192 Rome (Italie) Cuevas 23, 28039 Madrid (Espagne) Rue Ilha Terceira, n° 3, 3°, Lisbonne (Portugal) Krajiska 14, Zagreb (Croatie) 119, St Peter's Street, St Albans, Herts., ALI, 3EY (Grande-Bretagne)

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.

© mai 2000 by Conscience et Liberté — ISSN 0229-0360

Premier semestre 2000
Numéro 59

Éditorial	5
Études	
<i>M. Griching</i>	La liberté religieuse en Suisse : arrière-plan juridique des conflits touchant les relations Église-État dans l'évêché de Coire : exemple du canton de Zurich7
<i>M. A. Al-Midani</i>	Les États islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme31
<i>J. Duffar</i>	Les nouveaux mouvements religieux et le droit international45
Dossier	Les États en Europe face à la liberté des confessions et des religions
<i>J.-P. Willaime</i>	Débat sur les sectes et perception sociale du religieux en France65
<i>A. Garay</i>	La liberté religieuse en Europe — Restriction et protection81
<i>F. Bellanger</i>	L'État face aux dérives sectaires91
<i>N. Gills</i>	Les témoins de Jéhovah en Lettonie au XX ^e siècle103
<i>G. Rossi</i>	Le droit à la liberté de diffuser sa religion121
Document	Principes directeurs pour la propagation responsable d'une religion ou d'une conviction ..131
Livre	135
Informations	136
Sommaire du n° 60	138

Éditorial

Depuis plusieurs mois, des événements graves défraient la chronique des faits religieux. Le dernier en date, en Ouganda, atteint le paroxysme de l'horreur. Aux drames de la Guyane, puis de Waco, au Texas, ensuite du Temple solaire, en Suisse et en France, se sont ajoutées, l'année dernière, les attaques meurtrières contre les chrétiens en Indonésie, avant la tragédie du Timor oriental. En Inde, pays où l'hostilité à l'égard des chrétiens grandit dangereusement dans certains États, en novembre dernier, un couvent de clarisses a été attaqué par une trentaine d'hommes, au nom du nationalisme religieux hindou.

L'année 2000, loin de s'ouvrir sous le signe espéré du progrès, de la paix et de la tolérance, rappelle au contraire, dès ses premières semaines, une réalité qui a déjà ensanglanté les civilisations depuis des siècles : la continuité de la violence qui tue au nom de Dieu.

Que cette violence soit le fait de certains États ou du fanatisme religieux, on s'interroge : d'où peuvent provenir de telles dérives ? Comment réagir en face de poussées sporadiques de fanatismes ou d'extrémismes qui risquent d'emporter un jour ou l'autre tous les pays dans les tourmentes de croyances religieuses trop souvent elles-mêmes productrices de maux intolérables, comme en témoigne ces jours-ci le massacre en Ouganda ? Quelqu'un a demandé : « Dieu serait-il violent ? » Les réponses ne sont pas simples.

En premier lieu, au plan sociologique : quand la violence se manifeste, plusieurs agents peuvent être mis en cause : la peur, la crainte du nouveau, la revendication d'une identité qui s'était construite sur l'opposition à l'autre, la volonté de puissance, le refus du dialogue. C'est ce discours qui a permis de lancer, aux XII^e et XIII^e siècles, les croisades contre les musulmans, ce dont ils se souviennent encore aujourd'hui.

C'est un fait historique que la religion a été, et est encore, un facteur important dans les cultures. Mais elle peut aussi envenimer le débat par la prétention à détenir à elle seule, à l'exclusion de tous les autres, la totalité de la Vérité sur tout : sur le passé, le présent, l'avenir, sur toutes les sciences et sur toutes les questions de la société.

Plusieurs autres facteurs peuvent aussi entrer en jeu pour faire éclater le conflit : la politique qui manipule la religion pour servir ses intérêts, la religion qui veut imposer sa morale à la société civile, la crainte, de la part d'un milieu religieux, d'être en minorité, le besoin pour un État de trouver un bouc émissaire en cas de difficulté dans le pays, etc.

En second lieu, au plan religieux : la seule vraie réponse à la violence religieuse se situe à l'intérieur du religieux lui-même. Elle dépend bien souvent de l'expérience de foi et de la lecture de l'enseignement religieux lui-même. C'est la manière dont nous entendons les questions ultimes de la vie qui détermine notre attitude envers les autres.

Pour le chrétien, même en se référant à l'enseignement biblique, la revendication à détenir la vérité absolue reste hypothétique. «Je suis le chemin, la vérité et la vie», déclarait Jésus. Donc, ne pas pouvoir fixer idéologiquement soi-même l'absolu de la vérité n'est pas une faillite de la foi. C'est reconnaître que, dans la confrontation des opinions ou des convictions divergentes, l'ouverture eschatologique appartient au Christ, non à l'homme. C'est ce qui donne au chrétien la possibilité de s'orienter toujours vers la vérité biblique à la lumière de nouvelles connaissances. La recherche de la vérité est un acte qui ne peut être séparé de l'existence humaine. Par amour pour les autres, il tentera de partager ses convictions, non de les imposer. Ainsi, dans la perspective chrétienne, le respect de la liberté de conscience exige de renoncer à la force pour privilégier le dialogue.

Maurice Verfaillie

La liberté religieuse en Suisse* — Arrière-plan juridique des conflits touchant les relations Église-État dans l'évêché de Coire : exemple du canton de Zurich¹

*Martin Grichting***

Ces dernières années, on a beaucoup parlé dans les médias de l'évêché de Coire à cause des conflits entre l'évêque diocésain Wolfgang Haas et les instances ecclésiastiques de droit public dans certains cantons de l'évêché. Vue de l'extérieur, l'intensité du débat a pu provoquer la surprise. On ne peut la comprendre que si l'on considère le système ecclésiastique de droit public unique au monde, lequel ne reconnaît pas l'Église catholique romaine en tant que telle, mais classe les catholiques en tant que personnes dans un « corps ecclésiastique² » public.

L'Église en tant que « corps ecclésiastique » trouve ses racines dans les conceptions de Zwingli et leur transformation par le libéralisme du XIX^e siècle en un monisme juridique, ne pouvant considérer le droit ecclésiastique que

* Le présent article se base sur une conférence que l'auteur a tenue en mars 1996 au Collegio Teutonico (Città del Vaticano) pour y présenter sa thèse de doctorat : *Kirche oder Kirchenwesen?* (Église ou corps ecclésiastique? Le problème des relations entre l'Église et l'État en Suisse, en prenant comme exemple le canton de Zürich), Fribourg 1997, en cours de publication).

** Professeur, séminaire St-Luzi à Coire, Suisse.

1. Outre le canton de Zurich, le territoire de l'évêché de Coire comprend également les cantons des Grisons, de Glarus, d'Uri, de Schwyz, les semi-cantons de Obwalden et de Nidwalden, ainsi que la principauté du Liechtenstein. Tous ces cantons connaissent *mutatis mutandis* le même système ecclésiastique de droit public que le canton de Zurich, même si c'est sous une forme atténuée. Pour plusieurs raisons, mon choix est tombé dans le cas présent sur le canton de Zurich. On peut y reconstituer facilement les principes idéologiques du système ecclésiastique de droit public depuis la Réforme jusqu'à l'époque actuelle. De plus, on ne peut nier que ce système possède un certain caractère d'exemple pour les autres cantons. Dans le cadre de la polémique qui s'est enflammée dans l'évêché de Coire, c'est à Zurich que s'est manifestée le plus clairement la menace pesant sur l'unité de l'Église du fait de l'existence de normes juridiques hétérogènes quant au statut des Églises d'État. Voir M. Walser, *Pfarrei, Kirchengemeinde und Landeskirche im Bistum Chur*, in AfkKR 163 (1994), p. 423-440. Voir aussi D. Kraus, *Schweizerisches Staatskirchenrecht. Hauptlinien des Verhältnisses von Staat und Kirche auf eidgenössischer und kantonaler Ebene*, Tübingen, 1993 (*Jus ecclesiasticum*, vol. 45).

2. Voir «Gesetz über das katholische Kirchenwesen» (du 7 juillet 1963), in *Zürcher Gesetzessammlung*, 182.1.

comme une norme secondaire, soumise au droit public³. Pour comprendre le contexte dans lequel est définie la liberté de l'Église catholique, il est donc indispensable de résumer au préalable l'histoire de l'Église protestante réformée du canton de Zürich.

I. Historique de l'Église réformée zurichoise

1. Huldrych Zwingli et sa conception⁴

Huldrych Zwingli (1484-1531) était une personnalité marquante tout à la fois sur le plan religieux et politique. Il faut voir la source de son énergie réformatrice dans une conscience révoltée par les scandales, aussi bien religieux que moraux et politiques⁵. Ce à quoi il aspirait, c'était à une réforme de la société dans tous ses aspects. Le salut serait de tout placer sous la Parole de Dieu. Cette conception ne laissait plus aucune place à un domaine « séculier », étranger à la Parole⁶. De plus, l'Église ne devait plus continuer à exister sur un pied d'égalité avec l'État et selon un droit propre⁷. L'État et l'Église devaient fusionner pour former une « théocratie » placée sous la Parole de Dieu. Au sein de cette « théocratie », les pasteurs prêcheraient la Parole et il reviendrait à l'État d'ordonner la vie de l'Église de l'extérieur. Zwingli ne se référerait pas au dualisme du Nouveau Testament mais très clairement à l'Ancien Testament, à une unité de la communauté politique et religieuse⁸.

3. Voir J. G. FUCHS, *Das schweizerische Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts als Folge zwinglianischen Staatsdenkens und als typische Schöpfung des Liberalismus*, in ZRG kan. Abt. 70, 1984, p. 271-300.

4. Voir M. HAAS, *Huldrych Zwingli und seine Zeit*, 3^e éd., Zurich, 1982. Voir G. W. LOCHER, *Die Zwinglische Reformation im Rahmen der europäischen Kirchengeschichte*, Göttingen-Zurich, 1979. Voir aussi M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen?*, 1^{er} chap., n° 2.

5. Voir S. ROTHER, *Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis. Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates*, Erlangen, 1956, p. 14.

6. « *Christianum hominem nihil aliud esse quam fidelem et bonum civem, urbem Christianam nihil quam Ecclesiam Christianam esse* », Huldrych Zwingli, *Sämtliche Werke*, éd. avec la coopération du Zwingli-Verein de Zurich par E. Egli et alii (Corpus Reformatorum LXXXVIII-CI), Berlin-Leipzig-Zurich, 1905 et suiv., vol. XIV, p. 424, 20 et suiv., (cit. : Z XIV, p. 424, 20 et suiv.).

7. La papauté, avec son statut de puissance temporelle, devait être considérée, si l'on se rapportait à l'Ancien Testament, comme une falsification de l'Église : « *Hic videmus etiam sacerdotes, tametsi ex eorum ore lex dei cunctis requirenda sit, subditos esse magistratibus. Quem ordinem (ut omnia) Antichristus Romanus pervertit, non solum se suosque a jure et potestate magistratus eximens, sed principibus et regibus se quoque praeferens* », in Z XIII, p. 313, 35 et suiv.

8. « Selon nous, aucun autre réformateur ne s'est rapproché à ce point de l'ancien idéal du peuple de Dieu. Le magistrat et le prophète, l'identité commune de la communauté politique et religieuse, le travail de réforme des pieux rois et leur lutte sans merci contre les cultes idolâtres : tous ces traits de l'ancien Israël semblent revivre à Zurich sous l'inspiration de Zwingli », J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, volume I, Stuttgart, 1965, p. 436.

L'Etat-cité de Zurich, où fut nommé Zwingli en 1519, se rangea volontiers à ses idées. Depuis le XIV^e siècle, en effet, la ville avait eu de grandes difficultés à s'assurer la subordination des monastères et du clergé et à maintenir à bonne distance l'évêque de Constance, dont ils dépendaient⁹. Les idées de Zwingli sur la « théocratie » et le désir des zurichoïses d'avoir une Église d'État purent ainsi se fondre : les idées réformatrices de Zwingli s'imposèrent et le pouvoir religieux tomba entre les mains de l'Etat¹⁰.

Du vivant de Zwingli déjà, on constate toutefois une évolution qui se manifestera encore plus clairement après sa mort sur le champ de bataille, le 11 octobre 1531, à savoir que c'étaient les autorités de la ville qui déterminaient le rythme des changements et leur orientation. Zwingli, avec sa personnalité de prophète charismatique, avait encore pu tenir tête aux autorités mais, après sa mort, la « théocratie » fit place à une simple Église d'État. L'Église n'avait pas la possibilité de se défendre parce que Zwingli, contrairement à Luther, n'avait pas fait appel à l'État par pure nécessité ; il le considérait par principe comme le législateur de l'Église. L'Église perdit toute autonomie et devint un rouage de l'État.

2. Le tournant du XIX^e siècle

L'année 1798 vit l'effondrement de l'ancienne Confédération helvétique. La Suisse devint alors, jusqu'en 1803, la « République helvétique une et indivisible », un État vassal de la France napoléonienne¹¹. C'est au cours de cette période qu'apparurent les premières tendances à vouloir séparer l'Église de l'État¹². Ce sont toutefois d'autres forces qui purent s'imposer avec Philipp Albert Stapfer¹³, disciple de Kant et ministre de la République helvétique. Stapfer voyait dans les Églises d'utiles institutions de « purification¹⁴ » destinées à moraliser le peuple. Il considérait l'Église comme le lieu où devaient « se réunir et s'organiser les hommes pour leur progrès moral » et l'État comme le lieu où devaient « se réunir et s'organiser les hommes pour la

9. Voir H. MORF, *Obrigkeit und Kirche in Zürich bis zu Beginn der Reformation*, in *Zwingliana* 13 (1969-1973), p. 164-205.

10. Voir M. HAUSER, *Prophet und Bischof. H. Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation*, Fribourg, 1994, p. 196 et suiv.

11. Voir A. KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, Zurich, 1992, p. 59-64 et 98-142. Voir aussi E. HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, vol. 1, Bâle, 1920, p. 21-54 et 371-439.

12. *Idem*, note 11, p. 667.

13. On trouvera une bonne introduction à la pensée de Stapfer chez O. Fatio, « Das politische und gesellschaftliche Umfeld » in L. VISCHER, L. SCHENKER, R. DELLSPERGRER (éd.), *Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz*, Fribourg et Bâle, 1994, p. 210-212.

14. Ph. A. STAPPER, *Einige Bemerkungen über den Zustand der Religion und ihrer Diener in Helvetien*, Bern, 1800, p. 7.

défense de leurs droits civiques¹⁵». Il écrivait aux professeurs d'instruction religieuse suisses — aux pasteurs : «Le gouvernement helvétique appréciera d'autant les professeurs de religion des différents partis et reconnaîtra leur importance dans la mesure où ils utiliseront leur fonction, leurs livres, actions et rites relevant du culte, ainsi que leurs conceptions religieuses pour développer directement la morale et aiguïser les consciences et dans la mesure où ils ne considèrent ceux-ci que comme des instruments et des outils et jamais comme une fin en soi¹⁶.» Il ne s'agissait donc pas de séparer l'Église de l'État, mais de la conserver comme une institution de l'État et de la vider de son enseignement dogmatique pour mieux s'en servir comme d'une institution se consacrant à l'éducation du peuple. Un proche de Stapfer alla même jusqu'à exiger que l'Église possède une structure analogue à celle de l'État et donc des organes de représentation¹⁷.

La fin abrupte de la République helvétique, en 1803, mit un terme au développement et à l'application de telles idées. Elles n'en ont pas moins constitué le fondement intellectuel d'une politique ecclésiastique libérale.

Dans la période de régénération qui suivit, l'État commença à rendre son autonomie à son Église d'État, non qu'il eût compris quelle était la nature de l'Église, mais parce qu'il ne voulait plus s'identifier complètement avec elle et parce qu'il commençait à démocratiser tous les domaines de la vie¹⁸. Le synode mis en place par Zwingli, auquel appartenaient tous les pasteurs, pouvait maintenant prendre des décisions sur les «affaires internes de l'Église». Cela concernait l'assistance spirituelle, l'éducation religieuse, la liturgie, etc. Les décisions du synode n'avaient toutefois force de loi que lorsque le Parlement les confirmait. Parallèlement, l'État fixa toute l'organisation de l'Église réformée dans sa Constitution et dans une loi spécifique. Le Conseil de l'Église — son pouvoir exécutif — comprenait encore des membres du gouvernement¹⁹, mais la Constitution cantonale de 1831, trois cents ans après Zwingli, donna pour la première fois aux fidèles des droits juridiques. Ceux-

15. *Idem*, p. 7.

16. *An die Religionslehrer Helvetiens, über ihre Pflichten und Bestimmung*, Berne, 1798, p. 14.

17. «L'Église et le clergé doivent posséder une organisation extérieure. Celle-ci doit leur être donnée par l'État et reposer, dans la mesure du possible, sur les principes sur lesquels il se fonde : unique quant à la conception globale et représentative dans sa forme», voir Ith, *Versuch über die Verhältnisse des Staates zur Religion und Kirche, und eine denselben angemessene Organisation dieser letztern für das protestantische Helvetien*, Bern, 1798, p. 42 et suiv.

18. Voir Staatsverfassung für den eidgenössischen Stand Zürich (du 23 mars 1831), in *Officielle Sammlung der Seit Annahme der Verfassung vom Jahre 1831 erlassenen Gesetze, Beschlüsse und Verordnungen des Eidgenössischen Standes Zürich*, vol. 1, p. 1 et suiv. (cit. OS 1, p. 1 et suiv.).

19. Voir Gesetz über die Organisation des Kirchenwesens des Cantons Zürich (du 25 novembre 1831), dans : OS 1, p. 300 et suiv.



M^r Wolfgang Haas, à l'occasion d'une consécration de diacres à la cathédrale de Coire. Celui-ci a été nommé archevêque de la principauté du Liechtenstein fin 1997. L'article traite de l'arrière-plan des affrontements qui ont eu lieu au cours de son épiscopat à l'évêché de Coire, dont dépendent les cantons suivants : les Grisons, Glaris, Zurich, Schwytz, Uri, Obwald et Nidwald. *Photo Keystone.*

ci purent élire leur pasteur parmi trois candidats proposés par le Conseil. Les paroisses obtinrent le droit de vote sans restriction en 1850²⁰. Jusqu'à cette date, c'est le Conseil de la ville qui avait toujours nommé les pasteurs.

Plus la société s'est sécularisée, au fil du XIX^e siècle, et plus la relation entre l'État et son Église a dû être remise en question. Comme l'État ne voulait plus vivre dans une « théocratie » et selon la Parole, l'Église avait dû, en fait, prendre ses distances vis-à-vis de ce partenaire qui ne respectait plus les normes du système. Toutefois, le poids de la tradition restait le plus fort. L'un des théologiens les plus connus de la Réforme zurichoise, le libéral Alois Emmanuel Biedermann, considérait en 1848 que l'État se trouvait placé devant le choix suivant : « Ou bien l'État laisse chacun, dans le sens d'une affaire privée ne le concernant en rien, complètement libre d'appartenir ou pas à une communauté religieuse (Église) quelle qu'elle soit, ce qui donne toute liberté à l'Église vers l'extérieur... ou bien l'État se considère comme incarnant la morale de tout un peuple et impose à chacun de ses membres de faire partie de l'Église en tant qu'élément de la vie publique, s'il veut appartenir à cet État à part entière. Dans ce cas, l'adhésion à l'Église ne repose pas

20. Après modification de la Constitution et d'après la loi concernant les élections des pasteurs, assistants et catéchistes (du 2 avril 1850), in OS 8, p. 66 et 100.

sur le libre arbitre, et c'est exactement ce qui met l'État dans l'obligation de garantir la liberté au sein de l'Église, pour que le manque de liberté dans l'adhésion ne se traduise pas en une contrainte pour les consciences²¹. » Un auteur anonyme en a tiré la formule suivante : « Ou l'État rend sa liberté à l'Église, ou il en fait une Église de liberté²². »

Contrairement à l'évolution en Allemagne, où l'Église gagna en indépendance après 1848, l'État suisse opta pour une libéralisation de l'Église. L'Église de Zwingli était trop faible, d'un point de vue théologique et ecclésiastique, pour pouvoir défendre son autonomie juridique face à l'État libéral²³. Elle demeura un élément de l'État et se joignit au processus de sécularisation et de démocratisation de l'État comme de la société. Jakob Dubs, l'un des libéraux les plus célèbres de la Suisse au siècle dernier, rassembla en 1859 les objectifs d'une politique libérale de l'Église dans la formule suivante : « Des droits plus importants et une participation plus grande pour les fidèles ; transposition des principes régissant la vie de l'État à celle de l'Église ; unité entre l'État et l'Église sur la base de la démocratie²⁴. » Il y ajouta également : « Quiconque croit au bien-fondé de la démocratie dans la vie publique, ne peut être pour l'Église d'un avis différent²⁵. »

La démocratisation de l'Église et le pluralisme des opinions qui s'ensuivit commencèrent à se manifester. Sous l'influence de la théologie libérale telle que la défendait un David Friedrich Strauß²⁶, un Biedermann ou un Alexander Schweizer, l'Église se vit bientôt menacée par un schisme entre un mouvement orthodoxe qui voulait conserver la profession de foi apostolique comme engageant tous les fidèles, et un mouvement libéral qui tendait vers la liberté de conviction²⁷. L'Église, dans son statut d'institution regroupant tous les fidèles, ne pouvait continuer à exister que si elle renonçait à une profession de foi obligatoire. À la demande de l'État, le synode décida en 1868 qu'il fallait mettre à la disposition de chaque pasteur, pour le baptême et la communion, deux formulaires comportant ou non, respectivement, la profession de

21. A. E. BIEDERMANN, «Freie Kirche und freie Kirche», in *Die Kirche der Gegenwart* 3, 1848, p. 328.

22. («P»), «Der Staat und die Staatskirche», in *Die Kirche der Gegenwart* 1, 1846, p. 357.

23. Voir R. BÄUMLIN, *Die evangelische Kirche und der Staat in der Schweiz seit dem Kulturkampf*, in ZRG Kan. Abt. 45, 1959, p. 269.

24. «Über die Organisation der reformierten Kirche. Von einem Laien» in *Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz* 1, 1859, p. 377.

25. *Idem*, p. 378.

26. Sa nomination à la Faculté de théologie de l'Université de Zurich avait provoqué, en 1839, la chute du gouvernement zurichois. Le peuple, y voyant une menace pour ses convictions religieuses traditionnelles, avait chassé le gouvernement libéral («Züriputsch»), voir A. KÖLZ, *Verfassungsgeschichte*, note 11, p. 409-415.

27. Voir P. SCHWEIZER, *Freisinnig-Positiv-Religiössozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im Schweizerischen Protestantismus*, Zurich, 1972.

foi apostolique²⁸. Depuis cette époque, l'Église réformée n'est donc plus liée à une profession de foi obligatoire. Dans la nouvelle Constitution cantonale (KV) de 1869²⁹, l'État stipula définitivement la liberté de conviction et de conscience au sein de l'Église. L'article 64, par. 2-4 indiquait que « toute contrainte envers les communautés, les associations et les personnes est exclue. L'Église protestante et les autres associations religieuses décident en toute indépendance des questions concernant leur culte, sous la supervision de l'État. Leur organisation, impliquant la liberté de conscience, se fera dans le cadre de la loi. »

De cette manière, l'Église protestante du canton de Zurich (appelée «Landeskirche» ce qui revient à Église de région) garda le statut d'une Église d'État, même s'il s'agissait d'une forme particulière. Le juriste bernois Richard Bäumlín lui donne le nom «d'Église d'État d'une démocratie libérale» et donc d'une démocratie qui «prescrit à l'Église dans son domaine comme condition obligatoire et fondamentale les principes qui valent pour elle, à savoir la souveraineté du peuple et la liberté individuelle³⁰.» Cette conception est reprise aujourd'hui jusque dans la terminologie allemande : les Églises, tout comme l'éducation³¹, le système de santé³², les pompiers³³, sont regroupées sous le terme de «Wesen», que l'on peut rapprocher de l'idée de corporation, institution et qui sera traduit ici par «corps ecclésiastique».

L'Église réformée n'ayant pas connu la séparation de l'État, c'est la foi commune, normalement facteur d'unité, qui s'est affaiblie au point que l'Église s'effondrerait aujourd'hui si l'État relâchait son emprise et donc s'en séparait. En 1995, juste avant le référendum sur la séparation de l'État et de l'Église, celle-ci écrivait : «Si les paroisses se transforment en associations privées [...], le danger est grand que les communautés réformées ne se morcellent en groupes d'orientations religieuses différentes³⁴.»

La politique libérale envers l'Église n'a pas rendu sa liberté à l'Église, mais en a fait une Église de liberté, puisque la liberté religieuse au sein de l'Église a pu s'imposer. La démocratisation de l'Église a joué à cet égard un rôle déterminant. Le système démocratique décrété par l'État est encore en mesure aujourd'hui de garantir la liberté de confession, sans que l'État soit obligé de

28. Voir G. SCHMID, «Die Aufhebung der Verpflichtung auf das Apostolikum in der Zürcherischen Kirche», in *Schweizerische Theologische Umschau* 20, 1950, p. 83 et suiv.

29. Voir OS 14, p. 549-572.

30. *Die evangelische Kirche*, note 23, p. 261.

31. Voir la loi sur l'éducation (*Unterrichtswesen*) du 23 décembre 1859, in *Zürcher Gesetzessammlung* 410.1.

32. Voir la loi sur le système de santé (*Gesundheitswesen*) du 4 novembre 1962, in *Zürcher Gesetzessammlung* 810.1.

33. Voir la loi sur la «police du feu» et les sapeurs-pompiers (*Feuerwehrwesen*) du 24 septembre 1978, in *Zürcher Gesetzessammlung* 861.1.

34. Église protestante-réformée régionale du canton de Zurich : *Was auf dem Spiel steht... 11 Fragen und 11 Antworten zu Kirche und Staat*, Zurich, 1995, n° 11.

l'exiger explicitement. Une Église dont l'État détermine à ce point les structures présente une organisation presque analogue aux institutions publiques.

Cela vaut d'abord pour les paroisses, qui sont les plus petites unités de l'Église de région. Elles sont des communautés zurichoises, dans la même mesure que les communautés politiques, à savoir les communes ou municipalités³⁵. Elles sont en tant que telles des personnes morales de droit public (voir KV art. 64 par. 2). Leur organisation intérieure est déterminée par la loi sur les communes, valable pour tous les types de communes-communautés, ainsi que par la loi sur l'Église réformée³⁶. Dans le cadre de cette loi, elles sont autonomes, possèdent un territoire et peuvent prélever des impôts paroissiaux sur les personnes physiques comme sur les personnes juridiques qui relèvent de leur circonscription³⁷.

L'Église de région réformée, groupement des paroisses au niveau cantonal, est également personne morale de droit public. Elle ne possède toutefois la personnalité juridique que depuis la révision de l'art. 64 de la Constitution cantonale, en 1963. Les organes de l'Église de région sont, en plus de l'électorat réformé, le Conseil ecclésiastique et le synode. Le Conseil ecclésiastique compte sept membres, tout comme le Conseil d'État, détenteur du pouvoir exécutif dans le canton, et il est l'organe dirigeant de l'Église.

Le synode a été instauré par Zwingli en 1528 comme une simple assemblée de pasteurs, surtout destiné à contrôler et relever leurs mœurs³⁸. Ce n'est qu'en 1895 qu'il a été démocratisé³⁹. Il constitue depuis un organe ecclésiastique parallèle au Conseil cantonal, Parlement du canton, et se réunit d'ailleurs dans la même salle. Les membres du synode sont élus dans les circonscriptions électorales comme les membres du Parlement. Depuis 1895, il n'existe plus de droit de suppléance pour les pasteurs. Ils doivent être élus, le cas échéant, comme les autres membres.

35. Loi sur les communes (*Gesetz über das Gemeindewesen*) du 6 juin 1926, in *Zürcher Gesetzessammlung* 131.1, § 1 par. 1 : « Les communes sont réparties en communautés politiques, paroisses protestantes-réformées, paroisses catholiques-romaines, secteurs d'écoles primaires et d'écoles secondaires ».

36. Voir *Zürcher Gesetzessammlung* 181.11.

37. Voir loi sur les impôts directs (*Gesetz über die direkten Steuern*) du 8 juillet 1951, in *Zürcher Gesetzessammlung* 631.1, §§ 150-153. Dans le canton de Zurich, les banques, par exemple, paient des impôts paroissiaux. Les étrangers qui sont membres des paroisses réformées (et catholiques) sont exclus jusqu'à présent du droit de vote, parce que dans les communes zurichoises — et la paroisse possède un statut de commune — seuls les Suisses ont le droit de vote. Voir Constitution cantonale, art. 16. Un projet de loi tendant à faire disparaître cette discrimination des chrétiens de nationalité étrangère a été soumis à l'électorat en été 1997, voir *Neue Zürcher Zeitung* du 6 juin 1996, p. 55.

38. Voir E. EGLI, *Actensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation*, Zurich, 1879, réimprimé à Aalen, 1973, n° 1383.

39. Voir loi sur le synode ecclésiastique, ainsi que sur le mode de scrutin et la composition du Conseil ecclésiastique (*Gesetz betreffen die Kirchensynode sowie die Wahlart und Zusammensetzung des Kirchenrates*), in OS 24, p. 46-49.

L'État est aujourd'hui responsable de toute la structure «extérieure». Celle-ci est déterminée par une loi publique sur les Églises. Pour tout ce qui relève des «affaires intérieures», l'Église de région est seule responsable. Elle décide à cet effet d'un règlement ecclésiastique⁴⁰. Ce règlement doit respecter le cadre de la loi sur les Églises et de la Constitution cantonale et doit aussi être accepté par l'État.

II. L'Église catholique romaine dans le canton de Zurich

1. Historique⁴¹

En 1532, un an après la mort de Zwingli, le Conseil de Zurich interdit toute participation à la messe sous peine de bannissement du territoire⁴², anticipant ainsi le principe du *cuius regio eius religio* de la paix d'Augsburg. Ce n'est qu'en 1807 que le Conseil zurichois, pour des raisons politiques, dut se résoudre à autoriser les offices catholiques. Pour les catholiques qui s'étaient alors installés à Zurich, il fonda la même année une association catholique et lui donna une structure rigide correspondant à celle de l'Église d'État. Il passa outre le droit catholique sur ce point et se réserva également le droit de nommer les prêtres⁴³.

En 1814, le pape Pie VII démembra la partie suisse de l'évêché de Constance. En compensation pour les pertes de territoire subies dans le cadre de la sécularisation (Trentin-Haut-Adige et Voralberg), le pape plaça Zurich, entre autres, sous la dépendance de l'évêché de Coire, qui en est depuis l'administrateur⁴⁴. Le canton de Zurich n'a jamais accepté cette modification. Il a toléré, depuis, l'administration épiscopale, mais n'a jamais pris d'engagements juridiques envers l'évêque. Sur les questions ecclésiastiques, il a donc traité comme des paroisses réformées les paroisses catholiques faisant partie de Zurich, qui s'étaient constituées à Dietikon et Rheinau.

Dans les années soixante du siècle dernier, l'État a dû se pencher sur la question catholique pour plusieurs raisons : la Constitution fédérale de 1848 avait accordé la liberté d'établissement, ce qui provoqua une augmentation

40. Voir *Zürcher Gesetzessammlung* 181.12.

41. Voir M. STIERLIN, *Die Katholiken im Kanton Zürich 1862-1875 im Spannungsfeld zwischen Eingliederung und Absonderung*, Zurich, 1996. Voir aussi l'ouvrage plus ancien de E. WYMAN, *Geschichte der katholischen Gemeinde Zürich*, Zurich, 1907.

42. Voir E. EGLI, *idem* note 38, n° 1832.

43. Voir les statuts de fondation dans les archives de Zürich (StAZ), TT 3.1, p. 211-215. Imprimé chez E. Wymann, *idem*, p. 129 et suiv.

44. Voir F.X. BISCHOF, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression*, (1802/03 - 1821/27), Stuttgart-Berlin-Cologne, 1989, p. 337-414.

soudaine du nombre des catholiques. De plus, en interdisant depuis les années trente l'admission de novices et de professes, le canton avait affaibli le monastère de Rheinau⁴⁵, fondé en 778, au point qu'il put le dissoudre en 1862. Quarante-vingts pour cent du produit de la vente furent utilisés pour l'université de Zurich et dans le secteur de l'éducation, et 700 000 francs suisses pour satisfaire les besoins des catholiques⁴⁶. Pour pouvoir dépenser cet argent, l'État vota sans en référer à l'évêque de Coire la loi sur le corps ecclésiastique⁴⁷. Il s'agissait, d'après le gouvernement, « de l'organisation détaillée du corps ecclésiastique catholique⁴⁸ », sans référence aucune au droit ecclésiastique proprement dit. Le par. 2 de cette loi légitimait le gouvernement dans sa décision de « soumettre au Grand Conseil de l'époque les textes adéquats permettant d'intégrer définitivement les habitants catholiques du canton de Zurich dans un évêché suisse ».

Les catholiques furent réorganisés en paroisses, à savoir Zurich, Winterthur, Dietikon et Rheinau. Ces paroisses n'étaient fondées que sur le droit public et délimitées en fonction des traditions politiques. Entre la démocratie et le contrôle de l'État, la balance pencha plutôt en faveur de ce dernier : le Conseil d'État nommait les pasteurs à vie, laissant aux paroisses la possibilité « d'exprimer leurs opinions et souhaits quant à la nomination en suspens » (par. 18). De même, l'État exigeait du clergé, en se fondant sur des pouvoirs normalement réservés à l'évêque, l'engagement à « remplir toutes les fonctions sacerdotales de la paroisse, sous forme de sermon, administration des sacrements, instruction religieuse, assistance spirituelle et tenue des registres administratifs selon les traditions ecclésiastiques et dans le respect des lois et des règlements existants » (par. 20). Dans le cas de manquements de la part des membres du clergé, le pouvoir disciplinaire, réservé au Conseil ecclésiastique, d'après la législation de l'Église réformée, revenait pour les catholiques au Conseil d'État (voir par. 24), puisque l'évêque n'était pas reconnu.

Or, dix ans déjà après le vote de la loi sur l'Église, les catholiques rassemblés dans la paroisse de Zurich se séparèrent de l'Église lors de l'assemblée

45. Voir M. JORIO, «Die unbewältigte Säkularisation — Die historischen Rechtstitel der Katholischen Kirche im Kanton Zürich», in A. PORTMANN (éd.), *Kirche, Staat und katholische Wissenschaft in der Neuzeit*, FS. H. Raab, Paderborn - Munich - Zurich - Vienne, 1988, p. 492-494.

46. Voir la loi concernant la dissolution de l'abbaye de Rheinau (Gesetz betreffend die Aufhebung des Stiftes Rheinau) du 22 avril 1862, in OS 12, p. 683 et suiv. Voir la décision du Grand Conseil sur l'utilisation du patrimoine de l'abbaye de Rheinau, in OS 13, p. 177 et suiv.

47. Voir OS 13, p. 230 et suiv.

48. «Weisung des Regierungsrathes an den hohen Grossen Rat zu dem Gesetzesentwürfe betreffend das katholische Kirchenwesen» in *Amtsblatt des Kantons Zürich* (cit. *Amtsblatt*), 1863, p. 665.

paroissiale du 8 juin 1873⁴⁹, en votant majoritairement contre le dogme de l'infailibilité du pape proclamé par le concile Vatican I.

Malgré les protestations du prêtre et de l'évêque, le gouvernement soutint la décision de la paroisse. Il ne faut pas y voir essentiellement un épisode du *Kulturkampf*: l'État voulait en fait protéger l'autonomie d'une communauté zurichoise, tout comme il le faisait pour toute autre communauté soumise à des attaques « injustifiées » de l'extérieur⁵⁰. On vit donc apparaître à Zurich une paroisse vieille-catholique ou chrétienne-catholique, qui comptait au départ environ 6000 membres, mais dont le nombre des fidèles est tombé aujourd'hui à 2000. Pour la seconde fois, les catholiques se retrouvèrent donc à Zurich au point de départ, car ils avaient également perdu leur seul lieu de culte, l'Église Saint-Augustin, que l'évêque de Coire avait consacrée en 1844.

L'affaire ne resta pas sans conséquences⁵¹. Lorsque l'évêque de Coire attira publiquement l'attention sur l'excommunication du nouveau prêtre des vieux-catholiques, le Conseil d'État fut d'avis que cet anathème était également dirigé contre l'État de Zurich. Le gouvernement proposa donc pour cette raison au Parlement de prendre la décision suivante : « Nous déclarons dissous le lien qui unissait de fait jusqu'à aujourd'hui les habitants catholiques du canton de Zurich et l'évêché de Coire⁵². » Le gouvernement voulait donc empêcher les catholiques, et surtout les prêtres, d'entrer en contact avec l'évêque. C'est à ce niveau que l'on se situait en plein *Kulturkampf*⁵³.

Le Conseil cantonal, ou Parlement, ne voulait en fait pas prendre une mesure aussi radicale. Il décida, le 15 novembre 1875, « qu'il revenait aux paroisses catholiques d'avoir recours en cas de besoin à la médiation ou aux

49. Voir le dossier de toute cette polémique dans le *Staatsarchiv Zürich*, T 61 a.1 (Katholische Kirchgemeinde Zürich [1841-73]), en partie publié in G. MAYER, « Die Einführung des « Altkatholicismus » in Zurich » (Introduction de l'Église vieille-catholique à Zurich), in *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 33 (1875), p. 49-85. En ce qui concerne l'assemblée du 8 juin 1873, voir M. STIERLIN, *Die Katholiken im Kanton Zürich* (note 41), p. 339-363.

50. « Dans les affaires de l'Église comme dans les autres domaines, l'élément prédominant est l'autonomie des communautés de base ; la paroisse catholique a vu son autonomie également reconnue dans l'art. 64 de la Constitution sur laquelle se fonde la loi du 27 octobre 1863. La minorité qui, en acceptant les décisions du concile Vatican I, sort volontairement du cadre donné aux paroisses catholiques par la Constitution cantonale, n'est en aucun cas habilitée à empêcher une majorité qui respecte ce cadre et la législation en vigueur de prendre des décisions... » : « Bericht des Regierungsrathes an den Kantonsrath betreffend die von den Herren alt Pfarrer Reinhard und alt Pfarrhelfer Bosshard erhobene Beschwerde », in *Amtsblatt*, 1873, p. 1971 et suiv. Voir aussi G. MAYER, *idem*, note 49, p. 64.

51. Voir M. STIERLIN, *Die Katholiken im Kanton Zürich*, note 41, p. 410-434 et p. 457-483. Voir aussi M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen?*, chap. premier, n° 6.3.

52. *Amtsblatt*, 1874, p. 593 et suiv.

53. M. STIERLIN, *idem*, note 41, p. 419 et suiv., indique que le Conseil d'État et notamment le membre du Conseil responsable du « corps ecclésiastique catholique », M. Walder, s'est inspiré de l'attitude adoptée par les instances diocésaines de Bâle au printemps 1873 contre l'évêque de Bâle, M^{gr} Lachat.

services de l'évêque, sans empiéter sur les prérogatives de l'État»⁵⁴. C'était là le contraire de ce qu'avait proposé le gouvernement, mais le Conseil cantonal décida tout de même d'adopter également la formule selon laquelle «l'association de fait qui existait jusqu'à présent entre le canton de Zurich et l'évêché de Coire était dissoute»⁵⁵.

C'est ainsi que se présente la relation, ou plutôt la non-relation, juridique existant entre le canton de Zurich et l'évêque de Coire. Pour le canton de Zurich, l'évêque de Coire ne possède pas de statut juridique réel. On connaît l'évêque, mais on ne le reconnaît pas. Les affaires ecclésiastiques ne sont donc pas réglées par un contrat; c'est l'État qui structure «le corps ecclésiastique catholique», comme il le fait pour l'Église réformée, c'est-à-dire sur la base d'une loi et selon des principes étatiques.

Lorsque l'évêque de Coire voulut clarifier les choses en 1910, en proposant un contrat épiscopal, il reçut du Conseil d'État zurichois la réponse «que l'indépendance juridique réciproque était le meilleur fondement à un travail de coopération pacifique»⁵⁶. De plus, on peut lire dans le protocole du Conseil d'État que les projets de l'évêque ne devaient pas être encouragés parce que «l'on ne peut considérer comme souhaitable une évolution impliquant que les catholiques de notre canton soient soumis à une organisation plus rigide et surtout plus étroitement liés à la communauté catholique romaine internationale»⁵⁷.

Après la scission de la communauté zurichoise de 1873, les catholiques s'étaient organisés en associations de droit privé et en fondations, conformément au code civil suisse. Jusqu'à la loi sur l'Église de 1963, on assista à un épanouissement des milieux catholiques, avec un parti, un journal, des institutions sociales propres, un grand nombre d'associations et, pour la seule ville de Zurich, vingt paroisses. Les moyens financiers provenaient de dons faits par les catholiques de Zurich et par des collectes organisées dans toute la Suisse. On ne peut nier toutefois qu'ils furent confrontés à des problèmes financiers, surtout juste après la Seconde Guerre mondiale. À l'époque, déjà, le nombre des catholiques s'élevait dans le canton à 190000, ce qui représentait environ un tiers de la population.

2. La loi de 1963 sur «le corps ecclésiastique catholique»

L'État finit par reconnaître qu'il fallait faciliter l'intégration des catholiques. En toute discrétion, mais sans équivoque, l'État fit savoir que, s'il fallait régler

54. *Amtsblatt*, 1875, p. 2194 et suiv.

55. *Idem*, p. 2195.

56. *Bischöfliches Archiv Chur*, «Mappe 14» et suiv., *Protokoll des Regierungsrates* 1910, Staatsarchiv Zürich, MM 3.24, p. 91.

57. *Protokoll des Regierungsrates* 1910, p. 91.

la question de l'évêché, cela rendrait impossible une amélioration du statut juridique des catholiques « dans des délais favorables⁵⁸ ». Les catholiques de Zurich se trouvaient donc placés devant l'alternative d'adopter les structures du « corps ecclésiastique » réformé ou bien d'en rester au *statu quo* et de continuer à financer indirectement le culte réformé par l'intermédiaire des impôts publics⁵⁹.

L'évêque de Coire de l'époque, M^{gr} Christianus Caminada (décédé en 1962), que le canton ne reconnaissait pas comme le représentant des catholiques, se décida *nolens volens* pour « le corps ecclésiastique ». Son représentant à Zurich, le futur vicaire général Alfred Teobaldi, proposa de ce fait, en 1950, lors d'une assemblée des catholiques, d'exiger de l'État la *révision* de la loi sur l'Église de 1863, « tout en tenant compte de la structure inhérente à l'Église catholique⁶⁰ ». Les négociations qui s'ensuivirent ne furent pas menées par Teobaldi en tant que représentant de l'évêque, mais par une commission d'étude sur la législation ecclésiastique, qui avait pour tâche de représenter les catholiques dans le canton⁶¹. C'est ainsi que fut élaborée, entre 1956 et 1963, la loi sur « le corps ecclésiastique catholique » (KKG)⁶², qui s'inspirait de la loi sur l'Église réformée et s'en tenait donc au cadre fixé par l'État. Les catholiques furent regroupés, parallèlement à l'institution canonique de la paroisse, en communautés paroissiales et, parallèlement à l'évêché, dans ce que l'on a appelé « la Fédération catholique romaine du canton de Zurich ».

Du fait de ce parallélisme des institutions⁶³, l'Église catholique romaine n'a donc pas été reconnue dans le canton de Zurich en 1963, ni dans sa législation ni dans ses institutions⁶⁴. Bien que l'on parle parfois de la « reconnaissance de l'Église catholique », l'État continue à ignorer les paroisses zurichoises et l'évêché de Coire. Il leur oppose les communautés paroissiales et la fédération

58. Voir A. TEOBALDI, *Katholiken im Kanton Zürich. Ihr Weg zur öffentlichen Anerkennung*, Zurich, 1978, p. 226. *Idem* pour la suite du texte.

59. L'État ne subventionnait pas seulement l'Église de région réformée en lui concédant le droit de prélever des impôts. Il la finançait aussi directement avec des fonds publics. En 1950, les catholiques, en tant que contribuables du canton, versèrent de ce fait environ 500 000 francs suisses au culte réformé.

60. A. TEOBALDI, *idem*, note 58, p. 231.

61. La commission fut nommée par l'évêque de Coire. Outre Teobaldi, elle comptait parmi ses membres des représentants des paroisses et des hommes politiques. L'État accorda à la commission le même statut qu'au synode de l'Église réformée élu démocratiquement ou à la représentation de l'Église vieille-catholique et les caractérisa comme étant les « trois organes ecclésiastiques déterminants », requête et résolution du Conseil d'État du 17 mai à propos de la législation ecclésiastique, in *Amtsblatt*, 1962, p. 731.

62. Voir OS 41, p. 480-491.

63. D. KRAUS, *Schweizerisches Staatskirchenrecht*, note 1, p. 391. Voir aussi à ce sujet E. CORECCO, « Katholische "Landeskirche" im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirche », in AfKKR 139, 1970, p. 19.

64. Voir M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen*, 3^e chap., n° 1.

cantonale. Le gouvernement de Zurich a donc pu constater avec raison «qu'il n'existe aucun point de convergence entre le droit public zurichois et les instances juridiques de l'Église catholique, ni surtout avec sa hiérarchie interne⁶⁵». Un membre du Conseil d'État responsable du «corps ecclésiastique» a résumé la position de l'État dans les termes suivants : «Nous ne voulons pas [...] reconnaître les Églises telles qu'elles sont. Nous voulons les reconnaître dans le cadre que nous fixons de par la loi. Cela fait une grande différence⁶⁶.» Il apparaît clairement qu'il ne peut s'agir d'une reconnaissance mais de son contraire, à partir du moment où l'on entend par reconnaissance «le fait d'être prêt à accepter formellement ou tacitement un état de choses ou une situation juridique même si elle vous est défavorable⁶⁷».

En 1963, l'État n'a pas voulu reconnaître l'Église catholique mais, du moins, il la connaissait et savait qu'elle vit d'après le droit canon. Le Conseil d'État déclara d'ailleurs que «personne n'avait intérêt à ce que l'État impose aux catholiques un règlement que ceux-ci ne pourraient que qualifier d'inacceptable d'un point de vue ecclésiastique⁶⁸». L'État imposa donc ses principes de base, mais il toléra en quelque sorte le droit canon — sans toutefois le désigner explicitement dans la loi sur les Églises — et ne donna, par exemple, que des compétences restreintes à la Commission centrale, organe dirigeant de la Fédération cantonale catholique romaine. Forte de quinze membres, elle avait essentiellement pour rôle de représenter les catholiques face à l'État et de gérer un budget limité destiné à la péréquation financière entre les communautés paroissiales (voir KKG 1963 §§ 7-13). En se référant formellement au «droit canon extrêmement détaillé», l'État renonça en 1963 à «la Constitution d'un Parlement catholique cantonal parallèle au synode protestant⁶⁹».

L'électorat protestant avait le droit d'élire démocratiquement les membres du synode et pouvait, de plus, prendre position sur des questions concernant

65. Rapport et requête du Conseil d'État au Grand Conseil sur la motion n° 1751 concernant la clarification des relations entre l'État et l'Église, in *Amtsblatt*, 1983, p. 182. La législation ecclésiastique se rapporte, pour ce qui est de l'appartenance à la communauté (par. 4) et pour l'éligibilité à un poste au sein du clergé (par. 5), au «Règlement ecclésiastique», voulant dire le droit canon. Voir à ce sujet M. GRICHTING, *Kirche oder Kirchenwesen?*, 3^e chap., n° 2.1 et 2.3.2.4.

66. A. BACHMANN, membre du Conseil d'État, *Protokoll des Kantonsrates*, 1979-1983, vol. VII, p. 8558.

67. *Meyers Grosses Universallexikon*, vol. 1, Mannheim, 1981, p. 407.

68. *Antrag und Weisung des Regierungsrates*, note 61, p. 742. Le membre du Conseil responsable, M. Brugger, n'en fit pas moins inscrire au protocole «que l'on a imposé contrairement au droit canon à l'Église catholique du canton de Zurich un processus démocratique quant au statut conféré à la communauté paroissiale et à l'élection des prêtres. Les catholiques de Zurich l'ont accepté. M. Winiger (un député faisant preuve d'une attitude critique vis-à-vis du projet de loi) devrait être satisfait qu'il ait été possible d'imposer une structure démocratique à l'Église catholique sur des questions importantes», *Protocole du Grand Conseil 1959-1963*, vol. III, p. 2889.

69. *Antrag und Weisung des Regierungsrates*, note 61, p. 787 et suiv.

l'Église; en revanche, pour les catholiques, on prit les dispositions suivantes : « Les droits des électeurs de la communauté catholique sont limités au choix des membres de la Commission centrale, parce que, dans leur cas, les questions concernant l'Église ne peuvent être décidées par le peuple ni par d'autres organes extérieurs à la hiérarchie ecclésiastique⁷⁰. »

En revanche, au niveau des communautés paroissiales, l'État imposa sa conception dès 1963 : il répartit l'ensemble du canton en communautés paroissiales catholiques et leur donna une structure interne démocratique, fondée sur le droit général des communes. Les communautés sont dirigées par un Conseil paroissial élu par la communauté, c'est-à-dire par tous les membres ayant le droit de vote. Le prêtre y possède un droit de vote consultatif, mais il ne peut imposer ses décisions. C'est ce Conseil qui décide des impôts paroissiaux. De plus, le canton exigea à l'époque que ce soit la communauté qui élise son prêtre, ce qui n'est donc le cas que depuis 1963. Les prêtres doivent également être confirmés dans leurs fonctions tous les six ans (voir KKG 1963 §§14-17).

3. Révision de la loi sur « le corps ecclésiastique catholique » en 1980⁷¹

Quelques années seulement après leur mise en place, les institutions ecclésiastiques de droit public se mirent à suivre une dynamique qui leur était propre. La fédération cantonale, notamment, prit l'initiative de son propre « développement⁷² » et s'inspira des structures de l'Église réformée. C'est le projet de « clarification des relations » qui lui donna l'argument idéal pour mettre en place ses propres structures. Après une initiative en faveur de la séparation de l'Église et de l'État repoussée par référendum en 1977⁷³, l'État ressentit le besoin de relâcher les liens qui l'unissaient à ses Églises et donc de « réduire et clarifier » ceux-ci.

70. *Idem*, p. 788.

71. Voir à ce sujet le texte actuel de la loi sur les Églises dans la *Zürcher Gesetzessammlung* 182.1.

72. Le Secrétaire général de la Commission catholique centrale pouvait ainsi affirmer, en 1987, et donc un an avant la nomination de Wolfgang Haas au poste de coadjuteur de l'évêché de Coire : « Les organes ecclésiastiques de droit public ont connu un formidable essor dans les vingt dernières années. À l'heure actuelle, ils favorisent davantage les instances ecclésiastiques telles que paroisses, décanats, etc., une tendance allant dans le sens "d'un développement autonome" avec un penchant pour le césaropapisme. Les communautés paroissiales et cantonales souhaitent dans la mesure du possible régler elles-mêmes toutes les questions de fond et de personnel, sachant qu'il est inévitable que des critères autres que pastoraux prennent de l'importance », M. AMHERD, « Kirchliche Räte und staatskirchenrechtliche Organe zwischen Konkurrenz und Kooperation », in L. CARLEN (éd.), *Räte in der Kirche zwischen Recht und Alltag*, Fribourg, 1987, p. 50.

73. Voir AMTSBLATT, 1977, p. 1688 et suiv.

Pour la Fédération catholique romaine, il devint donc nécessaire, dans un premier temps, de développer son administration, pour gagner en indépendance vis-à-vis de l'État. Il lui fallut un Parlement, afin de pouvoir régler elle-même ses « affaires intérieures » au moyen d'un règlement ecclésiastique et d'autres statuts autonomes⁷⁴.

Le gouvernement est d'avis que cette expansion de la Fédération cantonale a réduit le pouvoir d'intervention de l'État dans les affaires ecclésiastiques⁷⁵. L'État ne reconnaissant que cette fédération, il doit en venir à la conclusion que cette évolution lui a donné de l'indépendance. Du point de vue de l'Église catholique, qui vit d'après le droit canon, les choses se présentent différemment : l'Église perd en liberté parce que son organisation parallèle ou concurrente obtient plus de pouvoirs. Le développement du pouvoir de la communauté implique une intervention massive de l'État dans les affaires ecclésiastiques, puisqu'un Parlement ecclésiastique sur le modèle protestant ou plus exactement sur celui de l'État, n'est pas possible d'après le droit canon. C'est la non-reconnaissance de l'Église par l'État qui a mené au paradoxe selon lequel une plus grande liberté accordée par l'État mène à une perte de liberté pour l'Église.

En 1980, le gouvernement et le Parlement ont donc repoussé toutes les réserves qu'ils avaient pu avoir en 1963 quant à la nature de l'Église, confirmés en cela par l'électorat⁷⁶. La fédération catholique obtint donc un Parlement, auquel on donna le nom de « synode catholique romain du canton de Zurich » et qui se constitua le 22 septembre 1983⁷⁷. Il comprend environ 100 personnes élues dans les communautés paroissiales, indifféremment clercs et laïcs. De plus, les électeurs disposent depuis 1983, comme dans le domaine politique, du droit à l'initiative et au référendum, même s'il n'en a pas été fait usage jusqu'à présent. Finalement, il est important de noter que la communauté est habilitée, depuis la révision de la loi de 1980, à percevoir des montants obligatoires dans les communautés paroissiales (voir KKG révisée, par. 13). De ce fait, le budget de la caisse centrale est passé de 2 à 3 millions de francs suisses

74. Le gouvernement avait assuré encore en 1962 : « Il est évident de par le droit canon qu'il n'existe pour le législateur public aucune raison de donner à la communauté catholique comme à l'Église de région protestante la possibilité de décider de règlements ecclésiastiques autonomes », *Requête et résolution du Conseil d'État*, note 61, p. 786.

75. « Bericht und Antrag des Regierungsrates an den Kantonsrat zur Volksinitiative "Trennung von Staat und Kirche" », in *Amtsblatt*, 1994, p. 1169.

76. La révision de la loi sur l'Église a été adoptée avec 103 460 votes favorables, 43 072 votes négatifs et 53 159 abstentions; voir *Amtsblatt*, 1980, p. 681.

77. Hugo HUNGERBÜHLER, président de la Commission centrale à cette époque, donna le commentaire suivant : « Il faut reconnaître comme un fait accompli l'incorporation de l'Église catholique zurichoise dans la structure étatique démocratique du canton de Zurich ». « Chronik 1807-1983 », in G. KOLB (éd.), *Verpflichtendes Erbe. Die katholische Kirche in Stadt und Landschaft Zürich*, Zurich, 1983, p. 76.

dans les années 1960 à environ 45,6 millions pour 1995⁷⁸. La fédération présente une structure analogue à celle de l'État : le règlement ecclésiastique voté par le synode correspond à la Constitution de l'État, sachant toutefois que le caractère constitutionnel de ce règlement reste fictif, dans la mesure où il ne représente qu'une réglementation en vue de l'application de la loi sur les Églises. La Commission centrale est le gouvernement, tandis que le synode, qui siège dans la salle du Grand Conseil, a le rôle du Parlement et contrôle la Commission centrale. Le synode décide du budget et forme en son sein les groupes et commissions qui travaillent selon les principes parlementaires traditionnels.

Du fait des moyens financiers importants, il s'est formé une administration de type épiscopal, mais ici cantonale, sous l'égide de la Commission centrale, qui travaille sans en référer ni à l'évêque ni au vicaire général. Les différents services sont dirigés par des membres de la Commission centrale, qu'ils soient clercs ou laïcs. Ils n'ont pas, pour cette tâche, de mission ecclésiastique, mais travaillent selon des préférences privées relevant de la politique de l'Église. Ils ne tirent leur «légitimation» que de leur élection par le synode. Les services les plus importants sont la catéchèse, l'instruction religieuse, l'encadrement des jeunes, celui des étrangers, l'aumônerie dans les hôpitaux et les prisons, les œuvres caritatives, le service de la construction et des biens immobiliers, la formation des adultes, le journal paroissial, l'encadrement des étudiants, les écoles catholiques, le bureau du personnel, le service juridique concernant les contrats d'embauche, les relations avec l'État, les relations publiques, etc.⁷⁹ En théorie, la fédération ne représente qu'une communauté de contribuables garantissant la vie de l'Église. En fait, tout en étant limitée au domaine financier, il est évident que c'est le domaine par excellence lui permettant d'influencer les autres : «La répartition des moyens financiers [...] concerne au plus au point les formes données à l'assistance spirituelle⁸⁰.»

78. Voir *Die katholische Kirche im Kanton Zürich (= Jahresbericht der Körperschaft)*, 1995, p. 53.

79. *Idem*, p. 67-99.

80. J. G. FUCHS, *Aus der Praxis eines Kirchenjuristen in der Zeit ökumenischer Begegnung*, Zurich, 1979, p. 187. Voir à ce sujet déjà en 1970 E. CORECCO, *Katholische «Landeskirche»* note 63, p. 21 : «Il faut bien admettre que l'Église de région, du fait de son pouvoir global de décision en matière financière qui a été considérablement étendu par rapport à celui de l'ancienne paroisse (dans le canton de Zurich : des associations de droit privé), peut élargir ce pouvoir par le biais de la dépendance matérielle à toutes les autres affaires intérieures de l'Église que ce soit explicitement prévu ou non. Un transfert du pouvoir économique entraîne aussi bien dans le domaine politique qu'ecclésiastique un transfert des responsabilités.» C'est dans ce sens que le président actuel de la Commission centrale, R. Zihlmann, a déclaré qu'il ne se considère pas comme «un bailleur de chrétienté à porte-feuille», in *forum* no 40-41/1994, p. 21. Il convient, selon lui, de considérer la délimitation entre le domaine ecclésiastique de droit public et les «affaires intérieures» comme un processus dynamique, ce qui signifie en clair qu'il veut avoir sa part de décision au-delà des simples questions de finances.

4. Relation entre les institutions ecclésiastiques de droit public et l'Église catholique romaine

À propos de la relation juridique entre l'évêque de Coire et la fédération catholique, le Règlement sur les Églises stipule «La fédération reconnaît et soutient les organes compétents dans les paroisses et l'évêché dans l'accomplissement de leurs devoirs ecclésiastiques» (preamble). De plus : «Elle finance l'administration ecclésiastique et les autres institutions de l'Église» (article 3, par. 4).

Bien avant le début du conflit au sein de l'évêché de Coire, le secrétaire général de la Commission centrale avait constaté, en 1987, que ce préambule cité plus haut « promet beaucoup de choses, mais n'engage finalement à rien⁸¹ ». Il avait raison : le conflit a montré depuis 1988 à quel point de telles garanties en faveur de l'Église sont loin d'être des obligations. Wolfgang Haas, dans sa position de coadjuteur de l'évêché de Coire, ne bénéficiait déjà pas de la confiance de la fédération et ce, manifestement, pour des raisons de politique ecclésiastique. Lorsque, après sa nomination à l'évêché le 22 mai 1990, il ne reconduisit pas dans ses fonctions le vicaire général pour le canton de Zurich de son prédécesseur, ce qui était en son pouvoir d'après le droit ecclésiastique (voir CIC can. 481 par. premier et can. 475 par. premier), la fédération y réagit par une contre-mesure⁸² et décida de bloquer la somme de 400 000 francs — ce qui correspond à environ 1 franc suisse par catholique — qui était versée jusque-là à l'Ordinariat de Coire. Josef Listl y a décelé des parallèles avec la loi prussienne sur « la corbeille de pain »⁸³. La fédération se refusa donc, dès lors, à rémunérer le nouveau vicaire général et à mettre des bureaux à sa disposition comme pour son prédécesseur⁸⁴.

La fédération demanda un rapport d'expert pour conforter sa position⁸⁵. Celui-ci constata que les termes « d'administration ecclésiastique » et « autres

81. M. AMHERD, *Kirchliche Räte und staatskirchenrechtliche Organe* (note 72), p. 47.

82. Voir *Die katholische Kirche im Kanton Zürich* 1990, p. 7 et suiv.

83. Voir «Keine Gewährleistung der Kirchenfreiheit nach der Schweizerischen Bundesverfassung», in *AfKKR* 160, 1991, p. 100.

84. La fédération catholique romaine faisait dépendre ces prestations en faveur du vicaire général de l'accord du chapitre d'assistance spirituelle (*Seelsorgekapitel*) du canton de Zurich (Assemblée de tous les clercs et laïcs travaillant dans ce domaine). Le nouveau vicaire général demanda donc à avoir un entretien avec les quatre doyens du canton de Zurich. Cet entretien n'ayant pas eu lieu, ce qui empêchait donc la réunion du chapitre d'assistance spirituelle, la fédération fonda ses décisions contre le vicaire général sur une assemblée des quatre Décans du canton de Zurich, qui se composait des mêmes personnes à l'exception du vicaire général; or, cette assemblée n'était pas non plus habilitée à donner un accord de principe sur la personne du vicaire général. Voir à ce sujet *Informationsblatt für die römisch-katholischen Kirchgemeinden und Synodalen/Synodalinnen des Kantons Zürich*, Zurich, 2/1993, p. 8.

85. Voir U. J. CAVELTI, *Gutachten zur schriftlichen Anfrage Robert Dinkel, Zurich-Oerlikon, betreffend die Rechtmäßigkeit der Beschlüsse der Zentralkommission in Sachen Bistum Coire*, n° 61, 9 septembre 1991, p. 3 et suiv. On trouvera un bref résumé du rapport dans *Informationsblatt*, note 84, 2/1992, p. 7-9. La fédération a délibérément fait siennes les conclusions du rapport.

institutions de l'Église» (Règlement ecclésiastique art. 3, par. 4) ne font pas l'objet d'une définition spécifique. Il revient donc à la fédération de décider si l'évêque ou le vicaire général font partie de l'administration ecclésiastique. Le mot «financer» serait, selon ce rapport, également «inadéquat⁸⁶». Suite à ce rapport, la fédération est d'ailleurs d'avis que l'Église et la fédération ne dépendent pas juridiquement l'une de l'autre. Le financement de l'Église est pris en charge volontairement par les institutions ecclésiastiques de droit public. L'attitude concrète de la fédération est donc déterminée par le degré de confiance réciproque⁸⁷, c'est-à-dire que le soutien accordé dépend de la «confiance» que les institutions ecclésiastiques de droit public mettent dans l'évêque, le vicaire général ou les institutions de l'Église.

Cette confiance ayant manqué envers le vicaire général désigné par l'évêque Haas, le synode l'exclut également de la Commission centrale dont il faisait partie jusque-là avec voix consultative. Le synode modifia le Règlement ecclésiastique à cet effet⁸⁸. En fait, le Règlement ecclésiastique s'oppose déjà au droit canon puisque, selon le droit ecclésiastique, la direction de l'Église peut se faire conseiller, alors que c'est elle ici qui conseille un organe habilité à prendre finalement toutes les décisions financières, ce qui n'est pas sans conséquences pastorales directes.

Lorsque l'évêque auxiliaire Peter Henrici fut nommé vicaire général de l'évêché de Coire, avec siège à Zurich à l'été 1993, il fut de nouveau autorisé à assister aux réunions de la Commission centrale⁸⁹, parce qu'il bénéficiait manifestement de la confiance de la fédération, mais sans justification juridique. Ce n'est qu'au printemps 1995 que le synode en revint à l'ancienne version du Règlement ecclésiastique, les dispositions juridiques étant alors à nouveau conformes à la réalité⁹⁰. La fédération a donc conféré trois statuts juridiques différents aux trois derniers vicaires généraux, en fonction de leurs préférences politico-ecclésiastiques. Du point de vue de l'Église catholique, on ne peut parler ici que d'arbitraire. Du point de vue de l'État, on peut dire qu'il s'agit d'actes légitimes de la part d'une institution de droit public démocratiquement constituée⁹¹.

86. *Idem*, p. 5 (dactylographié).

87. *Idem*, p. 9 (dactylographié).

88. Voir «Anderung von KO», art. 33, par. 2, in OS 51, p. 221.

89. Voir *Informationsblatt*, note 84, 2/1993, p. 8 et suiv.

90. Voir *Amtsblatt*, 1995, p. 1225.

91. L'exemple suivant est également instructif : dans sa session du 14 décembre 1995, le synode accorda au vicaire général un crédit annuel pour l'assistance spirituelle de 30 000 francs suisses, pour lequel il n'a de comptes à rendre qu'à la Commission centrale. Le synode ayant demandé des garanties et critiqué le manque de transparence, le président de la Commission centrale, R. Zihlmann, déclara que «ce crédit libre pouvait être annulé à tout moment si la confiance venait à manquer (par exemple envers un autre vicaire général)», in *forum*, n° 52/1995, p. 6.

Jusqu'à présent, le conflit a connu son point culminant lors de la réunion du synode catholique romain du canton de Zurich le 9 mars 1995 : le président du synode, qui selon les lois de la démocratie parlementaire est le plus haut représentant de la fédération, a demandé au pape de démettre l'évêque du diocèse de Coire de ses fonctions⁹².

Toutes ces péripéties montrent combien l'évêque ainsi que le vicaire général sont dépendants, dans leur action, du bon vouloir de la fédération. Ils peuvent en bénéficier, mais n'en sont pas assurés. Il apparaît donc que la relation juridique entre l'évêque diocésain ou le vicaire général et la fédération n'est en aucun cas clairement définie⁹³. En cas de conflit, c'est la loi du plus fort qui prévaut, le plus fort étant ici la fédération. On le comprend mieux lorsque l'on compare les moyens financiers dont disposent les deux parties en présence : l'évêque de Coire dispose pour son administration, qui comprend environ quinze personnes, pour la faculté et le séminaire de moins de dix millions. Il subit de plus le boycottage financier des institutions ecclésiastiques de droit public dans les autres cantons de l'évêché. Dans le seul canton de Zurich, les communautés paroissiales collectent tous les ans environ 140 millions de francs suisses⁹⁴ et possèdent le droit de nommer les prêtres. Elles décident donc aussi en grande partie des questions de personnel. Le budget de la fédération s'élève, comme on l'a déjà dit, à environ 45,6 millions de francs.

Le statut juridico-ecclésiastique revenant à l'évêque de Coire se trouve considérablement relativisé par le Règlement ecclésiastique de droit public du canton de Zurich. En fait, ce statut juridique se rapproche plus d'un monarque constitutionnel, avec la réserve toutefois qu'il n'est pas explicitement prévu par la Constitution (ou Règlement ecclésiastique).

L'évêque ne peut donc qu'espérer que la fédération et les communautés paroissiales n'exerceront pas leur pouvoir financier selon des « critères rigoureusement idéologiques⁹⁵ ». En fait, l'évêque se voit dans l'obligation de s'assurer la confiance de la fédération en se comportant bien et en acceptant les compromis suisses. On voit quelles difficultés cela peut entraîner à partir du moment où la fédération, en tant qu'institution créée par l'État et souveraine envers l'Église, s'estime entre-temps compétente dans les décisions concernant la personne du vicaire général ou le règlement du séminaire⁹⁶.

92. Voir *Neue Zürcher Zeitung* du 10 mars 1995, p. 53.

93. J. LISTL en arrive à la même conclusion en ce qui concerne l'Église de région catholique de Lucerne, in *idem*, note 83, p. 96.

94. Voir *Neue Zürcher Zeitung* du 16 février 1995, p. 52.

95. U. J. CAVELTI, in E. CORECCO, N. HERZOG, A. SCOLA (éd.), *Les droits fondamentaux du chrétien dans l'Église et la société. Actes du IV^e Congrès international de droit canonique*, Fribourg- Freiburg i. Br.-Milan, 1981, p. 1016.

96. Voir J. LISTL, *Keine Gewährleistung der Kirchenfreiheit*, note 83, p. 100 et suiv.

5. Une «Église catholique zurichoise» sans profession de foi?

Le canton de Zurich a imposé les principes de démocratie et de liberté religieuse dans l'Église réformée. Cette Église s'y est conformée et a renoncé à une profession de foi commune : elle offre un cadre à différents groupes et mouvements, dont les convictions en matière de foi et de morale peuvent être opposées, comme dans un État de droit démocratique⁹⁷.

En se fondant sur la conception d'unité entre l'État et l'Église chez Zwingli, qui a subi l'influence de la sécularisation à l'époque moderne mais n'a pas été abandonnée, l'État a intégré les catholiques zurichois aussi dans son « corps ecclésiastique » et leur a donné en deux étapes (1963 et 1980) des structures parallèles à celles de l'Église et relevant de principes démocratiques et corporatifs. Il remet donc aux laïcs « l'entière responsabilité ecclésiastique dans les domaines des finances, de l'administration et de l'organisation de l'Église catholique⁹⁸ ». Il est toutefois possible que les changements au sein du système de valeurs de notre société, qui sont souvent diamétralement opposés à la foi catholique et à l'éthique issue de cette foi, se trouvent « introduits » dans l'Église à travers les organes ecclésiastiques de droit public et puissent s'y enraciner, puisque l'un des principes essentiels de la politique du canton de Zurich en matière d'Église, et pas seulement d'Église réformée, est de parvenir à une « ouverture aussi grande et tolérante que possible à de nombreux courants et opinions⁹⁹ ».

Parallèlement à l'Église de région réformée, et selon la logique d'une démocratie pluraliste, on assiste aussi dans « l'Église catholique zurichoise » à une évolution allant vers la liberté envers la profession de foi. La Commission centrale catholique a écrit en 1992 au Conseil d'État : « À la grande majorité des catholiques qui, dans l'esprit du concile Vatican II, veulent faire preuve envers le croyant d'ouverture et de liberté même sur les questions de foi vient s'opposer le groupe de ceux qui veulent conserver sans modification les anciennes convictions. Dans cette situation de divergences considérables, les organisations ecclésiastiques de droit public de l'Église catholique apparaissent comme un lieu d'unification permettant aux différents groupes de s'y rencontrer et de s'y exprimer en fonction de leur importance. De par leur effet fédérateur, les communautés paroissiales et le synode ont donc maintenant pour les catholiques zurichois une signification que l'on ne pouvait imaginer lors de leur création¹⁰⁰. »

97. Voir «Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Stellungnahme zur Einzelinitiative für eine Trennung von Kirche und Staat», in *Notabene* 3/1992, p. 6.

98. Commission centrale catholique, «Stellungnahme zur Einzelinitiative für eine Trennung von Kirche und Staat», in *Informationsblatt*, note 84, 3/1992, p. 9.

99. «Weisung des Regierungsrats an den Kantonsrat betreffend die Initiative zur Trennung von Staat und Kirche», in *Amtsblatt*, 1976, p. 1441.

100. Commission centrale catholique, *Stellungnahme*, note 98, p. 10.

C'est ici que se manifeste la tendance de la fédération à prendre la place des véritables responsables de l'Église, et même de l'Église. L'élément unificateur ou fédérateur ne serait alors plus une profession de foi reconnue par tous mais — comme pour l'Église de région réformée — l'Etat législateur.

III. La nécessité d'un respect absolu de la liberté religieuse

Il a été dit récemment que les institutions « catholiques » de droit public en Suisse portent en elles un « potentiel de réaction anticurie¹⁰¹ ». Même si cette opinion est juste, elle ne couvre pas l'ensemble du problème. En effet, la différence faite par l'État entre un domaine « extérieur » soumis à la réglementation de l'État et un domaine « intérieur » réservé à l'Église ainsi que la non-reconnaissance d'articles de foi déterminants pour la structure « extérieure » de l'Église constituent une négation de la liberté religieuse corporative.

Les expériences de l'Église protestante face au national-socialisme avaient déjà prouvé l'inaptitude d'un tel système ecclésiastique de droit public¹⁰². Les expériences de l'Église catholique en Suisse montrent aussi avec toujours plus d'évidence qu'une telle conception peut être la cause de grands préjudices. Les critères de référence pour la structure « extérieure » d'une communauté religieuse ne peuvent être de nature philosophico-étatique, mais doivent se fonder sur la structure « intérieure » elle-même. Dans l'interprétation officielle des droits fondamentaux, il est dit que « le droit fondamental à la liberté religieuse ne peut être garanti à part entière que s'il est accordé non seulement aux individus citoyens, mais aussi **aux communautés religieuses, ainsi qu'aux associations religieuses qui leur sont rattachées par des liens institutionnels ou organisationnels**¹⁰³ ».

Dans l'Acte final de la Conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe (Vienne 1989), dont la Suisse était signataire, les États se sont prononcés pour la protection de la liberté religieuse corporative : « Pour garantir la liberté de l'individu à professer une religion ou une conviction et à les vivre, les États participants respecteront entre autres [...] le droit de ces communautés religieuses à s'organiser dans des structures hiérarchiques et institutionnelles qui leur sont propres¹⁰⁴. »

101. D. Kraus, « Kirche und Demokratie im schweizerischen Staatskirchenrecht. Zum Verhältnis kanonischer und kantonaler Prinzipien in der römisch-katholischen Kirchenorganisation der Schweiz », in *IKZ Communio*, 25, 1996, p. 174.

102. Voir. A. von CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht. Ein Studienbuch*, 2^e éd., Munich, 1983, p. 43.

103. J. LISTL, *Das Grundrecht der Religionsfreiheit in der Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin, 1971, p. 354.

104. U. FASTENRATH (éd.), CSCE. Documents de la conférence sur la Sécurité et la Coopération en Europe, Neuwied-Kriftel-Berlin, 1992, Document B.3, No 16.4.II (pour la langue allemande).

Si de tels critères ne sont pas reconnus, on assiste dans un premier temps à un affaiblissement des communautés religieuses concernées et donc ici de l'Église catholique romaine, parce que la création «d'Églises patriotiques» provoque des tensions, voire des scissions qui entravent l'influence de ces communautés. À long terme, cela nuit également à l'État, parce celui-ci renonce aux bénéfices qu'il aurait pu espérer de l'action des communautés religieuses pour faire reposer la vie de la société sur un fondement éthique.

Les États islamiques et la Déclaration universelle des droits de l'homme*

*Mohammed Amin Al-Midani***

Les Nations Unies ont fêté, le 10 décembre 1998, le cinquantième anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Plusieurs États islamiques, parmi d'autres États, ont participé à l'élaboration de ce document.

Nous allons analyser cette participation, en commençant par la problématique de la notion d'État islamique (I), et exposer ensuite les interventions des représentants des États islamiques lors de l'élaboration de cette Déclaration universelle (II).

I. La notion d'État islamique

S'il paraît facile aujourd'hui de déterminer, sur un plan général, la notion d'un État, il est, en revanche, difficile et délicat d'adopter un seul critère en vue d'identifier un tel État comme un État islamique. Différents éléments ont été avancés (A), la Charte de l'Organisation de la Conférence islamique en a défini quelques-uns (B), et les docteurs de la loi musulmans anciens et contemporains en ont proposé plusieurs (C).

A. Différents critères

Différents critères ont été avancés dans ce domaine. Ainsi, un critère a été proposé : « Les États musulmans [sont] des États indépendants à majorité musulmane, que l'islam y soit religion d'État ou non¹ ». Un autre a été dégagé compte tenu des invitations adressées par les organisateurs du premier Sommet islamique². C'est le pourcentage de la population musulmane par rapport à la population globale, le taux approchant au moins de 20 %, qui a été retenu pour la circonstance³.

* Article extrait du *Courrier du Gezi*, vol. 1, n° 3, été 1998.

** Docteur d'État en droit, ancien chargé de cours à l'université d'Alep, Syrie. Chercheur à l'institut international des droits de l'homme, Strasbourg, France.

1. George DE BOUTEILLER, « L'islam, réveil ou renouveau », in *Revue de la Défense Nationale*, novembre 1979, p. 87.

2. Voir, concernant ce Sommet, notre thèse pour le doctorat d'État, *Les apports islamiques au développement du droit international des droits de l'homme*, Université de Strasbourg III, octobre 1987, p. 334 et suiv.

3. Robert SANTUCCI, « La solidarité islamique à l'épreuve de l'Afghanistan », in *Revue Française de Sciences Politiques*, n° 3, juin 1982, p. 494.

Mais ni le premier critère ni le deuxième ne permettent d'identifier un État comme étant un État islamique, car un État comme l'Inde, par exemple, qui compte plus de 20 % de musulmans, a été exclu du premier Sommet islamique de l'Organisation de la Conférence islamique (OCI)⁴.

B. Les critères de la Charte de l'Organisation de la Conférence islamique

L'article VIII de la Charte de l'OCI⁵ considère que chaque État « ayant participé à la Conférence islamique des rois et chefs d'État et de gouvernement de Rabat, aux deux Conférences islamiques des ministres des Affaires étrangères à Jeddah et à Karachi et qui ont signé la présente Charte » est un État islamique.

À notre avis, ce critère n'est pas satisfaisant. Il ne règle pas le problème et laisse, en même temps, quelques ambiguïtés concernant la notion d'État islamique, parce certains États ont participé au premier Sommet islamique à Rabat, mais « n'ont pas participé à la première Conférence des ministres des Affaires étrangères des États islamiques tenue à Jeddah, en mars 1970, et que d'autres n'ont pas participé à la deuxième Conférence des ministres des Affaires étrangères tenue à Karachi, au mois de décembre [1970]⁶ ».

D'autres critères ont été proposés : un critère « quantitatif », considérant un État comme islamique si le pourcentage de sa population musulmane atteint 50 % au moins. Un critère « constitutionnel », considérant un État comme islamique si sa Constitution précise que la religion de l'État est l'islam. Enfin, un critère « subjectif », considérant un État comme islamique si la religion du chef de l'État ou du gouvernement est l'islam⁷. Mais tous ces critères ne sont pas « d'une grande clarté » non plus⁸.

C. Les critères des docteurs de la loi musulmans⁹

Si la majorité des docteurs de la loi musulmans sont d'accord, dans leurs études et travaux, sur l'existence, en droit musulman, de trois catégories de

4. Maurice FLORY, « Les conférences islamiques », in *Annuaire Français de Droit International*, 1970, p. 239.

5. Voir la Charte de l'OCI, dans notre thèse, p. 395-406.

6. Taoufik BOUACHBA, « L'Organisation de la Conférence islamique », in *Annuaire Français de Droit International*, 1982, p. 271, 272.

7. *Ibid.*, p. 269.

8. Abdelfattah AMOR, « Constitution et religion dans les États musulmans (I) : L'État musulman », in *Revue Conscience et Liberté*, n° 54, 1997, p. 57, 58.

9. Nous utilisons, dans cette étude, l'expression « docteurs de la loi musulmans » pour désigner les juristes, les jurisconsultes, les savants et les *mudjtahids* (théologiens-juristes musulmans qualifiés).

pays, il faut pourtant distinguer entre les définitions données par les anciens docteurs de la loi et les contemporains.

1. Le pays de l'islam (*Dâr al-Islâm*)

Pour les docteurs de la loi anciens et contemporains, le pays de l'islam est celui où les principes de l'islam sont respectés, les règles de droit musulman applicables, et où les musulmans sont en sécurité et ne sont menacés ni dans leurs personnes ni dans leurs biens.

2. Le pays de guerre (*Dâr al-Harb*)

Les principes et les règles de l'islam ne sont, dans ce pays, ni respectés ni appliqués, parce que l'autorité n'est pas entre les mains des musulmans, et ces derniers ne sont pas en sécurité¹⁰.

3. Le pays de traité (*Dâr al-'ahd/Dâr al-Sulh*)

Pour les docteurs de la loi, les musulmans n'exercent, dans ce pays, aucune autorité, mais ils ont conclu un traité avec le gouvernement de ce pays. Et, dans certains cas et en vertu de ce traité, ce gouvernement paie un tribut aux musulmans.

Quelques docteurs de la loi contemporains sont d'avis que la notion du pays de traité couvre aujourd'hui l'ensemble des pays non musulmans, car il existe non seulement des traités, mais également des relations diplomatiques, culturelles et commerciales entre les différents pays du monde¹¹.

Nous pouvons également ajouter que les États sont liés entre eux par des traités bilatéraux et multilatéraux; ils sont membres des différentes organisations internationales et travaillent ensemble pour la paix et la sécurité dans le monde, ce qui signifie, à notre avis, que nous sommes aujourd'hui en face de deux catégories de pays : le pays de l'islam et le pays de traité. Et si un pays de traité déclare la guerre à un pays de l'islam, envahit, occupe son territoire ou attaque sa population, il sera considéré comme un pays de guerre, et le pays de l'islam a le droit alors de se défendre face à une agression armée.

Dès lors, nous pouvons dégager quelques critères pour trouver une définition de l'État islamique :

a) *Au niveau constitutionnel*, on peut considérer un État comme islamique si sa Constitution affirme que la religion de l'État en question est l'islam.

10. Whaba AL-ZUHAYLI, (*al-'alâqât al-dawliyya fi l-islâm, muqârana bi l-qanûn al-dawli al-hadth*) (Les relations internationales en Islam, comparées avec le droit international moderne), éd. al-Risâla, Beyrouth, 1981, p. 105 et suiv. (en langue arabe).

11. Mana' AL-KATAN, (*Iqâmat al-muslim fi bald ghayr islâmiyya*) (Le séjour du musulman dans un pays non musulman), éd. Euro-Media, Amiens (s. d.), p. 7, 8 (en langue arabe).

b) *Au niveau juridique*, si les règles du droit musulman sont applicables, totalement ou partiellement, dans cet État, ce sera un État islamique¹².

c) *Au niveau de l'autorité*, si le pouvoir exécutif est entre les mains d'un musulman, roi, président ou Premier ministre, nous sommes alors en présence d'un État islamique¹³.

Mais, au-delà de ce problème de définition, les États islamiques existent sur la scène internationale : ce sont les États membres de l'OCI¹⁴. Quel a donc été leur rôle dans l'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme ?

II. L'élaboration de la Déclaration universelle des droits de l'homme

Le 10 décembre 1948, l'Assemblée générale des Nations Unies a adopté la Déclaration universelle des droits de l'homme, par 48 voix contre 8 abstentions¹⁵. Cette Déclaration était un volet d'un triptyque qui constitue la Charte internationale des droits de l'homme. Les autres volets étaient : un Pacte des droits de l'homme et des mesures d'applications correspondantes.

C'est le Conseil économique et social de l'ONU qui a confié à la Commission des droits de l'homme, en application d'une résolution du 16 février 1946, la tâche de préparer une déclaration.

En un premier temps, le secrétariat des Nations Unies a proposé à cette Commission une « Déclaration internationale des droits de l'homme¹⁶ ». Et c'est René Cassin, alors président de la délégation française, qui a obtenu que « la Déclaration des droits de l'homme adoptée par l'Assemblée générale en 1948 soit qualifiée d'universelle¹⁷ ».

En un deuxième temps, la Commission a créé un groupe de travail composé des représentants des États-Unis, de la France, du Liban et du Royaume-Uni, en vue de préparer le premier projet de la Déclaration. Ce projet a été soumis plus tard à la Commission. Cette dernière a présenté à l'Assemblée générale un projet de déclaration comprenant un préambule et vingt-huit articles.

12. Taoufik BOUACHBA, *op. cit.*, p. 270.

13. M. AMOR a parlé ici d'un « critère personnel », *op. cit.*, p. 58.

14. Voir la liste de ces États, à la fin de cet article.

15. Les États qui se sont abstenus sont : l'Arabie saoudite, la Pologne, la République socialiste soviétique de Biélorussie, la République socialiste soviétique d'Ukraine, la Tchécoslovaquie, l'Union des Républiques socialistes soviétiques, l'Union sud-africaine et la Yougoslavie. Étaient absents : le Honduras et le Yémen. Voir Christine FAURE, *Ce que déclarer des droits veut dire : histoires*, PUF, Paris, 1997, p. 216.

16. *Ibid.*, p. 188, 189.

17. René-Jean DUPUY, « Réflexion sur l'universalité des droits de l'homme », in *Hector Gros Espiell, Amicorum Liber*, volume 1, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 279.



Amnesty International lance constamment des campagnes contre la peine de mort. Dans certains pays qui professent l'islam, comme par exemple l'Arabie saoudite, la peine de mort est encore appliquée. Notre photo montre une exécution par décapitation en Arabie saoudite. À la suite de la montée du fondamentalisme, l'orientation vers la législation religieuse de la chari'a préconise les châtiments corporels. Photo NL-Focus 11/90.

Le 24 septembre 1948, l'Assemblée a transmis à la Troisième Commission (la Commission des questions sociales, humanitaires et culturelles) le projet de la Déclaration. Cette Commission a examiné le projet sans tenir compte du «pacte et des mesures d'applications», et a recommandé, plus tard, à l'Assemblée générale l'adoption de la «Déclaration universelle des droits de l'homme». La Troisième Commission était composée des représentants de tous les États membres des Nations Unies et, parmi eux, dix États islamiques ont participé aux travaux concernant l'élaboration de la Déclaration. Ce sont : l'Afghanistan, l'Arabie saoudite, l'Égypte, l'Irak, l'Iran, le Liban, le Pakistan, la Syrie, la Turquie et le Yémen.

Quelques articles du projet de la Déclaration ont fait l'objet de vives interventions de la part des représentants des États islamiques. Nous allons nous contenter d'examiner les discussions engagées autour de quelques-uns d'entre eux¹⁸ : les articles premier, 13, 16 et 18.

A. L'article premier : «Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. Ils sont doués de raison et de conscience et doivent agir les uns envers les autres dans un esprit de fraternité.»

18. Concernant les autres articles, voir notre thèse, *op. cit.*, p. 173 et suiv.

Lors de sa troisième session, la Commission des droits de l'homme a rédigé l'article premier, après quelques amendements, comme suit : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits. La nature les dote de raison et de conscience et ils doivent se comporter entre eux dans un esprit de fraternité. »

Avant les discussions qui ont été engagées à l'Assemblée générale concernant cet article, M. Malik (Liban) est intervenu contre la proposition du représentant chinois, M. Chang, qui suggérait la suppression des mots « Ils sont doués de raison et de conscience », alléguant que ces mots étaient discutables. Aux yeux de M. Malik, ces mots rappelaient les attributs des êtres humains qui les différencient des animaux¹⁹. En effet, dans cette distinction entre les êtres humains et les animaux, on trouve une conception essentielle du droit musulman : les hommes y sont respectés et considérés comme nobles dès leur premier jour, comme leur père Adam²⁰.

Par ailleurs, devant la Troisième Commission, M. Azkoul (Liban) a proposé de modifier ainsi l'article premier : « Tous les êtres humains sont libres et égaux » *parce* que la phrase : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux » constituait, à son avis, une menace dans la mesure où elle pourrait suggérer que l'homme pourrait être privé de ses droits pour une raison quelconque. Cette proposition était intéressante²¹, et plusieurs délégués l'ont appuyée, mais M. Cassin a insisté pour maintenir cette phrase : « Tous les êtres humains naissent libres et égaux... », car pour lui, la réalité de la liberté et de l'égalité des hommes existe pour eux du fait de leur naissance, quels que soient les événements postérieurs²².

Plusieurs représentants des États islamiques sont également intervenus pendant un vote général concernant la transformation de la première phrase de cet article premier, en une disposition du préambule de la Déclaration. Toutefois, la position de ces représentants n'était pas unanime, car les représentants du Liban, de l'Iran, de la Syrie et de la Turquie ont voté contre la transformation. En revanche, les représentants de l'Afghanistan et de l'Égypte se sont abstenus.

D'autre part, le représentant de l'Irak, M. Abadi, a estimé que la rédaction de l'article premier n'était pas satisfaisante. Et il a proposé le texte suivant : « Tous les êtres humains doivent être libres et égaux en dignité et en valeur,

19. Albert VERDOODT, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1964, p. 80, 81.

20. « Nous avons ennobli les fils d'Adam », Le Coran. Introduction, traduction et notes par D. MASSON, Gallimard, 1967, (chapitre XVII, 70).

21. La proposition de M. AZKOUL s'accorde avec l'idée selon laquelle l'homme, en Islam, n'est pas né libre, mais il est né pour être libre, car par le devoir et la responsabilité, l'homme a pris conscience de son existence.

22. Albert VERDOODT, *op. cit.*, p. 82.

et avoir droit à être traités de la même façon et à jouir d'équales possibilités²³.» Mais le représentant de l'Égypte a exprimé son désaccord, et le représentant de la Syrie s'est déclaré satisfait de l'article premier tel qu'il figurait dans le projet de Déclaration.

Enfin, le représentant de la Belgique a proposé, lors de la troisième session de la Commission des droits de l'homme, la suppression des mots «par la nature», pour éviter une controverse entre les croyants qui sont contre l'idée de «la nature», et les non-croyants qui la trouvent acceptable. De son côté, le représentant de l'Égypte, M. Bagdadi, a manifesté son accord avec les représentants de la Belgique et de la Chine pour supprimer ces mots dans la seconde phrase de l'article premier. En revanche, les représentants du Liban et de la Syrie, à la Troisième Commission, désiraient les maintenir. Après interventions de plusieurs délégués, on a soumis aux voix les mots «par la nature» et ils ont été supprimés par 26 voix contre 4, avec 9 abstentions²⁴.

En effet, on peut estimer que le droit naturel ne peut pas être le seul et unique fondement des droits de l'homme, car il n'est pas universel²⁵, alors que les valeurs qu'expriment les droits de l'homme se trouvent dans toutes «les doctrines politiques, sociales et religieuses»²⁶, et pas seulement dans le droit naturel.

En Islam, le droit naturel est la «*fitra*», ce qui signifie une «manière de créer ou d'être créé»²⁷, et l'homme ne vit pas seulement de sa «*fitra*». Ainsi, Dieu a dicté la loi divine qui est «un droit "naturel" dans ce sens que sa source première, le Coran, est immuable autant qu'éternelle»²⁸, et il n'y a aucune contradiction, pour la philosophie juridique islamique majoritaire, entre «droit naturel (et rationnel) et droit révélé»²⁹. Dès lors, la suppression des mots «par la nature» était, à notre avis, tout à fait juste, parce qu'il importait ne pas négliger le rôle d'autres facteurs : religieux, économiques et sociaux, dans la vie de l'homme libre.

23. Documents officiels de la troisième session de l'Assemblée générale. Première partie. Questions sociales, humanitaires et culturelles. Troisième Commission. Comptes rendus analytiques des séances, 21 septembre au 8 décembre, 1948, p. 99, 100.

24. Comptes rendus, troisième session, p. 90-126.

25. Yves MADIOT, *Droits de l'homme et libertés publiques*, Masson, Paris, New York, Barcelone, Milan, 1976, p. 23.

26. Karel VASAK, «Le droit international des droits de l'homme», in *Recueil de l'Académie de Droit International*, tome 140, 1974, p. 404.

27. M.-A. SINACEUR, «Déclaration islamique universelle des droits de l'homme» in *Droits de l'homme, droits des peuples*, PUF, 1982, p. 223.

28. Mohamed Sami Abdel HAMID et Yassin Mohamed TAGELDIN, «Le monde arabo-islamique», in *Revue internationale des sciences sociales. Sociologie de la sciences*, Unesco, n° 3, 1970, p. 406.

29. Yadh Ben ACHOUR, «Nature, raison et révélation dans la philosophie du droit des auteurs sunnites», in *Les Droits fondamentaux. Actes des premières Journées scientifiques du Réseau Droits fondamentaux de l'AUPELF-UREF*, tenues à Tunis du 9 au 12 octobre 1996, Bruylant, Bruxelles, 1997, p. 172.

B. L'article 13 : « 1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. 2. Toute personne a le droit de quitter tout pays y compris le sien, et de revenir dans son pays. »

Le représentant du Liban, M. Azkoul, est intervenu d'une façon remarquable pour réparer une omission de projet de cet article 13, tel qu'il était rédigé : « Toute personne peut circuler et choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien³⁰. »

M. Azkoul a trouvé une lacune dans ce texte : il est vrai que le droit de quitter tout pays, y compris le sien, est un droit fondamental pour chacun, mais ce droit n'est complet que s'il est accompagné du droit de revenir dans son pays quand on le voudra, ce qui est une conséquence logique de la liberté de quitter son pays. Cette proposition a été adoptée par 33 voix contre zéro, avec 8 abstentions³¹.

Ce même article a fait l'objet de trois réserves différentes de la part de M. Cassin, de représentants soviétiques et de M. Baroody (Arabie saoudite). Ce dernier a déclaré à propos des mots « circuler librement et choisir sa résidence à l'intérieur d'un État » que son gouvernement se réservait le droit de continuer à agir selon les lois et procédures en vigueur dans son pays.

Pour comprendre la position du représentant de l'Arabie saoudite, il faut rappeler que les docteurs de la loi musulmans ne sont pas d'accord sur le droit d'un non-musulman de pénétrer sur le territoire sacré, c'est-à-dire La Mecque et la région environnante ni dans le (Hédjâz)³². En effet, pour les rites shafi'te³³ et hanbalite³⁴, le non-musulman n'a pas le droit de pénétrer dans le (Hédjâz) sauf une exception : « s'il vient, par exemple, en qualité d'ambassadeur ou s'il importe des objets de première nécessité³⁵ ». Le rite malikite³⁶ a interdit l'accès du (Hédjâz) aux non-musulmans³⁷. Le rite hanafite³⁸ a

30. Comptes rendus, troisième session, p. 185.

31. Comptes rendus, troisième session, p. 325.

32. MĀWARDĪ a divisé le pays de l'islam en trois catégories : 1. le territoire sacré qui comprend : « La Mekke (La Mecque) et la région environnante à laquelle est aussi reconnu le caractère sacré. » Et on appelle, aussi, le territoire sacré : « L'Haram, la région entourant la Mekke dans les diverses directions. » 2. le (Hedjâz) est : « d'après Açma'i, est ainsi dénommé parce qu'il établit une « séparation » entre le Nejd et la Tihâma, et, d'après (Hichâm) Ibn el-Kelbi, en raison des montagnes qui l'enserrent. » 3. « Les autres pays en dehors du Territoire sacré et du Hedjâz. » Abou Hasan Āli MAWERDI (mort en 450 h.), (al-ahkâm al-sultāniyya). Les Statuts gouvernementaux ou règles de droit public et administratif. Traduction et notes de E. FAGNAN, le Sycomore, Paris, 1982, p. 333, 350, 356.

33. C'est le rite fondé par l'imam AL-SHĀFI'Ī (150-204 h./767-819).

34. C'est le rite fondé par l'imam Ahmad ben HANBAL (164-227 h./780-841).

35. Antoine FATTAL, *Le statut légal des non-musulmans en pays de l'Islam*. Recherches publiées sous la direction de l'Institut de Lettres orientales de Beyrouth, Beyrouth, 1958, p. 87.

36. C'est le rite fondé par l'imam Mālik ben ANAS (93-179 h. / 711-795).

37. Antoine FATTAL, *op. cit.*, p. 87.

38. C'est le rite fondé par l'imam Abū HANĪFA (80-150 h./699-767).

autorisé les non-musulmans à pénétrer dans le (Hédjâz)³⁹. Quant au territoire sacré, les rites malikite, shafi'ite et hanbalite ont interdit aux non-musulmans d'y pénétrer, contrairement au rite hanafite, qui en a autorisé l'accès⁴⁰. M. Baroody s'est sûrement référé à la législation d'Arabie saoudite, fondée sur la doctrine wahhabite⁴¹, qui trouve ses sources dans le rite hanbalite, et qui interdit aux non-musulmans de pénétrer dans les deux villes (La Mecque et Médine) et ses régions environnantes, quand il a émis une réserve concernant cet article 13.

C. L'article 16 : « 1. À partir de l'âge nubile, l'homme et la femme, sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion, ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils ont des droits égaux au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution. 2. Le mariage ne peut être conclu qu'avec le libre et plein consentement des futurs époux. 3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection de la société et de l'État. »

Cet article 16 a fait l'objet de plusieurs interventions et propositions de la part des représentants des États islamiques. Ainsi, devant la Troisième Commission, le texte suivant a été présenté : « 1. L'homme et la femme d'âge nubile ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils jouissent de droits égaux en matière de mariage. 2. Le mariage ne peut être contracté qu'avec le plein consentement des deux époux. 3. La famille est l'élément naturel et fondamental de la société et a droit à la protection⁴². »

Le représentant de l'Arabie saoudite a déclaré, à la Troisième Commission, que le mot « nubile » au paragraphe premier du texte de base est ambigu, car il ne signifie pas nécessairement « d'âge nubile conformément à la loi », et il a proposé de remplacer le mot « nubile » par les mots « ayant atteint l'âge légal pour contracter mariage », et d'en restreindre la portée en insérant la phrase « dans chaque pays ». Le représentant de la Syrie, M. Kayali, en déclarant qu'il votera pour le texte du projet, a considéré les mots « âge nubile » comme équivoques et n'étant pas « satisfaisants du point de vue médico-légal, étant donné qu'ils ne déterminent pas cet âge⁴³ ». Et il a partagé, en même temps, les doutes du représentant de l'Arabie saoudite à ce propos. M. Azkoul (Liban) était, lui aussi, favorable à l'amendement de l'Arabie saoudite qui précise utilement, selon lui, le texte de base.

39. Abou Hasan Ali MÂWERDÎ, *op. cit.*, p. 356.

40. Abdel Karim ZIDAN, (*Ahkâm al-dhimmiyyîn wa l-musta manîn fi' dâr al-islâm*), (Statuts des protégés et étrangers en pays de l'Islam), éd. Al-Quds, Al-Risala, Bagdad, Beyrouth, 1982, p. 92. (en langue arabe).

41. Doctrine fondée par Mohammed Abdel WAHAB (1087-1175 h. / 1703-1791).

42. E/CN. 4/SR. 58, p. 9-19, et E/CN. 4/SR. 62, p. 3-13.

43. Comptes rendus, troisième session, p. 366.

Mais devant plusieurs objections présentées concernant cet amendement, M. Baroody a présenté une nouvelle rédaction de ce paragraphe premier : « Dans chaque pays, l'homme et la femme ayant atteint l'âge légal pour contracter mariage ont le droit de se marier et de fonder une famille. Ils jouissent de tous les droits prévus par les lois de leur pays sur le mariage. » Et M. Baroody a expliqué qu'il proposait de remplacer les mots « jouissent de droits égaux en matière de mariage » dans la deuxième phrase du paragraphe premier, par l'expression « jouissent de tous les droits prévus par les lois de leurs pays sur le mariage », parce que « les droits de l'homme et de la femme en matière de mariage doivent être évalués en termes qualitatifs plutôt que quantitatifs. C'est la raison pour laquelle les droits respectifs de chaque sexe sont si clairement définis dans tous les codes civils⁴⁴ ».

Le représentant du Pakistan, M^{me} Ikramullah, a appuyé M. Baroody en expliquant que les lois islamiques relatives au mariage donnent, dans tous les États où elles sont appliquées, une garantie suffisante à toutes les femmes⁴⁵.

Le président de la Troisième Commission a mis aux voix cette nouvelle rédaction présentée par l'Arabie saoudite, mais elle a été rejetée.

M. Azkoul a proposé alors l'addition des mots « libre et » devant la phrase « plein consentement » pour que le consentement ne puisse être obtenu sous la contrainte morale ou même physique. Cette proposition a été adoptée par 36 voix contre zéro, avec 5 abstentions.

Mais une vive discussion a éclaté quand M. Compos Ortiz (Mexique) a fait insérer les mots « sans aucune restriction quant à la race, la nationalité ou la religion » en prenant en considération le fait qu'il s'agit d'une répétition partielle de l'article 2 de la Déclaration. Plusieurs délégués ont appuyé le représentant du Mexique, mais les représentants des États islamiques ont manifesté leur mécontentement concernant cet amendement. M. Azkoul a déclaré qu'il s'abstiendrait de voter. M^{me} Ikramullah s'est opposée à cet amendement, car elle n'a pas accepté qu'on ne tienne pas compte des considérations religieuses pouvant empêcher le mariage. M. Baroody n'a pas pu approuver, non plus, cet amendement, car il est en conflit avec le droit musulman. Mais la Troisième Commission a adopté cet amendement par 22 voix contre 15, avec 6 abstentions. L'Irak, le Pakistan et la Syrie ont voté contre. L'Afghanistan, l'Arabie saoudite, l'Iran et le Liban sont parmi les pays qui se sont abstenus⁴⁶.

Finalement, le représentant de l'Égypte a essayé de remplacer le projet de l'article 16 par le texte suivant : « Toute personne a le droit de constituer une famille, élément fondamental de la société, et elle a droit à la protection de cette famille. » Mais, l'amendement égyptien a été rejeté par 36 voix contre zéro, avec 3 abstentions⁴⁷.

44. Comptes rendus, troisième session, p. 370.

45. *Ibid.*, p. 374.

46. *Ibid.*, p. 364-375.

47. *Ibid.*, p. 374, 375.

Les raisons qui ont poussé les représentants des États islamiques à exprimer leur mécontentement sont fondées sur les règles de la *Sharî'a*, qui interdit à un musulman d'épouser une païenne, mais qui l'autorise à épouser une femme parmi les gens du Livre (*ahl al Kitâb*), c'est-à-dire une juive ou une chrétienne. En revanche, la femme musulmane ne peut épouser qu'un musulman. Et tous les codes du statut personnel des États arabes, par exemple, spécifient cette interdiction⁴⁸.

D. L'article 18 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, — ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites. »

Avant son adoption par l'Assemblée générale, cet article a causé de vives protestations de la part des représentants des États islamiques. C'est ainsi qu'à la Troisième Commission, M. Baroody s'est opposé à cette clause concernant le changement de religion. Pour lui, cette clause joue en faveur des interventions politiques étrangères qui se présentent comme des missions pratiquant le prosélytisme⁴⁹. Le représentant de l'Égypte s'est joint au représentant saoudien, en expliquant que la proclamation, par la Déclaration, de cette liberté de changer de religion, traduit « les machinations de certaines missions bien connues en Orient, qui poursuivent inlassablement leurs efforts en vue de convertir à leur foi les populations de l'Orient »⁵⁰. Et on comprend bien les motifs de ces missions dites « missions civilisatrices », qui n'ont d'autre but que d'imposer leur « propre conception des droits de l'homme : la conception libérale »⁵¹, dans laquelle se trouve la liberté de changer de religion. À ces raisons politiques et « civilisatrices », nous ajoutons l'interdiction faite par la *Sharî'a* d'abandonner la religion musulmane⁵². Dès lors, on peut comprendre les protestations qu'ont élevées les représentants de l'Afghanistan, de l'Irak, du Pakistan et de la Syrie, en soutenant la position du représentant de l'Arabie saoudite, ainsi que la réserve faite par le représentant de l'Égypte concernant cette clause⁵³.

48. « À l'exception du code tunisien de 1958 ; son silence n'est cependant pas signifiant de l'abrogation de la norme, principe fondamental préexistant et toujours appliqué. » François-Paul BLANC, *Le droit musulman*, Dalloz, Paris, 1995, p. 39.

49. Comptes rendus, troisième session, p. 391, 392.

50. Compte rendus, AG, troisième Commission, vol. 2, 127^e séance, p. 391, 392 ; A/C3/247 Rev. 1, 9 oct. 1948.

51. Yves MADIOT, *op. cit.*, p. 73.

52. « Ceux qui combattent ne cesseront pas, tant qu'ils ne vous auront pas contraints, s'ils le pouvaient, de renoncer à votre Religion. Ceux qui, parmi vous, s'écartent de leur religion et qui meurent incrédules : voilà ceux dont les actions seront vaines en ce monde et dans la vie future ; voilà ceux qui seront les hôtes du Feu ; ils y demeureront immortels. » (Coran, 2, 217).

53. Comptes rendus, troisième session, p. 399-408.

Le président de la Troisième Commission a mis au vote la proposition de l'Arabie saoudite de supprimer la clause permettant le changement de religion : par 22 voix contre 12, avec 8 abstentions, la proposition a été rejetée. Les représentants de l'Afghanistan, de l'Arabie saoudite, de l'Irak, du Pakistan et de la Syrie ont voté contre cette clause. Les représentants du Liban et de la Turquie ont voté pour, le représentant de l'Iran s'est abstenu.

Mais si nous cherchons les raisons de cette interdiction faite par la *Sharîa* concernant le changement de religion, on trouvera ses origines dans les événements historiques qui ont justifié son introduction après l'émigration (*hégire*) du prophète Muhammad et de ses compagnons de La Mecque à Médine, en l'an 622 de l'ère chrétienne. Les Arabes de Médine se sont convertis dans leur totalité à la religion musulmane, ils se sont unis après une période de rivalité armée. À Médine, certaines personnes s'étaient converties à l'islam dans un premier temps puis avaient abjuré, semant le doute chez les musulmans en ce qui concerne leur religion et leurs convictions. Le Coran a parlé de cet épisode⁵⁴, et interdit le changement de religion pour faire échec aux tentatives de ceux qui cherchent à faire naître le doute chez les croyants. Dès lors, « nul n'envisagera plus d'adopter la foi islamique sans qu'il ait au préalable mûri sa décision à la lumière de la raison et de la science, et en vue d'une conversion définitive et permanente⁵⁵ ».

De plus, quand on évoque la liberté de changer de religion, ce changement est un élément de la liberté de religion dans son ensemble, et cette liberté peut être restreinte pour différentes raisons, à savoir, par exemple, la paix entre les hommes. Ainsi, « reconnaître la liberté de pensée, de conscience et de religion comme un droit inhérent à la personne humaine n'en fait pas une liberté absolue, mais permet d'imposer des restrictions sévères et des critères rigoureux à toute considération que l'on pourrait invoquer pour justifier une atteinte à l'exercice de ce droit »⁵⁶.

Conclusion

Un certain consensus, parmi les docteurs de la loi musulmans, a permis, pendant plusieurs siècles, de définir l'État islamique : c'est le pays de L'islam par opposition au pays de guerre ou au pays de traité.

54. « Une partie des gens du Livre dit : "Au début du jour, croyez à ce qui a été révélé aux croyants; à son déclin, soyez incrédules." Peut-être reviendront-ils. » (Coran, 3, 72).

55. Colloque de Riyad (Arabie saoudite). « *Le Mémoire* » du gouvernement du Royaume d'Arabie saoudite relatif au dogme des droits de l'homme en Islam et à son application dans le royaume, adressé aux Organisations internationales intéressées, in *Colloque de Riyad, de Paris, du Vatican, de Genève et de Strasbourg sur le dogme musulman et les droits de l'homme en Islam*, éd. Dâr al-kitâb al-lubnân, Beyrouth, s. d, p. 57.

56. Morris ABRAM, « Liberté de pensée, de conscience et de religion », in *Revue de la Commission Internationale des Juristes*, tome VIII, n° 2, 1968, p. 45.

La situation actuelle des relations internationales, surtout à partir du XX^e siècle, et les efforts consentis, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, pour faire triompher la paix et la sécurité internationales dans le monde se sont traduits, à côté d'autres résultats et conséquences, par l'émergence de plusieurs groupes d'États composant la communauté internationale; parmi eux, et cela à partir des années soixante-dix, un nouveau groupe d'États, les États islamiques membres de l'Organisation de la Conférence islamique.

Les représentants de ces États ont participé activement à l'élaboration de différents textes internationaux relatifs aux droits de l'homme, parmi lesquels figure la Déclaration universelle des droits de l'homme dont on a fêté, en 1998, le cinquantième anniversaire.

Certains articles de cette Déclaration, plus que d'autres, ont fait l'objet d'interventions, de discussions, de propositions, d'abstentions ou de votes de la part de ces représentants : les articles premier, 13, 16 et 18.

Quelques paragraphes des articles 16 et 18 entrent en conflit avec quelques dispositions de la *Shari'a*, d'où les protestations, les interventions et les abstentions de vote de certains représentants d'États islamiques. Mais, lors du vote final de la Déclaration universelle, un seul État islamique s'est abstenu, l'Arabie saoudite, et le représentant d'un autre État islamique, le Yémen, n'était pas présent lors de ce vote. Ces deux positions divergentes ne doivent pas, à notre avis, mettre en cause la foi des États islamiques dans cette Déclaration, ni leur conviction qu'elle est «l'idéal commun à atteindre pour tous les peuples et toutes les nations».



On peut considérer Nasr Hamid Abu Zaid, ancien professeur de l'université du Caire, professeur de lettres et érudit du Coran, comme un témoin et une victime de l'intolérance au sein de l'Islam. Sa tentative d'interpréter le Coran d'une manière moderne a été considérée comme une hérésie par l'orthodoxie islamiste et l'a conduit en 1995 à un divorce forcé. Depuis, il vit en exil en Hollande avec son épouse, dans la ville de Leyde, et enseigne l'islam à l'université de cette ville. Sa biographie, *Une vie avec l'Islam*, est recommandée par Anne-Marie Schimmel en ces termes : «Un homme d'une profonde foi, considéré comme hérétique par des scribes étroits d'esprit : voilà Abu Zaid, dont le destin rappelle souvent la vie des saints musulmans du Moyen Age, mais aussi celle des saints chrétiens.»
Photo Ursula Zeidler

Liste des États membres de l'Organisation de la Conférence Islamique

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| 1. Afghanistan (suspendu) | 31. Mali |
| 2. Albanie | 32. Maroc |
| 3. Algérie | 33. Mauritanie |
| 4. Arabie Saoudite | 34. Mozambique |
| 5. Azerbaïdjan | 35. Niger |
| 6. Bahrein | 36. Nigeria |
| 7. Bangladesh | 37. Onan |
| 8. Bénin | 38. Ouganda |
| 9. Brunei | 39. Ouzbékistan |
| 10. Burkina Faso | 40. Pakistan |
| 11. Cameroun | 41. Palestine |
| 12. Comores | 42. Qatar |
| 13. Djibouti | 43. Sénégal |
| 14. Égypte | 44. Sierra Leone |
| 15. Émirats Arabes unis | 45. Somalie |
| 16. Gabon | 46. Soudan |
| 17. Gambie | 47. Suriname |
| 18. Guinée | 48. Syrie |
| 19. Guinée-Bissau | 49. Tadjikistan |
| 20. Indonésie | 50. Tchad |
| 21. Irak | 51. Togo |
| 22. Iran | 52. Tunisie |
| 23. Jordanie | 53. Turquie |
| 24. Kazakstan | 54. Turkménistan |
| 25. Kirghizistan | 55. Yémen |
| 26. Koweït | États observateurs |
| 27. Liban | 1. Bosnie-Herzégovine |
| 28. Libye | 2. Centrafrique |
| 29. Malaisie | 3. Guyane |
| 30. Maldives | |

Les nouveaux mouvements religieux et le droit international*

Jean Duffar**

Le droit international ne contient guère de dispositions particulières qui s'appliqueraient aux nouveaux mouvements religieux. En revanche, les instruments internationaux de protection des droits de l'homme garantissent les droits des groupes qui s'exercent à plusieurs : droit à la liberté de réunion pacifique, droit à la liberté de manifestation, qui en constitue une composante, droit à la liberté d'association. Or, un mouvement religieux est d'abord un groupement qui s'exprime éventuellement par une action collective et postule un certain degré d'organisation. Dans ce premier développement sera envisagé, non le caractère religieux du mouvement, mais seulement l'expression collective dont il est le signe : Les nouveaux mouvements religieux sont assimilés à n'importe quel groupement de personnes (I).

Cependant, les mouvements religieux revendiquent d'être plus qu'une simple catégorie de groupement. D'abord, ils prétendent véhiculer « un message » nouveau, qui au surplus présenterait un particularisme religieux. Pourront-ils ainsi se prévaloir des dispositions des instruments internationaux qui garantissent le droit de toute personne à la liberté de pensée, de conscience et de religion¹ ? Les nouveaux mouvements religieux ne sont que rarement ou exceptionnellement assimilés à des religions traditionnelles (II).

Enfin, les instruments internationaux protègent les droits de l'homme, même si la personne est membre d'un mouvement religieux. Dès la reconnaissance juridique des groupes, il a fallu contenir les pouvoirs qu'ils exercent sur leurs adhérents. Ceux-ci « appartiennent » à un parti politique, à un nouveau mouvement religieux et l'empire de ce verbe ne marque-t-il pas qu'il faut protéger les personnes contre l'éventuelle oppression que certains nouveaux mouvements religieux pourraient exercer sur leurs « fidèles » ? La protection des personnes dans les nouveaux mouvements religieux (III).

* Article reproduit avec l'aimable autorisation de l'auteur et du directeur de la *Revue du Droit public* dans laquelle il a été publié, n° 4, 1998.

** Professeur à la faculté de droit de Paris-Saint-Maur.

1. Article 18-1 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) et article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme (CEDH).

I. Les nouveaux mouvements religieux sont assimilés à n'importe quel groupement de personnes

Un groupement est un ensemble de personnes qui ont des attitudes ou des comportements communs, ayant un objectif commun qui conditionne la cohésion de ses membres². Pour satisfaire aux critères de cette définition, le mouvement religieux, comme tout autre groupe, doit pouvoir réunir des membres au cours de rassemblements, c'est-à-dire disposer du droit à la liberté de réunion et de manifestation pacifique (A). Il doit être aussi juridiquement en mesure de créer des institutions durables, à vocation même permanente, c'est-à-dire exercer le droit à la liberté d'association (B).

A. Le droit à la liberté de réunion et de manifestation pacifique

Ce droit est garanti par les divers instruments internationaux (1), même s'il est assorti de limites (2).

1. Étendue de la garantie

Les nouveaux mouvements religieux implantés dans de nombreux pays ont une ambition universelle. L'article 20 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, du 10 décembre 1948 (DUDH), et l'article 21 du PIDCP (Pacte international relatif aux droits civils et politiques), du 16 décembre 1966, qui sont des instruments universels de protection des droits de l'homme, reconnaissent le droit de réunion pacifique. Ce droit est également reconnu dans des textes régionaux de même inspiration : l'article 15 de la Convention américaine relative aux droits de l'homme, du 22 novembre 1969, et l'article 21 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, du 26 juin 1981.

L'article 11, § 1 de la CEDH (Convention européenne des droits de l'homme), du 4 novembre 1950, dispose : « Toute personne a droit à la liberté de réunion pacifique et à la liberté d'association. » Une « réunion pacifique » peut être un attroupement de personnes debout ou assises ou une marche collective, mais à condition qu'un but commun soit partagé³. Il n'est pas rare de voir dans certaines villes d'Europe des démonstrations de nouveaux mouvements religieux qui se déroulent sur la voie publique ou encore de lire dans les journaux ou sur les murs des invitations à se rendre à des réunions. La liberté de réunion, qui est un droit de tous sans considération confessionnelle, postule la libre disposition d'un local pour accueillir les participants. Mais il peut être légalement nécessaire d'obtenir une autorisation adminis-

2. Voir Groupe, *Dictionnaire Larousse*.

3. Décision de la Commission européenne des droits de l'homme (D), D. 15225/89 LF c/Autriche, 30 novembre 1992; D. 8440/78 *Christians Against Racism*, 16 juillet 1980, Décisions et Rapports (DR) 21/162.

trative pour ouvrir et desservir une maison de prière. La Cour européenne des droits de l'homme (la Cour) estime qu'un régime d'autorisation préalable pour l'établissement d'un lieu de culte n'est acceptable que si le pouvoir du ministre est limité au contrôle des seules conditions formelles, mais il ne doit pas être utilisé en vue de restreindre les activités de certaines confessions. «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 (n° 47).» À l'unanimité, la Commission puis la Cour ont conclu que la condamnation des requérants, tous témoins de Jéhovah, pour avoir créé et desservi une maison de prière sans autorisation s'analyse comme une ingérence dans l'exercice de leur droit à la liberté de manifester «leur» religion par le culte [...] et l'accomplissement des rites : violation de l'article 9 de la CEDH⁴.

Le détournement de pouvoir censuré par la Cour dans l'arrêt *Manoussakis* visait en fait à empêcher toute réunion des témoins de Jéhovah, alors que le droit de réunion pacifique est fondamental dans une société démocratique, à l'instar du droit à la liberté d'expression⁵, et constitue, selon la Commission, un élément essentiel de la vie politique et sociale d'un pays⁶. Il en résulte que, comme toute personne, l'adepte d'un nouveau mouvement religieux peut organiser une réunion pacifique⁷ et les «fidèles» peuvent y participer. La Cour a déclaré que cette liberté de participation revêt une telle importance qu'elle ne peut subir une quelconque limitation, dans la mesure où l'intéressé ne commet lui-même à cette occasion aucun acte répréhensible⁸.

Aussi la réunion de personnes doit-elle être éventuellement protégée, même contre ceux qui la désapprouvent et tentent d'en paralyser le déroulement. Les États jouissent cependant d'un large pouvoir d'appréciation : en vertu de l'article 11, § 1 de la CEDH⁹, ils n'assument qu'une obligation de moyens et non de résultat¹⁰. La réunion convoquée par un mouvement religieux peut susciter aussi des contre-manifestations, mais la Commission n'exclut pas que la

4. Cour, *Manoussakis c/Grèce*, 26 septembre 1996. Voir aussi le rapport de la Commission européenne des droits de l'homme R n° 29238/94 *Pentidis, Katharios et Stagopoulos c/Grèce*, 27 février 1996. L'article 9, § 1 de la CEDH dispose : «Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.»

5. Cour, *Handyside*, 7 décembre 1976.

6. R, *Affaire grecque*, 207, 208.

7. D 25522/94, 6 avril 1995, DR 81 B/152; D 8440/78, 16 juillet 1980, DR 21/38.

8. Cour, *Ezelin*, 26 avril 1991, n° 53; voir J. DUFFAR, *Les Libertés Collectives*, Montchrestien, 1996, p. 17-23.

9. Toute personne a droit à la liberté de réunion pacifique et à la liberté d'association, y compris le droit de fonder avec d'autres des syndicats pour la défense de ses intérêts.

10. Cour, *Plattform Ärzte für das Leben*, 21 juin 1988, n° 32-34.

critique ou l'agitation fomentée notamment contre un groupement religieux atteignent un niveau tel qu'ils puissent mettre en danger la liberté de religion, auquel cas le fait pour les pouvoirs publics de tolérer pareil comportement pourrait engager la responsabilité de l'État¹¹.

2. Restrictions licites

Les instruments internationaux prévoient, à certaines conditions, la possibilité d'apporter des limitations au droit de réunion pacifique. L'article 11, § 2 de la CEDH en est un exemple : l'exercice du droit à la liberté de réunion ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles définies par le texte de l'article : celles-ci doivent être prévues par une loi d'un État membre et nécessaires, dans une société démocratique, à la réalisation de certains buts. L'article 11, § 2 les énumère : la sécurité nationale, la sûreté publique, la défense de l'ordre et la prévention du crime, la protection de la santé ou de la morale ou la protection des droits et libertés d'autrui.

Les lois internes soumettent parfois à autorisation préalable les réunions qui se déroulent en plein air, sur la voie publique. Lors de l'examen de la demande d'autorisation, les autorités peuvent prendre en considération la finalité de la réunion, la qualité des organisateurs, la nature du groupement religieux qui souhaite se réunir. Le pouvoir d'appréciation n'est pas, selon la Commission, contraire à l'article 11 s'il est exercé selon des critères de clarté et de prévisibilité qui protègent de l'arbitraire administratif¹². L'article 1 du Décret-Loi français du 23 octobre 1935 soumet à l'obligation d'une déclaration préalable toutes les manifestations sur la voie publique sauf les « sorties conformes aux usages locaux ». L'expression désigne principalement les processions religieuses traditionnelles. Les éventuels cortèges ou démonstrations des nouveaux mouvements religieux ne pourraient bénéficier de la même dispense ; il leur manque l'ancienneté.

Quel que soit le régime de droit interne, la manifestation sur la voie publique d'un nouveau mouvement religieux peut être non autorisée ou interdite. Les motifs des décisions, comme pour tout autre groupement, devraient correspondre aux buts énumérés à l'article 11, § 2 (cf. *supra*) : interdiction par exemple sur le fondement de la défense de l'ordre et de la prévention du

11. D 8282/78, *Church of Scientology et 128 de ses fidèles*, 14 juillet 1980, DR 21/114 ; D 8160/78, *X c/RU*, 12 mars 1981, DR 22/27 ; Cour, *Campbell et Cosans*, 25 février 1982, n° 37.

12. R, *Affaire grecque*, 5 novembre 1969, 1^{re} partie, 393. La Commission a déclaré recevable une requête de témoins de Jéhovah se plaignant d'ingérences des autorités publiques dans leur droit à la liberté de réunion, D 28626/95 *c/Bulgarie*, 3 juillet 1997. La Commission a considéré que n'était pas contraire à l'article 9 une décision des services de l'urbanisme mettant en demeure la Société internationale pour la conscience de Krishna de restreindre les activités religieuses publiques qui attiraient une foule considérable dans ses locaux, D 20490/92 *Iskcon c/RU*, 8 mars 1994, DR 76 B/90.

crime¹³ ou encore — les circonstances de fait pourraient faire penser à certains nouveaux mouvements religieux — la Commission a considéré qu'une manifestation dont les organisateurs se proposaient d'utiliser des instruments de musique et de percussion s'annonçait bruyante et n'était donc pas « pacifique¹⁴ ». L'ensemble de ces restrictions potentielles ne doit pas toutefois aboutir à une suppression de la liberté d'expression pour les nouveaux mouvements religieux, même si les idées qu'ils diffusent heurtent, choquent ou inquiètent l'État ou une fraction quelconque de la population. Ainsi le veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de société démocratique¹⁵.

Les exigences de la société démocratique trouvent cependant leurs limites dans l'article 17 de la CEDH, qui énonce en substance qu'un groupement ne pourra trouver dans la CEDH un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits ou libertés reconnus dans la CEDH. Tout groupe, serait-il un nouveau mouvement religieux, qui s'emploierait au renversement des régimes politiques véritablement démocratiques et notamment pluralistes, s'exposerait à être interdit, comme le furent certains partis politiques totalitaires¹⁶.

B. Le droit à la liberté d'association

Par-delà les rassemblements éphémères que constituent des réunions ou des manifestations sur la voie publique, les groupements, et partant les nouveaux mouvements religieux, peuvent souhaiter un statut juridique. L'article 11 de la CEDH, comme l'article 22, § 1 du PIDCP¹⁷ reconnaît à toute personne le droit à la liberté d'association. Celle-ci « suppose un groupement volontaire en vue de la réalisation d'un objet commun¹⁸ ». En quels termes peuvent se présenter juridiquement la création (1) et la disparition (2) des nouveaux mouvements religieux ?

1. La création

Le droit des États contractants à la CEDH marque des différences : selon la loi française du 1^{er} juillet 1901 relative au contrat d'association, une association non déclarée ne jouit pas de la capacité juridique, mais son existence est

13. D 8440/78, 16 juillet 1980, DR 21/38; D 13079 : 87, 6 mars 1989, DR 60/270. D 1960/92, 19 janvier 1995, DR 80 A/52.

14. D 13812/88, 3 décembre 1990.

15. Cour, *Handyside*, 7 décembre 1976, n° 49.

16. D 121 94/46 *Kuhnen c/RFA*, 12 mai 1988, DR 56/205; D 25992/94 *National Demokratische Partei*, 29 novembre 1995, DR 84 B/149.

17. Toute personne a le droit de s'associer librement avec d'autres, y compris le droit de constituer des syndicats et d'y adhérer pour la protection de ses intérêts.

18. P, n° 7601/76 et 7808/77, *Young, James et Webster c./RU*, 14 décembre 1979, n° 167.

légale. En revanche, l'article 18, al. 2 de la Constitution italienne de 1948 interdit les associations secrètes¹⁹. Après la discussion du rapport de sir John Hunt sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux, l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe recommanda au Comité des ministres d'inviter les États membres du Conseil de l'Europe à adopter notamment une législation « accordant la personnalité juridique aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux dûment enregistrés, ainsi qu'à tous les groupements issus de la secte mère²⁰ ». Dans sa réponse du 21 février 1994 (DOC 7030), « le Comité des Ministres considère que les États ne sauraient être invités à prendre des mesures fondées sur un jugement de valeur relatif à des cultes ou à des croyances ».

Il ne semble pas opportun d'inviter les gouvernements à « exiger de toutes les sectes et de tous les nouveaux mouvements religieux d'obtenir la personnalité juridique, étant entendu que les membres de telles sectes et mouvements devraient se conformer à la législation du pays dans lequel ils résident ». La Commission avait été saisie d'une requête présentée par l'Associazione spirituale per l'unificazione del mondo Christiano (MOON), qui se plaignait qu'en refusant d'accorder à l'association la personnalité juridique les autorités italiennes avaient porté une atteinte injustifiée à la liberté de religion²¹. Plus récemment, la Commission a été saisie d'une requête dirigée contre le refus d'enregistrement, dans le département du Bas-Rhin, d'une association d'aide aux mères porteuses. La Commission a noté qu'une association non inscrite peut néanmoins se constituer librement, exercer certaines activités et posséder un patrimoine par l'intermédiaire de ses membres, mais — la solution est importante pour les nouveaux mouvements religieux — elle n'a pas décidé si l'article 11 de la CEDH garantit aux associations le droit à l'acquisition de la personnalité juridique²². Plus récemment, la Commission a déclaré recevable la requête d'une Association de témoins de Jéhovah qui avait été enregistrée le 17 juillet 1991 et avait acquis la personnalité juridique. À la suite d'une réforme législative, elle dut solliciter en 1994 un nouvel enregistrement, mais celui-ci lui fut refusé. Depuis, toutes les activités « religieuses » de l'association et de ses membres étaient devenues illicites. Un « règlement amiable » (article 28 CEDH) est intervenu ultérieurement²³.

19. « Sono proibite le associazioni segrete », voir F. MARGIOTTA BROGLIO, *La Costituzione per tutti, Biblioteca aperta Sansoni*, 1996, p. 46-49.

20. Conseil de l'Europe, Assemblée Parlementaire, 29 novembre 1991, DOC 6535; Recommandation 1178 (1992) relative aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux.

21. D 11574/85, 5 janvier 1987; irrecevable non épuisement des voies de recours internes.

22. D 14223/88, *Lavisse c/France*, 5 juin 1991, DR 70/218. Dans des circonstances similaires, la Commission note que l'association requérante, bien que l'inscription au registre du commerce lui ait été refusée, n'a pas démontré qu'elle ne peut exercer ses fonctions en tant qu'association D 18874/9 1, *X c/Suisse*, 12 janvier 1994, DR 768/49, Voir J. DUFFAR, *Les Libertés Collectives*, Montchrestien, 1996, p. 56.

23. D 28626/95 *c/Bulgarie*, 3 juillet 1997; R 28626/95, 9 mars 1998.

2. La disparition

Les nouveaux mouvements religieux peuvent faire l'objet des mêmes limitations que les autres catégories (cf. *supra*). Au nombre de celles-ci figure la dissolution ou l'interdiction, qui doivent poursuivre un des buts légitimes énumérés par l'article 11, § 2 de la CEDH.

Ces mesures de suppression doivent être « nécessaires dans une société démocratique ». Les États bénéficient d'une certaine marge d'appréciation dans ce domaine²⁴. À titre d'exemple, une première association (MOON), la société pour l'unification de la chrétienté, est dissoute; le requérant fonde alors une seconde association, la société pour la promotion de l'Église de l'union, à son tour dissoute car, selon la Cour constitutionnelle autrichienne, elle poursuit les activités illégales de la première association. La Commission estime justifié, au regard de l'article 11 § 2 de la CEDH, puisque nécessaire dans une société démocratique à la défense de l'ordre, d'interdire une association parce qu'elle continue illégalement les activités d'une association dissoute²⁵.

En résumé, les nouveaux mouvements religieux jouissent, comme toute autre catégorie de groupement, des mêmes droits à la liberté de réunion et d'association assortis des mêmes limites. Ce constat d'assimilation ne peut être étendu au-delà : les nouveaux mouvements religieux ne sont qu'exceptionnellement assimilés à des religions traditionnelles.

II. Les nouveaux mouvements religieux ne sont que rarement ou exceptionnellement assimilés à des religions traditionnelles

Les textes internationaux témoignent d'un certain flottement du vocabulaire, ils utilisent, semble-t-il, indifféremment les expressions sectes, nouveaux mouvements religieux, communautés religieuses, confessions minoritaires, etc. Les dictionnaires ne mentionnent que le mot « sectes ». Il en existerait deux espèces. La première correspond à des groupes constitués à l'écart d'une Église pour soutenir des opinions théologiques particulières. En français, le terme a été appliqué aux protestants dès 1525 dans l'expression « secte luthérienne ». La seconde espèce est constituée par des organisations fermées, exerçant une influence psychologique forte sur leurs adeptes, se réclamant d'une pensée religieuse ou mystique, mais étrangères aux grandes religions constituées²⁶. Cette distance variable entre les nouveaux mouvements religieux et les religions traditionnelles explique, au moins partiellement, la différence de traitement dont ils font l'objet. Leur assimilation aux

24. D 23892/94, *ACREP c/Portugal*, 16 octobre 1995, DR 83A/64.

25. D 8652/79, *X c/Autriche*, 15 octobre 1981, DR 26/95.

26. Voir Secte, *Le Robert, Dictionnaire historique*.

religions traditionnelles est rare dans l'application des instruments universels (A) et exceptionnelle dans l'application des instruments de droit européen (B).

A. Une assimilation rare dans l'application des instruments universels

L'article 18 du PIDCP, adopté le 16 décembre 1966, garantit la liberté de pensée, de conscience et de religion à toute personne. Dans l'observation générale adoptée à sa 1247^e séance le 20 juillet 1993, le Comité des droits de l'homme a déclaré : «L'article 18 n'est pas limité, dans son application, aux religions traditionnelles ou aux religions ou croyances comportant des caractéristiques ou des pratiques institutionnelles analogues à celles des religions traditionnelles. Le Comité est donc préoccupé par toute tendance à faire preuve de discrimination à l'encontre d'une religion ou d'une conviction quelconque pour quelque raison que ce soit, notamment parce qu'elle est nouvellement établie ou qu'elle représente des minorités religieuses susceptibles d'être en butte à l'hostilité d'une communauté religieuse dominante²⁷.» C'est une conception très ouverte aux nouveaux mouvements religieux. Par ailleurs, le Comité, dans la même observation générale, estime que le droit à l'objection de conscience, qui n'est pas explicitement mentionné dans le Pacte, «peut être déduit de l'article 18 dans la mesure où l'obligation d'employer la force au prix de vies humaines peut être gravement en conflit avec la liberté de conscience et le droit de manifester sa religion ou ses convictions». Cette interprétation constitue un progrès considérable, en particulier pour le groupement religieux des témoins de Jéhovah qui, pour des motifs de conviction, font l'objet de poursuites judiciaires dans de nombreux États du monde.

La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981, a donné lieu à des rapports sur son application. La classification des «communautés religieuses» faisant l'objet d'allégations d'atteintes à leur liberté de conviction est la suivante : religion chrétienne, religion musulmane, religion bouddhiste, religion judaïque, puis, dans une rubrique «Autres religions et groupes religieux» sont cités : ahmadis, baha'is, pentecôtistes, témoins de Jéhovah, adventistes du septième jour, Hare Krishna, scientologie, Église de la vie universelle. En apparence, l'approche est voisine de celle du Comité des droits

27. L'article 40, § 4 du PIDCP, énonce que le Comité des droits de l'homme adresse aux États parties [...] toutes observations générales qu'il jugerait appropriées.

de l'homme, mais chaque nouveau mouvement religieux n'est pas classé comme religion²⁸.

L'année 1995 — année des Nations pour la tolérance — a notamment abouti à la Déclaration des principes sur la tolérance adoptée par la Conférence générale de l'Unesco à sa 28^e session, le 16 novembre 1995. Sept conférences régionales ont précédé l'adoption de cette Déclaration, mais les documents finaux de ces conférences ne font même pas mention des nouveaux mouvements religieux.

- Le paragraphe 17 de la Recommandation de Séoul²⁹ mentionne seulement le rôle capital que «les diverses religions et confessions existant dans le monde» ont à jouer pour répandre la tolérance.
- La Charte de Carthage sur la tolérance en Méditerranée³⁰ s'adresse aux trois religions monothéistes dans le Bassin méditerranéen, auxquelles il incombe de «promouvoir en leur sein, dans leurs rapports mutuels et dans les diverses sociétés, les valeurs de liberté, de tolérance et de droits de l'homme».
- Enfin, l'Appel d'Istanbul ne fait pas davantage mention des nouveaux mouvements religieux, alors que le symposium qui examinait les documents finaux établis antérieurement rassemblait un nombre important d'hommes de religion. Les participants ont considéré «que la connaissance mutuelle des diverses religions, notamment de l'hindouisme, du bouddhisme, du judaïsme, du christianisme et de l'islam, tout comme des religions traditionnelles africaines, amérindiennes et asiatiques dans un esprit de compréhension réciproque, est nécessaire pour la paix»³¹.

Pour résumer, seul le Comité des droits de l'homme assimile explicitement les nouveaux mouvements religieux aux religions traditionnelles.

B. Une assimilation exceptionnelle dans l'application des instruments de droit européen

Cette proposition se vérifie aussi bien dans le cadre des Communautés européennes (1) que dans celui du Conseil de l'Europe (2).

28. Rapport de M. AMOR, rapporteur spécial conformément à la résolution 1995/23 de la Commission des droits de l'homme E/CN.4/1996/95, 15 décembre 1995.

29. Conférence internationale sur la Démocratie et la Tolérance, Séoul, 27 septembre 1994.

30. Conférence sur la Pédagogie de la tolérance dans le Bassin méditerranéen, Carthage, 21 avril 1995.

31. Symposium d'Istanbul sur la Tolérance, Istanbul, 4-6 octobre 1995.

1. Les Communautés européennes

L'existence de nouveaux mouvements religieux est à l'origine d'un arrêt de la Cour de Justice des Communautés européennes et d'un rapport devant le Parlement européen.

Les paragraphes 1 et 2 de l'article 48 du Traité de Rome du 25 mars 1957, instituant la Communauté économique européenne, assurent la libre circulation des travailleurs à l'intérieur de la Communauté sous réserve des limitations justifiées par des raisons d'ordre public, de sécurité publique et de santé publique. L'État peut refuser l'entrée sur son territoire, mais aux termes de l'article 3-1 de la Directive 64/221 du Conseil du 25 février 1964, cette décision doit être exclusivement fondée sur le « comportement personnel » de l'individu qui en fait l'objet. Les autorités britanniques avaient refusé l'entrée sur le territoire à une ressortissante néerlandaise venue au Royaume-Uni pour occuper un emploi de secrétaire auprès de l'Église de scientologie, mouvement considéré comme un danger social, mais non interdit. La Cour a dit pour droit qu'« un État membre se prévalant des restrictions justifiées par l'ordre public peut prendre en considération comme relevant du comportement personnel de l'intéressé, le fait que celui-ci est affilié à un groupe ou à une organisation dont les activités sont considérées par l'État membre comme constituant un danger social sans pourtant être interdites, et cela même si aucune restriction n'est imposée aux ressortissants de cet État qui souhaitent exercer une activité analogue à celle que le ressortissant d'un autre État membre envisage d'exercer dans le cadre de ces mêmes groupes ou organisations³² ». La décision prend seulement en compte l'affiliation à l'organisation, qu'elle ne caractérise pas comme un mouvement religieux.

Devant le Parlement européen, M. Richard Cottrell a présenté un rapport, le 2 avril 1984, sur l'activité de certains « nouveaux mouvements religieux à l'intérieur de la Communauté européenne³³ » : L'Église de l'unification de Moon, les enfants de Dieu, l'Église de scientologie, l'organisation « Rajneesh » et Hare Krishna. L'auteur expose que les mouvements doivent satisfaire aux lois des États et respecter les droits des personnes. Il n'établit aucun rapprochement entre ces mouvements et les religions traditionnelles.

Il apparaît que seul est retenu le danger que présentent ces nouveaux mouvements religieux. Dans une réponse récente à une question écrite d'un Parlementaire européen, la Commission déclare : « Dans la mesure où certaines sectes adoptent des méthodes et poursuivent des activités qui relèvent du domaine de la criminalité, ces comportements n'échappent pas aux poursuites des États membres et rentrent dans le champ d'application des mesures de coopération judiciaire et policière qu'ils développent dans le cadre du Titre VI du Traité sur l'Union européenne. Aux termes de l'article K 2, ces

32. CJCE, 41, 74, 4 décembre 1974, VAN DUYN, *Rec.*, 297, voir J. ROBERT et J. DUFFAR, *Droits de l'Homme et Libertés fondamentales*, Paris, Montchrestien, 1996, p. 452.

33. Document de séance 1984-1985-1- 47/84.

questions sont traitées dans le respect de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme. La Commission, bien que pleinement associée aux travaux du Conseil dans ces domaines, n'y dispose pas d'un droit d'initiative³⁴.» Bien qu'elle s'en défende, la Commission pourrait trouver un terrain de compétence dans les dispositions du Traité relatives à la citoyenneté de l'Union (article 8), ainsi que dans les articles 126 et 127 : éducation, formation professionnelle et jeunesse.

2. Le Conseil de l'Europe

Avant d'analyser en détail la jurisprudence des organes de la CEDH, il faut rappeler les recommandations de l'Assemblée parlementaire.

a) Recommandations de l'Assemblée parlementaire

Le rapport précité de sir John Hunt (cf. *supra*) a été suivi par une Recommandation 1178 (1992) relative aux sectes et aux nouveaux mouvements religieux. L'Assemblée recommande au Comité des ministres d'inviter les États à adopter les mesures suivantes : une information à transmettre sur les « religions majeures » ; une information « sur la nature et les activités des sectes et des nouveaux mouvements religieux » ; des mesures de protection des mineurs et des enfants ; la déclaration auprès des organismes sociaux du personnel employé par les sectes. De plus, les membres d'une secte doivent être informés qu'ils ont le droit de la quitter à tout moment.

Dans la Recommandation 1202 (1993) relative à la tolérance religieuse dans une société démocratique, l'Assemblée marque son intérêt pour les religions monothéistes majeures et les confessions reconnues. Elle énonce que « la religion procure à l'individu une relation enrichissante avec lui-même et avec son dieu, ainsi qu'avec le monde extérieur et la société dans laquelle il vit » (n° 3) ; chacune des trois grandes religions monothéistes repose sur des principes de nature à engendrer la tolérance et le respect mutuel vis-à-vis des adeptes d'une autre foi ou des non-croyants ; chaque être humain est considéré comme la création du dieu unique... (n° 11). L'histoire européenne montre que « la coexistence des cultures juive, chrétienne et islamique, lorsqu'elle se fonde sur le respect mutuel et la tolérance, contribue à la prospérité des nations » (n° 13). L'État laïque ne devrait imposer aucune obligation religieuse à ses citoyens. Il devrait en outre encourager le respect de toutes les communautés religieuses reconnues et faciliter leurs relations avec la société dans son ensemble » (n° 15) ; plus loin, il est encore fait référence à « toutes les confessions reconnues ». Les nouveaux mouvements religieux ne seraient concernés par la Recommandation que s'ils avaient fait l'objet d'une reconnaissance. Plus généralement, de nombreux mouvements « religieux » ne correspondent pas aux critères de la religion telle que décrite dans la Recommandation.

C'est dans cette perspective qu'il faut placer un document informel de la Sous-Commission des droits de l'homme de l'Assemblée parlementaire du

34. Réponse à la question écrite E 2798/96 posée par Cristiana Muscardini à la Commission, JOCE, n° C72/80, 7 mars 1997.

19 mars 1997, intitulé «*Les Sectes*», Projet de programme de l'audition qui s'est tenue le 8 avril 1997 à Paris (Assemblée nationale). Dans la recommandation 1178 (1992) (cf. *supra*), l'Assemblée parlementaire «n'a-t-elle pas implicitement assimilé secte à religion»? [...]. L'audition «devra permettre de répondre aux questions suivantes : les sectes sont-elles dangereuses? Les sectes sont-elles assimilables à des religions et doivent-elles, à ce titre, bénéficier des garanties de la Convention européenne des droits de l'homme et notamment de son article 9, qui garantit la liberté de conscience et de religion? Faut-il préconiser des mesures restreignant les libertés des sectes, et, si oui, lesquelles?» Ainsi, le nouveau mouvement religieux n'est pas juridiquement une religion, sinon à titre exceptionnel, comme le montre la jurisprudence des organes de la Convention.

b) La jurisprudence des organes de la Convention

La jurisprudence des organes de la Convention paraît considérer la liberté de religion et la liberté de la manifester comme répondant à certains critères auxquels les nouveaux mouvements religieux ne satisfont qu'exceptionnellement. L'article 9 de la CEDH dispose :

«1. — Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites.

«2. — 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 publiques, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.»

Les critères d'une «religion» ou d'une «conviction» ont été dégagés par la jurisprudence.

- Dans l'arrêt du 7 décembre 1976, Kjelsen, Madsen, Pedersen, la Cour déclare : «Il en va de même du caractère religieux si l'on tient compte de l'existence de religions formant un ensemble dogmatique et moral très vaste qui a ou peut avoir des réponses à toute question d'ordre philosophique, cosmologique ou éthique.» On mesure, par cette description, la distance qui sépare certains nouveaux mouvements religieux des religions. Celles-ci comportent une explication globale du monde.
- De même ne pourra-t-on parler légèrement des «convictions» religieuses. Elles impliquent davantage que de simples idées ou opinions, ce sont des vues «atteignant un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance³⁵». La conviction est l'expression d'une vision cohérente sur des problèmes fondamentaux³⁶.

³⁵ Cour, 25 février 1982, *Campbell et Cosans*, n° 36.

³⁶ D 8741/79, 10 mars 1981, DR 24/141.

- On ne pourra davantage revendiquer comme « pratique » au sens de l'article 9 n'importe quel comportement : les actes du culte et de dévotion sont sans doute des aspects de la pratique, mais non des actes quelconques seulement motivés ou inspirés par une religion ou une conviction³⁷. Ainsi, une société commerciale qui recherche le profit n'est pas titulaire des droits de l'article 9 : la personne morale doit poursuivre des buts religieux ou philosophiques³⁸.

Tels sont les critères que la jurisprudence a dégagés pour caractériser une religion : les mouvements qui voudraient être qualifiés de « religieux » devraient sans doute y satisfaire. Il semble qu'actuellement, et selon la jurisprudence des organes de la CEDH, les témoins de Jéhovah rempliraient seuls ces conditions. Plusieurs arrêts de la Cour ont par exemple constaté qu'en Grèce « la confession » remplit dans l'ordre juridique grec les conditions d'une « religion connue ». La Cour a estimé qu'à des titres divers, les témoins de Jéhovah avaient été notamment victimes de la violation de l'article 9 de la Convention³⁹.

C'est par le biais de l'objection de conscience que la Commission a été conduite à désigner ce mouvement comme une secte religieuse⁴⁰. « La Commission relève que les témoins de Jéhovah adhèrent à tout un ensemble de règles de comportement couvrant bon nombre d'aspects de la vie quotidienne. Le respect de ces règles fait l'objet d'une surveillance sociale rigoureuse, mais informelle parmi les membres de la communauté. L'une de ces règles commande le rejet du service militaire de remplacement.

« Il s'ensuit que l'appartenance aux témoins de Jéhovah constitue une présomption très forte que les objections au service obligatoire s'appuient sur des convictions religieuses authentiques. Aucune présomption comparable n'existe lorsqu'il s'agit d'individus objectant au service obligatoire sans être membres d'une communauté présentant des caractéristiques analogues.

« La Commission estime dès lors que l'appartenance à une secte religieuse comme les témoins de Jéhovah est un fait objectif qui rend très probable que l'exemption n'est pas accordée à des individus simplement désireux de se soustraire au service militaire, car il est douteux qu'un individu adhère à cette secte uniquement pour ne pas avoir à accomplir un service militaire ou de

37. R 7050/75, *Arrowsmith*, 12 octobre 1978, DR 19/5; D 7805/77 *X et church of scientology c/Suède*, 5 mai 1979, DR 16168. Le Comité des droits de l'homme a déclaré qu'une croyance qui consiste essentiellement ou exclusivement dans le culte et la distribution d'un stupéfiant ne saurait entrer dans le champ d'application de l'article 18 du Pacte (Liberté de religion et de conscience), Communication 570 : 1993, 8 avril 1994, Rapport du Comité, 1994, p. 392.

38. D 7865/77, *Soc X c/Suisse*, 27 février 1979, DR 16/85; D II 921/86, 12 octobre 1988, DR 57/81,96; D 20471/92, 15 octobre 1996, DR 85 B/43.

39. Cour, *Kokkinakis*, 25 mai 1993; Cour, *Manoussakis*, 26 septembre 1996.

40. Cf. *supra* n° 18.

remplacement⁴¹.» Ce sont des règles qui s'ajoutent aux critères déjà dégagés par la jurisprudence⁴² et qui permettent de présumer une conviction religieuse authentique. Ce n'est qu'exceptionnellement qu'un mouvement ou une secte sera qualifié de «religieux» et que l'assimilation entre un «nouveau mouvement religieux» et une religion pourra être constatée.

III. La protection des personnes dans les nouveaux mouvements religieux

La jurisprudence des organes de la CEDH ne reconnaît, du moins jusqu'à présent, qu'à titre exceptionnel l'existence d'une «secte religieuse», d'un mouvement religieux. La protection de ceux qui y adhèrent procède des deux principes suivants : le contrôle des États (A) et le respect de la non-discrimination (B).

A. Le contrôle des États

Il entre dans les pouvoirs de police des États de s'assurer si tel comportement procède d'une «conviction religieuse authentique» ou si la religion n'est invoquée que pour couvrir des activités délictuelles ou mercantiles. La Commission avait déjà exprimé l'avis «que le principe qui est énoncé au 1^{er} paragraphe de l'article 9 — quant à la manifestation d'une conviction par les pratiques — ne protège pas des professions de prétendue foi religieuse qui apparaissent comme des (arguments) de vente dans des annonces à caractère purement commercial, faites par un groupe religieux»⁴³. Plus récemment : «La Cour reconnaît que les États disposent du pouvoir de contrôler si un mouvement ou une association poursuit, à des fins prétendument religieuses, des activités nuisibles à la population⁴⁴.» La jurisprudence fournit certains exemples qui s'appliquent aux mouvements religieux comme à n'importe quel autre groupement.

Les États doivent garantir le respect de l'article 11 de la CEDH. Si les personnes ont un droit général d'affiliation aux groupements⁴⁵, doit aussi leur être garanti le droit de ne pas être contraintes d'adhérer à une association⁴⁶ : L'article 11 consacre un droit d'association négatif⁴⁷. Il appartient aux États de veiller à ce que l'adhésion au groupe ne soit pas décidée ni maintenue sous la

41. D 10410/83 *N c/ Suède*, 11 octobre 1984, DR/213; D 20972/92 *Kajraninen c/ Finlande*, 7 mars 1996, DR 84 N/33.

42. Cf. *supra*, n° 29.

43. D 7805/77 X et *Church of Scientology c/ Suède*, 5 mai 1979, DR 16 : 74.

44. Cour, 26 septembre 1996, *Manoussakis*, n° 40.

45. D 1028/61 X *c/ Belgique*, 18 septembre 1961, *Rec.*, 5/69.

46. D 9926/82 X *c/ PB*, 1^{er} mars 1983, DR 32/177.

47. Cour, 30 juin 1993, *Sigurjonsson*.

contrainte, ou encore que les membres ne fassent pas l'objet de traitements interdits par l'article 3⁴⁸ ou d'ingérences illicites dans leur vie privée et familiale (article 8).

Mention doit être faite du contrôle particulier que les États doivent exercer pour assurer la protection des mineurs, soit que leur santé soit menacée, soit que leur éducation soit compromise. La Cour a pu considérer que des ingérences dans le droit au respect de la vie familiale répondaient aux buts légitimes de l'article 8, § 2, de la CEDH lorsqu'elles étaient destinées à sauvegarder le développement de l'enfant⁴⁹. La protection du développement de l'enfant pouvait impliquer de féconder des potentialités. L'article 2 du Protocole additionnel à la CEDH dispose : «Nul ne peut se voir refuser le droit à l'instruction. L'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques.» Des décisions récentes ont enrichi une jurisprudence déjà importante⁵⁰. La Cour a décidé que l'article 2 du Protocole n'avait pas été violé en infligeant à des élèves témoins de Jéhovah la sanction disciplinaire du renvoi temporaire pour s'être abstenues de participer au défilé scolaire organisé chaque année à l'occasion de la fête nationale. En effet, les convictions pacifistes des élèves ne pouvaient être heurtées par le propos ou des modalités de la manifestation. Des telles commémorations d'événements nationaux servent à leur manière à la fois des objectifs pacifistes et l'intérêt du public⁵¹. La Commission a également fait prévaloir l'intérêt supérieur de l'enfant et le respect des finalités sociales par rapport aux convictions des parents : «L'article 2 ne garantit pas aux parents le droit absolu d'assurer l'éducation de leurs enfants conformément à leurs convictions philosophiques, mais le droit au respect de ces convictions⁵².» «Les convictions de l'article 2 du protocole n° 1 visent des convictions qui ne vont pas à l'encontre du droit fondamental de l'enfant à l'instruction. Lorsque, au lieu de le confor-

48. «Nul ne peut être soumis à la torture, ni à des peines ou traitements inhumains ou dégradants».

49. Cour, 24 mars 1988, *Olsson*, n° 65. L'article 5, § 5 de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction du 25 novembre 1981 énonce : «Les pratiques d'une religion ou d'une conviction dans lesquelles un enfant est élevé ne doivent porter préjudice ni à sa santé physique ou mentale, ni à son développement complet, compte tenu du paragraphe 3 de l'article premier de la présente Déclaration». Une idée identique est exprimée par l'article 14 de la Convention relative aux droits de l'enfant du 26 janvier 1990. Ce texte fait obligation aux États de respecter «le droit de l'enfant à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Les parents ont seulement le droit de guider celui-ci dans l'exercice de ce droit d'une manière qui correspond au développement de ses capacités.»

50. J. DUFFAR, «La liberté religieuse dans les textes internationaux», *Revue du Droit public*, 1994, p. 962-966.

51. Cour, 18 décembre 1996 (2 arrêts) *Valsamis c/ Grèce; Efstratiou c/ Grèce*.

52. D 10233/83, *Famille H c/ Ru*, 6 mars 1984, DR 37/111.

ter, les droits des parents entrent en conflit avec le droit de l'enfant à l'instruction, les intérêts de l'enfant priment⁵³.» Les parents ne peuvent pas, au motif de leurs convictions, refuser l'éducation à un enfant⁵⁴. Ainsi, l'article 2 du protocole « implique pour l'État le droit d'instaurer une scolarisation obligatoire, qu'elle ait lieu dans les écoles publiques ou grâce à des leçons particulières de qualité et, d'autre part, que la vérification et l'application des normes éducatives font partie intégrante de ce droit⁵⁵ ».

La limite du contrôle est le respect du pluralisme. L'article 9 de la Convention protège contre l'endoctrinement religieux par l'État, qu'il s'agisse de l'instruction scolaire ou de toute autre activité dont l'État assume la responsabilité⁵⁶. La seconde phrase de l'article 2 du Protocole implique, plus précisément, que l'État, s'acquittant des fonctions assumées par lui en matière d'éducation et d'enseignement, veille à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste. Elle lui interdit de poursuivre un but d'endoctrinement⁵⁷.

B. Le respect de la non-discrimination

L'article 14 de la CEDH dispose que la jouissance des droits et libertés reconnus dans la Convention doit être assurée sans distinction aucune fondée notamment sur [...] la religion⁵⁸. La Cour a explicité le principe dans les termes suivants : « Nonobstant tout argument contraire possible, on ne saurait tolérer une distinction dictée pour l'essentiel par des considérations de religion⁵⁹. » Plus généralement, une différence de traitement ne constitue pas une discrimination lorsque la mesure adoptée présente une justification objective et raisonnable et qu'il existe une proportionnalité entre les moyens utilisés et le but visé⁶⁰. Comment s'appliquent ces principes aux membres, d'abord des nouveaux mouvements qui ne sont pas qualifiés de religieux (1) puis à ceux des nouveaux mouvements religieux (2) ?

53. D 17187/90, *Bernard c/ Luxembourg*, 8 septembre 1993, DR 75/57.

54. D 17678/91, *BN et SN c/ Suède*, 30 juin 1993.

55. D 10233/83, 6 mars 1984, DR 37/112; DR 17678/91, 30 juin 1993; Cour, 25 février 1982, *Campbell et Cosans* n° 41.

56. D 10491/83, *Angeleni c/ Suède*, 3 décembre 1986, DR 51/57.

57. Cour, *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen*, 7 décembre 1976, n° 53.

58. Cette disposition « n'a pas pour effet d'attirer dans le champ d'application de la Convention, et notamment de son article 9, toute distinction dictée par les motifs touchant à la religion ». L'article 14 ne prohibe que les discriminations dans la jouissance des droits et libertés qui sont par ailleurs reconnus dans la Convention (cf. D 7565/76, DR 9/ II 7.120; Cour, *Syndicat national de la Police belge*, 27 octobre 1975, n° 44) D 8493/79, *Demeester c/ Belgique*, 8 octobre 1981, DR 25/213.

59. Cour, 23 juin 1993, *Hoffmann c/ Autriche*, n° 36.

60. Cour, 23 juillet 1968, Affaire relative à certains aspects de l'enseignement en Belgique.

1. Les membres des « nouveaux mouvements »

Il a été exposé (cf. *supra*, 1^{re} partie) que les nouveaux mouvements religieux sont assimilés à n'importe quel groupement de personnes; l'observation s'applique *a fortiori* aux mouvements dont le caractère religieux n'a pas été reconnu. Les membres de ces mouvements sont traités à égalité avec les autres membres de la société. Cependant ceux-ci, par exemple, invoquent la discrimination dont ils seraient l'objet par rapport aux membres des communautés religieuses et singulièrement des témoins de Jéhovah, qui sont exemptés du service militaire. La Commission relève que, pour ceux-ci, l'objection de conscience s'appuie sur des convictions religieuses authentiques, alors qu'il n'existe aucune présomption comparable lorsque l'objection est exprimée par des personnes n'appartenant pas à une « secte religieuse »⁶¹. Le membre d'un groupement ou une personne seule ne pourrait donc invoquer utilement les articles 9 et 14 de la CEDH (discrimination fondée sur la religion) en revendiquant des avantages qui sont seulement octroyés en considération des convictions religieuses partagées par un mouvement religieux⁶².

2. Les membres des « nouveaux mouvements religieux »

Il ne devrait exister aucune discrimination, ni à l'égard des nouveaux mouvements qualifiés de « secte religieuse », ni à l'égard de leurs membres. La Commission a estimé compatible avec la liberté de religion l'obligation imposée à un enseignant de respecter les heures de travail qui correspondaient selon lui à ses heures de prière. Il ne résulte pas de son argumentation que les services de l'enseignement l'aient, à titre individuel ou en tant que membre de sa communauté religieuse (musulman), traité moins favorablement que les individus ou groupements placés en situation comparable. Le requérant n'a pas montré que d'autres enseignants appartenant à des minorités religieuses — les enseignants israélites par exemple — aient été mieux traités que lui⁶³. Ces principes qui intéressent la non-discrimination entre deux religions traditionnelles (islam-judaïsme) ont été reproduits dans une décision relative à un adventiste du septième jour, qui interrompait son travail le vendredi dès le coucher du soleil. La Commission estime que le requérant n'a pas été licencié en raison de ses convictions religieuses, mais pour avoir refusé de respecter les horaires de travail. Même s'il est motivé par ses convictions religieuses, ce refus de travailler n'est pas protégé par l'article 9, § 1. D'ailleurs, le requérant

61. D 10410/83, *N c/ Suède*, 11 octobre 1984 DR 40/213; D 20372/92 *Raninen c/ Finlande*, 7 mars 1996, DR 848 : 33.

62. Celles-ci ne pourraient justifier *a priori* une exonération fiscale. La Commission estime que le droit à la liberté de religion n'implique nullement que les Églises où leurs fidèles doivent se voir accorder un statut fiscal différent de celui des autres contribuables. D 17522/90 *Iglesia Bautista... c/ Espagne*, 11 janvier 1992, DR 72/258.

63. D 8160/78, *X c/ RU*, 12 mars 1981, DR 22/49.

était libre d'abandonner son emploi, garantie suprême, pour la Commission, du droit à la liberté de religion⁶⁴.

Ces deux décisions assimilent par ailleurs nouveau mouvement religieux et religion minoritaire pour rejeter la discrimination invoquée (article 9, article 14) tenant au jour férié de repos hebdomadaire. La Commission observe que dans la plupart des pays, seules les fêtes religieuses de la majorité de la population sont déclarées jours fériés. Si le jour de repos est en principe le dimanche, le droit absolu d'avoir un jour férié particulier n'est pas garanti aux membres d'une certaine communauté religieuse. Le requérant n'a pas été traité différemment par rapport aux membres d'autres communautés religieuses.

Il ne devrait pas exister non plus de différence entre les ministres des religions traditionnelles et ceux des nouveaux mouvements religieux. La Commission avait constaté que les requérants, ministres de la confession des témoins de Jéhovah, à la différence de la religion orthodoxe, n'avaient pas obtenu, comme pasteurs d'une religion « connue », l'exemption du service militaire. En l'absence de justification raisonnable ou objective de cette différence de traitement, ils avaient, selon la Commission, subi une discrimination en raison de leurs convictions religieuses (article 14, article 9)⁶⁵. En revanche, la Cour a dit à l'unanimité qu'il y a eu violation des articles 5, § 1 et 5 § 5 de la Convention, mais qu'il n'y a pas lieu de rechercher s'il y a eu violation de l'article 9 pris isolément ou combiné avec l'article 14 de la CEDH⁶⁶.

Il ne devrait pas non plus subsister de différence dans les relations entre, d'une part, les personnes et, d'autre part, les Églises ou les mouvements religieux. Il faudra transposer le principe général d'« immunité » qui s'applique aux rapports entre les fidèles et les religions traditionnelles. L'article 9 ne fait pas obligation aux États d'assurer que les Églises relevant de leur juridiction accordent la liberté religieuse à leurs fidèles ou à leurs prêtres⁶⁷. Ils sont entièrement soumis à l'autorité de l'Église, qui bénéficie d'une autonomie que les « sectes religieuses » pourront revendiquer par assimilation. Ainsi, il suffit, par exemple, que le ministre du culte ait toute latitude de quitter ses fonctions pour que la Commission considère qu'à été respectée la garantie fondamentale de son droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion⁶⁸.

64. D 24949/94, *Konttinen c/ Finlande*, 3 décembre 1996, DR 87A/68. Voir J. DUFFAR, « Religion et travail dans la jurisprudence de la Cour de Justice des Communautés européennes et des organes de la Convention européenne des droits de l'homme », *Revue du Droit public*, 1993, p. 695-718.

65. R n° 19233/91 et 19234/91, 7 mars 1996.

66. Cour, 29 mai 1997, *Tsirlis et Koveloumpas c/ Grèce*.

67. D 7374/76, 8 mars 1976, *X c/ Danemark*, DR 5/117.

68. D 12536/86, *Karlsson c/ Suède*, 8 septembre 1988, DR 57/178 et plus généralement D 12242/86, *Rommelfanger c/ RFA*, 6 septembre 1989, DR 62/151.

Les nouveaux mouvements religieux ne laissent pas indifférent. Ils suscitent des travaux nombreux, notamment en sociologie religieuse. Ils stimulent les praticiens des droits internes (magistrats, avocats), par les difficultés concrètes que posent leur présence et leurs activités. Ils intéressent même parfois l'application des instruments internationaux universels de protection des droits de l'homme comme victimes de pratiques discriminatoires.

Dans l'espace européen, ils ont inspiré la crainte aux Assemblées parlementaires des institutions. Celles-ci ont recommandé, d'ailleurs sans réel succès, que des mesures de surveillance soient adoptées afin de les mieux contrôler.

Enfin, plus fondamentale est leur entrée dans la jurisprudence des organes de la CEDH. Ceux-ci ont depuis l'origine approfondi et enrichi l'article 9 (Droit à la liberté de pensée de conscience et de religion) et l'article 2 du Protocole additionnel (Droit à l'instruction et à l'éducation).

Certains concepts ont pris forme : la conviction, la religion, les pratiques, le respect du droit des parents, etc. C'est à partir de ces traits que s'est constitué une sorte de modèle sans doute inachevé, mais auquel la jurisprudence se réfère lorsque par exemple est qualifiée de « religieuse » la secte chrétienne des témoins de Jéhovah. Les autres mouvements qui dériveraient d'une religion traditionnelle savent désormais à quelle ébauche ils doivent se conformer. La tâche sera en revanche nouvelle et plus difficile lorsqu'un mouvement, qui ne se rattacherait à aucune religion traditionnelle préexistante, revendiquera néanmoins d'être traité comme une secte ou un mouvement religieux.

Les États en Europe face à la liberté des confessions et des religions

Débat sur les sectes et perception sociale du religieux en France

Jean-Paul Willaime*

Alertés par divers drames ayant mis en cause des groupes religieux ou réputés tels, les pouvoirs publics, en France comme dans d'autres pays, s'intéressent de près aux groupes religieux, craignant que certains d'entre eux ne soient dangereux, tant pour les individus qui les fréquentent que pour la société qui les accueille. Cette préoccupation est légitime de la part des pouvoirs publics, qui assument pleinement leur rôle en veillant au respect des lois et en protégeant les libertés individuelles. Dans un pays démocratique, la liberté religieuse, qui est elle-même un des fondements de la démocratie, ne peut en effet s'exercer que dans le respect des lois nationales et des textes internationaux que ce pays a ratifiés (telle la Convention européenne des droits de

l'homme). Mais, si cette préoccupation est légitime et justifiée, en raison du danger effectif que représentent certaines pratiques pour les libertés publiques, elle n'autorise en rien les pouvoirs publics à diffuser une liste désignant à la vindicte populaire et médiatique un certain nombre de groupes religieux dont le caractère dangereux est seulement présumé. C'est pourtant ce qui s'est produit en France, avec la large diffusion et le grand écho médiatique des rapports parlementaires sur les sectes. Le rapport parlementaire français Gest-Guyard de 1996 a ses limites et il est critiquable sur certains points, cela a suffisamment été noté, en particulier du côté des sociologues¹. Les auteurs de ces rapports ont d'ailleurs admis certaines de ces critiques. Person-

* Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, (section des sciences religieuses), Sorbonne, Paris.

1. *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la Commission parlementaire* (sous la direction de Massimo INTROVIGNE et J. GORDON MELTON), Dervy, Paris, 1996. Voir surtout la salutaire mise au point sur l'angle de vue des sociologues effectuée par Martine COHEN et Françoise CHAMPION, dans l'ouvrage collectif qu'elles ont édité sous le titre *Sectes et démocratie*, Seuil, Paris, 1998.

nellement, c'est surtout l'usage social de ce rapport et le fait qu'il comporte une liste de groupes que nous critiquons : bien qu'elle soit dépourvue de toute valeur juridique, cette liste est devenue une référence dans les pratiques administratives et judiciaires, et les autorités locales réagissent négativement à l'égard de tout groupe religieux qui y figure. Lorsque le rapport américain sur la liberté religieuse à l'étranger dit que « ces commissions, au lieu de promouvoir la tolérance imposée par les conventions internationales, peuvent reproduire des clichés et encourager l'intolérance populaire² », il n'a malheureusement pas tort. Nous souscrivons également à ce que dit le rapport de 1999 du Département d'État américain sur la liberté religieuse dans le monde lorsque, à propos de la publicité donnée au rapport parlementaire français identifiant 173 groupes comme sectes, il déclare :

« La publicité qui s'est ensuivie a contribué à créer une atmosphère d'intolérance et de partialité contre les minorités religieuses. Certains groupes religieux ont relaté que leurs membres ont souffert d'une intolérance croissante après que leurs noms sont apparus sur la liste. Selon la Fédération internationale d'Helsinki, dans son rapport de novembre 1998 sur le sommet de Varsovie, concernant la mise en œuvre des engagements de la dimension

humaine de l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe, la détermination de ces 173 groupes "a eu pour conséquence aussi bien des rapports diffamatoires présentés par les médias contre les minorités religieuses que la propagation de rumeurs et d'informations erronées et l'incitation à l'intolérance religieuse"³. »

Dans les attitudes face aux phénomènes sectaires intervient non seulement la façon dont une société traite les phénomènes religieux, mais aussi la manière dont celle-ci réagit au pluralisme culturel et aux non-conformismes. La façon de réagir aux non-conformismes religieux s'inscrit dans le cadre plus large des réactions au pluralisme culturel en général et pose donc la question plus globale de la gestion de la diversité culturelle. En France, en fonction d'une tradition étatique unitaire et centralisatrice, on a eu du mal à reconnaître une certaine diversité culturelle (au plan linguistique, par exemple). Cela n'est pas sans conséquences sur la façon dont on réagit face à une diversification religieuse croissante. Le religieux en tant que tel ayant été, à travers la question de la place et du rôle de l'Église catholique dans la société, un motif de conflit dans la construction de l'État républicain, la question des religions, que l'on croyait définitivement réglée avec la laïcité, est restée très sensible en France. Le pluralisme culturel, aussi bien que la religion, ayant posé pro-

2. Extrait cité par *Le Monde*, 29 juin 1999.

3. U.S. Department of State, *Annual Report on International Religious Freedom for 1999 : France*, 9.9.1999, p. 3. Ce rapport est consultable sur Internet à l'adresse suivante : www.state.gov/www/global/human_rights/irf/irf_rpt/1999/irf_france99.htm.

blème dans la construction de l'État-nation français, l'on comprend que la question du pluralisme religieux soit particulièrement difficile dans ce pays : elle est en effet à l'entrecroisement de deux défis majeurs pour l'État, celui de son rapport à la société civile dans sa diversité culturelle et celui de son rapport avec les religions. C'est pourquoi, nous pensons que l'on peut inscrire l'analyse des formes prises par la lutte antisectes en France avec celle des « dérives républicanistes » dont parle Michel Wieviorka⁴, qui constate que « la visibilité de divers particularismes dans l'espace public et l'affirmation du droit à la différence sont vécues comme autant d'atteintes à l'intégrité de la nation et, de là, à la République ». Même si la lutte antisectes ne se réduit pas à cela et pose, même maladroitement, la légitime question du respect des libertés fondamentales, il reste qu'elle est aussi l'occasion de réactiver un hyperjacobinisme à travers la mobilisation de la République contre des expressions religieuses différentes perçues d'emblée comme un « danger ».

1. L'impact social redoutable d'un terme : le mot « secte »

Bernard Lempert, le psychothérapeute français victime du combat antisectes à travers la stigmatisation de son association thérapeutique

comme « secte » dans le rapport parlementaire Gest-Guyard, écrit ceci : « Le terme de secte est utilisé avec un pouvoir d'accusation tout à fait extraordinaire. Il est utilisé comme si, au moyen de ce mot, on pouvait organiser des chasses aux sorcières. Mais des chasses aux sorcières pas au sens simplement symbolique, au sens où on entend aujourd'hui le terme "chasse aux sorcières", mais au sens malheureusement archaïque, c'est-à-dire qu'on n'est plus du tout dans le symbolique, on est dans une véritable ancienne forme de chasse aux sorcières. On essaie de traquer le mal, et, comme tout le monde sait qu'on ne sait pas exactement où il est, alors on va décréter que certaines personnes sont porteuses de ce mal. Or, il faut quand même rappeler que ce qu'on appelait chasse aux sorcières dans les siècles passés, c'était des techniques pour brûler les gens⁵. »

Aucun groupe religieux ne s'auto-désigne comme secte ; être qualifié de secte ou de sectaire a quelque chose de stigmatisant et de dépréciatif, et nombre de groupes religieux déploient un effort considérable pour échapper à ce qualificatif⁶. Désigner un groupe religieux comme « secte », c'est le disqualifier de fait dans l'opinion publique. Qu'est-ce, en effet, qu'une « secte » dans les représentations sociales courantes ? **Un groupe religieux différent, microminori-**

4. Michel WIEVIORKA, « Dérives républicanistes », in *Le Monde des Débats*, dossier « La République est-elle en danger ? », septembre 1999, p. 11.

5. Cité in Nathalie LUCA et Frédéric LENOIR, *Sectes, mensonges et idéaux*, Bayard, Paris, 1998, p. 297.

6. Nous reprenons ici quelques éléments que nous avons développés dans notre étude : « Les définitions sociologiques de la secte », in Francis MESSNER (sous la direction de), *Les « sectes » et le droit*, PUF, Paris, 1999.

taire, exigeant, autoritaire, ésotérique et prosélyte. Divers facteurs concourent à la construction de cette représentation sociale de la secte : le fait qu'il s'agit d'un religieux **autre**, inconnu ou peu connu; le fait qu'il s'agit d'un religieux **micro-minoritaire**; le fait qu'il s'agit d'un religieux **exigeant**, requérant des individus un engagement fort dans des croyances et des pratiques déterminées; le fait qu'il s'agit d'un religieux marqué par le **pouvoir personnel d'un leader ou d'une équipe de leaders** qui contrôle étroitement le comportement de disciples; le fait qu'il s'agit d'un religieux **caché**, qui ne dévoile tous ses aspects qu'à ceux qui lui paraissent suffisamment initiés; le fait qu'il s'agit d'un groupe **prosélyte**, qui cherche à recruter de nouveaux membres. Ces représentations s'accompagnent des stéréotypes habituels que l'on emploie face à un phénomène réputé inquiétant : la manipulation mentale (ceux qui en font partie ne peuvent être que manipulés), l'exploitation financière, le pouvoir occulte exercé dans la société, les tentatives d'infiltration.

Dans les usages sociaux du terme de «secte», on peut faire les constats suivants : un groupe religieux peut facilement être qualifié de secte 1) par le simple fait qu'il est inconnu et représente une étrangeté socioculturelle : dans ce cas, le qualificatif de secte sert bien souvent à disqualifier un religieux étranger par rapport à un religieux «bien de chez nous»; 2) par le simple fait qu'il est ultra-minoritaire : dans ce cas, le qualificatif de secte peut être le moyen utilisé par le groupe religieux dominant pour dis-

qualifier les groupes religieux dominés; 3) par le fait qu'il exige de ses membres un engagement fort et exclusif; dans ce cas, le qualificatif de secte peut être utilisé pour distinguer un religieux très adapté à la société et à ses valeurs (qui n'empêche pas de vivre comme tout le monde) d'un religieux très distant par rapport à la société et à ses valeurs (qui entraîne un mode de vie non conformiste); 4) si, en son sein, prévaut l'autorité spirituelle particulière d'une personne (par exemple, le «berger» dans les communautés charismatiques chrétiennes); 5) s'il établit une barrière relativement étanche par rapport au monde extérieur; c'est l'opposition entre un religieux exotérique et un religieux ésotérique qui fonctionne ici; 6) enfin, s'il déploie un zèle prosélyte intense pour convertir à ses vues d'autres personnes. Le qualificatif de «secte» peut ici servir à disqualifier un religieux militant par rapport à un religieux se contentant de gérer «ses» fidèles.

Du point de vue de la sociologie, la «secte» est plus un concept qu'une réalité, ce que Max Weber appelle un type idéal : une construction conceptuelle du chercheur qui n'existe pas à l'état pur dans la réalité empirique, mais qui aide à lire cette réalité empirique. En recourant au type idéal, le sociologue construit des typologies où les types distingués ne peuvent pas être identifiés purement et simplement avec un groupe religieux déterminé. De ce point de vue, il n'y a pas, pour le sociologue, de sectes, il n'y a que des groupes qui se rap-

prochent, plus ou moins, du type idéal de la « secte » tel qu'il l'a établi. Par ce type idéal, il s'agit de cerner la « secte » comme un des modes d'existence sociale du religieux, le mode qui articule de façon diverse trois caractéristiques psychosociales essentielles : 1) une rupture plus ou moins radicale par rapport au monde environnant ; 2) la reconnaissance d'une autorité religieuse forte et la soumission à ses préceptes ; 3) la constitution d'une association volontaire uniquement composée de personnes religieusement qualifiées (les tièdes sont exclus). Si la « secte » constitue un des modes possibles d'existence sociale des groupes religieux, **la logique sectaire travaille toute tradition religieuse** qui, au nom de l'absolu dont elle est porteuse, peut se radicaliser en accentuant la rupture avec la société ambiante et l'enrôlement des individus dans son univers.

De façon générale, nous nous méfions de l'emploi du terme de « secte » comme substantif et préférons **parler de pratiques sectaires plutôt que de « sectes »**⁷. Parler de pratiques sectaires permet en effet de rappeler qu'il s'agit d'une logique psychosociale que l'on peut rencontrer dans tout groupe religieux à un moment de son histoire et dans un contexte donné. **La sectarité travaille le religieux parce que celui-ci se référant, d'une façon ou**

d'une autre, à un absolu qui relativise toutes les données humaines, introduit inévitablement des tensions avec la société civile. Une sectarité qui se manifeste par une rupture plus ou moins prononcée avec le monde ambiant et enrôle fortement les individus qui se reconnaissent dans une vision religieuse donnée. **S'il existe des groupes religieux que l'on peut qualifier de sectaires, on trouve des tendances sectaires dans tout groupe religieux. Ainsi, les intégrismes et les fondamentalismes peuvent-ils être considérés comme des formes sectaires au sein même des religions constituées.**

La question des « sectes » met en jeu la question même de la tolérance face aux non-conformismes, le fait que ces non-conformismes soient religieux, complexifiant encore le problème en faisant intervenir les relations État-religions telles qu'elles se sont construites au cours de l'histoire. Dans la gestion française du phénomène sectaire, on retrouve certaines spécificités qui s'enracinent dans l'histoire politique et religieuse propre à ce pays : d'une part, une profonde réticence étatique et sociale face au pluralisme culturel et aux non-conformismes, et, d'autre part, une méfiance particulière face au phénomène religieux, un phénomène dont on a toujours craint qu'il mette en cause l'allégeance prioritaire de

7. En soulignant que le droit ignore les sectes et leurs convictions pour ne s'intéresser qu'à leurs actes lorsqu'ils tombent sous la loi commune, Patrice ROLLAND, en tant que juriste, rejoint le sociologue qui focalise son attention sur les pratiques et refuse d'enfermer certains groupes dans la catégorie « secte ». Cf. Patrice ROLLAND, « Synthèse des travaux », in *Les « sectes » et le droit en France*, op. cit., p. 295.

l'individu à l'État. Dans la façon de réagir à la question des sectes, c'est donc aussi les rapports État-société civile qui sont en jeu, en particulier la façon de concevoir l'exercice d'une souveraineté politique dans une société multiculturelle et pluri-religieuse. La façon dont l'État traite le pluralisme religieux dépend à la fois du type de rapport que celui-ci entretient avec les religions et avec la société civile, notamment de la manière dont il envisage le pluralisme de ladite société dans différents domaines. Autrement dit, la régulation étatique du phénomène religieux minoritaire dépend tout d'abord du type de régulation étatique en vigueur dans une société, ce qui ne veut pas dire que le pluralisme religieux soit un pluralisme comme un autre et qu'il ne pose pas des problèmes spécifiques.

2. L'État français et sa méfiance séculaire à l'égard des groupes intermédiaires

En France, comme le souligne fort pertinemment Michel Wieviorka, le débat sur le multiculturalisme est presque impossible en raison d'une « culture politique, profondément enracinée et n'appelant guère de discussion », selon laquelle « ce serait faire courir à la collectivité nationale et à la démocratie un immense danger que d'envisager de reconnaître les particularismes culturels dans la vie politique ou dans les institutions, où ils ne peuvent qu'exercer des effets ravageurs ». Selon cette conception, « ces particularismes n'ont pas à

s'épanouir en dehors de la sphère privée, et toute demande identitaire ou communautaire qui tenterait sa chance dans l'espace public doit être rejetée, refoulée, condamnée⁸ ». Wieviorka a pleinement raison de dire que la reconnaissance des particularismes culturels, y compris lorsqu'ils s'engagent sur la scène publique, n'est pas inconciliable avec les références universelles au droit et à la raison et n'affaiblit pas nécessairement l'exigence démocratique. Ce raisonnement, on peut l'appliquer au domaine religieux s'il est vrai que, dans la désignation de certains groupes religieux comme « sectes », c'est aussi le non-conformisme culturel qui se trouve stigmatisé, le fait qu'au nom d'un idéal religieux, certaines personnes décident de ne pas vivre comme tout le monde et privilégient, comme société de référence, une autre collectivité que la société globale : leur communauté religieuse, précisément. Se pose dès lors une question de la hiérarchie des allégeances : l'individu appartient-il prioritairement à l'État-nation ? L'appartenance de l'individu à un État-nation donné est-elle compatible avec un engagement individuel et familial fort dans une communauté religieuse ? Les réactions des pouvoirs publics et des populations face au phénomène sectaire sont aussi révélatrices du degré d'acceptation des non-conformismes culturels par la société française, sa capacité à admettre, tant au niveau des pouvoirs publics que des mentalités, que des gens puissent s'inscrire dans la collectivité nationale tout en se comportant différemment.

8. *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat* (sous la direction de Michel WIEVIORKA), La Découverte, Paris, 1996, p. 5.

Avec l'État français, on a la tradition d'une régulation étatique centraliste et monopolistique selon laquelle la société est entièrement structurée par et autour de l'État, censé incarner l'intérêt général. Cette tradition a eu tendance à faire penser que seul l'État pouvait être porteur de l'intérêt général, le domaine public étant dès lors identifié à l'étatique et à l'universel et le domaine privé renvoyé du côté de l'individuel et des intérêts particuliers. De là une profonde méfiance vis-à-vis de la société civile et de tous les groupements intermédiaires qui la constituent. De nombreux auteurs, tel que Pierre Birnbaum, Laurent Cohen-Tanugi, Pierre Rosanvallon, André Akoun ont souligné le rôle spécifique joué par l'État en France dans l'unification de la société⁹. Ce monopole étatique dans l'institution du social, monopole qui produit une société de « citoyens », entraîne la négation des autres lieux d'institution du social qui pourraient segmenter la société en diverses communautés linguistiques, culturelles, religieuses, notamment. « La logique absolutiste de l'État, note André Akoun, quand rien ne lui est opposé qui vienne de la société, est celle d'une négation de toutes les formes de sociabilité autres que les siennes ; une logique qui veut que toutes les affaires soient publiques,

qui ne soient pas purement individuelles¹⁰. » Avec la tendance à confondre l'espace public avec la sphère publique, c'est-à-dire avec le champ d'intervention de l'État et des pouvoirs publics, comme si l'espace public n'était pas aussi celui de la société civile et des multiples interactions des groupes qui la composent. En France, l'unité politique s'est davantage bâtie contre les pluralités de la société civile que par l'aménagement de ces pluralités — c'est particulièrement clair dans le domaine linguistique, où l'unité s'est faite selon le modèle de l'assimilation et non selon l'aménagement de la diversité linguistique. Ce modèle politique assimilationniste a été d'autant plus fort qu'il a été conçu comme un programme de régénération de l'homme et comme un passage obligé pour l'entrée en modernité, l'État étant conçu comme le grand vecteur de l'émancipation.

Au nom même de l'égalité de tous les individus devant la loi, c'est-à-dire au nom du principe de non-discrimination et de l'universalisme de l'individu-citoyen, « la notion de minorité comme groupe est ignorée du droit français¹¹ ». À l'époque de la Révolution, le comte de Clermont-Tonnerre exprimait très bien cette philosophie lorsque, à propos des Juifs, il déclarait : « Il faut tout refuser

9. Cf. notamment : André AKOUN, *L'illusion sociale, Essai sur l'individualisme démocratique et son destin*, PUF, Paris, 1989 ; Pierre BIRNBAUM, *La logique de l'État*, Fayard, Paris, 1982 ; Pierre BIRNBAUM, *La France imaginée. Déclin des rêves unitaires*, Fayard, Paris, 1998 ; Laurent COHEN-TANUGI, *Le droit sans l'État. Sur la démocratie en France et en Amérique*, P.U., Paris, 1985 ; Pierre ROSANVALLON, *L'État en France de 1789 à nos jours*, Seuil, Paris, 1990.

10. André AKOUN, *op.cit.*, p. 122.

11. Danièle LOCHAK, « Les minorités et le droit français : du refus des différences à la gestion des différences », in *Les minorités et leurs droits depuis 1789*, Etudes réunies par Alain FENET et Gérard SOULIER, L'Harmattan, Paris, 1989, p. 111.

aux juifs comme nation et tout accorder aux juifs comme individus; [...] il faut qu'ils ne fassent plus dans l'État ni corps politique, ni ordre; il faut qu'ils soient individuellement citoyens¹².» Autrement dit, leur promotion comme citoyens doit entraîner leur disparition en tant que collectivité particulière au sein de la nation : on admet des minoritaires et non des minorités. Ce que Pierre Birnbaum résume en ces termes : «L'émancipation des juifs par la Révolution française peut être appréhendée comme un mode spécifique d'entrée dans la modernité à travers un universalisme étatique libérateur mais peu favorable au maintien des particularismes¹³.»

Selon Gérard Challand¹⁴, entre l'affirmation du droit des États et la reconnaissance de celui des individus, le droit des minorités est peu reconnu dans la juridiction internationale. C'est particulièrement le cas en France où, au nom du principe de «l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion» (art. 2 de la Constitution), on refuse régulièrement de prendre en compte les particularismes des minorités. En 1980, le gouvernement de Raymond Barre refusait ainsi de signer l'article 27 du

«Pacte international relatif aux droits civiques et politiques», article qui stipule : «Dans les États où il existe des minorités ethniques [...] ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir en commun avec les autres membres de leur groupe leur propre vie culturelle [...] et d'employer leur propre langue¹⁵.» Pierre Legendre voit dans cet État centraliste prétendant absorber la société civile et dire sa quintessence un «substitut monothéiste», un transfert à l'État «des signes sacrés de la toute-puissance» : «La Patrie française s'incarne en cet État centraliste, de la même manière que la Religion catholique vient chercher dans le Saint-Siège sa Loi vivante¹⁶.»

Il est significatif qu'en juin 1999, le Conseil constitutionnel ait déclaré contraire à la Constitution française la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires signée par la France le 7 mai 1999 : «La Charte [...] en ce qu'elle confère des droits spécifiques à des "groupes" de locuteurs de langues régionales ou minoritaires, à l'intérieur de "territoires" dans lesquels ces langues sont pratiquées, porte atteinte aux principes constitutionnels d'indivisibilité de la République, d'égalité devant la loi et

12. Cité par Danièle LOCHAK, *art. cit.*, p. 111, 112.

13. Pierre BIRNBAUM, «Les Juifs entre l'appartenance identitaire et l'entrée dans l'espace public : la Révolution française et le choix des acteurs», in *Revue Française de Sociologie*, XXX, 1989, 3/4, p. 497.

14. Gérard CHALLAND, «Les minorités dans le monde à l'âge de l'État-nation», in Groupement pour les droits des minorités, *Les minorités à l'âge de l'État-nation*, Fayard, Paris, 1985, p. 14.

15. Yves PLASSERAUD, «Qu'est-ce qu'une minorité en France aujourd'hui?», in Groupement pour les droits des minorités, *op. cit.*, p. 274.

16. Pierre LEGENDRE, *L'Amour du censeur, essai sur l'ordre dogmatique*, Seuil, Paris, 1974, p. 195 et suiv.

d'unicité du peuple français.» Dans ce domaine, cependant, l'État se heurte de plus en plus à une opinion qui admet que la pratique d'une langue régionale est compatible avec l'usage du français comme langue de la République. En revanche, dans d'autres domaines, le républicanisme français peut très bien, comme le souligne Michel Wieviorka¹⁷, combiner un hyperjacobinisme à un national-populisme défendant des spécificités françaises perçues comme menacées. C'est, à notre sens, ce qui se passe dans le domaine religieux où l'action antisectes de l'État peut s'appuyer, avec l'aide des médias, sur une opinion publique peu tolérante à l'égard des formes militantes et englobantes du religieux.

Cette tradition centralisatrice, dont on repère l'ancrage historique et les conséquences juridiques, on la rencontre en effet aussi au niveau des mentalités, la mentalité dominante, en France, n'étant pas parmi les plus ouvertes et les plus tolérantes en matière de pluralisme culturel. En matière de cuisine ou d'habillement, les réactions xénophobes ne sont pas rares, tellement on lie l'identité française à tel ou tel trait culturel. Les végétariens sont, par exemple, mieux acceptés dans des pays comme l'Angleterre ou les Pays-Bas que dans un pays comme la France. Tous ces thèmes sont habilement exploités par l'extrême-droite, qui se targue de défendre «l'authentiquement fran-

çais» dans tous les domaines (culinaire, vestimentaire, linguistique, etc.). Cette défense de «l'authentiquement français», qui vise aussi bien les fast-food que l'islam, n'est pas non plus absente des réactions négatives suscitées par les rassemblements pentecôtistes tziganes ou par les entreprises d'évangélisation à l'américaine menées par certains prédicateurs protestants évangéliques. Ce qui n'empêche pas la population française d'adopter, avec une rapidité étonnante, la fête d'Halloween qui, bien que d'origine celte, n'en constitue pas moins une festivité d'importation nord-américaine¹⁸.

3. Lutte antisecte ou lutte anti-religieuse ?

Difficile acceptation du pluralisme culturel, surtout si telle ou telle coutume apparaît liée à une culture étrangère, difficile acceptation aussi du fait religieux, lorsque celui-ci ne se contente pas de rester cantonné à la sphère privée ou dans le domaine du culte. Derrière la lutte antisectes, ne se cacherait-il pas aussi tout simplement une certaine manifestation d'intolérance vis-à-vis des personnes ayant fait le choix de vivre différemment au nom d'un idéal religieux et d'éduquer leurs enfants dans cette perspective ? Quel est le seuil de tolérance au non-conformisme lorsque celui-ci est lié à des convictions religieuses ? Nous voudrions introduire

17. Michel WIEVIORKA, «Dérives républicanistes», *art. cit.*, p. 11.

18. Si des raisons commerciales sont incontestablement à l'origine de la diffusion sociale de cette fête, il faudrait également se demander si, à certains égards, elle ne constitue pas aussi une sécularisation des fêtes religieuses de la Toussaint et des défunts.

ici l'hypothèse qu'en France la tolérance au non-conformisme est encore plus faible dès lors qu'une dimension religieuse est présente. Cette méfiance exacerbée à l'égard des formes militantes et englobantes du religieux est, à notre sens, une des séquelles du caractère très conflictuel des rapports entre État et religion en France, la religion étant surtout perçue comme une dimension menaçant l'allégeance prioritaire de l'individu à l'État.

La liste des sectes établie par la Commission parlementaire Gest-Guyard sur *Les sectes en France*, dans le rapport publié en 1996, a produit des effets redoutables de disqualification pour les groupes qui y figurent. Nathalie Luca et Frédéric Lenoir, dans leur ouvrage *Sectes. Mensonges et idéaux*¹⁹, rapportent le cas d'une petite association thérapeutique, *L'Arbre au milieu* qui, ayant été mise par erreur parmi les groupes religieux listés comme «sectes» dans le rapport parlementaire, a subi de graves préjudices. Les auteurs ne craignent pas de parler à ce sujet d'une véritable «chasse aux sorcières». Diverses Églises de tendance protestante évangélique, n'appartenant pas, pour des raisons doctrinales, à la Fédération Protestante de France, ont également été incluses dans cette liste et subissent depuis divers ennuis. C'est le cas de l'Église

évangélique de Pentecôte de Besançon qui, bien qu'elle fasse partie d'une Fédération évangélique missionnaire dont aucune autre Église locale n'a été épinglée comme secte dans le rapport, a été incluse dans le rapport parlementaire et stigmatisée comme secte par la presse locale²⁰. Ces Églises n'admettent en leur sein que les membres convaincus ayant professé publiquement leur foi (Églises de professants), insistent sur la nécessaire conformité doctrinale et morale de leurs membres et déploient une activité prosélyte. C'est la forte activité en matière d'évangélisation qui semble avoir suscité dans ce cas les réactions très hostiles de la cellule locale du CCMM (*Centre de documentation, d'éducation et d'action contre les manipulations mentales* fondé par Roger Ikor). Quant à l'Institut théologique de Nîmes, également listé dans le rapport, et en butte à diverses difficultés au plan local, il semble que, dans ce cas, ce soit le fort entrepreneuriat de cette association et des méthodes d'évangélisation et de management religieux importées des États-Unis qui ait suscité la méfiance et remis en cause l'insertion locale de cet institut.

Les écoles Steiner, nombreuses en Allemagne et en Suisse, se voient suspectées en France : même si l'on reconnaît «que toutes ces écoles ne revêtent pas un caractère sectaire»,

19. Nathalie LUCA et Frédéric LENOIR, *Sectes, mensonges et idéaux*, Bayard, Paris, 1998, p. 292-298 («L'affaire Lampert : une chasse aux sorcières à la fin du XX^e siècle»).

20. Voir l'étude de Sébastien FATH, «L'Église évangélique de Pentecôte de Besançon : le rôle des universitaires comme médiateurs», in *Le religieux dans la commune. Les régulations locales du pluralisme religieux en France* (sous la direction de Franck Frégosi et de Jean-Paul Willaime), sous presse.

on estime que « plusieurs mériteraient cependant une investigation approfondie ». Dans un article du journal auvergnat *La Montagne* (19.6.1999), titré « Interrogations sur la mouvance Steiner », une école Steiner, celle de Saint-Menoux, se voit ainsi suspectée. On y apprend que les anthroposophes, dans ce secteur de l'Allier, sont surnommés les « Moon », ce qui en dit long sur la perception de ce non-conformisme socio-religieux pourtant tout à fait européen. Le fait que l'anthroposophie se préoccupe d'éducation et de thérapie renforce la suspicion, et les contrôles de l'Éducation nationale se multiplient face à ce non-conformisme éducatif. « Même si ce dossier, pour l'heure, ne comporte aucun volet judiciaire, la communauté Steiner se trouve aujourd'hui dans l'obligation de contester le rapport parlementaire la classant comme secte », conclut l'article. Or, on sait qu'il n'est pas possible de contester un rapport parlementaire : une fois remis, la commission qui l'a établi est dissoute.

L'administration fiscale réclame 303 millions de francs aux témoins de Jéhovah (*Le Monde* du 30.6.1998) en leur appliquant une taxation sur les dons manuels qui n'est pas applicable aux « associations culturelles », et ce, alors même que plusieurs tribunaux administratifs ont fait bénéficier les témoins de Jéhovah d'un avantage reconnu aux associations culturelles, à savoir l'exonération de la taxe foncière pour les lieux de culte (salles du Royaume dans la terminologie des témoins). Taxer les dons de fidèles à une organisation religieuse à hauteur

de 60 % pose problème au regard de la liberté religieuse, qui implique la liberté de consacrer une part volontaire de ses revenus à son groupe religieux d'appartenance. En retirant, comme l'a fait le Conseil général de l'Ardèche, son agrément à une assistante maternelle témoin de Jéhovah qui refusait de fêter Noël et les anniversaires des enfants, n'est-ce pas faire preuve d'intolérance ? Fêter Noël deviendrait-il une obligation républicaine ? Alors même qu'elle n'avait commis aucune faute professionnelle et était même soutenue par l'Inspection académique, une enseignante témoin de Jéhovah a été contrainte d'accepter une mutation dans une autre école sous la pression de parents ne supportant pas de confier leurs enfants à une institutrice qui, par ailleurs, était témoin de Jéhovah. Une mère et une tante ont été poursuivies pour violences avec préméditation par leur fille et nièce qu'elles entendaient soi-disant soustraire à l'influence d'une « secte » alors que l'intéressée « conteste énergiquement toute appartenance à une secte, scientologique ou autre ». Dans la façon dont cette information est présentée, le titre de l'article et son environnement laisse penser qu'il s'agit encore d'une affaire à charge d'une secte, alors qu'en l'occurrence, il s'agit ici de la poursuite de deux personnes luttant contre les sectes.

La lutte antisectes met en jeu des représentations du religieux qui tendent singulièrement à réduire la portée de celui-ci. Une triple réduction du religieux est en effet souvent effectuée dans cette lutte : on tend à le

réduire au culturel, au privé et à l'individuel, ces trois réductions se complétant l'une l'autre. Au culturel, en admettant difficilement qu'un groupe religieux puisse développer des activités au-delà de la sphère culturelle proprement dite, c'est-à-dire des activités sociales, éducatives, récréatives, sportives, ou autres, certaines de ces activités, telles la presse et les publications, pouvant bien sûr relever de logiques commerciales. C'est le caractère intégral du religieux qui est stigmatisé ici, le fait que, pour certains, l'engagement religieux implique par exemple une éducation spécifique et donc une prise en charge particulière des enfants. Toutes les écoles confessionnelles privées hors contrat avec l'État pourraient se trouver menacées si l'on n'y prenait garde (pas seulement les écoles Steiner, mais aussi tous les établissements confessionnels qui, au nom d'un idéal éducatif déterminé, refusent les contraintes du contrat avec l'État). La réduction privative du religieux pose la question de la visibilité possible du religieux dans une société laïque, celle de son expression dans l'espace public et de son droit à faire du prosélytisme. Ce dernier aspect est particulièrement important car, dans la lutte antisectes, on semble suspecter toutes les formes militantes du religieux, celles qui, ne se contentant pas de gérer l'acquis, cherchent au contraire à étendre leur influence en faisant de nouveaux adeptes. Dans la lutte antisectes, n'est-ce pas aussi le religieux prosélyte qui est visé, les groupes déployant un grand zèle évangéliste pour augmenter le

nombre de leurs fidèles? On acceptait d'autant mieux le religieux qu'il était tranquille et en perte d'influence. On l'accepte beaucoup moins bien dès lors qu'il redevient militant et conquérant. De là, derrière la lutte antisectes, la réactivation d'un certain militantisme laïque marqué par l'anticléricalisme et la libre-pensée. L'intransigeance religieuse s'étant déplacée de l'Église catholique à d'autres groupes, la guerre des deux France ne concerne plus prioritairement l'Église catholique, mais d'autres groupes (parmi lesquels figurent aussi les intégrismes et traditionalismes catholiques). Ce refus du religieux intégral et intransigeant culmine dans la réduction individuelle du phénomène religieux : si l'on tolère, au nom du respect des libertés individuelles, qu'un individu fasse le choix d'une forme ou l'autre de religieux intégral et intransigeant, on supporte beaucoup plus difficilement qu'une vision intégraliste et intransigeante du religieux soit socialement transmise et diffusée, socialement transmise aux jeunes générations à travers l'éducation familiale, socialement diffusée à travers rassemblements, médias ou publicités diverses. Face aux évolutions religieuses contemporaines, et en l'absence d'indications claires et raisonnées des pouvoirs publics, les pratiques sociales et administratives peuvent d'autant plus laisser libre cours à tous les préjugés sociaux contre les pratiques religieuses minoritaires et réputées sectaires.

N'est-ce pas, en définitive, les évolutions mêmes du religieux contem-

porain qui réactivent une profonde méfiance à l'endroit du religieux lui-même? Des évolutions où le religieux déborde de toutes parts le domaine dans lequel on avait pris l'habitude de l'inclure : celui du culte et des convictions privées individuelles. Le désenchantement du politique et la remise en cause de toutes les formes de scientismes ont contribué à la revalorisation sociale des expressions symboliques et des expériences spirituelles. Comme l'a très justement perçu Michel Wieviorka, « au lieu de se dissoudre sous l'effet de la sécularisation moderne, en effet, la religion, éventuellement partie prenante d'une logique de type ethnique, mais pas nécessairement, apparaît comme un élément de plus en plus important de l'expérience individuelle et collective, et parfois de l'engagement politique, au cœur même de la modernité, et pas seulement dans ses marges ou en opposition à elle²¹ ». Ce bouleversement est aussi, qu'on le veuille ou non, à l'arrière-plan de la lutte anti-sectes, une lutte qui témoigne de la difficulté à prendre la mesure des évolutions contemporaines du religieux. Dans le religieux contemporain, méthodes de relaxation et techniques de méditation interfèrent étroitement et la cure des corps croise la cure des âmes. La quête spirituelle s'inscrit dans une recherche globale de bien-être et devient un nouveau style de vie. Le religieux devient ou redevient *Lebensführung*,

conduite de la vie, ce qui a bien sûr toutes sortes de répercussions dans la façon de s'inscrire dans la société. Avec nombre de mouvements religieux contemporains, le religieux apparaît moins relever d'une sphère particulière d'activité que de l'ensemble de la vie; il prend en charge la vie séculière dans ses différents aspects et prétend s'occuper de la transformation concrète *hic et nunc* de la vie des individus²². Dès lors, c'est la question même de la délimitation du religieux qui se trouve posée. Après la sécularisation du religieux, assisterions-nous à un nouveau mouvement de spiritualisation du séculier?

4. Interventionnisme de l'État et gestion sécuritaire du religieux

Les évolutions religieuses contemporaines suscitent un certain réveil de l'État en matière religieuse. Face à un religieux connu et bien installé dans le siècle, la régulation étatique de la religion était tranquille et la laïcité pouvait presque dormir sur ses deux oreilles : les non-conformismes sectaires existaient bien mais ils étaient à peu près circonscrits. Le paysage religieux contemporain bouleverse cette donne et provoque un retour de la gestion publique de la religion, le débat social sur les « sectes » en est la meilleure illustration. Comment interpréter ce phénomène?

21. Michel WIEVIORKA, *op. cit.*, p. 27.

22. C'est d'ailleurs ce que visent la plupart des religions, en particulier le christianisme. Le fait que la globalisation religieuse de la vie manifestée par les groupes religieux appelés « sectes » étonne tellement est aussi un indice de la sécularisation des mentalités.

L'État est confronté à un pluralisme religieux accentué. Les cultes socialement reconnus des sociétés occidentales, en particulier les Églises chrétiennes, ne dominent plus comme auparavant le champ religieux et ne sont plus à même de le maîtriser (les cultes socialement reconnus sont eux-mêmes traversés par divers courants, y compris des courants sectaires). « Dieu a changé d'adresses », comme le dit joliment Odon Vallet dans un article du *Monde* (26.10.1999) consacré aux évolutions religieuses de la planète. Le pluralisme religieux s'est accentué sous la double poussée de la mondialisation et de l'individualisation. De la mondialisation, avec la circulation généralisée des biens symboliques sur une planète où les frontières spirituelles sont remises en cause et où chaque société est devenue perméable à toutes sortes d'influences : par les médias et le réseau Internet tout particulièrement. De l'individualisation, avec la revendication de sujets autonomes désirant choisir à leur guise des offres d'expériences spirituelles, si étranges qu'elles puissent paraître aux yeux de leurs semblables. Pris entre ces processus de mondialisation et d'individualisation, les pouvoirs publics et les médias s'emparent à nouveau du religieux : celui-ci redevient une question de société.

La recherche d'alternatives au mode de vie dominant et à la mondialisation économique et symbolique passe aujourd'hui plus qu'hier par des expériences et des engagements divers d'ordre spirituel. Dès lors, l'État se trouve à nouveau confronté

à la dimension protestataire du religieux vis-à-vis de l'ordre socio-politique dont il est le garant. N'y a-t-il pas une difficulté à reconnaître la religion comme une force critique alternative, à accepter la dimension protestataire du religieux ? Les pouvoirs publics sont d'autant plus confrontés au religieux sectaire qu'ils le sont moins par le religieux institutionnalisé. Le parallèle que l'on peut établir à cet égard entre le champ religieux et le champ politique est frappant. La démocratie est embarrassée par des expressions politiques et religieuses qui émergent en son sein, en vertu même des libertés qu'elle offre et qui présentent néanmoins des menaces pour ces libertés. On est passé de la reconnaissance du pluralisme religieux, où les « sectes » étaient perçues essentiellement comme des concurrentes illégitimes de l'Église, à une situation où les « sectes » apparaissent beaucoup plus comme des concurrentes de la société, des alternatives à la société. Dans le débat sur les « sectes », c'est aussi la réaction de la société au religieux qui se joue.

L'État est amené à redécouvrir que le religieux, loin de se réduire à l'une ou l'autre forme de culte et à des pratiques privées qui laisseraient les gens se comporter comme tout le monde dans les domaines de la vie familiale et professionnelle, est un phénomène social qui concerne toutes les dimensions de l'existence. Le religieux n'est pas réductible au privé et ne l'a jamais été. Il ne faut surtout pas confondre l'individualisation du religieux avec sa privatisation. Aujourd'hui, certains sociologues vont même jusqu'à parler

d'un phénomène de déprivatisation contemporaine du religieux²³. Même dans une période d'individualisme religieux, le religieux n'est pas plus réductible à l'individuel : il crée des liens sociaux où se réaménagent les rapports individus-groupes et se tissent des réseaux de relations. Pour exprimer le lien national comme le lien religieux, on utilise souvent des métaphores familiales : cela n'est pas un hasard, il s'agit de liens sociaux chargés d'affectivité pour lesquels on est prêt, dans certaines circonstances, à risquer sa vie. Aujourd'hui, comme hier, des gens tissent des liens forts en référence à des croyances et pratiques symboliques. Ne pas vouloir le reconnaître serait attentatoire à la liberté religieuse. Ne court-on pas le risque d'une gestion purement sécuritaire du religieux, comme certains ont pu dénoncer une gestion trop uniquement sécuritaire de l'islam ?

Dans le débat qui l'oppose à Jean-Marc Ferry sur les rapports entre république et démocratie, Paul Thibaud définit la République comme « la priorité de la politique sur le droit²⁴ ». Dès lors, constatant que « la religion commune des droits de l'homme » se répand en Europe et

dessine un nouveau « pouvoir spirituel » qui s'impose au pouvoir temporel, Paul Thibaud trouve cet état de choses très inquiétant et y voit « un processus antirépublicain extrêmement important ». Jean-Marc Ferry, au contraire, fait beaucoup plus confiance en la société civile et en ses capacités de régulation ; il écrit notamment ceci : « On ne peut plus requérir l'homogénéisation culturelle drastique comme naguère, il nous faut donc repenser l'inclusion de l'autre. D'autant qu'émergent des exigences nouvelles renvoyant à ce qu'on pourrait appeler les droits de personnalité, c'est-à-dire le droit pour l'individu de se réaliser lui-même au sein d'une communauté de valeurs "chaudes", si je puis dire. Cette tendance est évidemment déstabilisante pour l'identité républicaine²⁵ ». La question des « sectes » s'inscrit aussi dans cet enjeu fondamental et il n'est pas étonnant qu'en la matière, les juristes résistent, en refusant toute législation antisecte²⁶, à la dérive républicaniste qui reviendrait à donner la priorité du politique sur le droit. Insistant fortement sur la distinction capitale entre les opinions et les actions, le juriste Patrice Rolland

23. José CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1994.

24. Jean-Marc FERRY, Paul THIBAUD, « Un modèle à repenser », in *Le Monde des Débats*, Dossier « La République est-elle en danger ? », septembre 1999, p. 9.

25. *Idem*, p. 10.

26. Voir Francis MESSNER (sous la direction de), *Les « sectes » et le droit en France*, PUF, Paris, 1999 ; Francis MESSNER, « La législation culturelle des pays de l'Union européenne face aux groupes sectaires », in *Sectes et Démocratie*, (sous la direction de Françoise CHAMPION et Martine COHEN), Paris, Seuil, 1999, p. 331-358 ; Silvio FERRARI, « Le droit européen en matière religieuse et ses conséquences pour les sectes », in *Sectes et Démocratie, op. cit.*, p. 359-372 ; Patrice ROLLAND, « Du délit d'opinion dans la démocratie française », in *Pouvoir et Liberté. Etudes offertes à Jacques Mourgeon*, Bruylant, Bruxelles, 1998, p. 645-670.

insiste sur le fait qu'en démocratie, il n'y a pas lieu d'interdire les opinions mauvaises, même si elles contestent les valeurs fondamentales de la démocratie « tant qu'elles n'appellent pas ou ne préparent pas directement à l'action²⁷ ». Nombre de groupes religieux stigmatisés comme « sectes » ne contestent pas les valeurs fondamentales de la démocratie, même s'ils sont en tension avec elles. D'autres les contestent et sont à l'opposé des valeurs démocratiques. Dans ce cas, il faut s'en tenir à la recommandation du juriste : seuls les actes illégaux ou les incitations directes à l'action illégale sont répréhensibles, non les opinions. La prévention systématique des opinions déviantes détruit la liberté sans garantir une efficacité réelle, estime à juste titre Patrice Rolland, qui précise que la protection légitime de la démocratie contre certaines opinions dangereuses « doit en tout état de cause assumer les risques propres à la liberté de penser et de s'exprimer qu'elle reconnaît égale-

ment à tous²⁸ ». Plutôt qu'une gestion sécuritaire du religieux, il faudrait mettre en place, comme cela se fait dans d'autres pays²⁹, des instances d'information et de médiation qui soient indépendantes, aussi bien religieusement et philosophiquement que politiquement. C'est-à-dire des instances comprenant des représentants des pouvoirs publics, des représentants de diverses religions (y compris de religions de type « sectaire »), des représentants d'associations antisectes³⁰, des juristes et des universitaires spécialisés dans l'étude des phénomènes religieux. Seules de telles instances permettraient d'éviter les dérives républicanistes et anti-libérales d'une lutte antisectes qui, à terme, pourrait gravement porter atteinte à la liberté religieuse. Mais, pour cela, il faudrait abandonner les vieux réflexes jacobins et toute forme de magistère étatique du sens pour faire plus confiance à la société civile et à ses capacités de régulation.

27. Patrice ROLLAND, *art. cit.*, p. 669.

28. *Ibid.*

29. *Inform* en Grande-Bretagne, l'*Observatoire du religieux* qui vient de se créer en Suisse sous l'impulsion du professeur Roland J. CAMPICHE.

30. Ces associations sont utiles et nous n'en avons jamais contesté l'existence. Ce qui, en revanche, nous apparaît contestable, c'est que les pouvoirs publics s'appuient unilatéralement sur elles pour conduire leur action dans ce domaine. Les associations antisectes mériteraient d'ailleurs une étude approfondie. Voir Anne MORELLI, *Lettre ouverte à la secte des adversaires des sectes*, Labor, Bruxelles, 1997.

La liberté religieuse en Europe — Restriction et protection

Alain Garay*

L'Europe transformée, depuis la « chute du mur de Berlin », vit les riches heures de la « démocratie des individus¹ » sous le règne de l'opinion publique. Le fait démocratique traverse une crise d'identité et les régimes de libertés religieuses en sont les révélateurs². La déliquescence des liens sociaux, l'accentuation des phénomènes d'exclusion (cf. la question des étrangers et des réfugiés, par exemple), le recours insistant à la norme pénale comme garantie d'une possible coexistence, le rêve d'une démocratie directe de type médiatique modifient profondément la question des libertés religieuses. En Europe, l'avenir démocratique appelle une redéfinition des notions de fait majoritaire et minoritaire, de multiculturalisme et de citoyenneté. En réalité, la consolidation du processus démocratique analysée à travers le prisme des régimes de libertés religieuses semble échapp

per aux normes juridiques nationales et internationales. Concept juridique, la liberté religieuse reste un enjeu éminemment politique. L'invocation aux textes juridiques protecteurs de la liberté religieuse — la Convention européenne des droits de l'Homme et la jurisprudence correspondante, les documents de la conférence des représentants de l'OSCE réunis à Vienne en 1989 (articles 11, 16, 17, 19, 32 et 68) et les textes subséquents — constituent, d'une certaine façon, des déclarations de principe à caractère incantatoire au regard notamment, d'une part, de la détérioration de la protection effective de la liberté religieuse, par exemple, en Allemagne, France, Belgique, Autriche et Russie, et, d'autre part, des effets d'entraînement suscités par cette transformation politique³. L'illustration symbolique de cette détérioration concerne les politiques publiques et mesures administratives contre les mouve-

* Avocat à la Cour d'Appel de Paris.

1. Joël ROMAN, *La démocratie des individus*, Calman-Lévy, Paris, 1998, 222 p.

2. L'intérêt de la question porte surtout sur le phénomène des « minorités religieuses » (cf. *The Legal Status of Religious Minorities on the European Union*, Thessalonique, 19-20 novembre 1993, Sakkoulas Publications - Thessaloniki and Giuffre Editore - Milan).

3. Voir ainsi le Rapport annuel de l'International Helsinki Federation for Human Rights (Annual Report, 1998) et les constats dressés par Kevin BOYLE et Juliet SHEEN en 1997, dans leur ouvrage *Freedom of Religion and Belief — A world Report* (Routledge, New York) et le rapport du 28 novembre 1998 de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe intitulé *Religion et démocratie* (Luis Maria de Puig, Doc. 8270).

ments qualifiés de «sectes». Elle peut également se mesurer à travers l'examen des régimes financier et fiscal des cultes qui, selon des critères flous et subjectifs, restent différenciés, voire discriminatoires. La protection du pluralisme religieux suppose non seulement de dresser un état des lieux des restrictions suscitées par les autorités nationales et résultant également de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme mais, également, de réfléchir et de mettre en œuvre des recommandations pratiques à la hauteur démocratique des enjeux des sociétés.

I. Les restrictions au pluralisme religieux

A. Les limitations posées par les autorités nationales

La question de la prise en compte des mouvements qualifiés de «sectes» permet d'expliquer la nature de ces limitations. Depuis les tragédies de l'Ordre du Temple solaire, au Canada et en France, cette question s'est trouvée amplifiée en quatre actes : 1^{er} acte : l'action du lobby national européen des associations dites anti-sectes, 2^e acte : le développement de campagnes de presse entretenues par les militants «anti-sectes», 3^e acte : la prise en compte par la classe politique des attentes de l'opinion publique, chauffée à blanc par une certaine presse, qui statue en

adoptant des rapports d'enquête parlementaire⁴, 4^e acte : la mise en place d'instances administratives chargées d'exercer la coordination du contrôle administratif contre les sectes (par exemple, par décret du 7 octobre 1998, la France vient de se doter d'une «Mission interministérielle de lutte contre les sectes»). À défaut de définition même de la notion de «secte», inexistante en droit, les autorités nationales ont cru devoir retenir une acception ou conception politique (en France, la liste de 173 «sectes» résulte d'une définition de 10 critères élaborés par les services de police politique des Renseignements généraux)⁵. Le scénario en quatre actes a débouché sur des contrôles fiscaux, financiers, sociaux contre les «sectes» mais également sur de nombreuses enquêtes et opérations de dénonciation contre les «adeptes».

Ainsi, par exemple, l'affaire de la taxation des offrandes religieuses consenties de 1993 à 1996 à l'association française des témoins de Jéhovah apparaît singulièrement révélatrice de l'intervention partisane d'un État. L'administration fiscale a ainsi recouru à l'«arme fiscale tactique» pour frapper les moyens exclusifs de financement des activités matérielles des témoins de Jéhovah : la taxation des offrandes cultuelles des 200 000 fidèles et sympathisants consenties depuis 1993 à l'association nationale des témoins de Jéhovah,

4. Le trait commun des rapports et des enquêtes conduites en France, en Suisse, en Belgique et en Allemagne est l'amalgame réprobateur et la répression *a priori*.

5. Sous la direction de M. INTROVIGNE, G. MELTON, *Pour en finir avec les sectes*, Paris, Dervy Ed.; voir aussi J.-L. SCHLEGEL, *Pourquoi on n'en finit pas avec les sectes*, Esprit, n° 233, juin 1997.

soit la somme totale de 297 millions de francs⁶ ! L'administration refuse, après un contrôle fiscal ayant conclu au caractère non lucratif et désintéressé de l'association nationale, de lui accorder l'exonération fiscale des dons manuels prévue par l'article 795-10^o du Code général des impôts au bénéfice des associations culturelles⁷. Les services fiscaux considèrent que les témoins de Jéhovah ne peuvent bénéficier du statut juridique des associations culturelles tel qu'organisé par les articles 18 et 19 de la loi du 9 décembre 1905 (Associations formées pour subvenir aux frais, à l'entretien et à l'exercice public et exclusif d'un culte). L'administration campe de la sorte sur une jurisprudence critiquée du Conseil d'État qui, le 1^{er} février 1985, avait considéré que l'une des associations nationales des témoins de Jéhovah n'avait pas, à l'époque, un caractère exclusivement culturel⁸. En s'arc-boutant sur une jurisprudence maintenant ancienne au regard des nombreuses décisions favorables à la reconnaissance des

activités culturelles des témoins de Jéhovah — contentieux de la Convention européenne des droits de l'homme à Strasbourg : 11 décisions rendues à ce jour dont le célèbre arrêt fondateur Kokkinakis c/Grèce de mai 1993⁹ et contentieux de l'exonération de la taxe foncière des édifices du culte des Témoins de Jéhovah en France : actuellement, sur 20 tribunaux administratifs ayant rendu des jugements, 18 ont donné satisfaction aux témoins de Jéhovah en reconnaissant le caractère exclusivement culturel et respectueux de l'ordre public de leurs activités¹⁰ — l'administration fiscale semble vouloir prendre le risque d'un contentieux long et révélateur de l'intransigeance de l'État contre les « sectes ». La position du ministère des Finances conforte aujourd'hui les chantres de la politique répressive contre les sectes tout en ayant mis en alerte les autres Églises, fébriles dans leurs « convictions fiscales » — demain à qui le tour¹¹? — et les organisations des droits de l'homme¹². À l'occasion

6. « Appartient à la tactique fiscale les régimes dérogatoires tendant à encourager ou à pénaliser telle activité » : Georges HISPALIS, « L'arme fiscale tactique », *Pouvoirs*, n° 23, 1982, p. 70.

7. Cet article prévoit que sont exonérés des droits de mutation à titre gratuit, « les dons et legs faits aux associations culturelles, aux unions d'associations culturelles et aux congrégations autorisées ». Cf. A. GARAY, « Discriminations culturelles », *Les Petites Affiches parisiennes*, 12 janvier 1999.

8. Note Jacques ROBERT, R.D.P. 1985, p. 487 et suiv.; Pierre SOLER-COUTEAUX, « Quelle liberté sur les sectes? » *Rev. fr. droit ad.* 1 (4), juillet-août 1985, p. 566 et suiv.

9. Gérard GONZALEZ, *La convention européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Économica, 1997, 310 p.

10. Gérard GONZALEZ, « Les Témoins de Jéhovah peuvent-ils constituer des associations culturelles? », *Rev. fr. droit ad.* 14 (1), janvier-février 1998, p. 61.

11. Cf. l'émotion suscitée par la taxation des dons manuels des témoins de Jéhovah a touché principalement la mouvance protestante, dont toutes les associations culturelles ne sont pas des groupements autorisés à recevoir des dons et legs. Voir également les précautions des institutions catholiques dans la revue *Les amis des monastères*, n° 117, janvier 1999, p. IV : « Si une association devait être taxée, il y aurait un espace de discussion juridique à défendre contre l'administration. »

12. International Helsinki Federation for Human Rights, Report 1998, OSCE Implementation Meeting on Human Dimension Issues, Varsovie; Human Rights Without Frontiers, Bruxelles, Press Release, 2 juillet 1998.

du débat parlementaire concernant la création d'une nouvelle commission d'enquête sur les sectes, le 15 décembre 1998, le député Pontier expliquera que les «sectes» exploitent «toutes les subtilités du régime des associations cultuelles, fondé par la loi du 9 décembre 1905». Le député Guyard, président de cette commission, a surenchéri de la sorte : «Les sectes comptent massivement sur les dons et legs, ce qui les amène bien sûr à revendiquer fortement le statut d'association cultuelle de la loi de 1905...» Ainsi, non seulement des représentants de la nation se félicitent de la taxation des offrandes cultuelles des témoins de Jéhovah, mais ils entendent prohiber le recours à l'usage légitime de la légalité républicaine.

Cette politique fiscale répressive a emprunté les voies ouvertes par les brèches du débat sur les «sectes» et la législation sur les cultes. Elle menace l'existence matérielle des activités d'un «mouvement dont les rites et pratiques religieuses sont largement connus et autorisés dans de nombreux pays d'Europe» (Rapport de la Commission européenne des droits de l'homme, 25 mai 1995, Manoussakis c/Grèce, § 47) et pour lequel, dans l'affaire Association chrétienne des témoins de Jéhovah de Bulgarie, la Commission européenne des droits de l'homme, dans son rapport définitif du 9 mars 1998, a implicitement admis le respect de l'ordre public¹³. Mais, par le jeu subtil des

amalgames réprobateurs, d'autres mouvements sont aussi, aujourd'hui, dans le collimateur de l'administration et de la justice.

Les États se défendent d'œuvrer contre la liberté religieuse et le pluralisme correspondant en invoquant la nécessaire protection de l'ordre public. S'agissant des «sectes», l'État en excipant de la défense de l'ordre public (protection des enfants, des incapables, lutte contre la fraude commise au nom de supposés idéaux religieux, etc.) adopte une ligne de conduite générale et impersonnelle sans référence, notamment, aux caractéristiques et différences propres à chaque groupe. La définition et la liste établies par la police et des parlementaires ont emporté l'adhésion des pouvoirs publics.

Il semble bien que la référence à la Convention européenne et sa jurisprudence permettront, dans un proche avenir, d'éclaircir le débat juridique élaboré par les réactions hâtives des pouvoirs publics.

B. Les limitations juridiques de la Convention et de la Cour européenne des droits de l'homme

Il nous semble illusoire de décrire le respect du pluralisme religieux par référence aux seuls principes positifs établissant la liberté comme un absolu. Le réalisme contemporain — les tragédies guerrières du xx^e siècle

13. Alain GARAY, article à paraître, *Conscience et liberté*, Berne. À rapprocher, «Un cas d'intégration dans le paysage culturel français : le cas des témoins de Jéhovah»; *Les Petites Affiches* 1996, n° 53, p. 39-46; Hocine SADOK, «Sectes et associations cultuelles — le point de vue du T.A. de Strasbourg», *Dr adm.*, nov. 1998, p. 7-11.

devraient pourtant nous dissuader de nous laisser bercer par un tel angélisme — invite aussi à considérer le principe des libertés religieuses à l'aune des restrictions juridiques visant les seules pratiques qui en découlent. De ce point de vue, l'architecture du texte de l'article 9 de la CEDH repose sur un fondement extrêmement fécond : d'abord, nul ne saurait pouvoir atteindre le for interne (la liberté de pensée, de conscience et de religion qui implique celle de changer de religion ou de conviction et de les manifester) et, ensuite, si restrictions il y a, elles ne pourraient valablement toucher que ses manifestations, à savoir des pratiques, des comportements, des actes (le for externe). Le paragraphe 2 de l'article 9 est lumineux :

«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 publics, ou à la protection des droits et libertés d'autrui.»

Le dispositif des restrictions repose sur des conditions de fond et de forme. Il est précis et explicite. Sa formulation concise ne relève pas d'une vue de l'esprit ni du laisser-faire. Pour autant, ces limitations obéissent au respect cumulatif de trois conditions formelles : la prévisibilité légale, le caractè-

rière nécessaire et le respect de la société démocratique. L'objectif de protection, visé par d'éventuelles restrictions, est également clairement balisé : sécurité publique, protection de l'ordre, de la santé ou de la moralité publics, des droits et libertés d'autrui.

La jurisprudence qui découle de ce texte, récente, illustre la pertinence et la justesse des conditions de forme et de fond des restrictions. Depuis l'arrêt du 25 mai 1993, *Kokkinakis c/Grèce*, la jurisprudence de la Cour européenne a opéré un sage équilibre entre les intérêts des requérants invoquant une violation de la liberté religieuse et les contraintes politiques des États mis en cause, même si, pour certains auteurs, elle reste fragile¹⁴. Dans l'affaire *Manoussakis c/Grèce* (arrêt du 26 septembre 1996), la Cour a déterminé si la condamnation des requérants pouvait être regardée comme une ingérence justifiée, prévue par la loi, et si elle visait un but légitime dans une société démocratique. En concluant à la violation de l'article 9, la Cour s'est, de façon classique, fondée sur la proportionnalité des mesures prises. Même si l'on a pu regretter que la Cour, comme dans l'affaire *Kokkinakis*, n'ait pas jugé utile de retenir l'incompatibilité de principe de la loi nationale grecque avec la Convention européenne des droits de l'homme, cet arrêt est fondamental. D'une part, aucune appréciation de l'État sur la légitimité des croyances religieuses ou les modali-

14. T.-J. GUNN, *Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights*, in John Witte, Vander Vyver (Eds), *Religious Human Rights in Global Perspective: Religious Perspectives*. 306 (1996) ; M.-D. EVANS, *Religious Liberty and International Law in Europe*, Cambridge University Press, 1997.

tés d'exercice de celles-ci ne peut être tolérée (§ 42) et il est nécessaire de maintenir le pluralisme religieux, dans une démocratie, lorsqu'il s'agit de vérifier si la restriction est proportionnée au but légitime poursuivi. D'autre part, la Cour examine scrupuleusement les limitations étatiques (cf. Rapport Ass. chrétienne les témoins de Jéhovah c/Bulgarie du 9 mars 1998, par lequel la Commission, en prenant acte du règlement amiable, porte une appréciation sur le respect des droits de l'Homme en matière de refus de transfusion sanguine et d'objection de conscience au service militaire). Enfin, l'arrêt Manoussakis signifie qu'un État ne saurait imposer des conditions rigides ou même prohibitives à l'exercice de certains cultes minoritaires ou non traditionnels.

Les restrictions internationales issues de la jurisprudence de la Cour européenne au regard du pluralisme religieux constituent des poteaux indicateurs pour les autorités nationales. La liberté religieuse, qui n'a pas de frontières, continue cependant d'être compromise dans certains pays, en raison du déficit démocratique et du poids des facteurs historiques et culturels, même dans ceux qui, au sortir des tragédies guerrières du siècle, ont affiché les standards de l'État de droit.

II. La protection du pluralisme religieux

A. L'affermissement des garanties juridiques

L'expression du pluralisme religieux s'incarne principalement dans les droits et libertés protégés par les administrations et les tribunaux. Le droit des religions ou des cultes n'est ni une fiction ni un mythe. Le mode juridique — constitutionnel ou légal — du fonctionnement des Églises et mouvements religieux importe peu dès lors que l'égalité de traitement — notamment dans l'enseignement et la fiscalité — reste réellement assurée. La Cour européenne s'est clairement prononcée à cet égard dans l'affaire Hoffmann c/Autriche (arrêt du 23 juin 1993). Dans le cadre d'un litige lié à l'attribution du droit de garde d'un enfant, la Cour a estimé qu'une différence de traitement (entre parents) fondée sur l'appartenance religieuse présentait un caractère discriminatoire, du fait de l'absence de justification objective et raisonnable. Ici, la Cour a affirmé que, nonobstant tout argument contraire possible, on ne saurait tolérer une « distinction dictée pour l'essentiel par des considérations d'ordre religieux¹⁵ ».

L'ensemble des constitutions et des législations protège *in abstracto* le pluralisme religieux en garantissant

15. Sur l'égalité de traitement, dans l'affaire Darby c/Suède, la Cour européenne a jugé que l'État ne peut jamais obliger un individu à verser un impôt à une Église dite d'État, étrangère à sa communauté religieuse (23 novembre 1990).

formellement la liberté religieuse et des cultes. En pratique, *in concreto*, l'effectivité de la protection juridique appelle un contentieux à la mesure des discriminations et des atteintes observées. L'usage de la légalité conventionnelle ou constitutionnelle implique le recours aux tribunaux nationaux et internationaux. Or, on est souvent frappé par le manque de combativité judiciaire dans le domaine de la protection religieuse, comme si les libertés y afférentes étaient moins protégées ou assurées.

L'arrêt Tsavachidis c/Grèce, en date du 21 janvier 1999, illustre à sa façon les potentialités des recours aux tribunaux, même en présence de pratiques administratives secrètes et inquisitoriales. Cette affaire mettait en scène un témoin de Jéhovah, qui se prétendait victime du système de surveillance de la police grecque en raison de son appartenance à une congrégation locale des témoins de Jéhovah. Le gouvernement grec, en acceptant le règlement amiable de cette affaire devant la Cour, s'est non seulement engagé à verser la somme de 1 500 000 drachmes au requérant (au titre des frais de procédure), mais a surtout solennellement déclaré à la Cour européenne que «les témoins de Jéhovah ne sont, et ne seront pas à l'avenir, soumis à aucune surveillance en raison de leurs convictions religieuses». L'aboutissement de ce contentieux s'inscrit dans une démarche extrêmement pugnace compte tenu, ici, de la difficulté d'apporter la preuve même des allégations de la victime. En fait, ce contentieux

témoigne de l'importance de ne jamais sous-estimer l'efficacité des recours aux instruments juridiques de protection des droits et libertés fondamentales dans une société démocratique. Il invite également les acteurs de la vie religieuse à revendiquer l'exercice des droits et libertés reconnus en référence à un idéal démocratique, non contre l'État en tant que tel, mais contre les abus et ingérences disproportionnés et donc inacceptables. La rencontre de Dieu avec César, même dans les prétoires, peut rester respectueuse et loyale, dans la mesure où l'acceptation d'une norme juridique commune consacre un lien d'appartenance à la communauté des hommes et à la société démocratique. La demande de droit exprime de la sorte une volonté de médiation. À cet effet, la protection du pluralisme religieux implique également la création d'instances neutres de médiation, destinées à susciter et à assurer un haut niveau de dialogue entre les parties en présence. Médiations juridiques et culturelles représentent un enjeu majeur pour le devenir de nos sociétés, compte tenu du fait que souvent les atteintes au pluralisme religieux ne résultent pas seulement d'une confrontation Église-État, mais de tensions et litiges entre les Églises elles-mêmes. Il peut donc s'agir de prévoir un cadre suffisamment ordonné et formel pour favoriser l'adhésion des parties à une table de discussion et un espace de confrontation, sous la médiation d'un tiers (organisation internationale, par exemple).

B. La nécessité d'instances intermédiaires de débat et de dialogue

L'expérience et la pratique des recours aux organes judiciaires du Conseil de l'Europe plaident en faveur de l'instauration préalable d'un *modus vivendi* institutionnel, soit au niveau national, soit au niveau supranational. Concrètement, les pays où l'on a institué des Commissions publiques veillant aux relations entre les Églises et l'État (Italie, Espagne par exemple) offrent un cadre favorable aux échanges, à l'expérience et l'expertise. Il est par ailleurs révélateur d'observer que certains États ont placé sous la tutelle des autorités ministérielles chargées des Affaires intérieures et de police les relations Églises-État (France, Belgique, par exemple). D'autres ont confié ces responsabilités aux ministères de la Justice (Espagne) ou de l'Éducation (Autriche). Les modalités de prise en compte étatique des questions religieuses traduisent souvent, indépendamment de l'histoire administrative de chaque pays, une tendance particulière et des modalités technocratiques différentes.

L'émergence de forums de débat et de dialogue suppose une réelle

volonté pratique de combiner divers paramètres :

Assurer le recours à l'expertise (contribution des spécialistes : historiens, sociologues, etc.).

Valoriser et appréhender les expériences (pratiques religieuses et effets tels que vécus par les fidèles et, simultanément, par d'anciens fidèles).

Réunir des responsables politiques, administratifs et religieux et discuter avec eux (établissement de programme de travail avec **tous** les représentants et non pas seulement quelques hauts fonctionnaires et responsables d'Églises traditionnelles).

Développer des programmes de formation et d'information pluridisciplinaire relatifs aux questions juridiques et sociales intéressant les libertés religieuses.

Actuellement, les débats sur le pluralisme religieux n'atteignent pas ces conditions, en raison d'une absence de volonté pratique et politique en Europe, mais surtout des contraintes matérielles de la construction européenne. La sécurité et la coopération en Europe touchent une mosaïque de cadres nationaux, culturels et politiques, mais également des nations souveraines dont le destin démocratique et continental reste à construire.

Pour de nombreuses communautés religieuses, le libre exercice de la religion dans les États de l'ancienne Union soviétique, après une période relativement courte de liberté, est de nouveau soumis à des restrictions, comme le montre l'exemple de Roman Sidelnikov et d'autres témoins de Jéhovah au Turkménistan. Ils ont été condamnés à des peines de prison pour avoir refusé d'effectuer leur service militaire pour des motifs religieux, et adoptés par Amnesty International comme prisonniers du mois (voir *Amnesty International*, section suisse, n° 17, 2000). L'organisation des droits de l'homme réclame leur libération.

Roman Sidelnikov : un témoin de Jéhovah derrière les barreaux

En avril 1998, **Roman Sidelnikov** refusa d'accepter un appel sous les drapeaux. Il déclara aux autorités du Turkménistan que, en tant que témoin de Jéhovah, il ne pouvait ni porter d'armes, ni jurer fidélité à l'armée. Fin juin 1988, il fut condamné à une peine de prison de deux ans pour refus du service militaire. Il se trouve à la prison de Chevadez, à proximité de la frontière avec l'Ouzbékistan.

En mai 1998, **Oleg Voronin**, lui aussi témoin de Jéhovah, fut amené avec violence à la prison militaire de Gugshi, après avoir refusé le service militaire pour raison de conscience. D'après des témoins oculaires, il a été sévèrement battu. En septembre 1998, on a appris par des sources non officielles qu'il avait été condamné à cinq ans et demi de prison pour désertion.

En janvier 1999, **Kurban Zakirov** fut arrêté une première fois, alors qu'il discutait de la Bible avec des témoins de Jéhovah avec lesquels il avait lié amitié. Il fut gardé en détention pendant trente jours, pour avoir participé à une réunion religieuse illégale. Après sa libération, on l'invita à accepter son appel sous les drapeaux. Il refusa et fut condamné, le 23 avril 1999, à une peine de prison de deux ans. Au Turkménistan, le service militaire est obligatoire pour tous les hommes à partir de 18 ans. Aucune alternative civile n'est offerte en cas de refus du service militaire.

Un contre-exemple positif est décrit ci-après.

Russie — Exemption du service militaire pour un pasteur adventiste

La justice russe a accordé au pasteur de l'Église adventiste du septième jour, **Eduard Siminiuk**, l'exemption du service militaire fondée sur l'objection de conscience pour motifs religieux.

Le 26 janvier 2000, la Cour régionale de Novgorod a suivi le droit constitutionnel sur l'objection de conscience, un droit existant mais très rarement appliqué.

Le Slavic Centre for Law and Justice (SCLJ), une organisation pour les droits civils, dont le siège est à Moscou et qui représentait E. Siminiuk, a qualifié la décision de « pas en avant pour les droits de l'homme en Russie ».

Il s'agit là d'un précédent précieux dans le traitement de cas similaires, car même si la Constitution, dans son article 59, mentionne le droit à l'objection de conscience, ce droit a été peu ou pas respecté jusqu'à présent.

La loi ne prévoit aucun mécanisme permettant aux objecteurs de faire un service civil. La rapidité avec laquelle l'appel du pasteur Siminiuk a été instruit et le jugement rendu est également à saluer.

ANN : BIA, mars 2000, Le Mée-sur-Seine, France.

L'État face aux dérives sectaires*

*François Bellanger***

Introduction

Le phénomène sectaire existe depuis l'apparition des premières religions. Il résulte du développement permanent de nouvelles croyances à côté de religions traditionnelles, voire officielles.

L'histoire récente est marquée par un phénomène différent.

Depuis les années 1960, des organisations totalitaires dissimulent leur activité commerciale, politique ou destructrice derrière un masque religieux, culturel ou ésotérique. Elles peuvent être regroupées en deux grandes catégories.

La première est composée de petits groupes, organisés autour d'un dirigeant ou de plusieurs dirigeants charismatiques. Ces groupes fanatiques sont les plus dangereux lorsque le discours devient de plus en plus éloigné de la réalité. Les adeptes vivent en contact étroit avec le ou les dirigeants et sont prêts à accepter toutes leurs décisions, même si elles mènent à l'annihilation du groupe ou de cer-

tains de ses membres. Les massacres collectifs en Guyane, en 1978 (923 morts, dont 260 enfants) ou plus récemment en Suisse, en France et au Canada, avec l'ordre du Temple solaire (75 morts en 1994 et 1995), comme la folie meurtrière de l'organisation AUM, au Japon (12 morts et près de 5 000 personnes intoxiquées après une attaque au gaz sarin dans le métro de Tokyo), illustrent les dérives de tels groupes.

La seconde est formée des groupements qui pratiquent le «religiobusiness». Ils utilisent les méthodes les plus modernes de communication ou de marketing pour recruter de nouveaux adeptes et développer leur structure au plan local, national ou international. La doctrine du créateur du mouvement se trouve dans de nombreuses publications, que le mouvement se charge de diffuser à un prix élevé auprès de ses adeptes. La mise en œuvre de techniques de conditionnement mental assure ensuite leur fidélité. Le but de certaines de ces organisations est d'obtenir des gains substantiels permet-

* Texte d'une conférence donnée à Berne, le 6 novembre 1999, à l'occasion d'un colloque organisé par les Églises réformées Berne-Jura.

** Avocat, professeur à l'Université de Genève.

tant d'entretenir leurs dirigeants et de financer leur développement. D'autres peuvent viser à établir un nouvel ordre mondial fondé sur les principes définis par le créateur du mouvement. Dans tous les cas, le fonctionnement du mouvement requiert des ressources importantes, que les adeptes doivent financer. L'argent est ainsi un élément essentiel dans la relation entre le mouvement et ses membres.

Face à ce phénomène, les autorités étatiques européennes réagissent avec prudence. D'une part, le sujet religieux est difficile et soulève souvent des réactions émotionnelles fortes. D'autre part, l'État peine à appréhender le développement du pluralisme religieux.

Pourtant, le seul fait d'évoluer dans le domaine de la liberté de croyance ou, dans un sens plus restreint, de la liberté religieuse, ne doit pas exclure toute intervention de l'État destinée à prévenir ou réprimer des atteintes aux intérêts financiers ou à l'intégrité physique ou psychique d'adeptes éventuels. Il justifie uniquement une prudence accrue de la part des autorités quant aux moyens à utiliser.

La première partie de cet exposé portera sur le concept de «dérive sectaire» sur lequel repose toute la politique du département genevois de Justice et Police¹ : il garantit la neutralité de l'intervention de l'État, tout en permettant de prévenir ou de réprimer les excès de certaines croyances. La seconde partie sera

consacrée aux différents projets et études réalisés à Genève, pour saisir certains aspects particuliers des dérives sectaires.

A. La nécessaire notion de «dérive sectaire»

La liberté de croyance fixe des limites claires et infranchissables aux éventuelles interventions de l'État dans le domaine des croyances et, plus particulièrement, des croyances religieuses.

Pour l'État, la liberté de croyance, et dans un sens un peu plus restreint la liberté religieuse, impose le devoir de conserver une stricte neutralité en matière de croyance ou de religion. En conséquence, pour respecter cette contrainte, l'État doit s'abstenir de tout jugement sur le contenu ou la qualification des croyances (1) et n'appréhender que les actes constituant des manifestations objectives de ces croyances (2).

1. L'absence de jugement sur les croyances

Face au phénomène sectaire, la tentation est grande de vouloir effectuer une distinction entre les religions et les sectes, puis entre les bonnes et les mauvaises sectes. Les religions et les «bonnes sectes» pourraient mener librement leurs activités, alors que les «mauvaises sectes» seraient soumises à des règles restrictives ou interdites.

1. Voir sur ce point Département de Justice et Police et des Transports (éd), *Audit sur les dérives sectaires*, Éd. Suzanne Hurter, Genève, 1997.

Une telle approche doit être catégoriquement refusée, pour deux motifs.

En premier lieu, elle entraînerait une grave violation de la liberté de croyance, dans la mesure où le fondement même de cette liberté est d'interdire une distinction entre les différentes formes de croyances. De plus, une telle différenciation des diverses croyances, dont certaines seraient admissibles et d'autres pas, serait manifestement contraire à l'article 14 CEDH, qui interdit les discriminations fondées notamment sur la religion, les opinions politiques ou toutes autres opinions.

En second lieu, les autorités étatiques ne doivent tomber en aucun cas dans le piège de la distinction entre les «sectes» et les religions.

En effet, si l'État voulait uniquement réglementer l'activité des «sectes» ou de certaines d'entre elles, en laissant les religions poursuivre librement leurs actions, il ne fait aucun doute que tout groupement poursuivi comme «secte» tenterait de démontrer qu'il est en réalité une religion et devrait donc bénéficier d'une complète impunité. Or, il n'appartient pas à l'État de trancher entre la qualification de «secte» ou de religion. Non seulement l'État ne dispose pas des outils nécessaires, mais, en plus, ce n'est pas son rôle.

Savoir si une organisation est une «secte», une religion ou toute autre manifestation de croyance relève de la compétence des théologiens, des sociologues des religions, voire des historiens des religions. L'État doit,

quant à lui, conserver une complète neutralité. Par conséquent, toute intervention de l'État doit se fonder sur une absence de jugement sur les croyances, de même qu'une absence de qualification des croyances.

La neutralité de l'État interdit aux autorités étatiques d'établir une distinction entre les «sectes» et les religions.

Dans cette perspective, l'État doit également avoir une réserve quant à l'utilisation du terme «secte», en raison de sa connotation péjorative.

En effet, aux yeux du public, ce terme stigmatise aujourd'hui des mouvements ayant une activité dangereuse pour leurs membres ou la société. Plusieurs suicides collectifs dans le monde et, plus récemment, le triple drame de l'ordre du Temple solaire ont contribué à marquer les esprits et à développer un fort sentiment d'inquiétude, et même d'intolérance face au phénomène sectaire. Or, ce dernier regroupe aujourd'hui des dizaines, voire des centaines de groupements plus ou moins importants en Suisse comme en Europe, avec leurs croyances et leurs pratiques, qui ne sont pas forcément dangereuses ni liberticides, bien au contraire.

Parmi ces groupements, certains, relativement peu nombreux, se distinguent par leurs actes criminels. L'existence de quelques mouvements dangereux ne suffit pas pour condamner toutes les organisations manifestant des croyances particulières.

Pour ce motif, le rapport des experts genevois a fait référence à la

notion de groupement à caractère religieux, ésotérique ou spirituel pour désigner les différentes organisations actives dans le domaine des croyances. Il évite l'utilisation du terme «secte», qui n'apporte rien au débat relatif aux modes d'action de l'État contre les actes dangereux de certaines organisations.

2. La prise en compte des manifestations objectives des croyances

Une intervention de l'État face au phénomène sectaire ne peut se fonder que sur un objet différent de la dénomination ou du contenu de la croyance en cause. En conséquence, l'État a uniquement la possibilité de ne s'intéresser qu'aux manifestations objectives des croyances, pour évaluer leur conformité au droit. Pour ce motif, l'Audit genevois a porté sur les «dérives sectaires», c'est-à-dire les comportements contraires à la loi commis au nom ou sous le couvert d'une croyance.

Les actes sont en effet des éléments concrets et objectifs, qui peuvent être appréciés indépendamment de la croyance qui leur sert de justification. Un acte illicite, même commis au nom d'une religion, reste un acte illicite et doit être sanctionné. Si un prêtre commet des actes contraires à la loi, il doit être sanctionné. Il ne bénéficie d'aucune impunité en raison de sa qualité de prêtre.

L'avantage de cette démarche est de permettre aux autorités d'appréhender les conséquences du phénomène sectaire, sans leur imposer de

procéder à une définition préalable de la notion de «secte». Elle prône une vision pragmatique du phénomène sectaire qui s'attache exclusivement à ses symptômes.

L'intervention de l'État conserve donc un caractère ponctuel, lié à des actes déterminés, de façon à respecter strictement les droits des groupements à caractère religieux, spirituel ou ésotérique. Elle ne met pas ces derniers en cause de manière générale par l'intermédiaire d'une réglementation sur les «sectes». De plus, les autorités ne se prononcent pas sur la nature ou la valeur des croyances en cause. Elles se limitent à intervenir pour prévenir ou réprimer des actes contraires à la loi.

En revanche, cette approche pragmatique n'exclut pas la condamnation d'un groupement dont les croyances impliqueraient des violations systématiques de la loi.

Par exemple, si les responsables d'un groupement font l'objet de plusieurs condamnations à l'issue de procédures pénales distinctes, il ne peut plus être question d'un accident dû à des membres peu scrupuleux de cette organisation. Il existe des indications claires que les pratiques du groupement entraînent de manière régulière des violations du droit. Dans ce cas, si les responsables du mouvement admettent cette situation et acceptent de continuer leur activité au moyen d'actes illicites, ils doivent en subir les conséquences. Dans cette hypothèse, le groupement pourrait être assimilé à une organisation criminelle et devrait être considéré

comme un mouvement sectaire dangereux.

Le concept de « dérive sectaire » a été mis en œuvre avec succès à Genève, à la suite de la publication de l'*Audit sur les dérives sectaires*, en février 1997.

Le bien-fondé de la réflexion ayant conduit à l'adoption de ce concept a également été reconnu par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe le 22 juin 1999, aux points 5 et 6 de sa Recommandation 1412 (99) relative aux activités illégales des sectes. S'inspirant des travaux genevois, l'Assemblée parlementaire a exposé être :

« 5.[...] parvenue à la conclusion qu'il n'est pas nécessaire de définir ce que sont les sectes, ni de décider si elles sont ou ne sont pas une religion. Cependant, les groupes désignés sous ce nom suscitent une certaine inquiétude, qu'ils se décrivent comme religieux, ésotériques ou spirituels, et cela doit être pris en considération.

«6. Par ailleurs, elle estime qu'il faut veiller à ce que les activités de ces groupes, qu'ils soient à caractère religieux, ésotérique ou spirituel, soient en conformité avec les principes de nos sociétés démocratiques, et notamment avec les dispositions de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, et soient également légaux.»

Tous les projets élaborés sous l'égide du département genevois de Justice et Police respectent ce cadre strictement défini.

B. Les principales mesures issues de l'Audit genevois sur les dérives sectaires

Les mesures en cours d'étude à Genève appartiennent à trois domaines distincts : la création d'un centre intercantonal d'information, l'élaboration de projets de loi et la réflexion sur la manipulation mentale.

1. La création d'un centre intercantonal d'information

La prévention des dérives sectaires passe principalement par l'information du public sur les différents groupements à caractère spirituel, religieux ou ésotérique. En effet, par une meilleure information, il est possible d'atteindre un double objectif.

D'une part, l'information permet aux citoyens de comprendre la nature et les croyances des différents groupements auxquels ils peuvent être confrontés. Une meilleure connaissance des mouvements évite la méfiance du public qui a tendance, au vu des drames récents, à condamner sans appel tout groupement inconnu en le considérant comme une organisation dangereuse. Dans ce sens, l'information favorise la tolérance.

D'autre part, certaines dérives peuvent être évitées si les personnes attirées par un mouvement sont informées des problèmes qui ont pu être rencontrés dans le passé au sein de celui-ci. De même, les citoyens sont en droit de savoir si une entreprise est liée à un groupement déterminé et pratique du recrutement occulte

pour celui-ci. L'information est alors un outil de prévention.

Il appartient à l'État de recueillir et de diffuser ces informations sur les dérives sectaires de manière neutre et contrôlée. Ce devoir d'information de l'État a notamment été reconnu par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, dans sa recommandation 1412 (1999). L'Assemblée a insisté sur l'importance primordiale de disposer d'une information fiable et qui soit indépendante sur les groupements à caractère religieux, spirituel ou ésotérique. Dans cette perspective, l'Assemblée a invité les gouvernements des États membres à créer ou à soutenir, si nécessaire, des centres nationaux ou régionaux d'information sur les groupes à caractère religieux, spirituel ou ésotérique qui soient indépendants de l'État.

À l'heure actuelle, il n'existe en Suisse romande aucune source indépendante d'information sur les différents groupements actifs. Les informations émanent, soit des associations de défense des familles ou des victimes, soit des groupements eux-mêmes. Elles sont donc naturellement orientées.

Pour pallier cette lacune et créer un centre d'information au plan romand, le Conseiller d'État Gérard Ramseyer a pris l'initiative de réunir, en juillet 1997, tous les cantons romands, incluant en plus Berne et le Tessin, au sein d'une commission intercantonale sur les dérives sec-

taires. Après une année de travaux, la Commission a proposé, en juin 1998, la création d'un Centre intercantonal d'information sur les croyances, sous la forme d'une fondation de droit privé, financée par les cantons romands.

Le but de ce Centre serait «notamment, dans un objectif de prévention, de réunir et de diffuser de manière indépendante et neutre des informations sur la nature, les croyances et les activités des groupements à caractère religieux, spirituel ou ésotérique, les entreprises ou organismes qui leur sont liés, ainsi que sur les dérives sectaires».

Pour atteindre cet objectif, le Centre devrait recueillir des informations, les traiter de manière neutre, et organiser un service destiné à répondre rapidement aux demandes d'information émanant des particuliers, des entreprises ou des autorités. De plus, le projet prévoit des modalités strictes de contrôle des informations appelées à être diffusées².

Par son rôle, ce Centre d'information sur les croyances se distingue des centres universitaires, notamment de l'Observatoire des religions, créé à Lausanne. En effet, au-delà des travaux de recherche qui doivent être effectués pour acquérir des informations, il s'agit de diffuser celles-ci vers le public et les autorités. Pour accomplir sa mission, le centre, qui dispose d'une infrastructure réduite, devra

2. Voir le rapport du Conseil d'État genevois, RD 318, sur la création d'un Centre intercantonal d'information sur les croyances.

naturellement collaborer avec les centres universitaires au plan national et international.

2. Les projets de loi

Pour pallier certaines lacunes du droit en vigueur, le Conseil d'État de la République et du Canton de Genève a soumis plusieurs projets de loi au Grand Conseil genevois.

a) La limitation de la référence à des pratiques religieuses ou au terme « Église » à des fins commerciales

Le premier projet de loi a pour but d'assurer une stricte séparation entre les activités religieuses, ou liées à des croyances, et les activités commerciales³. Il s'agit de protéger le public contre les références trompeuses à des activités religieuses ou culturelles destinées à promouvoir la vente de produits ou de services.

En conséquence, ce projet propose d'interdire, sous réserve de dérogations, toute utilisation de la dénomination « Église » ou de la référence à des pratiques religieuses ou culturelles, pour des activités commerciales. Cette prohibition est mise en œuvre par l'utilisation d'un régime usuel d'interdiction puis d'autorisation en matière de politique de commerce. Les autorisations sont octroyées par le département de Justice et Police, pour autant que trois conditions cumulatives soient réalisées :

- Le groupement requérant est une association ou une fondation, ce qui garantit en principe son but idéal.
- L'activité commerciale n'a pas un but lucratif, elle doit uniquement procurer au groupement les moyens nécessaires pour poursuivre son activité.
- L'activité commerciale est indispensable pour permettre l'exercice d'une activité religieuse ou culturelle. Cette clause est destinée à permettre la vérification du respect de l'exigence du but idéal; il s'agit d'éviter qu'une véritable activité commerciale ne soit exercée sous le couvert d'une association ou d'une fondation, qui redistribuerait ses bénéfices de manière occulte à des personnes physiques ou morales.

Le projet prévoit que les trois Églises reconnues publiques à Genève, l'Église nationale protestante, l'Église catholique romaine et l'Église catholique chrétienne bénéficieront d'une dérogation générale.

Le dépôt de ce projet a suscité à Genève de vives réactions en relation avec la position particulière des trois Églises reconnues publiques par rapport à d'autres communautés. Certaines d'entre elles ont saisi l'occasion de ce débat pour exprimer leur souhait d'une reconnaissance officielle et d'une refonte des règles relatives au régime des cultes. Ces questions dépassent largement le domaine des dérives sectaires. En consé-

3. Projet de loi PL 7872, sur la référence à des pratiques religieuses ou au terme « Église » à des fins commerciales.

quence, le Département travaille actuellement sur un nouveau projet qui reprendrait les objectifs du PL 7872, sans utiliser de référence aux pratiques cultuelles, au terme « Église » ou aux trois Églises reconnues publiques à Genève.

b) L'amélioration de la protection des victimes

Un deuxième projet de loi a été déposé devant le Grand Conseil, afin de modifier le Code genevois de procédure pénale⁴. Son but est de permettre à une victime de dérives sectaires d'être assistée par un membre d'un organisme reconnu par le Conseil d'État, à tous les stades de l'enquête de police et de l'instruction.

Cette mesure se justifie par le fait que les victimes sont souvent totalement perdues face à l'appareil judiciaire. Après plusieurs mois ou plusieurs années passées dans un groupement, il leur est difficile d'admettre leur erreur et de remettre en cause leur expérience passée. Elles se trouvent donc dans un état psychologique fragile. De plus, elles sont fréquemment confrontées aux dirigeants du groupement ainsi qu'à de nombreux adeptes, qui affirment une version des faits totalement différente de celle de la victime. Enfin, les autorités policières ou judiciaires font souvent preuve d'une assez grande incrédulité face aux déclarations d'anciens adeptes.

Pour pallier ces problèmes, il est utile de permettre à une victime

d'être assistée par une personne connaissant bien le phénomène sectaire et apte à la soutenir.

La Commission judiciaire du Grand Conseil a souhaité que l'examen de ce texte soit lié à l'analyse d'une collaboration avec la structure LAVI, issue de la Loi fédérale sur l'aide aux victimes d'infractions de 1991, entrée en vigueur le 1^{er} janvier 1993. Cette possibilité est en cours d'examen par le département de Justice et Police et des Transports.

c) Le contrôle des activités dans le domaine de la santé

L'Audit sur les dérives sectaires a mis en évidence certaines lacunes de la loi genevoise, en matière d'exercice illégal de la médecine. Pour pallier ces lacunes, un projet de loi a été déposé devant le Grand Conseil, visant à renforcer la réglementation sur l'exercice illégal de la médecine.

Le but est d'interdire à une personne n'exerçant pas une profession médicale, ou à une personne ayant une telle profession mais entreprenant un acte dépassant le cadre de sa compétence, de poser des diagnostics médicaux, afin de déterminer ou d'apprécier l'état physique ou psychique de personnes, ou d'entreprendre de soigner des personnes atteintes de maladie.

Pour des motifs techniques, ce projet a été abandonné par le Grand Conseil. Cette question sera donc reprise d'une autre manière par le

4. Projet de loi PL 7871, sur l'aide aux victimes.

département de Justice et Police et des Transports.

3. La réflexion sur la manipulation mentale

La question des manipulations mentales est certainement un des sujets les plus sensibles en ce qui concerne le phénomène sectaire.

Les mouvements coercitifs appliquent généralement à leurs membres des techniques de contrainte physique et/ou psychique destinées à assurer leur stricte obéissance et leur dépendance par rapport au groupe. L'étendue réelle des contraintes qui attendent les fidèles au moment de leur entrée dans un groupement leur est totalement dissimulée. Bien au contraire, le groupement se présente comme la nouvelle famille de l'adepte, l'entourant chaleureusement et promettant la libération rapide de tous ses troubles. Les disciples sont ainsi progressivement conditionnés, de manière à accepter au fur et à mesure un régime de plus en plus sévère avant d'être finalement privés de toute capacité de discernement.

L'existence de ces techniques de pression, destinées à créer un état de soumission ou de dépendance, est une réalité. L'audition de victimes le met clairement en évidence. La mise en œuvre de ces techniques est généralement qualifiée de «manipulation mentale». Cette méthode expose les individus à un danger tangible face auquel il est nécessaire de réagir.

En effet, la prévention et la répression de la manipulation mentale sont probablement les seuls véritables

moyens d'empêcher les dérives sectaires les plus graves, qui aboutissent à des atteintes à l'intégrité psychique ou physique des individus.

Or, à l'heure actuelle, le droit en vigueur ne réprime pas la manipulation mentale. Il n'appréhende que les actes les plus graves de conditionnement psychique, dans la mesure où ils peuvent être assimilés à des lésions corporelles graves, répréhensibles au plan pénal. Toutefois, lorsque le droit intervient à un tel stade, il est souvent trop tard. Pour agir en amont, il est nécessaire de trouver une autre solution. Deux voies sont envisageables.

En premier lieu, il est possible de concevoir une évolution de la jurisprudence. Elle consisterait à laisser aux tribunaux le soin d'orienter leur jurisprudence vers une meilleure protection contre les procédés de dérive sectaire, en appliquant les incriminations qui sont déjà à disposition, par exemple, la contrainte. Il s'agirait donc d'un assouplissement de l'interprétation des dispositions légales. Le Tribunal fédéral a déjà admis un tel assouplissement dans le cas de l'infraction d'escroquerie.

L'autre approche consisterait à introduire une nouvelle disposition dans le Code pénal suisse. Elle permettrait de saisir des procédés d'assujettissement dès le moment où ils surviennent. L'objectif serait d'interrompre un processus qui, mené à son terme, pousse généralement son destinataire à adopter un comportement gravement préjudiciable à ses intérêts.

Dans cette perspective, cette norme sur la manipulation mentale pourrait avoir la teneur suivante :

« Celui qui aura exercé des actions physiques ou psychiques répétées et systématiques sur autrui, dans le dessein d'affaiblir sa capacité de jugement ou de le placer dans un état de dépendance, sera passible d'une peine d'emprisonnement ou d'une amende. »

À ce jour, ce projet reste à l'étude. Aucune démarche parlementaire n'a été entreprise.

Conclusion

La problématique des « sectes » occupe les différents États européens depuis plusieurs années. Le souci légitime des autorités de respecter les libertés fondamentales de chaque individu a naturellement limité l'activité des États dans ce domaine. Leur prudence a été encore renforcée par l'utilisation habile, par certains groupements, d'arguments relatifs à l'intolérance religieuse, voire à la persécution.

Toutefois, la sensibilité de ce domaine n'exclut pas toute intervention de l'État pour protéger des victimes actuelles ou potentielles. Bien au contraire, il relève de la responsabilité de l'État de protéger les citoyens contre les agissements illégaux de certaines personnes ou groupements.

Face à cette situation, le moyen pour l'État de ne pas empiéter sur la sphère de liberté propre à chaque

individu est d'appréhender les problèmes de manière ponctuelle et pragmatique. Ainsi, une intervention de l'État est justifiée dans tous les cas de dérive sectaire, c'est-à-dire lorsque des actes illégaux sont commis sous le couvert ou au nom d'une croyance, quelle qu'elle soit. Une telle action n'implique pas de jugement de valeur sur la croyance. Elle se limite à appréhender les actes matériels pouvant être qualifiés objectivement sous l'empire du droit, sans influence sur la croyance elle-même. Dans ce cas, le fait que la croyance soit ou ne soit pas une religion n'est absolument pas pertinent. Cette approche évite à l'État d'entrer sur un terrain extrêmement dangereux et contraire à son devoir de neutralité en distinguant entre les prétendues « sectes » et les prétendues religions.

Si les personnes ou les groupements qui sont visés par ces mesures étatiques estiment que celles-ci violent leurs libertés, il leur appartient de les contester au moyen des voies judiciaires usuelles. Les autorités judiciaires, voire la Commission ou la Cour européenne des droits de l'homme, sont en mesure de déterminer si la norme ou l'acte en cause est contraire ou non à la liberté de croyance.

Dans ce contexte, deux concepts résument clairement l'activité des autorités cantonales genevoises, et plus particulièrement du département de Justice et Police et des Transports :

- le respect de toutes les croyances et des libertés;

- mais une lutte contre toutes les dérives sectaires, c'est-à-dire tous les actes illicites commis au nom ou sous le couvert d'une croyance, quelle qu'elle soit.

Cette action n'est toutefois qu'une facette d'un problème beaucoup plus large. Les dérives sectaires ne sont qu'un épiphénomène, le signe d'une mutation plus profonde de notre société et de ses modes religieux.

Au-delà de la prévention et de la répression des dérives sectaires, l'État doit donc entamer une réflexion de fond sur son approche du phénomène religieux. Il ne peut plus rester un acteur passif dès lors qu'il ne peut pas se reposer sur les Églises traditionnelles. Il doit au contraire intervenir de manière active sur le marché du spirituel. Deux voies s'offrent à lui.

La première est tentante, car elle correspond à un modèle connu. Il s'agirait de reconnaître de nouvelles religions, à côté des religions traditionnelles, pour leur octroyer un statut particulier. Ces religions reconnues bénéficieraient d'une légitimité

accrue par rapport aux autres croyances. Ce système n'est toutefois pas sans faiblesses. En particulier, toute forme de reconnaissance contient le germe d'une discrimination à l'égard des religions non reconnues.

La seconde voie consisterait à considérer le domaine du spirituel comme un marché récemment libéralisé. Sur ce marché, l'État laisse une grande liberté aux intervenants. Il ne les reconnaît pas en tant que religion, ni ne les soutient. Il se limite à réguler le marché afin d'assurer la protection des droits des citoyens. Son intervention reste donc strictement ponctuelle, en défendant les individus contre les personnes ou les organisations qui abusent de leur liberté pour porter atteinte à celle d'autres personnes. Nous retrouvons ici la notion de dérive sectaire, soit l'acte contraire à la loi, commis au nom ou sous le couvert d'une croyance, quelle qu'elle soit.

Dans cette perspective, l'État serait uniquement le régulateur du marché libre de la religion.

Les témoins de Jéhovah en Lettonie au XX^e siècle*

*Nikandrs Gills***

Cette étude présente certaines informations et observations concernant les activités des témoins de Jéhovah en Lettonie. Il s'agit ici en fait d'un article préliminaire à une recherche plus complète sur le même sujet.

Les témoins de Jéhovah constituent en Lettonie une minorité religieuse qui a bénéficié d'un statut particulier dans la vie religieuse de la Lettonie depuis plus de soixante-dix ans. Parmi toutes les religions, c'est celle qui a le plus attiré l'attention du public ces derniers temps.

En matière religieuse, la Lettonie est un pays versatile. La plupart des confessions représentées s'inscrivent dans le cadre du christianisme. Les chiffres dont S. Krumina-Konkova et moi-même disposons sont les suivants : en 1997, on comptait 300 000 luthériens¹ actifs ou pratiquants², environ 250 000 catholiques romains pratiquants³, environ 190 500 orthodoxes⁴, environ 22 500 vieux-croyants pratiquants⁵, 60 147 baptistes, 3 900 adventistes du septième jour⁶, 1 643 prédicateurs des témoins de Jéhovah (leur nombre pouvant s'élever maintenant à 1 681)⁷, 245 mormons, etc.

* Cette étude a été présentée à la 12^e Conférence internationale du CESNUR intitulée « Minorités religieuses et spirituelles : vers le XXI^e siècle », qui s'est tenue le 11 septembre 1998 à Turin, en Italie.

** Chercheur au Centre académique pour l'étude des religions, Institut de philosophie et de sociologie, Université de Lettonie.

1. Ceux qui assistent plus ou moins régulièrement aux services et participent à la vie de la congrégation.

2. Données fournies par les archives du Consistoire de la LELC (Latvian Evangelical Lutheran Church).

3. J. CAKULS, « Cik palicis nenokristito Latvijas lielakam kristigam konfesijam padomju varas gados? » (Combien de personnes ont dû renoncer au baptême dans les grandes confessions chrétiennes durant la période soviétique?) Katoiu kalandars 1997 (calendrier catholique pour l'année 1997), Riga, Rigas Metropolijas Kurija.

4. C'est le nombre de croyants orthodoxes indiqué par le service des religions au département des Affaires sociales et religieuses du ministère de la Justice. Les Églises orthodoxes lettones donnent un chiffre beaucoup plus élevé, entre 400 000 et 600 000 personnes, mais nous le considérons comme étant surestimé.

5. C'est le nombre indiqué par le service des religions au département des Affaires sociales et religieuses du ministère de la Justice. Les vieux-croyants ne font état pour eux-mêmes d'aucun chiffre concret.

6. Données fournies par l'Union des adventistes du septième jour.

7. *Sargornis* [Tour de Garde], 1998, n° 1.

Si nous comparons ces chiffres avec la population totale de la Lettonie, qui s'élevait à 2 501 660 personnes en 1997⁸, nous pouvons en conclure que les luthériens pratiquants représentent environ 12 % de cette population, les catholiques pratiquants entre 9,9 et 11 %, les orthodoxes pratiquants 7 %, les vieux-croyants pratiquants 0,9 %, les baptistes 0,25 % et les adventistes 0,16 %, les témoins de Jéhovah 0,06 % et les mormons 0,008 %. Cela signifie qu'environ 31 à 33 % des habitants permanents de la Lettonie faisaient preuve d'un certain engagement dans les confessions ci-dessus mentionnées en 1997⁹. Pour plus d'informations, on se reportera à l'article de S. Krumina-Konkova, intitulé « Les nouvelles religions en Lettonie en 1997-1998 ».

Je voudrais comparer ces chiffres souvent très approximatifs avec les données fournies par le recensement de la population lettone en 1935¹⁰ : sur 1 472 642 habitants, on comptait 55,15 % de luthériens, 24,45 % de catholiques romains, 8,94 % d'orthodoxes, 5,5 % de vieux-croyants (en

1935, ces croyants représentaient 94 % de la population totale), 0,98 % de baptistes, presbytériens, anglicans, adventistes et autres protestants pris ensemble¹¹. Le nombre total de petites organisations chrétiennes enregistrées s'élevait à 300 au milieu des années trente¹². On voit donc que le luthéranisme était à cette époque la religion la plus répandue en Lettonie. Le pourcentage de luthériens parmi les Lettons ethniques s'élevait même à 68,26 %¹³.

Il faut noter toutefois que l'affiliation officielle au christianisme, c'est-à-dire à l'une ou l'autre des confessions chrétiennes, comme c'était le cas pour la majorité des gens en Lettonie, n'implique pas l'unité totale pour ce qui est de la conception et de l'expérience du monde chrétiens. Chaque confession a son histoire et sa tradition, et son expression est étroitement associée à l'époque historique, à l'environnement ethnique, culturel et social dans lequel la confession a situé sa sphère d'activité et attiré ses disciples. Pour les Lettons, l'accès au christianisme s'est avéré difficile, celui-ci étant associé

8. *Latvijas statistikas ikmēnesa biļetens* [Bulletin mensuel des statistiques lettones], Latvijas Republikas Valsts statistikas komiteja, Rīga, avril 1998, p. 41.

9. Il faut tenir compte du fait que beaucoup de baptisés ne fréquentent pas l'Église. Le nombre de baptisés de l'Église catholique romaine, par exemple, s'élève à environ 500 000, mais ils ne sont qu'entre 250 000 et 300 000 pratiquants. Il se peut qu'il y ait environ le même nombre de luthériens baptisés.

10. Comme il a été dit dans les instructions se rapportant au recensement, les habitants ont dû indiquer leur affiliation officielle à une certaine confession. Il devaient donc déclarer la confession en fonction des rituels se rapportant à leur baptême ou autres rites religieux.

11. *Ceturtais tautas skaitisana Latvijā 1935. gadā* [Quatrième recensement en Lettonie en 1935], Rīga, 1936, p. 71 et suiv.

12. *Rīts*, 7 février 1936.

13. *Idem*, p. 88.

depuis des siècles «à un seigneur étranger, pasteur et moine»¹⁴.

Dans quelles circonstances les témoins de Jéhovah se sont-ils installés en Lettonie? En juillet 1926, la «Watch Tower Bible and Tract Society», dont le siège était à Brooklyn, aux États-Unis, envoya des représentants en Lettonie et ouvrit un bureau à Riga, au n° 39 de la rue Kuīu. Le chef de la délégation était Rees Taylor, un citoyen britannique. Lorsqu'il fut interrogé, au 10^e commissariat de Riga, le 22 novembre 1928, il confirma que la Société ne comptait pas encore d'adhérents en Lettonie.

Des conférences furent organisées dans les locaux de la Ligue lettone des femmes, au 24, rue Brivibas, plusieurs fois par mois, dans le but de «prêcher le contenu de la Bible et de prouver comment les prophéties bibliques trouvent leur expression dans la vie». On pouvait y acheter des livres et des brochures en letton, en allemand, en russe, en anglais, en polonais, en estonien, en lituanien, en français, en espéranto, en suédois, en danois et dans le dialecte local juif. Les conférences, en revanche, étaient gratuites. On en organisa également à Jelgava, Sloka, Tukums, Liepāja, Aizpute et Ventspils. Outre R. Taylor, les orateurs étaient Johannes Berger, Fritz Michaelis, Ernest Schenkel, tous citoyens allemands. Chaque fois qu'il prévoyait une conférence, R. Taylor

présentait une demande au ministère de l'Intérieur, en indiquant le lieu et l'heure de celle-ci ainsi que le nom de l'orateur. Il n'obtint à l'époque aucune autre permission pour enseigner ou vendre des livres et brochures spirituels, et on ne demanda à personne d'adhérer à la Société, chacun pouvant ainsi conserver ses convictions¹⁵.

À ce stade, le statut officiel de la «Watch Tower Bible and Tract Society» en Lettonie était loin d'être clairement défini. Le 23 novembre 1928, le service des étrangers de l'administration du ministère de l'Intérieur envoya une lettre au département des Affaires spirituelles indiquant qu'il existait à Riga une organisation appelée «Watch Tower Bible and Tract Society» et que le citoyen britannique R. Taylor en était le représentant autorisé. La Société comptait en outre onze collaborateurs, dont deux seulement de nationalité lettone : Harriet von Lutzan et K. Puiis. Le département des Affaires spirituelles fut prié de fournir toutes les informations possibles sur les «activités de l'organisation mentionnée en Lettonie, à savoir si cette société était profitable à la Lettonie et s'il fallait lui permettre d'augmenter le nombre de ses collaborateurs étrangers».¹⁶

Le département des Affaires spirituelles répondit de la façon suivante (5 décembre 1928, n° 113798) : «Puisque la "Watch Tower Bible and Tract Society" n'est pas enregistrée

14. H. BIEZAIS. *Enas par torniem*, Ziemeļblazma, 1978, p. 12.

15. LVVA (Archives historiques de l'État letton], f., 1370, apr., l., l., 1346, p. 8, 9.

16. LVVA, f., 1370, apr., l., l., 1346, p. 14.

et que seuls des citoyens lettons peuvent exercer des fonctions de pasteurs et de prédicateurs, le département des Affaires spirituelles considère qu'il n'y a aucune raison de permettre à des étrangers de prêcher et de répandre la parole de Dieu et de procéder à la vente de livres sans l'accord du ministère de l'Intérieur. Compte tenu du fait que nous avons plus de vingt organisations confessionnelles plus ou moins importantes, parmi lesquelles les habitants de la Lettonie peuvent choisir, il n'est pas nécessaire d'avoir une telle organisation pour des étrangers. Par ailleurs, la Lettonie reconnaissant la liberté de conviction et de conscience, la décision ci-dessus ne concerne pas les habitants de la Lettonie¹⁷. »

Il faut noter que de nombreux représentants de la «Watch Tower Bible and Tract Society» travaillaient au départ en Lettonie comme colporteurs de livres, ce qui leur donnait une raison officielle de s'adresser aux gens chez eux. La distribution de livres leur permettait de faire connaître également les ouvrages publiés par leur propre association religieuse et de répandre activement leurs convictions. C'est d'ailleurs en ce sens que F. Milenbahs, chef du département des Affaires spirituelles, demanda à la préfecture de la ville de Riga, dans sa lettre du 26 novembre 1928, des informations sur sept personnes vivant dans cette ville et voulut savoir si ces personnes, qui étaient des colporteurs et des membres de la

«Watch Tower Bible and Tract Society», avaient le droit d'obtenir un permis de travail puisqu'elles étaient étrangères.

La lettre du 30 janvier 1929, écrite par le département des Affaires spirituelles au service des étrangers du ministère de l'Intérieur, est représentative de l'attitude officielle des institutions publiques lettones quant aux activités de la «Watch Tower Bible and Tract Society» en Lettonie : «Le département des Affaires spirituelles déclare que l'activité de la "Watch Tower Bible and Tract Society" n'est pas souhaitable et qu'elle est nuisible [...]. Les publications de la "Watch Tower Bible and Tract Society" ont tendance à manifester une hostilité envers les grandes Églises et leur clergé ainsi qu'envers l'ordre de l'État séculier. Tous les pouvoirs temporels comme les Églises relèvent de Satan et seule la Tour de Garde est sainte. Cette hostilité s'exprime tout particulièrement dans la brochure de la Tour de Garde «Liberté aux nations», du juge Rutherford. Les citations suivantes le confirment : «Le monde des finances et les responsables politiques ont réussi, de pair avec un clergé sans scrupule, à lier les mains des gens simples. C'est pourquoi leurs souffrances se poursuivent et c'est aussi la raison pour laquelle ils continuent à chercher assistance et liberté¹⁸. »

Le 1^{er} juillet 1930, l'ambassadeur des États-Unis s'adressa au ministre des Affaires étrangères letton

17. LVVA, f. 1370, apr., l., l., 1346, p. 25.

18. *Idem*, p. 46.

(M. Hugo Celmins) pour lui demander des explications à propos du refus de la part des institutions de permettre à la « Watch Tower Bible and Tract Society » d'ouvrir une filiale en Lettonie et pour le prier de lui envoyer une justification légale de ce refus (le ministre des Affaires étrangères de Lettonie au département des Affaires spirituelles, le 4 juillet 1930, n° 13455). L'ambassadeur des États-Unis soulignait que le refus d'enregistrer la société était en contradiction avec le 13^e paragraphe de l'Accord entre la Lettonie et les États-Unis sur « *Friendship, Trade and Consular Relations* ». Dans cette lettre, l'ambassadeur citait expressément le motif avancé pour ce refus, à savoir que « les activités de la société en Lettonie sont « indésirables » »¹⁹.

Le 1^{er} mars 1933, le D^r Walter Runke, consul de la République de Lettonie à Magdeburg, répondit à la demande de son gouvernement de lui apporter des informations sur le caractère de la « Watch Tower Bible and Tract Society » et sur « l'Association des étudiants internationaux de la Bible ».

Il déclara que, compte tenu de ses observations personnelles à long terme et des données rassemblées par le président de la police de Magdeburg, il est possible de confirmer que la « Watch Tower Bible and Tract Society » (Brooklyn-N.Y.), présente en Allemagne, est décrite avec compétence dans la résolution du Conseil d'État du 7 décembre 1921, d'après le paragraphe 10 du chapitre intitulé « La reconnaissance des asso-

ciations » du Code civil. Cette société existe en Allemagne sous le nom de « Watch Tower Bible and Tract Society » et son siège est situé à Magdeburg. Elle y possède des biens immobiliers, à savoir une grande usine et un immeuble d'habitation sur ses propres terres. Les ouvrages à caractère religieux y sont publiés; par ailleurs, toutes ses activités sont fondées sur des principes exclusivement philanthropiques. Le centre de Magdeburg s'occupe en même temps de toutes les transactions et problèmes d'organisation de « l'Association des étudiants internationaux de la Bible ». Cette organisation, dont le siège est à Londres, a été portée au registre allemand des associations le 19 janvier 1927, selon la résolution n° 466 du tribunal administratif. Les deux organisations « sont uniquement des sociétés religieuses; elles ne sont aucunement liées au monde de la politique et n'ont aucune activité politique. Elles ne participent même pas aux élections publiques! Elles sont de nature purement religieuse et rejettent tous les partis politiques et en particulier les partis communistes de tous bords. Leurs pratiques se situent exclusivement dans le domaine légal et elles se sont forgé une bonne réputation auprès des autorités. La rue où se dresse leur bâtiment de « la Tour de Garde » a été officiellement rebaptisée « rue de la Tour de Garde » (Wachtturmstrasse). Leurs employés et responsables sont des gens tranquilles et simples et ils sont les bienvenus partout. La Société réproouve toute activité semi-légale de

19. LVVA, f., 1370, apr., L., 1346, L., p. 38.

ses membres et les excluait systématiquement de ses rangs dans un tel cas, mais il n'est pas probable qu'il se produise. La société a ouvert des bureaux dans 94 pays et elle est bien accueillie partout. Je connais les aspirations de cette société et je connais mon pays natal, la Lettonie, avec toutes ses particularités, et je ne saurais que recommander vivement l'établissement d'une filiale²⁰. »

Le 3 mars 1933, « l'Association des étudiants internationaux de la Bible » a présenté sa demande de reconnaissance au département d'Enregistrement de la Cour régionale de Riga. L'avocat Nikolajs Valters était chargé de présenter la demande ci-dessus mentionnée, de pair avec les statuts de la société. La demande était signée par cinq citoyens lettons : Jānis Krastins, Alexander Forstmanis, Martins Grenats, Ferdinand Fruck, Robert Bergman²¹. Les statuts indiquaient effectivement que « 2. La Société est une organisation non politique. Son objectif concerne une culture éthique. La tâche de la société est de travailler contre l'impiété grandissante et le manque de foi en Dieu et en la Bible. Le but de la société est d'étudier la Bible et de publier l'enseignement ainsi recueilli. Les articles publiés par l'« Association des étudiants internationaux de la Bible » à Londres et la « Watch Tower Bible and Tract Society » à Brooklyn sont utilisés dans ce but. Le devoir de la Société est de travailler dans cette

direction, de manière à réaliser ses objectifs en organisant des réunions privées et publiques, en distribuant les ouvrages chrétiens ci-dessus mentionnés et la Bible, et de travailler de toute autre manière légalement autorisée. » [...] « 11. L'expulsion d'un membre n'est acceptable que a) si de réelles objections reposant sur des motifs moraux, éthiques ou religieux peuvent être présentées quant à son style de vie; b) si le membre est en désaccord avec les principes essentiels de l'organisation; c) s'il porte délibérément préjudice aux intérêts de la Société²². »

Ādolfs Erss et Roberts Kroders, tous deux écrivains lettons populaires, actifs dans le domaine culturel public, furent priés par l'avocat N. Valters de donner leur avis sur treize livres qui avaient été publiés par l'Association des étudiants internationaux de la Bible et par la « Watch Tower Bible and Tract Society ». Ils écrivirent que le contenu de ces livres était très religieux et qu'il abordait les formes sociales de la vie avec une critique métaphysique, elle-même fondée sur les enseignements éthiques et les prophéties de la Bible. Les structures actuelles de la société, de l'État et des institutions sont critiquées à la lumière de l'enseignement du Christ sur les bonnes actions et l'avènement du royaume de Dieu. Leur conviction se fonde sur les allégories de l'Ancien Testament et sur le livre de l'Apocalypse, considérés

20. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 3643, p. 68.

21. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 3643, p. 1.

22. *Idem*, p. 2,3.

comme le plan de Dieu pour les affaires de ce monde et la seule vision authentique que l'on ait de la destinée de l'homme. Les Nations Unies et l'État socialiste, dictés par la raison, ne sauraient apporter le bonheur à l'humanité, mais seulement le Royaume de Dieu ou la seconde venue de Jésus-Christ, qui se traduira par une période de mille ans de paix sous son règne. L'État instauré par le Christ constituera la plus haute forme d'État. Cette idée de base mène à la critique de l'ordre social contemporain ainsi qu'à la critique de l'Église officielle et de ses autorités : le pape, les évêques et le clergé. Ce sont des ouvrages qui désapprouvent un système économique qui repose sur des bases fragiles et mène à la concentration de capital entre les mains de quelques-uns, ainsi que les formes existantes de l'État qui sont empreintes de la volonté de pouvoir et de la fourberie des responsables financiers et politiques au lieu d'être remplis de l'Esprit et de la Parole de Dieu. Le rapport insiste sur le fait que ces livres n'ont rien en commun avec les enseignements du socialisme et du communisme, qui sont opposés à Dieu, au Christ et à la Bible. Au contraire, ils reprennent les vieux enseignements bibliques connus de tous, qui sont prêchés lors des réunions baptistes et qui sont également familiers au grand écrivain russe Tolstoï, lequel les exprime d'ailleurs de façon beaucoup plus précise, claire et réaliste.

Le 14 mars 1933, le département de l'Enregistrement auprès de la Cour

régionale de Riga — en présence de quatre personnes et sous la présidence de L. Bruemmer —, après avoir pris connaissance de la demande de reconnaissance de «l'Association des étudiants internationaux de la Bible» et noté que ses statuts sont conformes à la loi (selon le paragraphe 11 de la Loi sur les sociétés, les associations et les organisations politiques), décida de procéder à la reconnaissance de «l'Association des étudiants internationaux de la Bible», conformément au paragraphe 17 de cette même loi (décision n° 92b)²³. Le siège de la société se situe au 11, rue Cēsu, appartement 25, à Riga.

On en arrive alors aux événements du 15 mai 1934, date à laquelle Karlis Ulmanis, Premier ministre de Lettonie, prit la décision, avec l'aide d'hommes politiques fidèles, de dissoudre le Parlement de la République de Lettonie (voir Déclaration gouvernementale du 18 mai 1934, indiquant que les fonctions du Parlement, à partir du 15 mai 1934, à 23 heures, sont prises en charge par le Cabinet des ministres jusqu'à la mise en place de réformes constitutionnelles) et instaura un pouvoir autoritaire. La Loi sur la cessation, la liquidation et la reconnaissance de sociétés, d'associations et d'organisations politiques durant la période d'État d'exception (publiée le 14 juin 1934 dans le *Valdības Vēstnesis* [Messager gouvernemental], n° 130), décréta l'abolition de douzaines de partis politiques et de centaines de sociétés et d'associations.

23. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 3643, 6.

Dès le 30 juin 1934, le ministre de l'Intérieur prit la résolution n° 20 qui stipulait : « Conformément à la Loi sur la cessation, la liquidation et la reconnaissance des sociétés, associations et organisations politiques, je considère que la Société des étudiants internationaux de la Bible porte préjudice aux intérêts de l'État et de la société et ai donc décidé d'ordonner la fermeture de cette Société, en nommant responsables de sa liquidation : Janis Ozols et Janis Kajins, chefs du département des Affaires spirituelles; V. Gulbis, pour le ministère de l'Intérieur et M. Ansmits²⁴, directeur de l'administration. » Cette mesure prise par le gouvernement letton ne fut pas comprise dans de nombreux pays qui avaient accueilli cette société.

Le 3 novembre 1934, le département de la Presse et des Associations du ministère de l'Intérieur reçut une lettre adressée au président de la Lettonie, Kârlis Ulmanis, par J. F. Rutherford, président de longue date de la « Watch Tower Bible and Tract Society », son chef idéologique et auteur de nombreux livres. Cette lettre disait que l'association de bienfaisance « Watch Tower Bible and Tract Society » existait déjà depuis plus de cinquante ans et était reconnue dans de nombreux pays. J. F. Rutherford expliquait qu'elle demandait maintenant à l'être en Lettonie, que c'était une société faisant un travail de charité et de miséricorde, renonçant toujours à deman-

der de l'argent aux personnes auxquelles elle enseignait la vérité de Dieu. Il fallait y voir la raison pour laquelle elle avait autant d'ennemis qui cherchaient à fausser ses intentions et son travail. J. F. Rutherford y soulignait le caractère purement éducatif de la société, jamais politique, et il se montrait reconnaissant de tout acte de bienveillance vis-à-vis de W. Dey, représentant de la société dans les pays de l'Europe du Nord. Il ajoutait que la « Watch Tower Bible and Tract Society » et l'« Association des étudiants internationaux de la Bible » formaient une même organisation. L'« Association des étudiants internationaux de la Bible » est « régie par les lois de la Grande-Bretagne pour des raisons de commodité et pour conserver ses titres de propriété ». « On les accuse, note-t-il, d'être des socialistes et des communistes, mais rien ne serait plus éloigné de la vérité. Les deux associations se consacrent à un travail éducatif sur la Bible et les intérêts de l'homme. J. F. Rutherford a écrit, lui aussi, de nombreux livres publiés par ces organisations. Il insiste sur le fait que les ouvrages distribués par leurs soins ne concernent que l'apprentissage de la Bible et les instructions données pour sa lecture. Il serait très reconnaissant si les efforts entrepris pouvaient déboucher sur une permission de distribuer leurs publications en Lettonie²⁵. »

Le 3 novembre 1934, le département de la Presse et des Associations

24. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 3643, p. 11.

25. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 3643, p. 152.

du ministère de l'Intérieur reçut une requête de la part des fondateurs de la Watch Tower Society, lui demandant, conformément à la Loi sur les sociétés et les associations, de délivrer un certificat selon lequel le ministère de l'Intérieur n'avait aucune objection contre la fondation et la reconnaissance de la société Tour de Garde sur la base du statut ci-joint. La demande était signée par Janis Krastins, Karlis Iltneris, Martins Grenats, Janis Labzars, Alexander Forstmanis. Il convient de noter que les statuts soumis étaient identiques à ceux de l'Association des étudiants internationaux de la Bible, présentés à la Cour régionale de Riga le 2 mars 1933²⁶.

Une lettre fut envoyée de toute urgence au département de Politique, pour obtenir des informations sur les personnes ci-dessus mentionnées. La lettre notait que la société Tour de Garde souhaitait s'établir en remplacement de l'« Association interdite des étudiants internationaux de la Bible ». La réponse du département de Politique comprenait des renseignements sur trois personnes qui avaient déjà travaillé activement au sein de l'organisation illégale de la « Watch Tower Bible and Tract Society », avaient distribué des livres en fraude et tenu des réunions interdites. A. Forstmanis, un prédicateur de la Tour de Garde et chef de la filiale de Liepaja avait traduit en letton et distribué des publications de cette organisation. Le 7 octobre 1934,

M. Grenats et J. Krastins avaient envoyé un télégramme au gouvernement de Hitler en lui demandant de ne pas persécuter les témoins de Jéhovah. Il convient de noter que le télégramme a été retenu, selon l'ordre émis par le procureur de la Cour régionale de Riga²⁷.

Le 2 novembre 1934, le ministère de l'Intérieur reçut une « demande » de la part d'Indrikis Grūbaums, représentant officiel des fondateurs de la Tour de Garde et avocat, expliquant que son organisation, fondée en 1884 aux États-Unis, en Pennsylvanie, avait entre-temps pris pied dans tous les pays. En 1913, elle avait obtenu la reconnaissance officielle en Russie et le droit de se livrer à ses activités et n'avait pas souffert non plus de la répression sous l'ancien gouvernement tsariste. La meilleure preuve de ses objectifs purement apolitiques sont les livres qu'elle a publiés et qui ont été commentés par des personnalités aussi compétentes que Roberts Kroders, conseiller du ministre de l'Éducation sur les questions culturelles et l'écrivain Ādolfs Erss. Alexander Grins, rédacteur en chef du quotidien le *Rīts*, a traduit ces livres en letton. De même, la Cour régionale de Riga, selon l'enquête menée par le procureur A. Karceviskis, a convenu que la brochure publiée en Lettonie était inoffensive et a rejeté la demande faite pour sa confiscation. Le consul de Lettonie, à Magdeburg, a donné une description des activités menées par cette

26. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 8270, p. 161.

27. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 8270, p. 153.

organisation en Allemagne et y a ajouté ses recommandations les plus vives²⁸.

La « demande » décrite ci-dessus explique ce que sont les activités de la Tour de Garde en Estonie. Elle mentionne le « certificat » délivré le 24 juillet 1934 par le département de Police du ministère de l'Intérieur de la République d'Estonie et adressé au bureau de la « Vahi-Torn'a Bible and Tract Society », à Tallinn. Ce certificat confirme que la société est reconnue, de par la résolution émise par le ministère de la Justice et de l'Intérieur le 21 juillet 1934. La Société fonctionne en Estonie depuis le jour de sa reconnaissance et aucune violation des lois existantes n'a pu être observée de la part de la société et de son bureau jusqu'à présent. De plus, l'ambassade d'Estonie à Riga a traduit la lettre de référence fournie par la radio publique d'Estonie à la « Vahi-Torn'a Bible and Tract Society » le 19 juillet 1934, selon laquelle la société, comme l'indique le registre du centre radiophonique, s'est exprimée à la radio 52 dimanches en 1933, ce qui représente un total de 51 heures et 45 minutes d'antenne, et 25 dimanches avec un temps d'antenne de 25 heures en 1934. Le registre n'a pas différencié les temps d'antenne en fonction des langues utilisées. Comme on le constate avec cette lettre de référence, la « Vahi-Torn'a Bible and Tract Society » a eu l'occasion de s'exprimer à la radio même avant sa reconnaissance officielle²⁹.

Le 25 mars 1935, les liquidateurs de « l'Association des étudiants internationaux de la Bible » se réunirent pour une réunion ordinaire et décidèrent de « terminer la liquidation et d'envoyer les livres et les papiers de la société liquidée à la Cour régionale de Riga pour qu'elle les archive ». Le nombre des livres saisis s'élevait à 42 975 exemplaires, pour 8 titres différents.

Le 5 avril 1935, le département des Affaires spirituelles reçut du département de la Presse une lettre demandant de préparer une réponse à W. Dey, chef de la « Watch Tower Bible and Tract Society » pour le nord de l'Europe, qui souhaitait que l'on accorde à la société mentionnée le droit de travailler en Lettonie.

Le mouvement des témoins de Jéhovah fut également interdit pendant l'occupation nazie, puis soviétique. En 1951, des procès politiques furent intentés contre des témoins de Jéhovah et beaucoup d'entre eux partirent en déportation dans les régions du Nord et de l'Est de l'URSS.

Comme il ressort des archives, la majorité d'entre eux furent accusés et condamnés d'après les paragraphes 58-11p. 58-10p.d. du Code pénal de la République socialiste fédérative soviétique de Russie (édition de 1926) pour agitation contre-révolutionnaire et propagande, et participation à une organisation contre-révolutionnaire. La confé-

28. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 8270, p. 159.

29. LVVA, f., 3724, apr., l., l., 8270, p. 164-167.

rence spéciale du ministère de l'URSS pour la Sécurité de l'État, tenue le 20 janvier 1951, condamna, par exemple, vingt témoins de Jéhovah à dix ans de travaux forcés dans des camps éloignés de Sibérie. La condamnation était accompagnée d'une confiscation de leurs biens³⁰.

Dès après la Seconde Guerre mondiale, la «Watch Tower Bible and Tract Society» de Magdeburg commença à envoyer des lettres à ses frères dans la foi en Lettonie. Selon les archives, une partie de ces lettres n'atteignirent jamais leurs destinataires, mais passèrent aux mains des services spéciaux; l'autre partie fut confisquée aux témoins de Jéhovah arrêtés. C'est un paradoxe historique de voir ces lettres exprimer l'espoir que le pouvoir soviétique, contrairement au régime inhumain nazi, permettrait aux témoins de Jéhovah de se réunir et d'exprimer librement leurs points de vue, comme ce fut le cas après la guerre dans l'Allemagne libérée³¹. Certaines personnes, en Lettonie, peuvent parler de vies vécues dans la clandestinité et des activités de témoins de Jéhovah tels que Pauls Bergmanis, Valija Lange, Teofilija Kalvîte, Pauline Serova et d'autres encore sous le régime soviétique³². La tradition orale est l'une des sources essentielles permettant de comprendre comment fonctionne une religion.

Quand il y eut par exemple, dans les années soixante, de grandes vagues de persécution contre les témoins de Jéhovah en République soviétique de Lituanie, certains d'entre eux partirent s'installer dans les régions frontalières de la Lettonie, fondant de nouveaux groupes à cet endroit. Bien que leurs activités aient été secrètes, le KGB retrouva leur piste et mena une campagne punitive contre eux. L'un des plus grands procès menés contre des témoins de Jéhovah eut lieu en 1972, à Klaipeda (Lituanie), au cours duquel des Lettons furent également jugés. Le procès, qui dura un mois, était organisé comme une manifestation publique, voulant montrer, dans un esprit de propagande, que les accusés étaient en fait des espions américains sous des allures religieuses. Ils furent condamnés aux travaux forcés pour des périodes allant de deux ans et demi à quatre ans. L'une des femmes condamnées déclara plus tard : « Cette épreuve venait sceller mes convictions religieuses qui se fondaient sur les saintes Ecritures. »

Plusieurs procès eurent lieu en Lettonie (à Liepaja et Jelgava) contre ceux qui refusèrent de servir dans l'armée soviétique pour des motifs religieux. Ils furent emprisonnés avec des criminels qui abusèrent sexuellement d'eux. Aujourd'hui, bien que les lois de la Lettonie indépendante ne

30. Spisok na lic, osuzdjonnih Osobim Sovescanijem pri MGB SSSR 20 janvarja 1951. goda po sledstvennomu gelu K-14498.

31. Lettres de la «Wachturm Bibel und Traktat Gesellschaft», filiale allemande de Magdeburg, 1948, 1949.

32. *Les témoins de Jéhovah en Lettonie*, Vantaa, 1996, p. 8, 9.

prévoient pas de service civil (le service militaire étant obligatoire depuis février 1997), aucune mesure de répression n'a été prise contre ceux qui refusent de servir dans l'armée.

En 1991, après l'effondrement du régime soviétique et la proclamation de l'indépendance de la Lettonie, on observa une recrudescence de la vie confessionnelle, due au fait que la nouvelle Constitution (*Satversme*) garantissait la liberté de pensée, de conscience et de religion. Selon la nouvelle législation de la République de Lettonie sur «Les organisations religieuses», celles-ci pouvaient prétendre à la personnalité juridique. Les témoins de Jéhovah cherchèrent eux aussi à légaliser leur statut. Ils soumièrent en 1993 leur demande de reconnaissance comme organisation religieuse au département des Affaires religieuses du ministère de la Justice. Après une longue correspondance, le ministère de la Justice annonça, le 21 novembre 1994, que, conformément à la législation de la République de Lettonie, la reconnaissance des témoins de Jéhovah était repoussée de trois ans. En 1995, la correspondance avec le département des Affaires religieuses reprit, dans le but de savoir si les témoins de Jéhovah pouvaient être considérés comme une ancienne ou une nouvelle religion en Lettonie. La question fut portée devant les tribunaux et la Cour du district Zemgale de Riga décida, le 26 mai 1995, que «les témoins de Jéhovah ont débuté leurs activités en Lettonie en 1933 sous le nom d'étudiants internationaux de la

Bible». La Cour suprême fit toutefois arrêt à ce jugement le 28 juin 1995. La dernière réponse du ministère de la Justice concernant le refus de reconnaissance des témoins de Jéhovah est datée du 11 juillet 1996. Ce refus se fonde sur la clause 11, paragraphe 3, de la nouvelle législation sur les organisations religieuses, qui stipule que celles-ci ne seront pas reconnues «si leurs activités mettent en danger la sécurité nationale, l'harmonie et l'ordre publics aussi bien que la santé et la morale des autres, dans le cas où l'intolérance et l'hostilité religieuses sont propagées ou bien encore si leurs activités, quelles qu'elles soient, viennent contredire la Constitution de Lettonie (*Satversme*) et sa législation».

Le 19 juillet de la même année, la congrégation centrale de la ville de Riga présenta une requête devant la Cour contre le ministère de la Justice de la République de Lettonie, demandant à ce que ce dernier revienne sur sa décision du 11 juillet et soit mis dans l'obligation de reconnaître la congrégation centrale de la ville de Riga comme une organisation religieuse. La congrégation, toutefois, retira sa requête à l'été 1997.

Une grande partie du public et des autorités est perplexe sur le point de vue des témoins de Jéhovah à l'égard du service militaire obligatoire, sur leur attitude vis-à-vis des symboles nationaux, des transfusions sanguines, de la célébration des fêtes traditionnelles et leur manière de distribuer des ouvrages religieux, etc. Les médias lettons n'ont malheureuse-

ment pas cherché à expliquer objectivement ces attitudes de façon à établir un climat de tolérance; dans de nombreux cas, ils ont même fait preuve de préjugés et d'hostilité envers eux. La Lettonie est donc restée pratiquement le seul pays en Europe où les témoins de Jéhovah ne sont pas reconnus officiellement.

En revanche, en Russie, les témoins de Jéhovah furent reconnus en mars 1991, en Estonie en octobre 1991 et en Lituanie en juillet 1993. L'attitude du département des Affaires publiques et religieuses du ministère de la Justice s'est modifiée cette année, si l'on en croit les déclarations officielles, et il est possible que les congrégations de témoins de Jéhovah obtiennent la reconnaissance pour une période d'un an, selon la procédure légale. Le 12 octobre 1998, le ministère de la Justice a reconnu deux congrégations de témoins de Jéhovah à Riga pour une période d'un an. Mais, au début de l'année 2000, il y avait déjà 10 congrégations reconnues de témoins de Jéhovah en Lettonie. Elle doivent réitérer leur demande chaque année, dans les dix ans à venir. Le Bureau letton des droits de l'homme considère cette procédure comme un mécanisme mis en place par l'État pour contrôler plus étroitement les activités des témoins de Jéhovah³³.

Même sans reconnaissance officielle, les témoins de Jéhovah n'en sont pas moins actifs en Lettonie. En 1993, on y comptait 423 serviteurs aux publications et 1 215 adeptes actifs. En 1994, les chiffres étaient de 676 et 2 398 respectivement; en 1995, 981 et 3 164, en 1996, 1 320 et 3 580, en 1997, 1 681 et 3 956, en 1998, 1 882 et 4 189, et, en 1999, 1 965 et 4 193³⁴. En 1997, 281 personnes furent baptisées témoins de Jéhovah. Un total de 372 706 cours de religion, dont 1 597 cours sur la Bible, ont été dispensés. En 1999, 205 personnes furent baptisées témoins de Jéhovah. Un total de 477 722 cours de religion, dont 1 710 cours sur la Bible, ont été dispensés. Le 1^{er} juillet 1998, le nombre total de prédicateurs des témoins de Jéhovah s'élevait à 1 900 et leur moyenne d'âge à 36 ans. Parmi eux, les moins de 25 ans représentaient 500 personnes, soit 26 %; les 25 à 45 ans 890, soit 47 % et les plus de 45 ans 510 personnes, soit 27 %. La répartition entre les hommes et les femmes était de 30 % pour les premiers et de 70 % pour les secondes. 23 % des personnes avaient bénéficié d'une instruction élémentaire de base, 65 % d'études secondaires et 12 % d'études supérieures. 30 % d'entre eux étaient des Lettons, 60 % des Russes et 10 % des représentants d'autres nationalités³⁵. En Lettonie, au début de l'année 2000,

33. Cette addition au texte original a été faite le 11 septembre 1998.

34. *Sargtornis* [Tour de Garde] 1994, n° 1, p. 13; 1995, n° 1, p. 13; 1996, n° 1, p. 13; 1997, n° 1, p. 19; 1998, n° 1, p. 19; 1999, n° 1, p.14; 2000, n° 1, p. 18.

35. Une lettre de Peteris Pauls Luturs-Luters, représentant des congrégations des témoins de Jéhovah, adressée au Centre des études académiques des religions à l'Institut de philosophie et de sociologie de l'Université de Lettonie, le 14 juillet 1998.

on compte 26 congrégations et 31 groupes des témoins de Jéhovah.

Je voudrais faire part de quelques observations concernant l'histoire des témoins de Jéhovah en Lettonie durant ce siècle. Dès le départ, les témoins de Jéhovah ont été définis comme une «secte». Cette utilisation quotidienne de la notion de «secte» (et nous ne parlons pas ici bien sûr de la définition sociologique donnée à ce terme dans le cadre d'une recherche scientifique digne de ce nom) comprend déjà une connotation négative. On ne peut qu'approuver l'opinion selon laquelle le terme de «minorité religieuse» est plus approprié. Les recommandations données par l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) et l'Office des institutions démocratiques et des droits de l'homme (ODIHR) sont significatives à cet égard. Les termes utilisés dans le domaine de la religion et de la foi devraient être choisis avec l'intention de protéger la liberté de conviction autant que possible, ce qui implique d'éviter des termes aussi péjoratifs que «secte»³⁶.

On dit souvent ici que l'organisation des témoins de Jéhovah fait partie des sectes étrangères indésirables et nuisibles; elle est anti-sociale et anti-patriotique dans la mesure où elle refuse le serment devant le drapeau national, les honneurs rendus aux symboles nationaux et le service militaire. La vitalité historique d'une telle

attitude peut s'expliquer, d'une part, par la priorité accordée aux valeurs et à l'unité nationales à l'époque de la République lettone (1918-1940, surtout dans la seconde moitié des années trente du fait de l'autoritarisme du pouvoir) et en partie encore aujourd'hui et, d'autre part, par l'idéologie totalitaire imposée à la fois par l'occupation nazie et l'occupation soviétique.

Quelles sont les solutions proposées par les témoins de Jéhovah en Lettonie, afin de faire concorder leurs conceptions avec les conceptions et les lois acceptées dans le pays? Ces solutions prenant en considération l'expérience récente d'autres pays, nous nous y attarderons un moment.

Les témoins de Jéhovah proposent un service alternatif au lieu d'un service militaire³⁷. Comme le note Alain Garay, avocat à la Cour d'Appel, expert sur la Convention des droits de l'homme, les libertés publiques, la législation médicale, cela implique une distinction qu'il convient de faire entre «l'objection de conscience relative» — avec pour seul objectif le refus de porter des armes et de faire la guerre — et «l'objection de conscience totale» qui implique de donner au service militaire une alternative, sous la forme d'un service civil. Comme le montre l'expérience faite dans les différents pays, il s'agit dans le cas des témoins de Jéhovah de l'objection de conscience relative, c'est-à-dire le refus de porter des

36. OSCI ODIHR, Varsovie, Pologne, 1^{er} octobre 1997.

37. Service militaire obligatoire en Lettonie depuis février 1997.

armes ou un uniforme dans le but de se préparer ou de participer à des actions militaires. « En France, par exemple, ces jeunes gens doivent sous la supervision du ministère des Affaires sociales accomplir un service civil d'objecteurs de conscience pour une période de vingt mois. Dans d'autres pays, comme en Suède et aux Pays-Bas, sans violer le principe de l'égalité des citoyens devant les responsabilités publiques, ils sont exempts pour des raisons religieuses³⁸ ». Ailleurs encore, comme par exemple en Italie, le 52^e paragraphe de la Constitution déclare que « la défense de la nation est un devoir sacré pour le citoyen. Le service militaire est obligatoire ». Mais la Cour constitutionnelle, dans sa résolution n° 164 de 1985, a déclaré que ce service pouvait prendre la forme « d'un travail social non militaire approprié. [...] Dans certaines conditions, le service militaire national peut être remplacé par un autre service personnel de valeur identique dans lequel on pourra reconnaître l'idée de défendre la nation³⁹ ».

Au lieu de rendre les honneurs aux symboles nationaux, on propose une attitude neutre et une complète loyauté. À cet égard, Alain Garay cite la décision du 1^{er} mars 1993, prise par la Cour suprême des Philippines : Bien que les témoins de Jéhovah « ne participent pas à la cérémonie obli-

gatoire du lever des couleurs, ils n'ont ni gestes ("actes extérieurs") ni comportement qui puissent offenser leurs compatriotes qui souhaitent exprimer leur amour de la patrie en participant à cette cérémonie [...]. Ils se contentent de rester debout sans bouger pour manifester leur respect envers le droit de ceux qui ont choisi d'assister à cette procédure solennelle. [...] Comme ils ne font preuve d'aucun manquement, il ne serait pas justifié de les expulser⁴⁰. » À mon avis, la décision de la Cour exprime une attitude globale que l'on pourrait imputer à de nombreux États modernes, parmi eux la Lettonie : « Nous ne sommes pas persuadés que si nous dispensons les témoins de Jéhovah de saluer le drapeau, de chanter l'hymne national et de prêter serment sur la patrie, ce groupe religieux, dont il faut bien reconnaître qu'il ne comprend qu'"une petite partie de la population scolarisée", ébranlera le globe et constituera soudain une nation "sans instruction ni éducation ni tradition pour tout ce qui concerne le drapeau, le patriotisme, l'amour du pays et l'admiration pour les héros nationaux"⁴¹. »

La société lettone ainsi que les médecins sont choqués du refus de la transfusion sanguine par les témoins de Jéhovah et le condamnent, surtout lorsque des enfants sont concernés. C'est compréhensible, du fait que les

38. Alain GARAY, *Le droit des témoins de Jéhovah à pratiquer leur culte en Europe*, Paris, 1996, p. 8.

39. *Idem*, p. 8.

40. *Idem*, p. 11.

41. *Idem*, p. 11, 12.

médias ne donnent que des informations tendancieuses et que la société n'est pratiquement pas informée des droits des patients et de la manière dont on traite ce sujet dans d'autres pays. Il ne fait aucun doute que cette question n'a jamais été facile à résoudre, ni d'un point de vue moral ni médical. La médecine contemporaine a commencé à utiliser des substituts de sang au lieu de la transfusion. Des comités de liaison ont été mis en place dans les hôpitaux. Les témoins de Jéhovah s'adressent au personnel médical et expliquent leur point de vue. Ils établissent des listes de chirurgiens et de thérapeutes favorables à leur opinion et constituent des archives sur les méthodes chirurgicales ne nécessitant pas l'utilisation de sang. Il est bien évident que les institutions publiques doivent faire preuve de compréhension ainsi que de respect pour le droit du patient de choisir les méthodes de soins. À mon avis, un progrès a été fait à cet égard en Lettonie les 18 et 19 avril 1997, lors du premier symposium balte sur «Les méthodes de gestion du sang». On y a abordé non seulement les aspects concernant la chirurgie et l'anesthésie, mais aussi les problèmes légaux et éthiques. Bill Chepman, conseiller en chef du Bureau letton des droits de l'homme, a abordé le problème des «droits de l'homme et du droit des patients en Lettonie». Il a noté que tout être humain, et tout témoin de Jéhovah, a

le droit de refuser une transfusion sanguine sur la base de convictions ou de principes religieux, «même dans les cas où les médecins estiment que cette procédure pourrait sauver ou du moins prolonger la vie du patient⁴²». Il insiste sur le fait que les témoins de Jéhovah ne sont pas les seuls à refuser la transfusion, puisqu'il y a toujours un risque de contamination avec une maladie telle que l'hépatite ou le sida, ou bien un risque d'incompatibilité du sang. On trouve donc aujourd'hui, dans la société, d'autres catégories de personnes qui doivent opter pour des méthodes alternatives⁴³.

On peut se demander pourquoi il existe des orientations, mouvements ou groupes religieux aussi divers dans des sociétés qui ont été unies par la culture chrétienne. On pourrait dire, par exemple, que cette diversité découle de la **structure complexe de la société**, de l'environnement social et des phénomènes sociaux qui y sont liés. «Chacun de ces groupes a une autre conception de ce qui est saint et le ressent d'une manière absolue. Une personne extérieure au groupe ne peut comprendre la conviction d'un groupe religieux fondée sur une valeur absolue. Elle ne peut se référer qu'à sa propre conviction religieuse. [...] Il faut en voir la racine dans la structure sociale de la religion⁴⁴.» Nous sommes confrontés

42. «Asins saglabasanas panemieni kirurgija» [Les méthodes de gestion du sang en chirurgie], Riga, 1998, 154. lpp.

43. *Idem*.

44. H. BIEZAIS, «Les sciences des religions ouvrent les portes de la liberté», *Labrit*, n° 158, 11 juillet 1994.

ici aux **structures sociales de la religion**, lesquelles ont aussi leurs relations avec **d'autres structures**. Il n'existe pas de structures sociales qui soient identiques; cela vaut également pour les structures des religions et l'éventail de leurs relations peut s'avérer très complexe.

L'une des caractéristiques de la société démocratique est son caractère pluraliste — aussi bien socialement que dans la diversité des conceptions du monde. Les instruments internationaux — Déclaration universelle des droits de l'homme, Pacte international relatif aux droits civils et politiques, etc. — auxquels la plupart des nations du monde ont adhéré stipulent que tout être humain a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion. Des instruments internationaux d'un nouveau genre ont été rédigés et signés au sommet de Copenhague (6-12 mars 1995). Les dirigeants de 117 nations et gouvernements ont signé la Déclaration de Copenhague pour le développement social et le programme d'action correspondant. La Déclaration appelait à reconnaître et à respecter les différences culturelles, ethniques et religieuses, à promouvoir et respecter les droits des personnes appartenant à des minorités nationales, ethniques, religieuses ou linguistiques et à prendre des

mesures pour garantir leur participation à la vie politique, sociale, religieuse et culturelle de leurs sociétés. L'épanouissement d'une diversité religieuse en Lettonie est également facilitée par le fait que la société est fortement sécularisée et qu'une grande partie de la population ne possède pas de traditions religieuses ou n'est pas satisfaite des traditions religieuses existantes et ne souhaite pas les adopter. On peut s'attendre à ce que les minorités religieuses, y compris les témoins de Jéhovah, occupent dans l'avenir une place similaire en Lettonie à celle occupée dans les sociétés occidentales bénéficiant de traditions démocratiques stables. Les expériences faites dans d'autres pays montrent que l'intégration de ces mouvements religieux dans la société dépend de la compréhension et de la tolérance des autres membres de la société. Les études scientifiques modernes sur les religions⁴⁵ jouent un rôle important dans la promotion de cette compréhension et tolérance, en fournissant des informations objectives sur ces mouvements religieux contribuant ainsi à éliminer les préjugés traditionnels et à discréditer les « découvertes sensationnelles » faites régulièrement par les mouvements anti-sectes (ou anti-cultes) militants à propos des activités des minorités religieuses.

45. Le premier livre que j'ai eu le privilège de lire, concernant l'approche sociologique des minorités religieuses (y compris les témoins de Jéhovah) était *The Social Dimensions of Sectarianism*, de Bryan R. WILSON.

Le droit à la liberté de diffuser sa religion

Gianfranco Rossi*

Pour une grande partie de l'humanité, le droit à la liberté de diffuser sa religion constitue un aspect important du droit de manifester sa religion ou conviction. Alors que certaines religions ne cherchent pas à gagner de nouveaux adeptes, beaucoup d'entre elles, notamment le christianisme et l'islam, font un devoir à leurs fidèles de diffuser partout la bonne nouvelle en vue de la conversion des autres êtres humains.

Le mandat des chrétiens

La Bible demande aux chrétiens : «Allez par tout le monde et prêchez la bonne nouvelle à toute la création» (Marc 16.15) ; «Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant. [...]» (Matthieu 28.19). Aux autorités qui leur défendaient absolument de parler et d'enseigner au nom de Jésus, les apôtres répondirent : «Il nous est impossible de ne pas dire ce que nous avons vu et entendu.» (Actes 4.20)

La Déclaration *Dignitatis humanae* sur la liberté religieuse, adoptée par l'Église catholique lors du Concile Vatican II, stipule : «Dans la société humaine et devant tout pouvoir public, l'Église revendique la liberté, au titre d'autorité spirituelle instituée par le Christ Seigneur, et chargée par mandat divin d'aller par le monde entier prêcher l'Évangile à toute créature.»

Le devoir des musulmans

Le Coran affirme : «Nous, nous t'avons envoyé pour porter la bonne nouvelle.» (Sourate 34.28) «Dis-leur : O hommes! Je suis l'apôtre de Dieu envoyé vers vous tous.» (Sourate 7.158) «Appelle les hommes dans le sentier de Dieu par la sagesse et par les admonitions douces.» (Sourate 16.125)

Dans la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, proclamée à Paris le 19 septembre 1981

* Ancien secrétaire général de l'AIDLR.

au siège de l'Unesco, par le Conseil islamique d'Europe, il est affirmé : «chacun de nous a le devoir sacré de diffuser les enseignements de l'islam par sa parole, ses actes et tous les moyens pacifiques...»

La liberté de diffuser sa religion est garantie

a) par des instruments universels

Cette liberté de diffuser sa religion est garantie par les articles 18 et 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et du Pacte international relatif aux droits civils et politiques.

L'article 18 du Pacte proclame que le droit à la liberté de religion implique «la liberté de manifester sa religion [...], individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par [...] l'enseignement». L'article 19 du même Pacte stipule : «Toute personne a droit à la liberté de recevoir et de répandre des informations et des idées de toute espèce», donc aussi de recevoir et de répandre des informations et des idées religieuses.

Les articles 18 et 19 de la Déclaration universelle, bien que libellés un peu différemment, expriment les mêmes concepts.

La Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, proclamée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 25 novembre 1981, dans son

article 6, précise que «le droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction implique, entre autres [...] la liberté d'écrire, d'imprimer et de diffuser des publications sur ces sujets...»

b) par des instruments régionaux

L'article 12 de la Convention américaine du 22 novembre 1969, relative aux droits de l'homme, stipule que le droit à la liberté de conscience et de religion implique «la liberté de professer et de répandre sa foi [...] individuellement ou collectivement, en public ou en privé».

L'article 9 de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales, adoptée à Rome le 4 novembre 1950, protège la liberté de manifester sa religion, qui implique la liberté de diffuser sa foi religieuse, comme l'a bien précisé la Cour européenne des droits de l'homme dans l'arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, du 25 mai 1993. La Cour a affirmé : «Aux termes de l'article 9, la liberté de manifester sa religion ne s'exerce pas uniquement de manière collective, "en public" et dans le cercle de ceux dont on partage la foi; on peut aussi s'en prévaloir "individuellement" et "en privé"; en outre, elle comporte en principe le droit d'essayer de convaincre son prochain, par exemple au moyen d'un "enseignement", sans quoi "la liberté de changer de religion ou de conviction", consacrée par l'article 9, risquerait de demeurer lettre morte.»

c) par les Constitutions de nombreux pays

Les Constitutions de nombreux pays proclament explicitement la liberté de diffuser ou de propager sa religion.

Par exemple, la Constitution italienne, à l'article 19, affirme : «Chacun a le droit de professer librement sa propre foi religieuse, sous n'importe quelle forme, individuelle ou associée, de faire de la propagande pour sa foi et d'en exercer le culte en privé ou en public, pourvu qu'il ne s'agisse pas de rites contraires aux bonnes mœurs.»

La Constitution de la Fédération de Russie, à l'article 28, garantit «le droit [...] de répandre les croyances religieuses».

Religions traditionnelles, nouvelles et minoritaires

La liberté de diffuser sa religion doit être garantie non seulement à ceux qui professent une religion traditionnelle, mais aussi à ceux qui suivent une religion nouvelle ou minoritaire.

Le Comité des droits de l'homme, compétent pour l'application du Pacte international relatif aux droits civils et politiques, dans son Observation générale n° 22 sur l'article 18 du Pacte, a affirmé : «L'article 18 n'est pas limité, dans son

application, aux religions traditionnelles ou aux religions et croyances comportant des caractéristiques ou des pratiques institutionnelles analogues à celles des religions traditionnelles. Le Comité est donc préoccupé par toute tendance à faire preuve de discrimination à l'encontre d'une religion ou d'une conviction quelconque pour quelque raison que ce soit, notamment parce qu'elle est nouvellement établie ou qu'elle représente des minorités religieuses susceptibles d'être en butte à l'hostilité d'une communauté religieuse dominante.»

Les restrictions à la liberté de diffuser sa religion

La liberté de diffuser sa religion n'est pas absolue. Étant une dimension essentielle de la liberté de manifester sa religion, elle est soumise aux restrictions de celles-ci.

Les instruments internationaux énoncent que «la liberté de manifester sa religion ou sa conviction ne peut faire l'objet que des seules restrictions qui sont prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité publique, de l'ordre public, de la santé ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui» (libellé de l'article 1 de la Déclaration de 1981).

Le droit à la liberté de diffuser sa religion, qui comporte le droit d'ex-

« La religion exprime les aspirations les plus profondes de la personne humaine, elle détermine sa vision du monde, elle guide ses rapports avec les autres : au fond, elle donne la réponse à la question du vrai sens de l'existence dans le domaine personnel et social. La liberté religieuse constitue donc le cœur même des droits humains. Elle est tellement inviolable qu'elle exige que soit reconnue à la personne la liberté même de changer de religion, si sa conscience le demande. Chacun, en effet, est tenu de suivre sa conscience en toute circonstance et personne ne peut être contraint d'agir contre elle. »

Déclaration du pape Jean-Paul II, tirée de son «Message pour la Journée mondiale de la paix», célébrée le 1^{er} janvier 1999.

La documentation catholique, 3 janvier 1999.

poser ses convictions, de tenter de les faire partager à un interlocuteur disposé à les écouter, donc de faire du prosélytisme, a des limites particulières fixées par le respect des droits d'autrui, qui seraient violés par toute forme de contrainte économique, physique, psychologique ou autre.

Le prosélytisme abusif ou de mauvais aloi ne s'accorde pas avec la liberté de diffuser sa religion ni avec le respect dû à la liberté de pensée, de conscience et de religion d'autrui, tandis que le prosélytisme correct, qui n'est pas animé d'un esprit d'égoïsme et de domination ayant pour but l'augmentation du nombre des adeptes de son groupe, mais qui manifeste un esprit de service et d'amour désintéressé pour le bien de l'autre, est l'essence même de la liberté de diffuser sa religion.

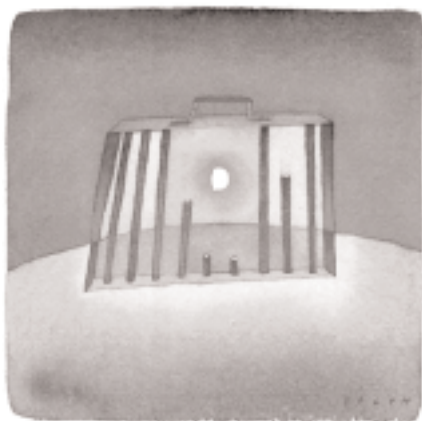
Les obstacles qui s'opposent à la liberté de diffuser sa religion

Les obstacles majeurs qui s'opposent à la liberté de diffuser sa religion sont dus à certaines idéologies anti-religieuses et à des positions et traditions religieuses qui n'acceptent pas complètement toutes les implications du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion.

L'idéologie communiste s'est opposée, dans le passé, et continue encore à s'opposer, dans une certaine mesure, à cette liberté, dans plusieurs pays comme la **Chine**, le **Vietnam** et la **Corée du Nord**.

Dans d'autres pays, la liberté de diffuser sa religion est interdite ou fortement limitée sous l'influence de certaines croyances religieuses.

Au **Népal**, un pays à majorité hindouiste, la conversion à une autre



Avec ses pensées en couleur sur la liberté, la captivité, la menace et le courage, Jean-Michel Folon contribue à la cause des droits de l'homme tels qu'ils sont aussi réclamés par Amnesty International.

religion est interdite et considérée un crime punissable de prison.

Au **Bhoutan**, un pays à majorité bouddhiste, pour les citoyens qui professent une religion différente du bouddhisme, le prosélytisme est interdit. La conversion est illégale.

Dans les pays où les chrétiens orthodoxes sont en majorité, la liberté de diffuser sa religion est parfois fortement limitée, à cause de l'influence exercée sur le pouvoir politique par les représentants religieux orthodoxes. En 1992, **les chefs des Églises orthodoxes de Russie, de Roumanie, de Bulgarie, de Grèce** et d'autres pays, réunis à Istanbul, ont adopté un document par lequel ils déclaraient inacceptable que des catholiques et des protestants considèrent les pays orthodoxes comme «territoires de mission». Dans ce même document, ils affirmaient : «Nous rappelons à tous que toute forme de prosélytisme est condamnée de manière absolue par l'Orthodoxie.»

En **Grèce**, la Constitution interdit le prosélytisme. Cela a entraîné, au cours des années passées, l'arrestation de centaines de personnes qui cherchaient à diffuser leurs convictions religieuses. L'une d'entre elles, condamnée à trois mois de réclusion, a fait appel de ce jugement auprès de la Cour européenne des droits de l'homme, qui, le 25 mai 1993, a déclaré la Grèce coupable d'avoir violé le droit à la liberté religieuse. M. Pettiti, un des juges de la Cour européenne, a déclaré : «**Le prosélytisme est lié**

à la liberté de religion [...] C'est un droit pour le croyant ou le philosophe d'exposer ses convictions, de tenter de les faire partager et même de tenter de convertir son interlocuteur.»

Le plus grand obstacle à la liberté de diffuser sa religion se trouve dans les pays islamiques, qui continuent à être prisonniers d'une tradition religieuse extrêmement intolérante et ancrée dans un contexte historique révolu. Il s'agit de la mesure pénale, prévue par la Chari'a, ou loi islamique, qui considère l'apostasie de l'islam comme un crime punissable de mort et qui est évidemment en plein contraste avec le droit de toute personne à la liberté de choisir et de changer sa religion proclamé par les instruments internationaux et régionaux.

C'est en se fondant sur cette tradition que les extrémistes islamistes vont jusqu'à tuer des innocents en **Algérie**, en **Iran**, au **Soudan**, au **Pakistan**, en **Indonésie**, en **Arabie saoudite** et ailleurs.

Ils menacent de tuer et tuent ceux qui osent exercer leur droit à la liberté de diffuser et de changer de religion, en créant un climat d'oppression et de terreur qui pousse les victimes à chercher refuge à l'étranger. Je pourrais citer à ce propos l'expérience de deux Pakistanais, que j'ai connus personnellement. En 1995, en Bulgarie, ces deux hommes ont sollicité mon aide pour obtenir le statut de réfugiés. Ils avaient dû fuir à la hâte leur pays, le Pakistan, car des

fanatiques menaçaient de les tuer. L'un était de famille musulmane, l'autre était chrétien. Ils s'étaient connus sur leur lieu de travail et avaient parlé de religion. Lorsque le musulman décida de devenir chrétien, sa famille réagit violemment. Elle menaça de le tuer, ainsi que son ami chrétien. Leur vie ne dépendait plus que de la rapidité de leur départ. L'ami du nouveau converti dut ainsi se résoudre à abandonner son épouse, ses quatre enfants et sa vieille mère veuve. Quel crime avait-il commis pour subir une telle épreuve ? Il avait simplement parlé de religion avec son compagnon de travail.

En 1991, le chef de la délégation du Soudan a défendu, devant le Comité des droits de l'homme, la peine de mort pour apostasie de l'islam. En répondant aux membres du Comité, qui lui faisaient observer que «le fait de prévoir (dans le Code pénal) le délit d'apostasie et de le punir était une violation flagrante de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques», le chef soudanais a osé affirmer qu'il fallait changer les instruments internationaux pour les adapter à la loi islamique.

Il a déclaré : «À l'heure actuelle, on assiste dans un grand nombre de pays musulmans à un vaste mouvement de réforme, qui vise à éliminer de la législation tous les éléments qui sont contraires aux principes de la loi islamique, ce qui se justifie par le fait que les peuples doivent être régis par ce à quoi ils s'identifient, c'est-à-dire

leurs traditions, leurs coutumes, leurs normes et les lois inspirées de leur religion. [...] C'est un fait que certaines lois islamiques ne sont pas conformes aux dispositions du Pacte. **Il faut donc adapter cet instrument au mouvement d'islamisation, qui est récent, et réviser le libellé des dispositions du Pacte, qui date d'une époque déjà ancienne.** » (CCPR/C/SR 1067 - 17 juillet 1991)

Malheureusement, la peine de mort pour apostasie de l'islam a été même soutenue et défendue à l'occasion du Séminaire «**Enrichir l'universalité des droits de l'homme - Perspectives islamiques sur la Déclaration universelle des droits de l'homme**», organisé par le Bureau du Haut commissaire aux droits de l'homme, en coopération avec l'Organisation de la Conférence islamique, et qui a eu lieu à Genève les 9 et 10 novembre 1998.

Les experts musulmans qui ont participé aux travaux de ce Séminaire n'ont pas manqué de relever que l'islam a été un précurseur dans le domaine de la proclamation des droits de l'homme, et que la loi islamique s'harmonise avec la quasi-totalité des droits et libertés proclamés dans la Déclaration universelle.

Toutefois, ce Séminaire a aussi laissé entendre que la Char'i'a, ou loi islamique, est en désaccord, même en opposition, avec certaines dispositions de la législation internationale, comme celle concernant la liberté de changer de religion.

Seuls quelques experts ont exprimé un avis contraire à la peine de mort pour apostasie prévue par la Charî'a. Le Mufti de Marseille, M. Soheib Bencheikh, notamment, a soutenu, par son exposé écrit et ses interventions orales, que cette mesure pénale est absolument en contraste avec les enseignements du Coran et la pratique du Prophète.

Il a commencé par critiquer la théologie musulmane en général. Il a déclaré : «Le grand problème des musulmans aujourd'hui, c'est qu'ils ont sacralisé et l'islam et l'œuvre théologique de leurs ancêtres; ils ont pris pour religion le texte [du Coran] et les anciennes interprétations du texte. [...] Cette théologie sclérosée, qui nous est parvenue, relève d'une époque où les nations ne se rencontraient guère. [...] C'est une théologie qui n'a [...] la moindre idée du pluralisme [d'aujourd'hui] géré par des règles universelles telle la liberté religieuse, applicable et accordée à toutes les confessions [...] sur le même pied d'égalité.»

Par conséquent, le Mufti a évoqué les thèmes qui devraient être révisés d'urgence dans la théologie musulmane, en affirmant que leur maintien tels quels représente une dangereuse menace pour la cohabitation entre différentes nations et religions.

En abordant, en particulier, le thème de la peine de mort pour apostasie, il a mis au clair que cette sanction prévue par la Charî'a est fondée,

non sur le Coran, ni sur la pratique du Prophète, mais sur un hadith, c'est-à-dire sur un propos attribué au Prophète et qui déclare : «Celui qui change sa religion, tuez-le.»

Mais le Mufti de Marseille a aisément réfuté ce hadith par les arguments suivants :

1. ce hadith n'est pas sûr, car il n'est pas unanimement transmis;
2. ce hadith est en contraste avec la pratique du Prophète. Il y a eu des apostasies au temps du Prophète, mais personne n'a été mis à mort seulement pour avoir quitté l'islam;
3. ce hadith contredit une dizaine de versets coraniques qui appellent clairement au libre choix religieux;

Donc, ce hadith ne peut absolument pas être à la base d'une sanction aussi intolérante et grave que celle qui prévoit la peine de mort pour le musulman qui abandonne l'islam.

D'autres juristes musulmans adoptent la même position que le Mufti de Marseille et luttent pour un islam plus fidèle aux grands principes de la révélation coranique et pleinement respectueux des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

Conclusion

Toutes les grandes religions prônent la justice, la liberté, la fraternité et le respect de la dignité humaine.

C'est pourquoi il est extrêmement important d'œuvrer en vue d'aider les autorités religieuses qui ne l'ont pas encore fait à examiner d'un œil critique leurs positions traditionnelles — qui, bien souvent, sont plutôt le résultat de l'histoire que de la révélation divin —, afin que celles-ci puis-

sent concorder avec les exigences actuelles pour garantir le plein respect de tous les droits de l'homme, notamment du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, et donc aussi du droit à la liberté de diffuser sa religion.

Principes directeurs pour la propagation responsable d'une religion ou d'une conviction*

Avec la mondialisation croissante et l'augmentation des dissensions religieuses et idéologiques, une relation positive entre les religions est devenue un besoin impératif. Pour aborder ces problèmes, l'«International Religious Liberty Association» a organisé des rencontres et des conférences d'experts qui se sont tenues en 1999 et dans les premiers jours de 2000 aux États-Unis, dans le Royaume-Uni et en Espagne. Ces experts ont adopté la déclaration suivante sur des points d'accord spécifiques.

La liberté de religion ou de conviction est un droit fondamental. Malgré le solide soutien apporté à ce droit universel au cours des cinquante dernières années par les divers instruments internationaux, à commencer par la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, y compris le Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966, la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction de 1981, et la Déclaration sur les droits des personnes appartenant à des minorités nationales, ethniques, religieuses ou linguistiques de 1992, de nombreuses violations de ce droit continuent à avoir lieu, et nous le déplorons.

La liberté de religion ou de conviction implique le droit de manifester et de communiquer sa foi ou sa conviction. Les religions ont des conceptions différentes sur la manière de propager leurs convictions. Le problème du « prosélytisme » — ou manière de recruter des adeptes — affecte inévitablement les relations entre les religions. Le terme « prosélytisme » revêt plusieurs sens

*** Commentaires sur la Déclaration**

Cette déclaration est le résultat d'une réflexion qui a été menée depuis le mois de mai 1999 par une vingtaine d'experts qui se sont réunis à l'initiative de l'International Religious Liberty Association (Silver Springs), partenaire de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (Berne). Ces experts sont des professeurs d'université et des membres d'organisations nationales ou internationales, spécialistes des droits de l'homme. Ils proviennent de dix

et différentes connotations. Pour éviter toute ambiguïté, on évitera de l'employer dans ce document.

En reconnaissant la réalité du pluralisme religieux, et dans le but de conforter la liberté religieuse, la tolérance, le dialogue et le respect de droits égaux pour tous, le Conseil des experts suggère d'adopter les principes directeurs suivants concernant la propagation responsable d'une religion ou d'une conviction. Ces principes ont en premier lieu un caractère éthique. Ils fournissent des critères pouvant guider les individus et les communautés dans leurs relations réciproques. Ils peuvent aussi être utiles dans les relations entre les communautés religieuses et les États. Ces principes reposent sur la dignité de la personne humaine et sur la liberté de l'individu de suivre la voix de sa conscience.

Les participants à ce Conseil sont convaincus que l'observation des principes suivants sera précieuse pour promouvoir une culture de paix, de cohésion sociale, de responsabilité personnelle et collective, et le respect de droits égaux pour tous.

Les participants à ce Conseil souhaitent que tous, individus et communautés religieuses, examinent ces principes à la lumière de leurs convictions et de leurs pratiques et qu'ils les adoptent, en se consacrant pleinement au mandat divin ou aux idéaux élevés auxquels ils croient.

Principes

1. Enseigner, manifester et propager sa religion ou sa conviction est un droit reconnu à l'homme. Chacun a le droit de chercher à convaincre d'autres personnes de la vérité de ses convictions. Chacun a le droit d'adopter une religion ou une conviction ou d'en changer, sans aucune contrainte, selon ce que lui dicte sa conscience.
2. Conscientes de leurs responsabilités communes, les communautés religieuses devraient édifier des relations par des contacts et des conversations, manifestant leurs convictions avec humilité, respect et honnêteté. Le dialogue devrait remplacer l'affrontement. En témoignant devant

pays, principalement de l'Europe. Leurs disciplines d'études relèvent surtout du droit, mais aussi de l'histoire, de la sociologie et de la théologie.

La rédaction finale de ce texte a été achevée le 30 janvier 2000. **L'original en anglais sert de référence officielle.** Traduit en plusieurs langues, ce document est diffusé avec le consensus des experts qui ont participé à son élaboration.

Bien que sa simple lecture fasse clairement ressortir la perspective qui a présidé à sa rédaction, il me paraît utile d'attirer l'attention sur trois aspects importants :

d'autres personnes ou en prévoyant une activité missionnaire, la dignité inviolable des personnes auxquelles on s'adresse exige que l'on prenne en considération leur histoire, leurs convictions, leur style de vie et leurs expressions culturelles.

3. La religion, la foi ou la conviction sont mieux propagées lorsque la vie d'une personne est en accord avec le message qu'elle professe et conduit ceux auxquels il est adressé à une libre acceptation.
4. En propageant sa foi ou sa conviction, il faudrait demeurer sincère et juste envers les autres religions et convictions. Cela exige de comparer les idéaux de sa propre communauté avec ceux des autres communautés, et non avec les prétendus défauts qui leur sont attribués.
5. Dans la propagation d'une religion ou de convictions, les droits de la majorité aussi bien que ceux de la minorité doivent être protégés en accord avec les instruments internationaux des droits de l'homme, lesquels condamnent toutes les formes de discrimination et d'intolérance.
6. En se référant aux autres communautés religieuses ou à d'autres convictions, un langage respectueux, non offensant, devrait être utilisé.
7. Les activités sociales et humanitaires ne devraient pas être associées à la propagation de la foi ou des convictions de façon à exploiter les personnes pauvres et vulnérables en leur faisant miroiter des appâts financiers ou matériels avec l'intention de les persuader de garder leur religion ou leurs convictions ou d'en changer.
8. Bien que le droit de professer et de manifester sa foi religieuse et ses convictions soit reconnu, les controverses, la haine et les compétitions antagonistes entre les religions doivent être évitées et remplacées par le dialogue dans la vérité et le respect mutuel.
9. Personne ne doit consciemment faire de fausses déclarations sur un aspect quelconque des autres religions, ni dénigrer ou ridiculiser leurs convictions, pratiques ou origines. Il faut toujours rechercher des informations objectives sur ces religions, de manière à éviter la dissémination de jugements sans fondement et de préjugés aveugles.

a) Ce document prend sa valeur dans le contexte actuel des débats animés autour de la question du « prosélytisme ». L'idée que ce mot recouvre a évolué. Dans l'usage commun, aujourd'hui, elle comporte trop souvent une connotation négative ;

b) en raison de la portée géographico-religieuse mondiale que lui souhaite le groupe des experts, l'usage du terme « évangélisation », dont le sens est fondamentalement chrétien, a aussi été évité. Il lui a été préféré le terme anglais « dissemination », c'est-à-dire, « propagation », « diffusion », dans le sens de « partage » de sa religion ou de sa conviction ;

10. La propagation de la foi religieuse ou de convictions doit respecter la liberté de chacun de choisir ou de rejeter une religion ou une conviction sans contrainte physique ou psychologique. Elle ne doit pas contraindre quiconque à rompre les liens naturels qui l'unissent à sa famille, cellule de base de la société.
11. Utiliser les pouvoirs politique ou économique, ou faciliter leur expansion sous le masque de propager une foi religieuse ou des convictions est condamnable et doit être rejeté.
12. Une propagation responsable d'une foi religieuse ou d'une conviction accepte qu'elle puisse aboutir à conforter la foi des personnes ou des groupes concernés ainsi qu'à conduire à un choix libre et sans contrainte de changer d'affiliation religieuse.
13. En gardant à l'esprit leurs responsabilités pour le bien commun de la société, les communautés religieuses doivent, là où c'est possible et en accord avec leurs convictions, se joindre aux efforts destinés à améliorer la justice, le bien-être et la paix parmi les peuples et les nations.
14. Là où des conflits apparaissent concernant la propagation d'une religion ou de convictions, les communautés concernées doivent considérer la possibilité d'entamer un processus de conciliation.

Madrid, janvier 2000

c) l'intention des auteurs est de recommander à la réflexion de tous les groupes, institutions, organismes ou individus, à quelque milieu religieux ou philosophique qu'ils appartiennent dans le monde, une ligne de conduite éthique dans les relations interreligieuses et dans toutes les actions de diffusion de leurs croyances. Ce texte n'est pas un document de droit. L'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (Berne) formule le vœu que les principes éthiques mis en évidence dans ce document contribuent à sensibiliser les acteurs religieux dans le monde à leur responsabilité. Il leur appartient de pratiquer le respect de la liberté de conscience comme un droit fondamental inaliénable, dans tous leurs rapports avec les autres, individus, communautés, groupes ou États. Face aux nouvelles radicalisations des références identitaires, et dans le domaine religieux plus que dans aucun autre, un dialogue humain et honnête est préférable à l'affrontement conflictuel. [Maurice Verfaillie, secrétaire général de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse et membre du groupe des experts]

Berne, le 9 février 2000

DURANT Jean-Paul, doyen de la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris, *La liberté des congrégations religieuses en France*, éd. du Cerf, Paris, 1999.

Le dossier des congrégations religieuses en France n'est plus seulement un dossier catholique. Même des confréries musulmanes pourraient s'y intéresser. Le fait congréganiste demeure néanmoins massivement catholique.

Les congrégations catholiques étaient accusées d'esprit contre-révolutionnaire et leurs vœux monastiques d'être opposés aux droits de l'homme. La vie monastique et néo-monastique est mieux respectée aujourd'hui. Les religieux(es) avaient été persécuté(e)s en métropole par l'État jusqu'en 1914, alors que ce dernier les favorisait parfois dans les colonies pour obtenir leur appui.

Si la Séparation de 1905 a permis à l'État de réduire, sauf en Alsace-Moselle, les cultes anciennement reconnus depuis Napoléon Bonaparte à de simples groupements privés de nature culturelle, l'État a continué d'autoriser ou de reconnaître certains de leurs propres groupements pratiquant une vie commune plus ou moins monastique, les *congrégations religieuses*. Toutes ne vont pas demander à l'État ce régime de reconnaissance et peuvent préférer subsister selon le droit commun.

Le présent livre montre comment l'État a toujours refusé d'admettre que, en dehors de ce système de surveillance rapprochée de la *reconnaissance légale* des congrégations religieuses, puisse exister pour elles la faculté de se déclarer librement en simples associations civiles.

En normalisant un temps sa tutelle (1988), l'État a pu rétorquer que ce régime de la *reconnaissance légale* s'est amélioré pour devenir surtout un régime de grandes capacités civiles, même si la « permission » préalable est maintenue.

À l'aube du III^e millénaire, le phénomène religieux connaît de nouvelles mutations. Des communautés non catholiques peuvent souhaiter bénéficier des grandes capacités civiles du régime des congrégations *reconnues* par l'État. Son droit des congrégations rejoindra-t-il les mutations de formes religieuses de la vie commune ? Ces évolutions traversent l'Église catholique elle-même : des collectivités catholiques, bien que n'étant pas considérées par leur Église comme des instituts de vie consacrée, par exemple, aspirent à demander au Premier ministre le bénéfice de ce régime civil de grande capacité congréganiste. Ce dernier peut l'octroyer après l'avis conforme du Conseil d'État.

Informations

Association internationale pour la défense
de la liberté religieuse
Colloque international
**«Droits de l'homme et liberté de religion :
pratiques en Europe occidentale»**
Palais de l'Unesco
27 au 30 janvier 2001, Paris

Prévu pour les dates du 17 au 20 juin 2000, ainsi qu'il était annoncé dans le n° 58 de *Conscience et liberté*, ce colloque est reporté à celles du **27 au 30 janvier 2001**, au Palais de l'Unesco, à Paris.

Suite aux changements intervenus dans la direction de l'Unesco, à la fin de l'année 1999, de nouvelles dispositions avaient mis en cause l'engagement écrit pris par cette organisation en juin 1999. Le temps restant après un nouvel accord obtenu fin mars 2000 ne nous permettait plus d'assurer les préparatifs nécessaires. Nous avons donc été contraints de réviser le calendrier du colloque. Nous sommes donc heureux de pouvoir vous informer qu'il se tiendra dans les mêmes lieux aux dates indiquées ci-dessus.

Le but de ce colloque international sera d'aborder dans un esprit d'analyse et de comparaison les pratiques actuelles liées au statut du religieux dans les États de l'Europe de l'Ouest au regard de la Déclaration universelle des droits de l'homme, du Pacte international des droits civils et politiques, de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction, de la Convention européenne des droits de l'homme et des dispositions du Conseil de l'Europe et de l'Union européenne.

La méthode consistera à comparer les pratiques dans les États sur certains points sensibles résultant des transformations du phénomène religieux, particulièrement sur les questions relatives aux minorités religieuses et aux «nouveaux mouvements religieux». Les comparaisons se feront des points de vue juridique, sociologique, historique et administratif.

Ce colloque se tiendra avec la participation d'experts européens invités.

Informations, programme et inscriptions, dès le 1er octobre 2000, auprès de :

Association internationale pour la défense de la liberté religieuse :

Secrétariat : M^{me} Marie-Ange Bouvier

Adresse : Schosshaldenstr. 17, 3000 Berne 32, Suisse

Tél. : 0041 31 359 15 27

Fax : 0041 31 359 15 66

Nations Unies
**Conférence internationale consultative
des Nations Unies**
23 au 25 novembre 2001, Madrid

Le Rapporteur spécial des Nations Unies, M. Abdelfattah Amor, a annoncé le 6 avril 2000, à l'Assemblée de la Commission des droits de l'homme réunie à Genève, l'organisation d'une Conférence internationale consultative sur l'éducation scolaire en relation avec la liberté de religion et de conviction, la tolérance et la non-discrimination.

Cette Conférence se tiendra du **23 au 25 novembre 2001** à Madrid, en Espagne.

Cette initiative du Rapporteur spécial des Nations Unies sur la question de l'intolérance religieuse se situe dans le cadre de son mandat. La Conférence est organisée avec la coopération du Gouvernement espagnol.

Le but de cette Conférence sera d'élaborer une stratégie internationale scolaire axée sur le droit à la liberté de religion et de conviction parmi les élèves de l'enseignement primaire ou élémentaire et secondaire. La Conférence sera appelée à examiner un projet de document définissant un ensemble de recommandations devant éclairer l'établissement des programmes et manuels scolaires en ce qui concerne l'éducation à la tolérance et à la non-discrimination en matière de religion et de conviction, compte tenu de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, de l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques et des dispositions de la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction.

Pour plus d'informations, contacter, à Genève :

Bureau du Rapporteur spécial des Nations Unies sur la question de l'intolérance religieuse :

Tél. : 0041 22 9179332

Fax : 0041 22 9179018

E-mail : pgillibert.hchr@unog.ch

ou Mission de l'Espagne :

Tél. : 0041 22 7312230

Fax : 0041 22 7315370

Sommaire du prochain numéro

Éditorial

Études

- S. Ferrari La liberté religieuse à l'époque de la globalisation et du postmodernisme : la question du prosélytisme
- M. Borrmans Convergences et divergences entre la Déclaration universelle des droits de l'homme (1948) et les récentes Déclarations des droits de l'homme dans l'Islam
- G. Robbers La liberté religieuse : normes et tendances dans l'Union européenne
- N. Lerner Le droit des minorités et les nouvelles entités politiques dans le droit international
- J. E. Wood, Jr. Liberté religieuse et État démocratique
- A. de la Hera Les rapports avec les minorités religieuses : le modèle espagnol
- F. Margiotta-Broglio Une nouvelle loi sur la liberté de religion au Parlement italien
- R. Torfs La position juridique des cultes en Belgique

Dossier

- J. Mantecon Sancho L'enseignement religieux dans l'école publique espagnole

Documents

- Extraits du Rapport du Rapporteur spécial des Nations Unies sur l'intolérance religieuse à la 56^e session de la Commission des droits de l'homme
- Intervention de l'AIDLR sur l'intolérance religieuse à la 56^e session de la Commission des droits de l'homme

Informations

Livres

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 régler 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
Dépôt légal