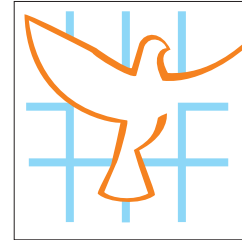


# CONSCIENCE ET LIBERTÉ



N° 69 – 2008

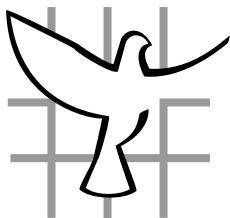
DOSSIER

## > Nationalisme et liberté religieuse



Palais des Nations Unies, à Genève.  
Photo Karel Nowak.

- > **Études** .....7
- > **Dossier** .....39
  - L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste .....39
  - Entre nationalisme, islamisme et État de droit : la situation des minorités chrétiennes en Turquie .....54
  - Nationalisme et religion : le cas français ... .68
  - La dimension religieuse du nationalisme – une étude de cas : les Pays-Bas .....72
  - Le rôle des minorités religieuses dans la construction ou le démantèlement des nations .....86
  - De l'appartenance territoriale au choix consumériste? Le contexte social des droits de l'homme .....95
- > **Documents** .....103



## ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

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

Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne, Tél. +41 (0)31 359 1527

Courriel : [info@aidlr.org](mailto:info@aidlr.org) – Fax +41 (0)31 359 1566

Secrétaire général : Karel Nowak

### Comité d'honneur :

**Présidente :** M<sup>me</sup> Mary ROBINSON, *ancien haut commissaire aux droits de l'homme des Nations Unies et ancienne présidente de la République irlandaise, États-Unis*

### Membres :

Abdelfattah AMOR, *ancien président du Comité des droits de l'homme aux Nations Unies, Tunisie*

Jean BAUBÉROT, *président d'honneur de l'École pratique des hautes études en Sorbonne, titulaire de la chaire Histoire et sociologie de la laïcité à l'EPHE, Paris, France*

Bert B. BEACH, *ancien secrétaire général émérite de l'International Religious Liberty Association, États-Unis*

François BELLANGER, *professeur d'université, Suisse*

Olivier CLÉMENT, *professeur d'université, écrivain, France*

Alberto DE LA HERA, *professeur d'université, directeur général des Affaires religieuses, ministère de la Justice, Espagne*

Silvio FERRARI, *professeur d'université, Italie*

M<sup>e</sup> Alain GARAY, *avocat à la Cour de Paris et chercheur, France*

Humberto LAGOS, *professeur d'université, écrivain, Chili*

Adam LOPATKA, *ancien premier président de la Cour suprême, Pologne*

Francesco MARGIOTTA BROGLIO, *département d'Études sur l'État, professeur d'université, président de la Commission italienne pour la liberté religieuse, représentant de l'Italie à l'UNESCO*

M<sup>me</sup> Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, *professeur d'université, Espagne*

Jorge MIRANDA, *professeur d'université, Portugal*

Raghuandan Swarup PATHAK, *ancien président de la Cour suprême, Inde, et ancien juge de la Cour internationale de justice*

Émile POULAT, *professeur d'université, directeur de recherches au CNRS, France*

Jacques ROBERT, *professeur d'université, ancien membre du Conseil constitutionnel, France*

Jean ROCHE, *de l'Institut, France*

Joaquin RUIZ-GIMENEZ, *professeur d'université, ancien ministre, président de l'UNICEF, Espagne*

M<sup>me</sup> Antoinette SPAAK, *ministre d'État, Belgique*

Mohammed TALBI, *professeur d'université, Tunisie*

Rik TORFS, *professeur d'université, Belgique*

Gheorghe VLADUTESCU, *professeur d'université, vice-président de l'Académie roumaine, ancien secrétaire d'État pour les Affaires religieuses, Roumanie*

### ANCIENS PRÉSIDENTS DU COMITÉ :

M<sup>me</sup> Franklin ROOSEVELT, 1946 à 1962

D<sup>r</sup> Albert SCHWEITZER, 1962 à 1965

Paul Henri SPAAK, 1966 à 1972

René CASSIN, 1972 à 1976

Edgar FAURE, 1976 à 1988

Léopold Sédar SENGHOR, 1988 à 2001

# CONSCIENCE ET LIBERTÉ

*Organe officiel de l'Association*

**Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne - Tél. : +41 0313591527 - Fax : +41 0313591566**

Courriel : info@aidlr.org

Directeur-rédacteur : Karel NOWAK

Secrétaire de rédaction : Marie-Ange BOUVIER

Comité de rédaction :

Karel NOWAK, MA, Berne, Suisse

Bert B. BEACH, docteur ès lettres, Silver Spring, États-Unis

Daniel BASTERRA, docteur en droit, Madrid, Espagne

Reinder BRUINSMA, docteur en théologie, Huis ter Heide, Pays-Bas

André DUFAU, docteur en droit, Dammarie-lès-Lys, France

John GRAZ, docteur en histoire des religions, Silver Spring, États-Unis

Jan PAULSEN, docteur en théologie, Silver Spring, États-Unis

Maurice VERFAILLIE, DEA, histoire du christianisme, Gland, Suisse

Jean-Claude VERRECCHIA, docteur en sciences religieuses, Bracknell, Angleterre

Belgique	Un numéro/an	14,50 €	Conscience et Liberté Rue E.-Allard, 11, B - 1000 Bruxelles
France	Un numéro/an	14,50 €	
Autres pays européens	Un numéro/an	18 € ou 28 FS	Conscience et Liberté Schosshaldenstrasse 17, CH - 3006 Berne (Suisse)
Suisse	Un numéro/an	27 FS	
Autres pays du monde	Un numéro/an	30 FS (19 €)	

## AUTRES ÉDITIONS

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

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

© décembre 2008 by Conscience et Liberté — ISSN 0229-0360

## Numéro 69 — 2008

---

<b>Éditorial</b>	Nationalisme et liberté religieuse . . . . .	4
<b>Études</b>		
<i>J. Baubérot</i>	La représentation de la laïcité comme « exception française » . . . . .	7
<i>A. Garay</i>	Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion . . . . .	19
<i>V. Dima</i>	L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie . . . . .	28
<b>Dossier</b>	<b>Nationalisme et liberté religieuse</b>	
<i>J.-P. Durand</i>	L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste . . . . .	39
<i>D. Heinz</i>	Entre nationalisme, islamisme et État de droit : la situation des minorités chrétiennes en Turquie . . .	54
<i>E. Poulat</i>	Nationalisme et religion : le cas français . . . . .	68
<i>R. Bruinsma</i>	La dimension religieuse du nationalisme — une étude de cas : les Pays-Bas . . . . .	72
<i>N. Lerner</i>	Le rôle des minorités religieuses dans la construction ou le démantèlement des nations . . .	86
<i>D. Martin</i>	De l'appartenance territoriale au choix consommériste? Le contexte social des droits de l'homme . . . . .	95
<b>Documents</b>	<b>Nations Unies — Conseil des droits de l'homme</b>	
	9 <sup>e</sup> séance (8-26 septembre 2008)	
	Première intervention de la Haut commissaire aux droits de l'homme . . . . .	103
	La revue <i>Conscience et liberté</i> fête ses 60 ans . . .	106
	Les 60 ans de la Déclaration universelle des droits de l'homme . . . . .	108

## Éditorial

### Nationalisme et liberté religieuse

---

Pour ce numéro, nous avons choisi comme thème de dossier : « Nationalisme et liberté religieuse », même s'il y a un risque que le sujet nous échappe. La principale difficulté réside dans la définition du mot « nationalisme », qui recouvre des significations et des connotations différentes selon celle ou celui qui l'emploie. Il existe, c'est certain, de nombreux types et formes de nationalismes. C'est pourquoi le terme est souvent complété par des adjectifs (qui, dans la plupart des cas, ne le rendent pas vraiment plus explicite). Certaines expressions — comme, par exemple, en anglais « *social nationalism* », qui correspond à « national-socialisme » — renvoient à des événements historiques douloureux. D'autres sont tout aussi ambiguës que le mot nationalisme lui-même.

Pour simplifier, nous avons donc choisi d'adopter l'une des définitions historiques : celle qui considère le nationalisme comme un concept issu de la Renaissance et de la Réforme et qui a connu son plein essor au lendemain de la Révolution française. Il s'est ensuite développé au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et a conduit à la création de plusieurs États-nations en Europe, au début du XX<sup>e</sup> siècle. Les sceptiques ajouteraient sans doute qu'il a également provoqué les deux guerres « mondiales » du XX<sup>e</sup> siècle.

Le phénomène a resurgi dans toute son ampleur au cours des années 1950 et 1960, avec les mouvements indépendantistes qui sont nés dans diverses régions du monde. Les pays émergents étaient alors à la recherche d'une idéologie qui justifierait l'existence des nouveaux États et fournirait des éléments rassembleurs contribuant à construire l'identité nationale.

C'est dans ce contexte que nous souhaitons attirer l'attention sur deux types de nationalisme : le nationalisme laïque et le nationalisme religieux. Par nationalisme, nous entendons une idéologie fondée sur le partage d'une histoire, d'une langue et — souvent — d'un « mythe » communs. À cela s'ajoute, pour le nationalisme religieux, un aspect supplémentaire : une conviction religieuse particulière. Les nationalistes religieux poursuivent en général des objectifs à la fois nationaux et religieux. Ce qui rend les choses plus compliquées, c'est que dans de nombreuses régions, il n'existe pas de

démarcation claire entre la religion et la politique, comme l'a déclaré le cheikh Ahmed Yassine, leader palestinien.

Quant au nationalisme laïque, à première vue, on s'attendrait à ce qu'il adopte une attitude tolérante par rapport aux questions religieuses. C'est généralement le cas, sauf lorsque l'État choisit pour doctrine fondamentale une idéologie qui considère la religion comme un élément perturbateur ou un concurrent indésirable (ce qui est le cas, par exemple, du marxisme ou du laïcisme militant). De son côté, le nationalisme religieux a le plus souvent conduit à la négation des droits de l'homme et à l'intolérance religieuse envers les minorités — même s'il y a, là encore, quelques exceptions. L'existence d'une religion d'État peut ne pas être, en soi, incompatible avec les droits de l'homme, aussi longtemps qu'elle n'est pas instrumentalisée au détriment des droits des minorités. La manière dont certaines religions ou certains groupes religieux mettent l'accent sur la bienveillance, la compréhension et le dialogue pacifique, plutôt que sur la coercition par la violence, n'a rien à voir avec l'esprit de clocher intolérant et l'ethnocentrisme si souvent associés au nationalisme.

Les normes et les instruments internationaux des droits de l'homme s'attaquent à de nombreux postulats énoncés par le nationalisme religieux. Entre autres, les normes partent implicitement ou explicitement du principe que l'autorité d'un État est neutre et impartiale quand il s'agit de questions religieuses concernant les citoyens. Par exemple, comme le stipule le préambule de la *Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction* adoptée en 1981 :

«Le mépris et la violation des droits de l'homme et des libertés fondamentales, en particulier du droit à la liberté de pensée, de conscience, de religion ou de conviction, quelle qu'elle soit, sont directement ou indirectement à l'origine de guerres et de grandes souffrances infligées à l'humanité, spécialement dans les cas où ils servent de moyen d'ingérence étrangère dans les affaires intérieures d'autres États et équivalent à attiser la haine entre les peuples et les nations.»

Le rôle de l'État est avant tout de protéger ses citoyens et de favoriser la liberté de conscience en garantissant de façon effective l'égalité des droits et des privilèges pour tous, «sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation» (Article 2 de la Déclaration universelle des droits de l'homme). Par définition, aucune identité religieuse particulière ne peut bénéficier d'un traitement de faveur par rapport aux autres, de même qu'est interdite la discrimination fondée sur la race, l'ethnie, le sexe, la propriété, etc. Les instruments internationaux des droits de l'homme partent du prin-

## Éditorial

---

cipe que les autorités politiques s'appuient sur ce qui rassemble les êtres humains, et non sur ce qui les oppose ou les rend différents.

Du point de vue des droits de l'homme, tout État-nation moderne est tenu d'adopter une attitude neutre envers la religion. Il y a pour cela un moyen sûr et ayant fait ses preuves par le passé : distinguer autant que possible l'autorité religieuse de l'autorité civile, séparer l'Église et l'État, et ne pas confondre identité religieuse communautaire et identité politique communautaire.

La liberté religieuse et le nationalisme — en tant qu'idéologie fondatrice de l'État — sont-ils compatibles? Dans ce numéro, nous souhaitons approfondir un peu le débat en cours.

Cette année est marquée par deux anniversaires importants. En décembre, tous les défenseurs des droits de l'homme fêtent le soixantième anniversaire de l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Nous en reparlerons vraisemblablement dans le prochain numéro.

Le second anniversaire concerne davantage notre revue. En septembre 1948, le fondateur de notre association, le D<sup>r</sup> Jean Nussbaum, publiait le tout premier numéro de *Conscience et liberté*. Nous sommes fiers que ce magazine existe encore, qu'il se porte bien et continue de remplir sa mission initiale.

Karel Nowak

## ÉTUDES

---

### La représentation de la laïcité comme « exception française »\*

---

Jean Baubérot\*\*

À l'automne 1989 apparaît une formule qui va faire florès : la laïcité est une « exception française ». Elle va rapidement prendre valeur d'évidence par sa répétition même. Ainsi, un quotidien me demande un article sur la laïcité. J'intitule celui-ci : « La laïcité n'est pas une exception française », et il paraît sous le titre : « Laïcité, l'exception française s'inscrit dans des valeurs universelles », amputé des passages devenus incongrus !

#### Le Mexique imitateur de la France... ou l'inverse ?

L'expression « laïcité, exception française » est peut-être moins souvent utilisée aujourd'hui. Il n'est plus besoin de la répéter si souvent car elle est devenue une représentation implicite largement dominante en France, au point de faire écrire des choses fausses à des personnes prétendant faire autorité en la matière. Ainsi, le Haut Conseil à l'Intégration (HCI) affirme, début 2007, dans son *Projet de Charte de la laïcité dans les services publics*, qu'« objet d'étonnement pour le monde, la loi de séparation [de 1905] a suscité des émules et fait naître des imitations ». Et de donner comme exemple le Mexique. Or, ce pays a établi la séparation en... 1861 et l'a accentuée en 1874. Loin d'avoir imité la France, le Mexique a constitué une référence dans l'élaboration de la loi française de séparation des Églises et de l'État. Le rapport de la Commission parlementaire, rédigé par Aristide Briand, cite, du reste, longuement la loi mexicaine de séparation de 1874. Et il conclut : « *Le Mexique possède ainsi la*

---

\* Président d'honneur de l'École pratique des hautes études en Sorbonne, titulaire de la chaire Histoire et sociologie de la laïcité à l'EPHE, Paris, France.

\*\* Conférence présentée au Colegio de Mexico, en septembre 2007, à l'Université de Toronto, en octobre 2007 et à l'Université de Floride, en novembre 2007.



Jean Baubérot

*législation laïque la plus complète qui ait jamais été mise en vigueur jusqu'à ce jour. Il est délivré depuis trente ans de la question cléricale et a pu se vouer entièrement à son développement économique : il connaît réellement la paix religieuse. »*

Ce passage termine un chapitre consacré aux « Législations étrangères ». Briand y distingue, selon une perspective évolutionniste, trois phases. « *La première phase, théocratique ou quasi théocratique, dans laquelle l'État est, sinon subordonné à l'Église, du moins étroitement uni à elle.* » L'Espagne et le Portugal catholiques, la Russie et la Grèce orthodoxes, la Suède et la Norvège protestantes semblent relever de ce régime. La seconde phase est celle de la « *demi-laïcité* », dans laquelle les États proclament « *les principes de la liberté de conscience et de culte, mais considèrent, néanmoins, certaines religions déterminées comme des institutions publiques qu'ils reconnaissent, protègent et subventionnent* ». La France du Concordat et du régime des cultes reconnus, le Benelux, l'Allemagne, l'Italie, l'Équateur sont inclus dans cette catégorie. « *Enfin, précise-t-il, dans quelques pays d'Europe et surtout dans plusieurs grandes Républiques américaines, apparaît le troisième terme de l'évolution. L'État est alors réellement neutre et laïque; l'égalité et l'indépendance des cultes sont reconnues; les Églises sont séparées de l'État.* » Et c'est surtout la législation de ces derniers pays que Briand examine, en particulier, pour ce qui concerne les Amériques, celle du Canada, des États-Unis, de Cuba, du Brésil et des républiques d'Amérique latine, comme le Mexique.

En opérant la séparation de 1905, loin d'être un « *objet d'étonnement pour le monde* », comme le prétend le HCI avec une emphase un peu ridicule et qui fleure le nationalisme, la France ne fait donc que « *rejoindre ce troisième groupe où plusieurs pays l'ont déjà précédée*. On est à l'opposé d'une vision de la laïcité « *exception française* ». Il y aurait donc eu matière à un beau débat lors du centenaire de la loi. Or, que s'est-il passé ? L'Assemblée Nationale (2005) a réédité en fac-similé « *Le Rapport Briand* », en supprimant ce chapitre sur « *les législations étrangères* » ! Sauf erreur de ma part, j'ai été le seul à analyser ce chapitre (J. Baubérot 2006, 176-179). On s'enferme donc dans une vision étroitement franco-française de la laïcité.

### **Les influences étrangères de la laïcité française, de l'école...**

Car, de façon plus générale, la construction historique de la laïcité française ne s'est pas faite sans emprunts ou influences provenant de l'étranger. La laïcisation de l'école publique est intervenue en même temps que l'obligation de l'instruction (1882). Elle a été précédée d'une enquête internationale du ministère de l'Instruction publique pour savoir comment les pays qui avaient déjà réalisé l'obligation scolaire (plusieurs pays européens, le Canada, les États-Unis, l'Australie et le Japon) conciliaient cette obligation avec le respect de la liberté de conscience. Les solutions hollandaise, américaine et anglaise (où

*La représentation de la laïcité comme « exception française »*

se trouvait enseignée une « *Common Christianity* ») ont retenu l'attention de Jules Ferry dans leur relation de proximité et de distance avec la situation française.

Selon Ferry, c'est le rôle différent du « laïc » qui crée cette distance : dans un pays imprégné par la culture protestante, le laïc possède une certaine légitimité pour interpréter la Bible. La morale enseignée par les instituteurs « laïques » peut donc s'appuyer sur un fond chrétien déconfectionnalisé, à base biblique. En France, une morale religieuse est forcément « *cléricale* », car l'instituteur est un « laïc » sans aucune légitimité religieuse (P. Chevallier, 1981, J. Baubérot – S. Mathieu, 2002). On doit alors passer d'un enseignement donné par un « laïc » à un enseignement « laïque », et de la neutralité confessionnelle à la neutralité religieuse (B. Mely, 2004), ce qui, par rapport à d'autres pays, accentue la laïcisation mais ne crée pas de situation exceptionnelle.

Cette morale laïque, que j'ai étudiée à travers des cahiers d'écoliers (J. Baubérot, 1997), s'imprègne davantage du philosophe allemand Emmanuel Kant que des Lumières françaises ou du positivisme (J. Bonnet, 2007), même si ces derniers courants exercent une certaine influence (L. Loeffel, 2000). Kant est réinterprété par Charles Renouvier (M.-Cl. Blais, 2000). La grandeur de Kant, selon Renouvier, consiste à avoir été « *le créateur de la morale comme science* », mais il n'a pas su véritablement aborder le problème de la morale appliquée. C'est donc à cela que les philosophes-pédagogues de la III<sup>e</sup> République consacrent leurs efforts. On retrouve néanmoins souvent chez eux des formules kantienne. Kant fut, du reste, largement enseigné dans les écoles normales d'instituteurs, complété par d'autres références, tel l'accent mis sur la solidarité sociale.

Jules Ferry trouve également dans l'exemple du bouddhisme la possibilité de dissocier morale (comme valeur universelle) et christianisme (comme religion particulière) : « *Dans la morale bouddhiste, affirme-t-il, on étend la charité jusqu'aux animaux et aux plantes. Cela prouve qu'une morale fondée sur la pratique la plus exigeante, la morale du dévouement par excellence, peut exister avec des dogmes qui ne ressemblent en rien aux dogmes chrétiens. Dans le bouddhisme, il n'y a ni de peines ni de récompenses.* » (Cité par P. Chevallier, 1981, 438s.). Cet éloge du bouddhisme par Ferry est à rapprocher de l'opposition qu'il manifeste à l'égard des « dogmes » de la « religion



Jules François Ferry (1832-1893), homme politique français. Il a contribué de toutes ses forces à l'accès obligatoire et gratuit pour chaque enfant à l'école laïque, en écartant les jésuites de toute influence sur le système scolaire. Il a réorganisé la formation des enseignants et a créé la première école publique de filles. *Photo Wikipedia.*

Jean Baubérot

civile» selon Jean-Jacques Rousseau, où les injustices de l'ici-bas se trouvent contrebalancées par la «récompense des justes» et la «punition des méchants» dans l'au-delà. Ce qu'il faut relever, en dehors de l'instrumentalisation du bouddhisme, c'est l'intérêt envers cette religion et la manière dont elle permet de sortir d'apories occidentales.

La sortie de la religion civile rousseauiste et de ses «dogmes» s'effectue également par l'insistance sur la solidarité, dont une des références est Confucius. La morale laïque à la française met l'accent sur les «biens» matériels et intellectuels que nous trouvons à notre naissance : maisons, outils, nourriture, livres, sciences, techniques, etc., ensemble de «richesses» dues à un travail séculaire. Il s'agit des «bienfaits des morts», car la plupart des personnes qui ont œuvré pour obtenir un tel degré de civilisation sont décédées. L'instituteur conclut alors que l'on doit de la reconnaissance aux «ancêtres» (grâce à leurs «bienfaits», les morts acquièrent ce statut) et peut faire une référence explicite à Confucius. Il lui arrive même parfois de dire que «*le culte des ancêtres*» est un «*culte légitime*» (J. Baubérot, 1997, 251-268). On se trouve donc face à une sorte de «confucianisme républicain». C'est une façon de montrer que morale et justice ne se réconcilient pas au niveau de l'individu (ce qui oblige à postuler un «au-delà»), mais au niveau de la société, comprise comme un ensemble collectif d'individus solidaires. Cet équilibre entre individu et société peut être considéré comme une des accentuations de la morale laïque à la française.

Les partisans d'une laïcité «exception française» insistent, à juste titre, sur l'importance de l'école en matière de laïcité. Mais ils oublient toute la dimension de la morale laïque et prétendent que l'école, pour être vraiment laïque, doit enseigner le «pur savoir». Selon eux, cette position fait d'eux des «laïcs à l'ancienne», alors que leurs adversaires seraient partisans d'une «nouvelle laïcité», trahison, en fait, de la véritable laïcité.

Régis Debray (1990, 199ss.) défend notamment ces thèses, au cours d'un colloque de l'automne 1989 (lors de la première affaire des foulards), dans une intervention-manifeste significativement intitulée «La laïcité : une exception française». C'est d'ailleurs une des premières fois que cette expression est utilisée. Debray déclare qu'en République, contrairement à ce qui se passe en démocratie, l'école s'affirme «comme méta-niveau [...] *L'école est médiation. Il faut un maître pour se passer de maître*». Il réfère cette dernière formule — qu'il répète à deux reprises — à son «ancien professeur de philosophie qui était [lui aussi!] un laïc "à l'ancienne", Jacques Muglioni<sup>1</sup>». On la

1. Et, dans la «table ronde finale» à un orateur qui avait affirmé que le «Maître» est une «créature impossible, abstraite», Debray répond : «Personnellement, j'ai eu un maître-philosophe [...] Cet homme m'a appris à penser». Il raconte brièvement la vie de Muglioni, «fils d'un berger analphabète, devenu par la suite doyen de l'Inspection générale de philosophie», et conclut : «Des maîtres républicains, ça existe, j'en ai rencontré (idem, 223).» En France, l'Inspection générale

*La représentation de la laïcité comme « exception française »*



Ferdinand Édouard Buisson (1841-1932), philosophe, pédagogue et homme d'État français. Il a développé le concept pédagogique pour une école primaire publique et laïque. Il a prôné à la Chambre la séparation de l'Église et de l'État et a employé pour la première fois le mot « laïcité ». Il a occupé pendant plusieurs années le poste de président de la Ligue pour les droits de l'homme dont il avait été l'un des fondateurs. En 1927, il partagera avec Ludwig Quidde le prix Nobel de la Paix. *Photo Service d'histoire de l'éducation, Paris.*

retrouve également telle quelle sous la plume d'autres philosophes, anciens élèves de Muglioni ou influencés par lui (cf. le livre d'hommage : *Les préaux de la République*). Cela fait un peu douter de sa validité : si ces philosophes étaient vraiment arrivés à « se passer de maître », répéteraient-ils encore les formules du maître ?

Or ce propos est historiquement faux. La laïcité « à l'ancienne », celle d'il y a un siècle, ne raisonnait pas forcément de cette façon. Des laïcs savaient qu'il vaut mieux, « pour se passer de maître », apprendre dès son jeune âge à ne pas en avoir. C'est ce que l'on peut conclure de l'intervention faite par Ferdinand Buisson, ancien adjoint de Ferry et directeur du *Dictionnaire pédagogique* (« cathédrale de l'école primaire », selon P. Nora, 1984), au Congrès du Parti radical, en 1903. La question était de savoir si la laïcité pouvait accepter le maintien d'une école privée catholique, très cléricale, dont l'enseignement était frontalement opposé à celui de l'école laïque.

Ferdinand Buisson réfute ainsi les tenants de la « laïcité intégrale » (l'expression était utilisée à l'époque), hostiles à l'enseignement privé : « *On ne fait pas un républicain comme on fait un catholique. Pour faire un catholique, il suffit de lui imposer la vérité toute faite : la voilà, il n'a plus qu'à l'avalier. [...] Pour faire un républicain, il faut prendre l'être humain [...] et lui donner*

*l'idée qu'il faut penser par lui-même, qu'il ne doit ni foi ni obéissance à personne, que c'est à lui de chercher la vérité et non pas de la recevoir toute faite d'un maître [...] quel qu'il soit, temporel ou spirituel.* »

Buisson défend l'existence de l'école privée de façon paradoxale. En effet, il déclare : « *Il n'y a pas d'éducation libérale là où on ne met pas l'intelligence en face d'affirmations diverses, d'opinions contraires, en présence du pour et du contre, en lui disant : compare et choisis toi-même.* » La conclusion,

---

(IG) est une structure puissante, qui fait les carrières. L'IG de philosophie est, depuis plusieurs décennies, réputée pour son dogmatisme et son refus de « l'originalité » ainsi que par corporatisme, de toute démarche de sciences humaines et sociales (qui risquerait à terme de remplacer l'enseignement de la philosophie en classe terminale de lycée). Le Debray de 1989 n'avait manifestement pas tué le père (intellectuel). Il semble, par la suite, y être parvenu. Ce n'est pas forcément le cas des autres disciples de Muglioni.

Jean Baubérot

d'apparence logique, aurait consisté à affirmer : c'est une raison de plus pour donner le monopole de l'instruction à l'école laïque. En effet, son idéal est précisément la formation à l'esprit critique, alors que, Buisson lui-même le souligne, d'un point de vue laïque, l'école catholique socialise à la passivité intellectuelle. Pourtant, *in fine*, le discours de Buisson induit un indispensable retournement : l'émancipation par la liberté de penser oblige à laisser la place à la liberté-pluralisme, pluralisme qui englobe même des « *ennemis de la liberté* ». Le discours sur la formation à l'esprit critique par l'école laïque est forcément pour une bonne part idéologique : le maître de l'école laïque est un maître, et seule une pensée magique peut se persuader du contraire. Il enseignera toujours davantage « *la vérité* », sa vérité, que l'esprit critique. On doit donc n'avoir « *foi et obéissance à personne* », « *chercher la vérité et non la recevoir toute faite* », ce qui suppose des « *opinions contraires* », « *le pour et le contre* ». C'est l'interaction sociale de ces opinions contraires qui permet de se former à l'esprit critique. Il n'existe pas de « maître ès liberté », ni (là comme ailleurs) de lendemains qui chantent.

Buisson était un grand admirateur de l'Amérique et de ses pédagogues. On perçoit l'influence de cette admiration dans ce lien étroit qu'il fait entre laïcité, émancipation et pluralisme. Il a d'ailleurs été battu lors de ce Congrès, qui se prononça en faveur du monopole de l'école publique. Mais s'il perdit une bataille, il gagna la guerre, puisque le monopole ne fut jamais réalisé. Ainsi, on peut constater que plusieurs conceptions de la laïcité se sont toujours affrontées et qu'en général c'est, jusqu'à ces dernières années, la conception inclusive qui l'a emporté, conception qui ne craignait pas de se référer (explicitement ou implicitement) à d'autres pays.

### ...à la séparation des Églises et de l'État

Cela se vérifie aussi quand on analyse les débats parlementaires de la loi de 1905. L'Église catholique reprochait au projet de loi d'ignorer son organisation propre (« monarchique », disait-elle à l'époque) en envisageant de mettre les édifices du culte (églises, temples, synagogues), propriété publique, à la disposition des associations, composées en majorité de « laïcs ». L'article 4, article clef de la loi, a été alors modifié et sa nouvelle rédaction précise que ces biens seront attribués à des associations qui « *se conformeront aux règles générales du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice<sup>2</sup>* ». Cette formulation a été trouvée dans des législations des États-Unis et de l'Écosse (M. Larkin, 1974, 175s, 275) où il est tenu compte de la spécificité de chaque Église, dans une logique où les groupes intermédiaires sont légitimement partie prenante d'une société civile elle-même légitime face à l'État.

Mais cet emprunt anglo-saxon rencontre de vives oppositions et le débat entre laïcs fait rage. Cette fois-ci, Buisson, comme Clemenceau (et, *a fortiori*,

2. C'est-à-dire, pour l'Église catholique, à respecter l'autorité de l'évêque et du pape.

*La représentation de la laïcité comme « exception française »*

les tenants de la « laïcité intégrale »), trouve que l'on s'écarte par trop de la logique républicaine française, où la liberté collective est un prolongement de la liberté individuelle. Mais Aristide Briand, Jean Jaurès et Francis de Pressensé, tous trois socialistes, défendent la modification qui fait de la liberté collective une dimension de la liberté individuelle, et celle-ci est adoptée. L'article crucial de la séparation récuse donc l'universalisme abstrait issu de la Révolution française.

De façon plus générale, la teneur globale de la loi de séparation, son libéralisme politique, s'inspire de John Locke. D'abord, parce que Locke est le penseur du « gouvernement limité » et que la loi supprime les mesures de surveillance que l'État français exerçait sur la religion avant 1905, pour les remplacer par un contrôle *a posteriori*. Ensuite, parce que la *Lettre sur la tolérance* établit, entre pouvoir civil et autorité religieuse, une séparation beaucoup plus nette que Voltaire et la tradition anticléricale française subséquente, qui se situent plutôt dans l'optique gallicane de la subordination de la religion à l'État. Enfin, parce que Locke dissocie, contrairement à la « religion civile » de Rousseau, « intolérance théologique » et « intolérance civile » et que cette loi ne demande aux religions que la « tolérance civile ». Les Églises séparées de l'État gardent, chez Locke, la possibilité d'avoir des « *opinions fausses ou absurdes* » et d'excommunier celui qui nie les lois qu'elles ont établies en leur sein, à condition qu'il ne soit fait « *à l'excommunié aucun tort civil* ». Rousseau, lui, refuse de tolérer toute Église exclusive car, affirme-t-il, « on ne saurait vivre en paix avec celui que l'on croit damné<sup>3</sup> » (cf. J. Baubérot, 2007, 22-31). Pour lui, « *l'intolérance théologique* » (seuls les « vrais croyants » sont sauvés) entraîne nécessairement chez ses adeptes une « *intolérance civile qui ne saurait être tolérée* », alors que, chez Locke, la séparation implique une gymnastique intellectuelle entre l'attitude civile (qui doit être tolérante) et l'attitude théologique (qui peut être intolérante).

Il est possible d'écrire l'histoire philosophique de la laïcité française à partir des trois idéaux types que sont le séparatisme lockéen, l'anticléricalisme voltairien et la religion civile rousseauiste. Sous la Restauration, *Le Globe*, la publication de philosophes proscrits de l'Université, se situe dans une dominante lockéenne. Jules Ferry, antijacobin, se montre méfiant à l'égard de la religion civile. On trouve chez lui, à des degrés divers suivant les circonstances, le modèle anticlérical et le modèle séparatiste. Émile Combes, lui, fait confiance à la princesse carmélite Jeanne Bibesco (à laquelle le liait une relation passionnée) de ses idées rousseauistes. La « laïcité intégrale », réclamée au début

3. Sur cette question de la « religion civile », il existe toute une littérature sociologique depuis quelques décennies. Retenons ici une de ses conclusions importantes : le contenu (déiste ou séculier) des « dogmes » de la religion civile importe moins que leur fonction : sacraliser l'être ensemble collectif, appuyer une société républicaine sur une transcendance qui se dérobe au jugement (cf. J. Baubérot, 2006, 214).



*Jean Baubérot*

du XX<sup>e</sup> siècle par des libres-penseurs, mélange anticléricalisme voltairien et religion civile. Quant à Aristide Briand, nous venons de le voir, il se situe dans une filiation lockéenne. La «laïcité, exception française», enfin, reprend logiquement le mélange d'anticléricalisme et de religion civile de la «laïcité intégrale», en y ajoutant cette insistance sur l'aspect supposé national de la laïcité.

### **Le conflit de deux France, catholicisme et laïcité**

Pourquoi un tel ajout depuis 1989? Notre hypothèse est la suivante : il y a toujours eu, en France, un lien entre laïcisation, laïcité et identité nationale, mais ce lien a changé de nature dans les années 1980, et spécialement à partir de 1989.

Beaucoup d'historiens considèrent, avec Émile Poulat (1987), que la laïcité est le résultat du «conflit des deux France». Or il s'agit d'un conflit de «deux France» parce qu'il met en jeu deux visions, deux représentations de la France, deux conceptions de l'identité nationale. Pour un catholicisme militant, et notamment le «catholicisme intransigeant» (E. Poulat, 1977), la France devait retrouver une identité catholique officielle, supprimée par la néfaste Révolution et non rétablie ensuite<sup>4</sup> : la France est la «fille aînée de l'Église» (catholique, cela va sans dire), le catholicisme est «l'âme» de la France. D'ailleurs, les «sans-religion» étant moins de cent mille et les minorités religieuses constituant des microminorités (moins de cent mille juifs, autour de sept cent, huit cent mille protestants), le catholicisme représentait non seulement la «grande majorité» mais, en réalité, la quasi-totalité des Français.

Cette vision ne tenait cependant pas compte du fait que 97 % de Français catholiques avaient un rapport très diversifié au catholicisme. Beaucoup d'entre eux souhaitaient bénéficier de ce que l'on appelait, à l'époque, les «secours de la religion», sans pour autant forcément obéir aux normes morales et adhérer aux dogmes religieux du catholicisme.

Face à ce catholicisme militant, il existait donc une large mouvance qui estimait, de façon raisonnée ou intuitive, que la religion est une affaire individuelle et non une dimension de l'identité nationale. Pour ces derniers, de façon explicite ou plus implicite, l'identité nationale moderne était façonnée par l'héritage de la Révolution française, les «valeurs de 1789», valeurs non seulement morales mais concrétisées par la vente des biens nationaux et l'accès à la petite propriété d'une petite classe moyenne paysanne. Il s'agissait donc d'une référence à la Révolution, débarrassée de ses aspects extrêmes et des scories de la Terreur (qui, dans l'autre perspective, faisait partie de la nature même de

4. Le Concordat, en affirmant que le catholicisme était «la religion de la grande majorité des Français», pouvait faire espérer à des catholiques ce rétablissement, même s'il ne l'effectuait pas. L'instauration d'un régime pluraliste où protestantismes et judaïsme étaient des cultes reconnus, l'aspect entièrement laïque du Code civil, la création de l'Université impériale et la loi sur l'exercice illégal de la médecine étaient des mesures qui, de fait, tournaient le dos à ce rétablissement.

*La représentation de la laïcité comme « exception française »*

---

la Révolution). Dans cette large mouvance se retrouvaient, outre la plupart des « sans-religion » et beaucoup de membres de minorités religieuses, nombre de catholiques parmi ceux qui avaient avec leur institution religieuse des rapports de proximité et de distance. Cette référence à la Révolution française se complétait, notamment chez des élites, par une opposition entre les pays du Nord, germaniques et anglo-saxons, de culture protestante, entrés dans la modernité, et les pays du Sud, latins, que le catholicisme acculait à l'archaïsme.

La laïcité a été alors considérée comme une voie d'accès à la modernité. Certes, les accents de fierté nationale n'étaient pas exclus. La France, avec ses lois scolaires, devenait « à tout prendre, la société la plus laïque d'Europe », écrit Buisson, en 1883, dans son *Dictionnaire pédagogique*. Mais nous restons, là, dans le plus et le moins, dans des degrés plus ou moins accentués de la laïcité, et non pas dans une laïcité « exception française ». La spécificité de la laïcité française se trouve, alors, dans le fait qu'elle enlève clairement toute identité institutionnelle catholique de la France en laïcisant l'école publique (1882-1886) et en opérant la séparation des Églises et de l'État (1905-1908). L'aspect le plus « douloureux » de cette séparation étant, pour des catholiques militants, précisément la fin du rêve d'une France « nation catholique » (comme je l'ai montré sur mon blog<sup>5</sup>). L'Action française de Charles Maurras (lui-même agnostique, mais partisan d'un ordre politique catholique) continuera à alimenter l'idée d'un catholicisme national.

Au demeurant, la laïcité n'est pas consensuelle en France, loin s'en faut. Elle n'a pas été, concrètement, un élément de la représentation de l'identité française (même si elle l'est devenue institutionnellement). Elle a constitué, en revanche, un élément important de la représentation d'une identité de gauche. Elle a d'abord été un marqueur identitaire du « parti républicain » contre les monarchistes. Ensuite, après le ralliement de certains catholiques à la République (suite à la demande de Léon XIII), elle a opéré un clivage entre républicains et distingué ceux qui pratiquaient une politique d'ouverture aux catholiques ralliés et ceux qui la refusaient. Les catholiques qui suivaient Léon XIII se ralliaient, en effet, à la République, mais pas aux lois laïques. On a parlé alors des « lois intangibles » pour marquer le clivage. L'affaire Dreyfus a renforcé ce clivage et la laïcité est devenue l'étendard du gouvernement de « Défense républicaine » (1899-1902), puis du « Bloc des gauches » (1902-1904). On a parlé alors (nous l'avons vu) de « laïcité intégrale », ce qui signifiait le refus des accommodements effectués par Jules Ferry et une absolutisation de la laïcité.

La poursuite de la « laïcité intégrale » induisait à prendre et envisager des mesures de plus en plus dures, qui sortaient de l'épure démocratique. En

---

5. <http://jeanbauberotlaicite.blogspot.com>, Catégorie : « Les nouveaux impensés de l'après centenaire ».



Jean Baubérot

témoigne l'opposition de Buisson au projet d'instauration du monopole de l'enseignement évoqué plus haut. Clémenceau, de son côté, a résumé la situation en déclarant au Sénat : « *Pour lutter contre la congrégation, nous faisons de la France une immense congrégation* ». Et de conclure : « *Nous sommes des hommes d'esprit latin. La poursuite de l'unité par le dieu, par le roi, par l'État nous hante : nous n'acceptons pas la diversité dans la liberté* » (novembre 1903). Pourtant, par un renversement assez étonnant, la même majorité a suivi Briand en 1905 et voté une loi que Buisson et Clémenceau eux-mêmes trouvaient trop accommodante envers l'Église catholique (cf. J. Baubérot, 2006, 145-194).

### **Du conflit des deux France à la «laïcité exception française»**

Cette politique d'apaisement a continué ensuite, mais elle allait de pair avec le durcissement idéologique d'une aile laïque militante : « *Un certain langage à la fois batailleur et incantatoire est en train de fixer ses traits. On assista alors à "la naissance d'une vulgate" marquée par l'usage extensif du terme de "cléricalisme", l'idée que le combat à mener est "éternel" et que la "défense laïque" est un leurre tant que subsiste l'école privée.* » (J.-P. Martin, 1992, 792-794.) Ce courant va persister, même après la constitutionnalisation de la laïcité, en 1946. Officiellement, l'identité française est devenue laïque. Mais dans les faits, le combat des deux France s'est poursuivi, avec une tendance à réduire la laïcité au problème du subventionnement public des écoles privées (alors catholiques à plus de 90 %), notamment avec la loi Debré (1959). Certes, la question n'était pas négligeable, mais l'important, pour nous, ce sont les conséquences de cette situation. Tout d'abord, elle perpétue une conception de la laïcité comme marqueur des frontières de la gauche et non comme élément de l'identité nationale. Des catholiques hostiles à la guerre d'Algérie et devenus socialistes ont eu beaucoup de peine à se faire accepter comme tels. Le protestant Michel Rocard en donne un intéressant témoignage dans ses mémoires politiques (2007). Ensuite, des pays étrangers — notamment les États-Unis, qui ne subventionnent pas les écoles privées — étaient cités comme modèles de laïcité pour la France.

Les années 1980 vont bouleverser la donne. D'abord, l'identité de gauche va commencer à se déstructurer avec le tournant opéré en 1983 par la gauche, arrivée au pouvoir en 1981, et, dans les années suivantes, avec le déclin du communisme et la fin rapide de l'URSS. Ensuite, le camp laïque va subir une cuisante défaite dans sa tentative d'imposer le SPULEN (service public unifié et laïque de l'éducation nationale), qui aurait dû opérer une réunification laïque des systèmes scolaires publics et privés. La majorité de l'opinion publique ne considérait plus alors l'école privée catholique comme enseignant une autre France et socialisant à des valeurs divergentes de celles de la république laïque. Elle a donc clairement indiqué qu'à ses yeux le « conflit des deux France » était terminé. Certes, en 1994, le refus de la modification de la loi Falloux montrera qu'il s'agissait d'un nouvel équilibre et non d'une revanche du privé. Mais entre-

*La représentation de la laïcité comme « exception française »*

temps, l'accord Lang-Cloupet de 1993 avait été plus loin que la loi Debré dans la reconnaissance publique de l'enseignement catholique ! Significativement, la crise de 1984 a été rapidement expulsée de la mémoire collective, et les partisans de « la laïcité exception française » nous racontent maintenant l'histoire fautive d'une laïcité française consensuelle avant que « le foulard » et d'autres manifestations « musulmanes » ne brisent cet âge d'or d'heureux consensus.

Les « affaires de foulard », à partir de 1989, marquent donc un tournant, et l'expression « laïcité exception française » fait florès à partir de ce moment-là. Loin de se référer à une « laïcité à l'ancienne », elle connote une « nouvelle laïcité » devenue le marqueur d'une certaine conception de l'identité nationale. Implicitement, en effet, elle oppose des anciens Français, tous laïques par définition (malgré le Concordat et le système des cultes reconnus en Alsace-Moselle, les subventions à l'école privée, etc.) et les nouveaux Français, auxquels il est demandé de faire leurs preuves en matière de laïcité. Il s'agit donc d'une laïcité transformée en « religion civile » républicaine.

En fait, depuis l'échec du SPULEN, la laïcité pouvait virtuellement être un élément d'une identité française consensuelle. Mais cette virtualité n'est devenue effective que par la construction d'un nouvel adversaire : l'islam (ou du moins un certain islam, celui des jeunes filles portant un foulard). Les événements politiques et socio-économiques ont favorisé la reprise du thème de la « laïcité menacée », que la « laïcité intégrale » avait utilisé contre le catholicisme, il y a un siècle ; ainsi que d'autres thèmes que l'on trouve déjà au XIX<sup>e</sup> siècle (comme celui de la « femme soumise », l'« intégrisme » remplaçant aujourd'hui le « cléricalisme » d'hier). La droite dispute de plus en plus à la gauche le thème de la laïcité, surtout depuis les attentats du 11 septembre 2001.

Par ailleurs, la formule « laïcité exception française » est souvent opposée à une autre : le « communautarisme anglo-saxon », qui ajoute à la peur des musulmans la peur de la globalisation et d'une suprématie anglo-saxonne. C'est également en 1989, en effet, que l'on s'est mis à opposer « république » et « démocratie », en jouant sur les deux sens du terme de république, la *res publica* et la République française (sens socialement dominant), de même qu'on avait joué sur les deux sens du mot « homme » (être humain et être masculin) pour faire comme si les hommes masculins étaient les êtres humains par excellence et affirmer que le suffrage était « universel » durant le siècle (30 à 35 ans ailleurs) où seuls les hommes ont voté.

La même universalisation du particulier s'effectue avec la notion de république. Implicitement (et même parfois presque explicitement), la République française devient, par ce tour de passe-passe, la *res publica* par excellence : la République (française) est universelle, les démocraties (y compris républicaines, comme les États-Unis) sont particularistes. Et, alors même que des universitaires de nombreux pays affirment qu'il existe de par le monde des laïcités dont la française est un exemple qui, comme les autres, a ses propres particularités (J. Baubérot, 2007, 3-6), ce type de laïcité dit « républicaine » est

Jean Baubérot

franco-française par définition, donc forcément une «exception française». La boucle est ainsi bouclée.

Dans une telle conjoncture, cette représentation de la laïcité comme «exception française», au mépris de toute démarche historique et sociologique (nous l'avons vu : la laïcité française s'est construite grâce à des transferts culturels et il existe d'autres laïcités que la laïcité française), risque de faire de la laïcité un bien identitaire des «Français de souche» auquel les «nouveaux Français» issus de l'immigration devraient faire allégeance pour devenir de «véritables» Français.

### Ouvrages cités :

Assemblée Nationale, *Le rapport Briand, rapport fait au nom de la Commission relative à la Séparation des Églises et de l'État*. Avant-propos de J.-L. Debré, Assemblée Nationale, Paris, 2005.

Badinter E. et alii, *Les Préaux de la République*, Minerve, Paris, 1991.

Baubérot J., *La morale laïque contre l'ordre moral*, Seuil, Paris, 1997.

Idem, *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, L'Aube, Paris, 2006.

Idem, *Les laïcités dans le monde*, PUF, Paris, 2007.

Baubérot J.-Mathieu S., *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France*, Seuil, Paris, 2002.

Blais M.-C., *Au principe de la République, le cas Renouvier*, Gallimard, Paris, 2000.

Bonnet J., *Kant instituteur de la République (1795-1904)*, thèse de doctorat de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2007.

Chevallier P., *La séparation de l'Église et de l'École*, Fayard, Paris, 1981.

Debray R., «La laïcité, une exception française», in *Genèse et enjeux de la laïcité*, Labor et Fides, Genève, 1990, p.199-208, 214, 217-219, 223-224.

Larkin M., *Church and State after the Dreyfus Affair: the Separation Issue in France*, Macmillan, Londres, 1974.

Loeffel L., *La question du fondement de la morale laïque*, PUF, Paris, 2000.

Martin J.-P., *La Ligue de l'enseignement et la République, des origines à 1914*, thèse de doctorat de l'Institut d'études politiques, Paris, 1992.

Mély B., *De la séparation des Églises et de l'École. Mise en perspective historique Allemagne, France, Grande-Bretagne, Italie, 1789-1914*, Lausanne, 2004, p. 2.

Poulat E., *Église contre bourgeoisie*, Casterman, Tournai, 1977.

Idem, *Liberté, Laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*, Cerf/Cujas, Paris, 1987.

Rocard M., *Si la gauche savait. Entretiens avec Georges-Marc Benamou, Robert Laffont*, nouvelle édit. augmentée, Paris, 2007.

## Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion

---

Alain Garay\*

«*Suis-je le gardien de mon frère ?*» (Genèse 4.9)

### Introduction

L'approche étudiée ici sous le thème de la «réconciliation» dans l'affermissement de la liberté de religion appelle une redéfinition et une critique. Les organisateurs de cette session d'experts ont, d'emblée, placé cette problématique en expliquant : «*Vous n'ignorez pas les questions juridiques qui concernent l'exercice de la liberté de religion. Le cadre dit de la "réconciliation" [...], qui résulte de certains principes issus des religions elles-mêmes, offre une autre forme d'intervention en vue de consolider l'exercice et la protection de liberté de religion.*» Cette problématique opère comme un retournement idéologique dès lors qu'a priori l'affermissement de la liberté de religion est de nature strictement juridique et non religieuse<sup>1</sup>.

Tout d'abord, la notion de «réconciliation», d'origine religieuse, n'est ni consensuelle ni univoque, compte tenu de son origine éthique et donc multiculturelle. De nature morale, elle n'est pas neutre, contrairement à la règle de droit fixant de façon universaliste le principe de la liberté de religion. D'autre part, ainsi sollicitée dans le cadre de l'affermissement de la liberté de religion, elle peut devenir un instrument de résolution des tensions et des conflits faisant l'impasse sur les garanties essentielles de la liberté de religion qui résulte de son fondement juridique. De la sorte, on peut s'interroger sur le recours à cette notion d'ordre moral (première partie) pour parvenir à mieux l'intégrer dans l'ordre juridique, qui ne lui est pas étranger (deuxième partie). En effet, il semble bien qu'il ne saurait y avoir de réconciliation possible sans

---

\* Avocat à la Cour de Paris.

1. Pour une approche religieuse, lire à titre d'exemple le cardinal Paul Shan, «*Role of Peacemakers*», in *Fides et Libertas*, The Journal of the International Religious Liberty Association, 2005, Silver Spring, Maryland, États-Unis, p. 79-84.

Alain Garay

---

que soit tout d'abord affirmé et garanti juridiquement l'exercice de la liberté de religion.

### **1. Portée et limites du recours à la notion de réconciliation dans le domaine de l'affermissement de la liberté de religion**

#### **A. La notion de réconciliation sollicitée consacre le modèle de la « société contractuelle »**

La notion de « réconciliation », d'ordre moral et d'inspiration religieuse, repose sur une logique compassionnelle. Elle présuppose que les parties en présence étaient a priori conciliées ou dans un lien respectueux. Cela serait affaire de rapprochement et de concertation en vue de revenir à un accord déjà formé. Les relations des groupes religieux ou des croyants entre eux ne sont pas forcément de nature conciliatrice, si l'on en juge par l'exacerbation des tensions interreligieuses sur la scène internationale. Il en est de même — pour de multiples raisons — des relations des premiers avec certains États.

Présentée comme un substitut aux mécanismes de l'État de droit (*supra*), elle apparaît comme une alternative à la logique juridique, garantie de base de la liberté de religion. Pourquoi? D'une part, les garanties juridiques de la liberté de religion, dans un certain nombre de situations, ne sont pas effectives par méconnaissance ou par ineffectivité des mesures de poursuite ou de sanction. La négation et le mépris du droit à la liberté de religion sont régulièrement dénoncés à travers le monde, qu'ils soient l'expression des croyants eux-mêmes ou de tiers. La tentation est donc grande de faire appel aux mécanismes dits de « réconciliation » pour arriver à pacifier les crises et les conflits qui portent atteinte à l'exercice de la liberté de religion. D'autre part, du point de vue des intérêts religieux en présence, qui disposent souvent de normes de régulation internes, le recours à la réconciliation semble plus respectueux desdites normes, le mécanisme de réconciliation consistant à rapprocher les parties — à les faire revenir ensemble — sans passer par la norme juridique d'ordre externe. La logique de réconciliation serait ainsi plus consensuelle et adaptée pour parvenir à rapprocher les parties, sans que soient mises en œuvre des mesures de poursuite et de sanction externes. Enfin, la logique de réconciliation, en consacrant le « règne » des intérêts privés, spolie l'État et les autorités publiques du pouvoir d'intervention qui peut être le leur (de nombreux systèmes juridiques nationaux confèrent à l'État et aux autorités publiques un rôle de garant ou d'arbitre de l'exercice de la liberté de religion; la conception laïque des relations entre les mouvements religieux et la société en est la traduction). Cette logique privée s'appuie sur le modèle d'autorégulation de la société. Dans un tel contexte, la société civile conserve sa sphère d'autonomie personnelle et recourt à ses propres instruments de régulation<sup>2</sup>.

---

2. Laurent Cohen-Tanugi, *Le droit sans l'État*, Quadrige, Presses Universitaires de France, 1992, p. 5 et suivantes.

*Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion*

---

Laurent Cohen-Tanugi a proposé d'utiliser, pour désigner ce modèle social autorégulé, l'expression « société contractuelle », « *c'est-à-dire une société multipolaire, où le pouvoir est segmenté et dont le lien est par essence le contrat. Dans une acception à peine métaphorique, le contrat désigne un système de droits et d'obligations entre unités décentralisées, qui assure la distribution des pouvoirs et l'autorégulation de la société.* »

Le recours au cadre moral de réconciliation repose sur les mécanismes classiques de la médiation, fort bien connus des praticiens du droit international (personnel diplomatique, négociateurs, organisations internationales, certaines organisations non gouvernementales). L'exercice de la liberté de religion, lorsqu'il est compromis, peut en effet être affermi en faisant appel à de tels mécanismes sous la forme de consultation, d'échanges, de discussion, de groupe de travail, de commission, de médiation, de conciliation, de transaction et d'arbitrage, ensemble de méthodes alternatives non juridictionnelles des conflits. Les principaux groupements religieux dans le monde usent traditionnellement de ces formes d'échanges religieux, culturels ou politiques dans de nombreux domaines. D'un point de vue sociologique, les dirigeants religieux sont, par nature, des professionnels de l'échange et de la résolution des conflits au sein même de leurs communautés d'appartenance. La notion de réconciliation, acte religieux au sein de nombreux groupements chrétiens, se trouve souvent au centre de la pratique religieuse. L'Église catholique romaine a ainsi institué la réconciliation comme sacrement et acte liturgique de pénitence.

Cela posé, le récent surgissement des mécanismes dits de réconciliation sur la scène internationale, dans le cadre de la résolution de diverses situations conflictuelles en Afrique du Sud, au Mozambique, au Maroc et en Colombie, est paradoxal puisqu'il porte précisément sur le déficit des mesures d'autorégulation internes des groupes en présence. C'est bien parce que ces groupes ne parviennent pas à concilier leurs intérêts divergents que les mécanismes de réconciliation sont appelés à la rescousse.

**B. Le recours aux mécanismes de réconciliation est susceptible de faire l'impasse sur la responsabilité sociale des acteurs en présence**

La logique de réconciliation d'ordre moral consacre le pouvoir et l'autorité des seuls acteurs en présence, qui disposent ainsi d'un cadre consensuel susceptible d'aménager des solutions à la hauteur des exigences des seules parties intéressées. Ces acteurs peuvent aménager un cadre d'échanges et de dialogues, fécond, sans qu'intervienne la règle de droit externe. Celui-ci prend la forme d'accommodements, d'arrangements et d'aménagements, voire de concessions ou de compromis, qui risquent cependant de susciter une culture de déresponsabilisation des parties en présence, disposées à retrouver un terrain d'entente. Pourquoi ?

*Alain Garay*



Caïn et Abel. Relief sur le portail principal de la cathédrale de Speyer, en Allemagne. Photo Wikipedia.

Tout d'abord, rien n'assure que les phases et la solution de réconciliation soient respectueuses du droit applicable, notamment lorsqu'elles portent sur des enjeux qui les dépassent ou ne les impliquent pas (par exemple, participer à des travaux et des études publics sur la liberté de religion sans tenir compte de la démographie religieuse d'un pays déterminé ou en écartant telle ou telle dimension liée aux mouvements minoritaires<sup>3</sup>, etc.). C'est la raison pour laquelle toute action en la matière doit s'appuyer sur une méthode et un cadre démocratique respectueux des principes généraux du droit. Cette démarche ne peut s'abstraire des règles de vie commune, du *jus commune*, du contrat social cher à Jean-Jacques Rousseau.

En outre, toute action dans ce domaine ne peut se concevoir sans que soient évalués ses effets sur la société dans son ensemble ou non (par exemple, en

3. À titre de comparaison, s'agissant de «minorités nationales», voir «The Lund Recommendations on the Effective Participation of National Minorities in Public Life and Explanatory Note», Office of the High Commissioner on National Minorities, OSCE, La Hague, Hollande, septembre 1999 ([www.osce.org/hcnm/](http://www.osce.org/hcnm/)).



*Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion*

écartant le degré de réceptivité au sein de la population ou d'un groupe de population d'une législation déterminée). Dans certains pays, l'affaire du «voile islamique», objet de compromis politique et de délibération publique — comme, par exemple, la «Commission Stasi» en France — s'est bâtie sur fond de tentative de recherche de «réconciliation laïque. [...]» Il faut donc prendre garde, au nom de la logique de réconciliation, d'éviter les effets collatéraux de certaines formes d'unanimité. Danielle Hervieu-Léger a ainsi expliqué que «*la liberté religieuse ne peut être revendiquée comme un droit absolu que dans la mesure où cette revendication vaut attestation absolue que les droits de l'homme font système. En réclamer le bénéfice, c'est, pour un groupe quelconque, accepter de se placer lui-même dans la dépendance de ce système*<sup>4</sup>.»

Ainsi, la procédure de réconciliation, au cœur de la société contractuelle, libérée de la tutelle monopolistique des religions et de l'État qui jadis s'imposait, ne peut déroger au respect des normes démocratiques communes : ni les représentants religieux ni les représentants étatiques ne peuvent imposer à eux seuls le cadre de l'exercice démocratique de la liberté de religion (on songe ici aux compromis jadis aménagés entre certaines Églises d'Europe de l'Est et des dirigeants de l'ancien bloc communiste pendant la période de la guerre froide). C'est affaire de liberté, bien plus d'intégration que de réconciliation. Ici interviennent d'autres acteurs tels que des élus politiques et des figures emblématiques, des représentants d'organisations internationales (ONU, OSCE, Conseil de l'Europe, etc.), d'organisations non gouvernementales spécialisées, des praticiens (magistrats, avocats), etc.<sup>5</sup>

## **2. La réconciliation, garantie formelle et effective de la liberté de religion : le cas de la préservation de la paix**

### **A. L'institutionnalisation des mécanismes de réconciliation**

Sur la scène transnationale, la multiplication de méthodes de réconciliation dans le cadre de la «justice transitionnelle», de la recherche de règlement amiable des contentieux (procédure de l'article 38 de la Convention européenne des droits de l'homme) et au cours de missions de bons offices et de négociation, leur ont conféré un statut symbolique d'une indéniable portée pratique. Il n'est donc pas singulier que cette problématique émerge dans le domaine de l'affermissement de la liberté de religion. Sous réserve des limites et des précisions évoquées précédemment, l'institutionnalisation des méca-

4. *Le pèlerin et le converti, La religion en mouvement*, Essais, Flammarion, 1999, p. 263.

5. En 2001, l'administration fédérale des États-Unis d'Amérique était l'une des rares à parrainer des programmes de réconciliation dans les différends qui opposent des groupes pour des «questions d'identité religieuse» : lire l'interview de M. Farr, directeur du Bureau de la liberté religieuse dans le monde au département d'État américain.

(<http://usinfo.state.gov/journals/itdhr/1001/ijdf/frfarr.htm>).



*Alain Garay*

---

nismes de réconciliation répond en réalité à l'émergence de la société civile en tant qu'acteur privilégié de la scène transnationale. C'est dans le domaine de la protection des droits de l'homme et du droit humanitaire que ce phénomène s'est amorcé et amplifié sous le règne du sacré de la personne. Dorénavant, c'est la qualité propre de la personne — individuellement ou collectivement — qui justifie certains droits ou garanties. Ainsi, de la décision du 12 mars 2002 de la Commission interaméricaine des droits de l'homme, au terme de laquelle cet organe estime que les « talibans » détenus à Guantanamo par les autorités des États-Unis peuvent invoquer le droit indérogeable, en temps de paix comme de guerre, à faire déterminer leur statut juridique par une juridiction compétente<sup>6</sup>.

Les mécanismes de réconciliation en voie d'institutionnalisation et de reconnaissance politique continuent de poser la question de la légitimité de la fonction régulatrice de certaines parties en présence, en particulier les organisations non gouvernementales suspectées de desservir des intérêts partisans ou privés d'ordre militant. Cette situation impose donc aux parties une obligation de transparence et de légitimité qu'il n'est jamais facile de respecter. On songe ici prosaïquement aux conditions matérielles et financières de toute démarche de pacification des situations conflictuelles en matière de liberté de religion : qui finance quoi, comment et pourquoi ? Comment sont choisies les parties en présence ?

L'ensemble à un coût, toujours important. En témoigne l'expérience vécue par l'auteur de ces lignes dans une capitale européenne, lors des discussions engagées avec des autorités gouvernementales en vue de parvenir à un règlement amiable, sous les auspices de la Commission européenne des droits de l'homme. Se situant dans l'épilogue d'une confrontation contentieuse assez dure, la phase des pourparlers et des échanges s'avéra être des plus onéreuses en termes de déplacement, de frais correspondants et de traduction-interprétation.

## **B. La réconciliation, comme modalité de prévention, d'anticipation et de gestion des atteintes à l'exercice de la liberté de religion**

L'objectif de la réconciliation, mode de règlement pacifique, est de renouer un lien et des relations de nature à neutraliser, puis à rétablir la garantie de la liberté de religion. Il peut s'agir de mettre en relation des croyants ou leurs institutions d'appartenance avec des fonctionnaires, ou bien des croyants ou leurs institutions avec d'autres croyants ou leurs institutions. L'objet de l'atteinte à la liberté de religion peut en effet résulter d'agissements contraires à la liberté de religion dont les auteurs sont les croyants eux-mêmes, lorsqu'ils en sont à l'origine (tensions interreligieuses), ou les autorités publiques (ten-

---

6. *International Legal Materials*, 2002, p. 532.

*Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion*

sions étatiques). La réconciliation peut ainsi constituer un mécanisme de prévention, d'anticipation et de gestion des atteintes à la liberté de religion. Elle est de l'ordre de la méthode et de la procédure : elle vise moins à rétablir un lien sur le fond du litige que sur sa forme. Car c'est de forme qu'il s'agit principalement, du cadre même de la tension, plus que du fond de l'atteinte. Trois voies de réconciliation en matière de liberté de religion peuvent ainsi être aménagées :

*Le modèle de la consultation spécialisée*

Ici, il s'agit de susciter un événement ou une situation susceptible de rapprocher les parties en conflit. Il peut s'agir de mettre en place une manifestation scientifique ou académique sous les auspices de la communauté des experts, en présence même d'organisations non gouvernementales spécialisées<sup>7</sup> (séminaire ou journée d'étude, table ronde, colloque ou congrès). La mise en œuvre de mission d'étude ou d'enquête indépendante confiée à des tiers experts ou spécialistes peut assurer un haut niveau de consultation et de concertation entre les parties en présence (cf. le rôle du Rapporteur spécial sur la liberté de religion ou de conviction des Nations Unies ou de l'Advisory Council du Panel d'experts sur la liberté de religion de l'OSCE).

*Le modèle de l'« agora » (dialogue « idéologique »)*

Ce modèle repose sur le recours aux instances nationales ou internationales de dialogue interculturel, qui assurent une médiation destinée à susciter un règlement amiable entre les parties<sup>8</sup>. Peuvent être sollicités des « passeurs » qui, sous couvert de « bons offices », rétablissent un dialogue et un échange d'ordre idéologique en raison de leur compétence, de leur légitimité ou de leur proximité : il peut s'agir de personnalités politiques ou de figures intellectuelles, d'ex- « compagnons de route » de groupements religieux, d'ex-engagés religieux ayant une réelle connaissance des idéologies en conflit et des personnes en désaccord, ou d'organisations spécialisées indépendantes<sup>9</sup>. Par ailleurs, les acteurs de la « diplomatie interculturelle » constituent des

7. Sur un modèle de procédure, voir SABEL, *Procedure at International Conferences: A Study of the Rules of Procedure of Conferences and Assemblies of International Inter-governmental Organizations*, Cambridge U.P. XXIX, 343 pages.

8. Médiation et bons offices, d'origine coutumière, ont été codifiés par les Conventions de La Haye des 29 juillet 1899 et 18 octobre 1907 pour le règlement des conflits internationaux. Voir « Dialogue Serving Maintenance of Peace and Security. Conflict Prevention, Crisis Management and Peaceful Settlement of Disputes », Expert Colloquy, Conseil de l'Europe, Strasbourg, 7-9 octobre 2002, 105 pages.

9. W. J. Dixon, *Third Party Techniques for Preventing Conflicts Escalation and Promoting Peaceful Settlement, International Organisations*, 1996, p. 653-681; M. Bothe e.a. éd., *The O.S.C.E. in the Maintenance of Peace and Security. Conflict Prevention, Crisis Management and Peaceful Settlement of Disputes*, Kluwer, La Haye, 1997, XIX-557 p. Voir aussi les mécanismes d'intervention au niveau de l'Union européenne, du Conseil de l'Europe et de l'OSCE, tels qu'inventoriés dans le document « International Action Against Racism, Xenophobia, Anti-Semitism and Intolerance in the OSCE Region — A Comparative », OSCE/ODIHR, Varsovie, septembre 2004, 94 pages.

Alain Garay

« têtes de pont » de première importance en raison du poids et de l'influence des réseaux diplomatiques, géopolitiques et économiques qui à leur tour influent sur les décideurs étatiques, civils et religieux.

*Le modèle « juridique » (procédure juridique)*

Ce modèle suppose que la mise en œuvre de la procédure juridictionnelle de règlement amiable des conflits est susceptible d'assurer la réconciliation des parties<sup>10</sup>. Le recours au juge n'est pas exclusif de l'ordre de la sanction ou de la réparation. Par le biais de l'appel au juge, un tel recours aménage un espace de discussion et d'échange même placé sous les auspices d'une procédure juridictionnelle. Est ici visée la procédure du règlement amiable (*supra*) devant la Cour européenne des droits de l'homme (46 États parties), qui aménage, sans le cadre de la procédure juridictionnelle, la possibilité de parvenir à un arrangement souscrit entre les parties, puis entériné par la Cour européenne, et dont l'exécution postérieure est assurée par le Comité des ministres du Conseil de l'Europe. L'Office pour les Institutions Démocratiques et les Droits de l'Homme de l'Organisation pour la Sécurité et la Coopération en Europe (Varsovie), sur la base de « requête individuelle » (« *individual human rights complaint* ») peut également décider de mettre en œuvre une série d'interventions décrites avec précisions dans son *Individual Human Rights Complaints – A Handbook for OSCE Field Personnel* (voir les pages 89-96)<sup>11</sup>. Par ailleurs, dans de nombreux pays, le droit national assure des procédures de médiation civile et pénale, sur décision juridictionnelle préalable, qui bénéficient aux parties en dispute.

Sur la base de ces trois modèles, dans un certain nombre de situations, les mécanismes de réconciliation offrent de réelles possibilités de parvenir à rétablir la garantie de la liberté de religion. Mais, l'ineffectivité de la liberté de religion résulte, pour partie, de leur méconnaissance ou de l'inaction, voire de la mauvaise volonté de certaines autorités publiques ou religieuses, au détriment des croyants et de la société civile<sup>12</sup>. Le monopole de la décision confiée aux autorités publiques ou religieuses est aussi la source des tensions et des

10. Pauline Côté a brillamment mis en lumière « *The Rule of Law and the Virtuous Circle of Symbolic Negotiation* » (voir son intervention écrite « *Could the Rule of Law be Successfully Negotiated? The Case of Jehovah's Witnesses* » au cours de la Conférence on Law and Religion in Transitional Societies — Comparative Approaches to the Rule of Law, Oslo, Norvège, 1-4 décembre 2006, organisée notamment par la Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Université d'Oslo).

11. OSCE/ODIHR, Varsovie, 2003 ([www.osce.org/odihr](http://www.osce.org/odihr)). De l'OSCE, voir également « Common Responsibility — Commitments and Implementation — Report submitted to the OSCE Ministerial Council in response to MC Decision n°17/05 on Strengthening the Effectiveness of the OSCE ».

12. Pour Jeremy Gunn, « [...] both good and bad people become involved with religion » (intervention écrite au cours de la Conférence on Law and Religion in Transitional Societies — Comparative Approaches to the Rule of Law, Oslo, Norvège, 1-4 décembre 2006, organisée notamment par la Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, Université d'Oslo).

*Le rôle de la réconciliation dans l'affermissement de la liberté de religion*

---

atteintes, au détriment des croyants eux-mêmes. Invariablement, il revient aux autorités religieuses de réfléchir sérieusement aux recours possibles décrits ci-dessus pour explorer les voies pratiques de résolution amiable des atteintes à la liberté de religion. Sont en jeu la capacité et la volonté des acteurs de la liberté de religion qui doivent en assumer les responsabilités correspondantes. Mais ici résonne l'une des premières atteintes à la liberté de religion, lorsqu'en Éden, sur fond de fraternité et de jalousie sacrificielle, Yahvé, autorité suprême, interrogea Caïn : « Où est ton frère Abel? [...] Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère? ».

### **Conclusion**

En introduisant cette contribution, nous précisons qu'il ne saurait y avoir de réconciliation possible sans que soit tout d'abord juridiquement affirmé et garanti l'exercice de la liberté de religion. Cette condition posée, et le droit constituant le plus petit dénominateur commun de la préservation des libertés privées et publiques<sup>13</sup>, confrontés aux menaces et aux atteintes constantes à la liberté de religion, nous devons nous refuser à céder à un sentiment de culpabilité qui justifierait la logique de réconciliation<sup>14</sup>. Car finalement, ici, la notion de réconciliation suppose un échec religieux, une rupture morale et politique, qu'il s'agit de reconnaître avant de s'engager dans le chemin de la reconstruction des intérêts en présence. Elle suppose aussi, d'une certaine façon, une forme de ruminant morose, alors que l'invocation à l'exercice de la liberté de religion n'est ni une faiblesse ni le signe d'un quelconque pardon. Bien au contraire, l'affermissement de la liberté de religion est essentiellement subordonné aux garanties juridiques et aux mécanismes institués par les acteurs du droit national et international. À défaut, la loi du plus fort dominerait, le pouvoir et l'autorité des plus puissants écarteraient de la carte religieuse minoritaires, hérétiques et autres dissidents. De sorte qu'il semble bien que les mécanismes de réconciliation, lors de mises en cause de la liberté de religion, constituent non des modalités de régulation de l'exercice de la liberté religieuse, mais bien plutôt, en amont, un élément de socialisation des acteurs et des sujets. La réconciliation apparaît ainsi comme l'une des conditions de la liberté de religion.

---

13. Le droit est devenu la dernière « morale » commune dans une société qui prétend en avoir une.

14. « *Et si la contrition était l'autre visage de l'abdication* » (Pascal Bruckner, *La tyrannie de la pénitence, Essai sur le masochisme occidental*, Grasset, Paris, 2006, quatrième de couverture).

## L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie

---

*Viorel Dima\**

### Introduction

Au cours des dix-sept années qui ont suivi la chute du communisme, le Secrétariat d'État chargé des Cultes a essayé à plusieurs reprises, en collaboration avec les représentants des cultes religieux, de finaliser le projet de loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes. L'un des projets, qui affirmait de manière évidente son soutien aux cultes, a été approuvé par le gouvernement roumain en 1999, ce qui a beaucoup dérangé l'Église majoritaire. Le gouvernement a donc été obligé de demander au Secrétariat d'État de lui soumettre une autre variante de ce projet. Quelques jours plus tard, le gouvernement faisait parvenir au Parlement un projet qui n'avait pas obtenu le soutien des cultes et qui, de surcroît, était très restrictif. Sur l'insistance des cultes reconnus et des autres organisations religieuses basées à l'étranger, le projet a été rejeté. Un autre projet a été initié entre 2000 et 2004, mais il est resté sans suite.

Le projet de loi actuel, comme les précédents, a été préparé avec le concours des représentants des cultes reconnus. Pendant les débats, l'idée a été proposée d'organiser une négociation entre les cultes, d'une part, et entre les cultes et le ministère de la Culture et des Cultes, d'autre part. Cette proposition a été très bien accueillie. Elle a eu le mérite d'inciter les partenaires impliqués dans la réalisation de ce projet de loi à chercher des formulations qui puissent être acceptées par tous plutôt que d'insister sur des points susceptibles de diviser.

Le texte ainsi négocié a été signé par tous ceux qui avaient participé aux débats, à l'exception de l'Église grecque catholique — l'organisation des témoins de Jéhovah ayant, quant à elle, refusé de prendre part aux discussions. Par la suite, sur les dix-huit cultes reconnus, seize ont apposé leur

---

\* Secrétaire de la section roumaine de l'AIDLR.

*L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie*

signature. Le ministère de la Culture et des Cultes a insisté auprès des commissions parlementaires et de la Chambre des députés pour que cet accord soit respecté, ce qui explique pourquoi le projet a subi si peu de modifications.

### **La liberté religieuse individuelle**

Les normes établies par la Loi n° 489/2006 sur la liberté religieuse et le régime général des cultes<sup>1</sup> portent, d'une part, sur la protection de la liberté et de l'égalité des individus en matière de religion et, d'autre part, sur la garantie du système de coopération entre l'État et les confessions religieuses. Ainsi, dans le chapitre intitulé « Dispositions générales », il est établi que :

- a) L'État roumain s'engage à respecter le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion de toute personne (art. 1.1).
- b) Nul ne peut être empêché ou contraint d'adopter ou d'adhérer à une croyance religieuse qui soit contraire à ses convictions.
- c) Nul ne peut être l'objet d'une discrimination, être poursuivi ou placé dans une situation d'infériorité à cause de ses convictions religieuses (art. 1.2).

L'article 3 développe le principe constitutionnel relatif aux droits des parents d'éduquer leurs enfants selon leurs propres convictions. Cet article stipule que « les parents ont le droit exclusif de choisir l'éducation religieuse de leurs enfants mineurs, conformément à leurs convictions ». Il y est toutefois précisé que « la religion de l'enfant qui a déjà dépassé l'âge de 14 ans ne peut pas être changée sans le consentement de celui-ci », tandis que l'enfant qui a dépassé l'âge de 16 ans a le droit de choisir lui-même sa religion (art. 3.2).

### **Les relations Église-État**

Les relations entre l'État roumain et les cultes religieux sont réglées dans leur ensemble par la Loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes (désormais Loi sur la liberté religieuse). Certains aspects spécifiques concernant la tradition des cultes peuvent l'être par « des accords » conclus entre ces derniers et les autorités publiques centrales, accords qui devront être approuvés par la Loi (art. 9.5). La législation roumaine évite de proclamer la séparation de l'Église et de l'État tout en affirmant la neutralité de celui-ci vis-à-vis de toute croyance religieuse ou idéologie athéiste et en garantissant l'autonomie des cultes religieux.

L'État est neutre à l'égard de la religion en ce sens « qu'il ne soutient ni ne favorise l'octroi de privilèges ou l'incitation à la discrimination envers un culte, quel qu'il soit » (art. 9.2), préférant une position équidistante à l'égard

1. Loi adoptée par le Parlement roumain le 28 décembre 2006, promulguée par le président de la Roumanie (Décret n° 1437 du 27 décembre 2006) et publiée dans le *Moniteur officiel*, première partie, n° 11/8 de janvier 2007.

Viorel Dima

des uns et des autres. L'autonomie des cultes consiste en ce qu'ils peuvent s'organiser « *selon leurs propres statuts et codes de droit canonique* » (art. 8.1) et choisir « *librement la forme d'association dans laquelle ils veulent manifester leurs croyances religieuses : culte, association religieuse ou groupe religieux* » (art. 5.3).

La prépondérance du pluralisme religieux a incité l'État roumain à adopter une position de neutralité envers les religions, mais c'est une neutralité pondérée, car l'adoption d'un système de reconnaissance différenciée offre aux cultes reconnus un statut qui leur confère une série de privilèges par rapport aux autres groupes religieux.

Ainsi, l'État roumain établit avec eux une relation préférentielle et de coopération « *dans les domaines d'intérêt commun* » (art. 9.4) en leur accordant :

- une aide directe pour le règlement « *des salaires de leur personnel ecclésiastique et non ecclésiastique* » (art. 10.4), pour « *le fonctionnement de leurs congrégations, pour les travaux de réparation et de construction de leurs bâtiments* » (art. 10.6) et pour leurs activités « *en vertu des services qu'ils rendent à la société* » (art. 10.7);
- un appui indirect, en prévoyant « *des facilités fiscales* » (art. 11), en incitant « *les citoyens à soutenir les cultes, par la déduction* » des sommes versées « *de l'impôt sur le revenu* » et en encourageant « *les sponsorisations en faveur des cultes* » (art. 10.3).

Les cultes reconnus bénéficient en même temps d'un soutien pour les « *activités culturelles et sociales menées à l'étranger* » (art. 9.4) : ils ont aussi la possibilité de conclure des accords avec les autorités centrales « *dans les domaines d'intérêt commun* » (art. 9.5). Quelques-uns d'entre eux ont déjà largement bénéficié de cette aide de l'État pendant le régime communiste et depuis la chute de celui-ci.

Le progrès important que représente la Loi de 2006 par rapport à la liberté religieuse et la séparation de l'Église et de l'État vient de ce qu'elle justifie le traitement différencié accordé par l'État aux cultes reconnus. Elle confère à ces derniers le statut de « *personnes juridiques d'utilité publique* » (art. 8.1), du fait que l'État roumain reconnaît leur rôle spirituel, éducatif, socio-caritatif, culturel et leur qualité de partenaires sociaux, ainsi que le statut d'agents sociaux » (art. 7.1). De cette manière, les avantages dont les cultes reconnus bénéficient par rapport aux cultes non reconnus cessent d'être discriminatoires : ils se justifient par les services publics rendus.

### **Le statut juridique des communautés religieuses**

La Loi sur la liberté religieuse répartit les confessions religieuses en trois catégories :



*L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie*

## 1. Les cultes religieux

La loi reconnaît l'existence de dix-huit cultes<sup>2</sup>. Même si cette reconnaissance leur est acquise, ces derniers sont toutefois tenus de déposer leurs statuts, lesquels doivent être harmonisés avec la Loi sur les cultes pour être approuvés.

Les associations religieuses peuvent obtenir le statut de culte reconnu par décision du gouvernement, sur proposition du ministère de la Culture et des Cultes (art. 17.1), et après avoir fourni des garanties de durabilité, de stabilité et d'intérêt public. Pour cela, elles doivent apporter audit ministère :

- une preuve qu'elles sont constituées légalement et qu'elles fonctionnent sans interruption sur le territoire roumain depuis au moins douze ans;
- la liste originale de leurs membres (des citoyens roumains habitant en Roumanie et dont le nombre doit correspondre au minimum à 0,1 % de la population, soit à peu près 21 500 membres), signée par chacun d'eux;
- leur profession de foi, leurs statuts d'organisation et de fonctionnement, ainsi que d'autres documents.

Les cultes reconnus disposent du statut juridique d'utilité publique (art. 8.1). Ces cultes ainsi que « *leurs parties constituantes, telles que mentionnées dans les statuts ou codes particuliers de droit canonique, sont des personnes juridiques* » qui, par l'effet de la loi, n'ont pas besoin d'être enregistrées auprès du tribunal ou d'un notaire.

## 2. Les associations religieuses

Les associations religieuses ont le statut de personnes juridiques de droit privé, formées par des personnes physiques qui adoptent, partagent et pratiquent les mêmes croyances religieuses (art. 6. 2). Elles acquièrent ce statut en se déclarant au Registre des Associations religieuses du greffe d'un tribunal, où il leur faudra déposer une demande d'inscription, un acte constitutif authentifié, les coordonnées et les signatures d'au moins 300 membres, une profession de foi, et des documents attestant le siège social et le patrimoine religieux.

2. L'Église orthodoxe roumaine, l'Évêché orthodoxe serbe de Timisoara, l'Église catholique roumaine — l'Église gréco-catholique roumaine unie à Rome, l'Archiépiscopat de l'Église arménienne, l'Église chrétienne russe de rite ancien de Roumanie, l'Église réformée de Roumanie, l'Église évangélique C.A. de Roumanie, l'Église luthérienne de Roumanie, l'Église unitarienne de Transylvanie, l'Union des Églises chrétiennes baptistes de Roumanie, l'Église chrétienne selon l'Évangile de Roumanie, l'Église évangélique roumaine, l'Union pentecôtiste, l'Église apostolique de Roumanie, l'Église chrétienne adventiste du septième jour de Roumanie, la Fédération des communautés juives de Roumanie, le Culte musulman et l'Organisation religieuse des témoins de Jéhovah.



*Viorel Dima*

---

Elles doivent aussi déposer l'avis consultatif du ministère de la Culture et des Cultes et fournir une preuve émise par le ministère de la Justice selon laquelle le nom qu'elles ont choisi n'est pas déjà attribué.

Chaque association existant à la date de l'adoption de la loi et ayant comme activité principale la pratique de croyances religieuses peut obtenir le statut d'association religieuse suivant la procédure mentionnée précédemment. Le juge délégué se prononcera sur sa transformation en association religieuse et sur son enregistrement en tant que telle. Il déterminera la période durant laquelle elle a exercé ses activités religieuses, cette période pouvant être prise en considération pour la fixation de la période de fonctionnement en vue d'obtenir la qualité de culte reconnu.

Les associations religieuses bénéficient de facilités fiscales pour leurs activités religieuses, mais pas de l'appui financier direct de l'État.

### **3. Le groupe religieux**

C'est la forme d'association sans personnalité juridique adoptée par certaines personnes qui, délibérément, adoptent, partagent et pratiquent les mêmes croyances religieuses.

On peut ajouter à cela que le statut d'association religieuse suppose une sorte de reconnaissance, dans la mesure où, pour pouvoir l'obtenir, une organisation religieuse doit recevoir l'accord du ministère de la Culture et des Cultes, compter un nombre minimum de membres (300) et avoir un comité directeur national. Le ministre de la Culture et des Cultes affirme même, dans la note justificative du projet de Loi sur la liberté religieuse adressée au Parlement, que « *le système choisi pour réglementer la vie religieuse [...] possède [...] deux niveaux de reconnaissance des cultes* ». C'est donc « *un système de réglementation à deux niveaux*<sup>3</sup> ».

Pourtant, les cultes soumis à un régime de reconnaissance ne sont pas les seuls à bénéficier d'un statut juridique. De l'article 47, il résulte implicitement que les associations et les fondations jouissant d'un statut juridique conforme à la Loi sur les associations et fondations<sup>4</sup> et ayant comme activité principale l'exercice de croyances religieuses, mais qui ne désirent pas obtenir le statut d'association religieuse, ont la possibilité de continuer à fonctionner selon la Loi sur les associations et les fondations. C'est la situation dans laquelle sont susceptibles de se trouver soit les associations qui ne veulent pas le statut d'association religieuse, soit celles qui ont moins de 300 membres et qui, de ce fait, ne peuvent solliciter un tel statut.

---

3. [http://www.culte.ro/ClientSide/lege\\_libertate\\_rel.aspx](http://www.culte.ro/ClientSide/lege_libertate_rel.aspx) ou en français : [http://www.culte.ro/Files/Files/Law\\_489\\_2006.pdf](http://www.culte.ro/Files/Files/Law_489_2006.pdf)

4. L'Ordonnance du gouvernement n° 26/2000 sur les associations et fondations, approuvée avec des modifications et des compléments par la Loi n° 246/2005.

*L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie*

Dans ces conditions, on pourrait affirmer que les organisations religieuses sont, en réalité, organisées sur quatre niveaux :

1. les cultes religieux reconnus;
2. les associations religieuses;
3. les associations dont l'activité principale consiste à pratiquer des croyances religieuses et qui ont le statut d'associations à but non-lucratif ;
4. les groupes religieux.

**Quelques éléments nouveaux ayant un impact sur la liberté religieuse**

L'article 5 (par. 5 et 6) *interdit la sollicitation* d'informations et l'exploitation de données personnelles *en rapport avec les convictions ou l'appartenance religieuse* et rejette l'obligation « *de mentionner la religion dans les relations avec les autorités publiques ou avec les personnes juridiques de droit privé* ». Cette disposition réduit le risque de discrimination pour motif religieux, que ce soit lors d'une recherche d'emploi, de concours pour changer de poste, d'examens scolaires, ou en cas d'abus de la part des autorités publiques. Le paragraphe 5 établit deux exceptions dans lesquelles on peut solliciter des renseignements personnels relatifs aux convictions et à l'appartenance religieuse : à l'occasion d'un recensement national approuvé par la loi ou « *quand la personne concernée y a expressément consenti* ».



Teoctist (1915-2007), le cinquième patriarche de l'Église orthodoxe roumaine. Churchphoto/Matthias Mueller.

Sur la base de l'article 23 (3), *les pasteurs et les prêtres ne peuvent être forcés à dévoiler des faits* qui leur ont été confiés ou dont ils ont eu connaissance dans l'exercice spécifique de leurs fonctions.

En Roumanie, la question de la divulgation aux autorités d'informations sur la vie personnelle des paroissiens par des

ministres du culte fait encore souvent l'objet de débats publics. C'est pourquoi la protection du personnel ecclésiastique, telle qu'elle a été stipulée dans cet article, est très importante. Cette disposition est justifiée aussi par le fait qu'après la chute du régime communiste, les ministres du culte ont été obligés, à plusieurs reprises, de témoigner en justice de faits qu'ils avaient appris dans le cadre de l'exercice de l'application de la discipline ecclésiastique.

*Viorel Dima*

---

« Toute atteinte visant à saboter ou à perturber l'exercice d'un acte religieux sera punie conformément aux dispositions pénales » (art. 13.1). Cette norme protège chaque Église de personnes ou de groupements perturbateurs provenant de l'extérieur ou de l'intérieur de la congrégation. De tels agissements tomberont sous le coup de la sanction prévue par l'article 246<sup>5</sup> du Code pénal et entraîneront une condamnation d'une durée d'un à six mois d'emprisonnement ou de jours-amende.

Le même traitement sera appliqué si l'on contraint quelqu'un à participer à des services religieux ou à accomplir un acte de culte. La profanation « d'un monument, d'une urne funéraire ou d'un cadavre sera punie d'une condamnation allant d'un à cinq ans de prison ou de jours-amende ».

En ce que concerne l'application de la discipline ecclésiastique, l'article 26 reconnaît la compétence « des organes juridiques propres à chaque culte », conformément aux statuts et réglementations particuliers qui s'y rapportent, et établit que « pour des problèmes de discipline interne, seules seront applicables les dispositions statutaires et canoniques ». Par conséquent, si une Église applique des mesures disciplinaires à l'encontre de certains de ses membres et que ceux-ci se plaignent auprès de l'instance publique qui a autorité en la matière, cette dernière jugera la cause à partir des normes en vigueur dans l'Église concernée. De même, conformément à l'article 23.2 et 32.3, les employés d'un culte peuvent être soumis à des sanctions disciplinaires pour avoir transgressé des principes touchant la doctrine ou la morale de ce culte, selon ses statuts et ses réglementations propres.

Ces dispositifs protègent l'Église des attaques malveillantes de membres ou d'employés et, en même temps, agissent sur les facteurs impliqués dans l'application de la discipline ecclésiastique, dans le sens d'une plus grande exigence envers les normes et les procédures.

L'article 27 déclare *insaisissables et imprescriptibles les biens sacrés de l'Église* et il les protège aussi quand celle-ci est dans l'impossibilité de payer ses dettes. Le contexte suppose que les Églises doivent établir les conditions dans lesquelles ces biens peuvent être aliénés (« l'aliénation des biens sacrés étant possible dans les conditions établies par chaque culte »). La loi établit encore que « les personnes qui abandonnent le culte ne peuvent avoir des prétentions patrimoniales » (art. 31), en ce sens qu'elles ne peuvent prétendre recouvrer les dons et les contributions matérielles qu'elles ont versés audit culte.

Les cultes financent les dépenses pour l'entretien et le développement de leurs activités premièrement par leurs propres revenus. Outre les subven-

---

5. Les rectifications apportées à la Loi n° 301/2004 du Code pénal ont été publiées dans le *Moniteur officiel*, n° 303, 1<sup>re</sup> partie, du 12 avril 2005.

---

*L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie*

---

tions accordées pour les salaires, les frais de fonctionnement et ceux qui sont liés aux travaux de réparation ou de construction de bâtiments, ils peuvent bénéficier d'un soutien financier pour l'assistance qu'ils apportent dans les hôpitaux, les maisons de retraite et les établissements pénitentiaires, ainsi que pour d'autres formes de service<sup>6</sup>.

Les contributions et les *donations* faites par les fidèles *peuvent être déduites de l'impôt sur le revenu* (art. 10.3). Le Code fiscal<sup>7</sup> permet aux contribuables qui, en tant que personnes juridiques, soutiennent des Églises, de déduire le montant versé de leur impôt sur les bénéfices, dans la limite de 3/1 000 du chiffre d'affaires, mais sans dépasser 20 % de l'impôt. Les contribuables — personnes physiques — peuvent, eux, bénéficier d'une déduction du montant des sommes versées aux Églises dans la limite de 2 % de l'impôt sur les revenus. Les dispositions de l'art. 10.3 de la Loi sur la liberté religieuse préoccupent beaucoup plus les contribuables que ces déductions. Dans le cadre des débats organisés par le ministère de la Culture et des Cultes avec les représentants des cultes reconnus pour finaliser le projet de loi, on était tombé d'accord sur cette disposition visant à réduire la disparité entre les cultes qui reçoivent des subventions de l'État et ceux qui n'acceptent pas un tel soutien. C'est ainsi qu'il a été convenu que les donateurs qui financeraient les cultes n'acceptant pas de fonds publics pourraient aussi déduire ces contributions de leur impôt, mais dans un pourcentage plus élevé que celui dont bénéficient les donateurs des autres organisations sans but lucratif. Seul le temps démontrera si cette norme est un acte de volonté politique de l'État roumain ou si elle n'a été insérée dans la loi que pour débloquer les négociations relatives à la Loi sur la liberté religieuse, et si elle sera vraiment appliquée un jour. Cela serait possible, à condition d'harmoniser la Loi sur les finances publiques et la Loi sur le budget de l'État avec la Loi sur la liberté religieuse. Mais, à mon avis, même si la Loi sur les finances publiques augmente le pourcentage déductible de l'impôt, la règle sera appliquée à tous les cultes reconnus, parce que cette Loi n'a pas prévu d'application différenciée pour les Églises.

### **Les points faibles de la loi**

La Loi relative à la liberté religieuse et aux cultes touche un domaine qui est sensible parce qu'il est soumis à de fortes pressions de la part de l'Église majoritaire, des groupes de lobbying et des organisations de défense des droits de l'homme, ainsi que des conventions et des organisations internationales qui contrôlent l'application des normes de la liberté religieuse. C'est la

---

6. Ordonnance du gouvernement n° 82 du 30 août 2001 relative à l'établissement de certaines formes de soutien financier pour les communautés appartenant aux cultes religieux reconnus de Roumanie, approuvée par la Loi n° 125 du 18 mars 2002, art. 3, alin. 1.

7. Le Code fiscal, article 21, alin. 4.

Viorel Dima

---

raison pour laquelle, s'il est vrai que « toute loi est perfectible », celle-ci l'est encore plus : elle contient certaines dispositions apportant des solutions qui ne sont pas les plus heureuses ou qui, même si elles sont raisonnables, ne peuvent pas être appliquées. Je souhaiterais en présenter quelques-unes.

L'ordonnance de l'article 13.2 qui interdit d'offenser publiquement les *symboles religieux*. Même si elle protège tous les cultes, elle risque fort d'être interprétée de façon abusive. La confession de foi d'un culte religieux pourrait, en effet, être considérée comme une offense envers les symboles religieux d'un autre culte, parce que, bien souvent, les doctrines relatives à certaines questions sont très différentes d'une religion à l'autre. C'est pourquoi cet article est contesté par plusieurs cultes et organisations non gouvernementales. Le secrétaire d'État aux Cultes qui était en fonction à l'époque où la loi a été adoptée soutient que cette disposition « doit être comprise seulement comme l'affirmation d'un principe, sans conséquences pratiques juridiques<sup>8</sup> ». Mais une telle explication ne satisfait pas les critiques, qui considèrent que derrière cette norme se cachent des idées dangereuses.

*L'accès aux cimetières* est aussi un problème délicat. En effet, de nombreuses localités roumaines ne disposent que de cimetières confessionnels, dépendant de l'Église majoritaire. Or, dans certaines d'entre elles, le personnel du culte n'accepte pas d'enterrer des personnes appartenant aux minorités religieuses, à moins que ce ne soit selon le rituel orthodoxe. Pour éviter que de telles situations se reproduisent, les cultes religieux minoritaires ont insisté pour que la Loi sur la liberté religieuse apporte des solutions à ce problème.

Celle qui a été trouvée consiste, comme l'article 28 le stipule, à obliger l'administration publique locale « à construire dans chaque localité des cimetières », où devront être aménagés « des emplacements pour chaque culte religieux reconnu ». Le même article prévoit aussi que, dans les localités où il n'y a pas encore de tels cimetières, les personnes décédées « seront enterrées, selon le rituel » du culte auquel elles appartiennent, dans les cimetières existants, même s'ils sont confessionnels (à l'exception toutefois des cimetières juifs et musulmans).

Un an après l'adoption de la loi, on a constaté que cet article ne produisait pas les effets juridiques escomptés. Ainsi, aucun nouveau cimetière n'a été construit en milieu rural et il semble que les autorités roumaines n'aient pas inscrit ce problème sur la liste de leurs priorités. Beaucoup de gens doutent encore que cette disposition soit appliquée un jour en raison du fait qu'une disposition similaire, inscrite dans la Loi sur le régime général des cultes reli-

---

8. Affirmation faite lors de l'entrevue organisée par le ministère de la Culture et des Cultes avec les représentants de tous les cultes reconnus, après l'adoption de la Loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes.

---

*L'influence de la Loi relative à la liberté religieuse sur les cultes en Roumanie*

---

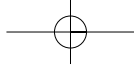
gieux, existait déjà durant la période communiste et qu'elle n'a pas eu non plus d'effet. Toutefois, du temps du communisme, tout individu pouvait bénéficier du droit d'être enterré selon le rituel du culte auquel il appartenait. En dépit des dispositions de la loi actuelle, selon laquelle les personnes décédées peuvent être enterrées dans les cimetières existants conformément au rituel du culte auquel elles appartiennent, presque aucun changement n'est intervenu : les cultes minoritaires rencontrent les mêmes difficultés que durant les dix-sept dernières années.

L'article 39 (5), déclare que, « dans l'enseignement confessionnel, on peut inscrire des élèves et des étudiants de n'importe quelle religion ou confession, en garantissant la liberté de leur éducation religieuse, qui sera conforme à leur religion ou confession particulière. » Si dans l'enseignement public une telle directive est absolument normale et nécessaire, dans l'enseignement confessionnel, elle est abusive. En effet, si les élèves choisissent une école confessionnelle, c'est parce qu'ils préfèrent la qualité et les conditions de son enseignement. On se trouve donc devant une situation inextricable : d'un côté, l'école confessionnelle ne doit pas porter atteinte à la liberté religieuse de l'étudiant, de l'autre, ce dernier ne peut exiger que soit organisé pour lui un autre enseignement religieux que celui qui est spécifique à l'établissement confessionnel qu'il fréquente.

## **Conclusions**

La Loi sur la liberté religieuse et le régime général des cultes représente un progrès réel dans l'évolution de la liberté religieuse et des relations entre l'Église et l'État, et elle jouit du soutien de la grande majorité des cultes reconnus. En effet, elle confère aux citoyens des droits religieux garantis par les documents internationaux relatifs aux droits de l'homme. En ce qui concerne la réglementation des rapports Église-État, elle montre clairement sa volonté de reconnaître les organisations religieuses et d'étendre les privilèges aux dix-huit cultes reconnus. Quant au statut juridique qu'elle accorde aux cultes, il classe ces derniers selon trois niveaux, même si, en fait, ils peuvent être répartis en quatre catégories : les cultes reconnus, dont l'Église orthodoxe est au moins « la première entre les cultes égaux », les associations religieuses, les associations de droit commun (ayant un statut de droit associatif) et les groupes religieux.

Parmi les grands problèmes auxquels la loi ne répond pas d'une manière satisfaisante, il y a les conditions restrictives auxquelles est soumise l'accès au statut d'association religieuse et de culte reconnu ; les risques d'abus dans l'interprétation de la norme visant à interdire de se moquer publiquement des symboles religieux ; les mauvaises interprétations éventuelles de la notion de liberté dans l'éducation religieuse des écoles confessionnelles : toutes choses qui risquent de créer des discriminations et des tensions entre les cultes. Les conflits interconfessionnels générés par les obstacles que ren-

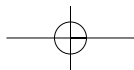
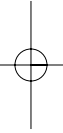
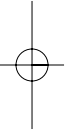


*Viorel Dima*

---

contrent les cultes minoritaires à propos des enterrements vont encore persister en Roumanie. La solution de ce problème ne pourra se trouver que dans des mesures administratives permettant d'assurer à chaque personne décédée un lieu de repos décent dans lequel on pourra l'enterrer selon le rituel spécifique à sa religion.

Toutefois, malgré tous ces inconvénients, cette loi a le mérite d'avoir apporté des améliorations substantielles pour ce qui est de garantir la neutralité de l'État, le bon fonctionnement des cultes religieux et la protection des citoyens contre la discrimination.



## DOSSIER

# Nationalisme et liberté religieuse

## L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste

Jean-Paul Durand *op*\*

La liberté religieuse, encore appelée liberté de religion ou de conviction<sup>1</sup>, est devenue une valeur proclamée par les plus hautes instances internationales<sup>2</sup>, même si sa signification reste controversée — en théo-

logie notamment<sup>3</sup> — et que toutes les religions, nations et États ne la respectent pas<sup>4</sup>. Le nationalisme<sup>5</sup>, lui, conserve une connotation partisane et plutôt péjorative, ce dont souffrent généralement moins les notions de

\* Doyen honoraire de la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris.

1. «Normes internationales» et «Droit européen», in *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, coll. Droit civil ecclésiastique, Cerf, Paris, 2005, 2<sup>e</sup> éd., p. 13 et 83.

2. Emmanuel Decaux, «Les droits fondamentaux en droit international», in Laurent Richer et Étienne Picard (Dir.), «Les droits fondamentaux, une nouvelle catégorie juridique» (dossier), in *L'actualité juridique — droit administratif*, numéro spécial, 20 juillet-20 août 1998, p. 66-74.

3. Philippe Gabriel Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme, recherches sur l'anthropologie théologique de Saint Maxime le Confesseur*, coll. Cogitatio fidei, n° 229, Cerf, Paris, 2003, 432 pages; Michel Corbin, *La grâce et la liberté chez Saint Bernard de Clairvaux*, coll. Initiations au Moyen Âge, Cerf, Paris, 2002, 301 pages; Marie-France Renoux-Zagamé, *Du droit de Dieu au droit de l'homme*, coll. Léviathan, PUF, Paris, 2003, 324 pages; Joël-Benoît d'Onorio (Dir.), *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Téqui, Paris, 1988, 215 pages; Guy de Broglie sj, *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Beauchesne, Paris, 1964, 194 pages; Jean-Paul Durand *op* (Dir.), «Autorité et autonomie de la conscience en christianisme» (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 155, décembre 1985, p. 1-93; Pierre Legendre, *Sur la question dogmatique en Occident, aspects théoriques*, Fayard, Paris, 1999, 369 pages; Marcel Gauchet, *La Révolution des droits de l'homme*, coll. Bibliothèque des histoires, Gallimard, Paris, 1989, 341 pages.

4. Voir *Infra*.

5. Justine Lacroix, *L'Europe en procès. Quel patriotisme au-delà des nationalismes?* coll. Humanités, Cerf, Paris, 2004, 205 pages.



Jean-Paul Durand op

patriotisme<sup>6</sup>, de civisme<sup>7</sup>, d'intérêt national<sup>8</sup>.

Au début du XXI<sup>e</sup> siècle, intenses sont les intrications locales<sup>9</sup>, régionales<sup>10</sup> et mondiales<sup>11</sup> où affluent des intérêts<sup>12</sup> et des passions<sup>13</sup> — en particulier politico-religieuses — parfois

guerrières<sup>14</sup>. Dans de tels contextes culturels et politiques, des religions, des spiritualités<sup>15</sup>, des États et des nationalités connaissent des situations les plus diverses<sup>16</sup> : soit en étant instrumentalisés<sup>17</sup>, soit en étant à l'origine de ces tensions<sup>18</sup> ou en ayant

6. Henrich Schneider, « Patriotisme et nationalisme », in John Coleman et Miklos Tomka (dir.), « Nationalisme et religion » (dossier), in *Concilium*, n° 262, 1995, p. 49-64 (Voir *infra*).

7. Jean-Pierre Chevènement et alii, *Une éducation civique républicaine au XXI<sup>e</sup> siècle*, Fondation Res publica, Paris, 2005, 64 pages.

8. Brigitte Vassort-Rousset, « Couples interétatiques : l'intérêt national revisité », in *Arès*, n° 57, vol. XXII, fasc. 2, novembre 2006, p. 9-18.

9. Jean Baubérot, Séverine Mathieu, *Religion, modernité et culture au Royaume-Uni et en France, 1800-1914*, coll. Histoire, Seuil, Paris, 2002, 320 pages; Jean-Dominique Durand, *L'Église catholique dans la crise de l'Italie (1943-1948)*, coll. de l'École française de Rome, n° 148, Rome, 1991, 879 pages.

10. Bernard Lewis, *Histoire du Moyen-Orient, 2000 ans d'histoire de la naissance du christianisme à nos jours*, Paris, Albin Michel, 1997, 487 pages; Jean-Marc Ferry, *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité post-nationale*, coll. Humanités, Cerf, Paris, 2005, 216 pages.

11. Collectif, *Les droits fondamentaux à l'épreuve de la mondialisation*, (Institut catholique d'études supérieures), Cujas, Paris, 2006, 167 pages; collectif, *L'Unité du genre humain, donner une impulsion nouvelle à la vie en société*, Annales 2001-2002, Académie d'éducation et d'études sociales, Paris, 2002, 352 pages.

12. Giovanni Barberini, « Les intérêts du Saint-Siège », in *Le Saint-Siège, Sujet souverain de droit international*, préface du Cardinal Jean-Louis Tauran, coll. Droit canonique, droit international de la liberté religieuse et de religion, Cerf, Paris, 2003, p. 87-123.

13. Élisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles (I – Désir de gloire, 1735-1751; II – Exigence de dignité, 1751-1762)*, Fayard, Paris, 1999, 545 pages et 2002, 461 pages; Patrick Baudry, *Une sociologie du tragique, violence au quotidien*, coll. Éthique et société, Paris, coéd. Cerf-Cujas, 1986, 192 pages; Antoine Vergotte, *Modernité et christianisme, interrogations critiques réci-proques*, Cerf, Paris, 1999, 212 pages.

14. Pierre Crépon, *Les religions et la guerre*, coll. Espaces libres, Albin Michel, Paris, 1991, 255 pages.

15. Jacqueline Lalouette, *La libre-pensée en France 1848-1940*, Préface de Maurice Agulhon, Bibliothèque Histoire, Albin Michel, Paris, 1997, 636 pages; Philippe Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique*, coll. Philosophie et théologie, Paris, Cerf, 2005, 330 pages; Émile Poulat, *Critique et mystique, autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*, Le Centurion, Paris, 1984, 336 pages; Gérard Bessière, *Jésus selon Proudhon, la messianose et la naissance du christianisme*, coll. Histoire, Cerf, Paris, 2007, 484 pages.

16. Éric Voegelin, *Les religions politiques*, coll. Humanités, Cerf, Paris, 1994, 123 pages; Pierre Viaud (Dir.), *Les religions et la guerre : judaïsme, christianisme, islam*, coll. Recherches morales, Cerf, Paris, 1991, 584 pages;

17. Philippe Chenaux, *Entre Mauras et Maritain, une génération intellectuelle catholique (1920-1930)*, coll. Sciences humaines et religions, Cerf, Paris, 1999, 262 pages.

18. Barthélémy Courmont (Dir.), *Washington et les États voyous, une stratégie plurielle?*, coll. Enjeux stratégiques, coéd. IRIS-Dalloz, Paris, 2007, 304 pages.

*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*



Portrait datant du XVI<sup>e</sup> siècle représentant Justin, théologien, philosophe et martyr chrétien né vers l'an 100, près de Sichem, en Palestine, et mort assassiné à Rome, en 165, sous le règne de l'empereur Marc Aurèle.  
Photo Wikipedia.

donné de l'amplification à ces crises culturelles et politiques<sup>19</sup>; soit en étant de précieux berceaux<sup>20</sup> où grandissent des vocations pour la justice<sup>21</sup>, la paix<sup>22</sup>, le développement, y compris avec sa problématique du développement durable<sup>23</sup>.

Mieux connaître ce que signifient la liberté religieuse, le nationalisme et leurs rapports mutuels nécessite de considérer ces expressions et leurs relations complexes en fonction de leurs circonstances culturelles respectives<sup>24</sup>. Car les enracinements culturels et géopolitiques sont incontournables. Mais encore faut-il que cela ne compromette pas la tâche indispensable de communion universelle du *totus orbis*<sup>25</sup>; et cela n'exige-t-il pas un travail en approche fondamentale<sup>26</sup>?

19. Daniel Menozzi, *Les interprétations politiques de Jésus de l'ancien régime à la Révolution*, coll. Sciences humaines et religions, Cerf, Paris, 1983, 282 pages.

20. Alberto Bondolfi, Denis Müller, Simone Romagnoli (Dir.), *Dietrich Bonhoeffer, autonomie, suivance et responsabilité* (dossier), *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, et Cerf, n° 246, septembre 2007, 284 pages.

21. Église orthodoxe russe, *Les fondements de la doctrine sociale*, coéd. Cerf-Istina, Paris, 2007, 194 pages.

22. Pontifical council for interreligious dialogue, *Resources for peace in traditional religions*, Rome, Vatican City, 2006, 388 pages.

23. Dominique Larralde et Gabriel Vidalenc (Dir.), Développement durable, un défi pour le droit (dossier), in *Petites affiches*, n° 81, 22 avril 2008, 119 pages.

24. Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion, mythes, science et idéologie*, coll. Les dieux dans la cité, éd. Complexe, Paris, 1998, 333 pages; Kaspar von Greyerz, *Religion et culture, Europe 1500-1800*, coll. Sciences humaines et religions, Cerf, Paris, 2006, 372 pages.

25. Jean Greisch (Dir.), «Les rationalités de l'action» (dossiers I et II), in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 193, juin 1995, p. 25-128 et n° 194, 1995, p. 97-142; Éric Gaziaux (Dir.), «Enjeux des morales» (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 213, juin 2000, p. 5-216.

26. Feng Youlan, *Nouveau traité sur l'homme*, coll. Patrimoines Chine, coéd. Institut Ricci et Cerf, 2006, 303 pages; Bernard Meunier (Dir.), *La personne humaine et le christianisme ancien*, coll. Patrimoines-Christianisme, Cerf, Paris, 2006, 360 pages; Anne Fefevre-Teillard, *Introduction historique au droit des personnes et de la famille*, coll. Droit fondamental / droit civil, PUF, Paris, 1996, 475 pages; Julien Ries (Dir.), *Traité d'anthropologie du sacré*, (vol. 1 : *Les origines et le problème de l'homme religiosus*), Desclée, Paris, Tournai, Louvain la

Jean-Paul Durand op

En tout cas, n'est-ce pas surtout la mise en relation de la liberté religieuse et du nationalisme qui nous importe ici pour cet article, et non pas uniquement un rappel de ce que devient chacun des enjeux que sont la liberté religieuse d'un côté et le nationalisme d'un autre côté? Toutefois, encore faut-il interroger d'abord chacun des deux pôles de cette relation<sup>27</sup>.

## I. Deux pôles à considérer pour eux-mêmes : la liberté religieuse et le nationalisme

**A. Un premier pôle : les études sur la liberté religieuse** ne manquent pas et font remonter très loin l'investigation dans les temps anciens<sup>28</sup> : par exemple, au début du III<sup>e</sup> siècle carthaginois, le théologien chrétien Tertullien n'a-t-il pas réclamé

---

Neuve, 1992, 358 pages; Claude Bruaire, «Liberté du philosophe et Révélation», in Jean-Louis Vieillard-Baron et Francis Kaplan (Dir.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Cerf, Paris, 1989, p. 377-388; François-André Isambert, *De la religion à l'éthique*, coll. Sciences humaines et religion, Cerf, Paris, 1992, 430 pages; Olivier Perru, *De Platon à Maritain, l'idéal associatif*, coll. Histoire de la morale, Cerf, Paris, 2004, 267 pages; André Clair, *Kierkegaard et autour*, coll. Histoire de la morale, Paris, 2005, 141 pages; Jean-Paul Durand op, «Église catholique et nations», in Gilles Routhier et Laurent Villemain (Dir.), *Nouveaux apprentissages pour l'Église, mélanges en l'honneur de Hervé Legrand op*, introduction cardinal Carlo Mario Martini, Cerf, Paris, 2006, 545 pages; Blandine Chélini-Pont (Dir.), *Au nom du Christ, les modalités de l'autorité dans le christianisme historique*, coll. Droit et religion, Presses universitaires d'Aix-Marseille, Aix-en-Provence Marseille, 2003, 203 pages; Jean-Baptiste Donnier (Éd.), *Philippe André-Vincent, jalons pour une théologie du droit*, préface du Cardinal Georges Cottier op, coll. Croire et savoir, Téqui, Paris, 2007, 356 pages.

27. En sociologie de la religion : cf. John Coleman et Miklos Tomka (Dir.), «Nationalisme et religion» (dossier), in *Concilium*, n° 262, 1995, 139 pages. Dans ce dossier intéressant qu'il faudrait actualiser, quatre grands chapitres avaient été choisis :

I. Le nationalisme dans l'histoire profane et l'histoire des Églises : Heinrich Schilling, «Confession et identité politique dans l'Europe de la modernité naissante»; Victor Conzemius, «Foi chrétienne universelle et nationalisme»; Miklos Tomka, «Sécularisation et nationalisme».

II. Patriotisme, nationalisme et citoyenneté : Heinrich Schneider, «Patriotisme et nationalisme»; John Coleman, «Une nation de citoyens».

III. Le rôle de la religion dans les conflits nationaux : Srdjan Vrcan, «La religion, les Églises et la guerre post-yougoslave»; David Sedljak, «Religion, nationalisme et fracture du "Canada"»; Lszlo Aseödi et Goergius Frater, «De profundis... La religion, soutien des minorités».

IV. Religion et nationalisme dans le monde : Gregory Baum, «Quelle sorte de nationalisme? Distinctions éthiques»; Ashis Nandy, «Le laïcisme, le nationalisme hindou et la peur du peuple»; Ziauddin Sardar, «Islam et nationalisme».

28. Joseph Lecler sj et Marius-François Valkhoff (éd.), *Les premiers défenseurs de la liberté religieuse*, Cerf, Paris, tome premier, 1969, 199 pages.

*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*

et tenté de fonder la liberté religieuse pour ne pas être obligé de rendre un culte à César<sup>29</sup>? Un refus qui avait coûté la vie au premier philosophe chrétien, l'apologiste Saint Justin, dès le II<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>. Il faudra beaucoup de siècles pour que la liberté religieuse puisse s'appuyer sur un régime politique qui la favorise<sup>31</sup>, la respecte<sup>32</sup>, la tolère<sup>33</sup>. Pour ce qui est du Magistère de l'Église catholique romaine, il faut attendre le concile Vatican II pour constater une adoption officielle de l'expression « liberté religieuse » : avant 1965<sup>34</sup>, le vocabu-

laire canonique ou officiel employé privilégiait les expressions de « liberté de l'Église » en ce qui concernait l'Église catholique romaine et de « tolérance » en ce qui concernait les autres Églises et religions<sup>35</sup>. Les débuts du XXI<sup>e</sup> siècle connaissent encore des régimes politiques qui n'admettent pas les libertés individuelles, ni la liberté civique des religions elles-mêmes<sup>36</sup>.

Au XX<sup>e</sup> siècle, la liberté religieuse a été, avec l'œcuménisme<sup>37</sup> et avec la théologie catholique des religions non chrétiennes<sup>38</sup>, au centre de débats

29. *L'apologétique*, 33, 1; Jean Gaudemet, *Église et cité, histoire du droit canonique*, coéd. Cerf-Montchrestrien, Paris, 1994, p. 18.

30. Charles Munier, *Justin martyr, apologie pour les chrétiens*, coll. Patrimoine-christianisme, Cerf, Paris, 2006, 390 pages; Pierre de Labriolle, *La réaction païenne, étude sur la polémique antichrétienne du I<sup>er</sup> au VI<sup>e</sup> siècle*, coll. Patrimoines, Cerf, Paris, 2005, 519 pages; Philippe Capelle (éd.), *Philosophie et apologétique, Maurice Blondel cent ans après*, coll. Philosophie et théologie, Cerf, Paris, 1999, 320 pages.

31. Collectif, « État et religion en Europe, les systèmes de reconnaissance » (dossier), in *Revue de droit canonique*, T4/1-2, 2004, 226 pages.

32. Brigitte Basdevant-Gaudemet (Dir.), *L'administration des cultes dans les pays de l'Union européenne*, Law and religion studies 4, Peeters, Louvain, 2008, 278 pages.

33. Mario Tedeschi (Dir.), *La liberta religiosa*, Rubbettino Editore, Naples, 2002, 3 vol.; Joseph Doré (Dir.), *Perspectives actuelles sur la tolérance*, Artel, Namur, 1997, 260 pages.

34. Hélène Carrère d'Encausse et Philippe Levillain (Dir.), *Nations et Saint-Siège au XX<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris, 2003; Philippe Chenaux, *Pie XII, diplomate et pasteur*, coll. Histoire. Biographie, Cerf, Paris, 2003, 462 pages.

35. Dominique Gonnnet sj, *La liberté religieuse à Vatican II, la contribution de John Courtney Murray*, coll. Cogitatio fidei, n° 183, Cerf, Paris, 1994, p. 9.

36. Cf. *Religioscope*, 2004-2008 – version en anglais ([www.religion.info](http://www.religion.info)) et cf. *Le Rapport annuel sur la liberté religieuse dans le monde* (USA, 2001.2002 : <http://www.stats.gov/g/drl/rls/rlf/>).

37. Jean Laporte, *L'œcuménisme et les traditions des Églises*, coll. Initiations, Cerf, Paris, 2002, 332 pages; Bernard Sesboué sj, *Pour une théologie œcuménique*, coll. Cogitatio fidei, n° 160, Cerf, Paris, 1990, 424 pages; André Birmelé, *La communion ecclésiale, progrès œcuméniques et enjeux méthodologiques*, coll. Cogitatio fidei n° 218, Cerf, Paris, 2000, 401 pages; Jean-Paul Durand op, « La liberté religieuse depuis les apports du Conseil œcuménique des Églises et du Concile Vatican II », in *Conscience et liberté*, n° 62, 2001, p. 136-148.

38. François Bousquet, « L'engagement sans retour de l'Église catholique dans le dialogue inter-religieux », in *Documents épiscopat*, n° 7, 2005, 15 pages.

Jean-Paul Durand op



Après la proclamation, par la Convention, de la Première République française, en 1792, le roi Louis XVI fut officiellement déchu de ses fonctions et guillotiné le 25 janvier 1793. Tableau à l'huile peint par Antoine-François Callet vers 1780. Musée des Arts à Sao Paulo, au Brésil. Photo Wikipedia.

très difficiles au concile Vatican II<sup>39</sup>. Ensuite, la mise en œuvre de ce concile ne cesse de connaître des affrontements, mais très minoritaires<sup>40</sup>; encore au début du XXI<sup>e</sup> siècle avec des groupements traditionalistes et avec les intégristes catholiques qui subsistent depuis l'héritage laissé par M<sup>gr</sup> Marcel Lefebvre, archevêque devenu schismatique en 1988 : ce conflit, y compris en droit canonique liturgique<sup>41</sup>, reste lié à des conceptions concernant l'autorité de la conscience individuelle et aussi l'autorité de l'État et celle de la nation. Mais, n'est-ce pas le statut théologique et politique de la « vraie religion » qui est central dans ce conflit et non un nationalisme particulier<sup>42</sup> ?

**B. L'autre pôle : quant aux études sur la nation<sup>43</sup> et le nationalisme,**

39. Dominique Gonet sj, *La liberté religieuse à Vatican II, la contribution de John Courtney Murray*, op. cit., 410 pages; Giuseppe Alberigo (Dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, Louvain, coéd. Cerf-Peeters, Paris, 1997-1998-2000-2003-2005, 5 vol.

40. Giuseppe Alberigo et Jean-Pierre Jossua op (éd.), *La réception de Vatican II*, coll. Cogitatio fidei, n° 134, Cerf, Paris, 1985, 465 pages.

41. La liturgie a pour vocation de dire la foi de l'Église (*lex orandi, lex credendi*); et la foi de l'Église dit aussi ce qu'il en est de l'histoire du Salut, des rapports du Corps mystique du Christ et de la cité terrestre; cf. cardinal Joseph Ratzinger, *L'esprit de la liturgie*, Genève, Ad Solem, 2001, 186 pages; Pierre Marie Gy op, « L'esprit de la liturgie du cardinal Ratzinger est-il fidèle au Concile ou en réaction contre? », in Philippe Maxence (Dir.), *Enquête sur l'esprit de la liturgie*, éd. de l'homme nouveau, Paris, 2002, p. 231-239; cardinal Joseph Ratzinger, « Réponse au père Gy », *ibidem*, p. 240-247; voir réédition : cardinaux Alfredo Ottaviani et Antonio Bacci, *Bref examen critique du nouvel Ordo Missae et autres documents*, préface du cardinal Sticker, Paris, Éd. Renaissance catholique, 2005, 129 pages.

42. Voir, notamment, le dossier de la crise de 1988, in *La documentation catholique*; et plus largement : Joseph Yacoub, *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste, dominantes du XXI<sup>e</sup> siècle*, coll. L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2008, 212 pages.

43. Collectif, « La nation » (dossier), in *Conflits actuels*, n° 1, automne-hiver 1997, 176 pages; Jean-Paul Durand op (Dir.), « La notion de nation » (dossier) in *L'année canonique*, 37, 1995, p. 121-152; Richard Puza et Jean-Paul Durand op (Dir.), « Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne » (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 228, mars 2004, p. 21-229.



elles ne manquent pas non plus. Un État peut avoir uni plusieurs nations, comme les quatre nations du Royaume-Uni<sup>44</sup>. La genèse des nations connaît des rythmes et des conditions différentes<sup>45</sup>. Rien que dans l'Union européenne, cette genèse est diversifiée, avec deux formes principales et en quelque sorte opposées, l'une selon une fort ancienne origine de la nation (France, Pologne), tandis qu'en d'autres contextes, le fait national est récent (Allemagne, Italie).

## **II. Rémanences et ruptures du national, du symbolique, du religieux**

### **A. Pour comprendre différents degrés de modernité, de nations, d'États, de religion**

Des composantes symboliques, religieuses et philosophiques exercent un grand rôle dans ces différentes genèses de la relation très riche entre le souverain, la souveraineté, le bien commun, le bien public, l'État moderne, les compétences des États

contemporains, la ou les religions, le peuple ou les peuples, la nation ou les nations, la société civile, et tel degré de religion civile. Il importe d'être attentif aux différents degrés de modernité de chacun des États membres, par exemple de l'Union européenne, comme l'attestent les trois colloques que j'ai pu organiser et publier en 2003-2004<sup>46</sup>. Ainsi comprend-on un peu mieux comment la France parle de laïcité, les Britanniques de sécularisme, et les Espagnols de liberté religieuse.

Quant aux phénomènes de nationalisme, ils peuvent avoir été plus virulents, en raison d'une unité nationale ou étatique encore très récente, comme en Italie<sup>47</sup>, ou du fait de la vulnérabilité d'un territoire difficile à défendre comme en Pologne<sup>48</sup>. En France, la symbolique de la souveraineté nationale s'est substituée en 1789 au Souverain, personne physique de droit divin : le 23 septembre 1789, l'Assemblée constituante déclare que tout pouvoir émane de la

44. Suzanne Bray, « Relations Églises et États dans les quatre nations du Royaume-Uni : un modèle pour l'Europe ? », in Jean-Luc Blaquart, Ceslas-Bernard Bourdin op, Suzanne Bray, Jean-Paul Durand op (Dir.), « Phénomènes religieux et métamorphoses de l'État en Europe : Belgique, Hollande, Royaume-Uni » (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 226, septembre 2003, p. 93-112.

45. André Ross, « Esquisse d'une typologie des différentes conceptions de la nation à travers l'espace et le temps », in Jean-Paul Durand op, *La notion de nation, op. cit.* 1995, p. 125-128.

46. Jean-Luc Blaquart..., *ibidem*; Marie-France Rénoux-Zagamé, Ceslas-Bernard Bourdin, Jean-Paul Durand op (Dir.), « Droit divin de l'État, genèse de la modernité politique » (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 227, décembre 2003, p. 121-310; Richard Puza et Jean-Paul Durand op (Dir.), « Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne » (dossier), *op. cit.*

47. Pierre Milza, Serge Berstein, *L'Italie contemporaine des nationalistes aux Européens*, A. Colin, Paris, 1997, 423 pages.

48. Jerzy Kloczowski et Iwona Goral (Dir.), *La Pologne religieuse aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles dans le contexte international*, IHPan & IES, Varsovie, Lublin, 2007, 241 pages.

Jean-Paul Durand *op*

Nation, que le pouvoir législatif appartient à l'Assemblée et le pouvoir exécutif au Roi. Et le 10 octobre 1789, la même Assemblée constituante décrète que Louis XVI n'est plus Roi de France, mais Roi des Français<sup>49</sup>. La Nation révolutionnaire se dit en danger face aux tentatives de reconquête ou de revanche de la part de la noblesse qui vient de perdre ses privilèges. Et ce danger national exaspère aussi les gallicans de l'époque, jusqu'à occasionner une situation schismatique en décrétant l'étatisation de l'Église catholique romaine qui est en France; Église à qui est imposée, dans le sang, un statut d'Église constitutionnelle<sup>50</sup>. La première séparation entre l'État et les religions, y compris l'Église constitutionnelle, à partir des années 1793-

1795, fut une étape avant l'instauration d'un nouveau gallicanisme et d'un nouveau régime concordataire par la volonté du Premier Consul, Napoléon Bonaparte<sup>51</sup>, et sur les conseils de Portalis<sup>52</sup>.

### **B. Pour une étude du rapport entre l'«Église nationale» et la religion civile<sup>53</sup> :**

Déjà à propos de la Bible hébraïque, puis du Nouveau Testament, il est bien connu que ces sources représentent déjà toute une évolution en ce qui concerne l'adresse à lancer au nom de Dieu aux peuples voisins, aux royaumes de la terre et à toutes les nations<sup>54</sup>. Il est connu aussi que juifs, chrétiens, puis musulmans se déchirent — jusqu'à nos jours — pour désigner, notamment, le Peuple élu, la Nation sainte, la Terre sainte<sup>55</sup>. Des

49. Firmin Didot, *Chronologie de l'histoire de France*, Mesnil-sur-l'Estrée, 2007, p. 202.

50. Nigel Aston, *Religion and Revolution in France, 1780-1804*, Londres, 2000.

51. Rodney J. Dean, *L'Église constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801*, préface de Jean Tulard, Rodney J. Dean, Paris, 2004, 737 pages.

52. Bruno Oppetit, «Portalis philosophe», in *Recueil Dalloz Sirey*, 43<sup>e</sup> cahier, chronique, 1995, p. 331-334. Les différents gallicanismes depuis le XIV<sup>e</sup> siècle et le jansénisme ont eu un rôle non négligeable dans l'évolution des nationalismes français et leurs rapports avec la liberté religieuse.

53. Emilio Gentile, *Les religions et la politique, entre démocraties et totalitarismes*, coll. La couleur des idées, Seuil, Paris, 2005, 304 pages.

54. Camille Focant (Dir.), *Quelle maison pour Dieu?*, coll. Lectio divina, Cerf, Paris, 2003, 470 pages; Jacques Cazeaux, *Saül, David, Salomon, La Royauté et le destin d'Israël*, coll. Lectio divina, Cerf, Paris, 2003, 417 pages; Philippe Bordeyne (Dir.), *Bible et morale*, coll. Lectio divina, Cerf, Paris, 2003, 220 pages; Roland Jacques, *Des nations à évangéliser, genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, coll. Droit canonique et droit civil ecclésiastique, Cerf, Paris, 2003, 715 pages.

55. Jacques Cazeaux, *Histoire, utopie, mystique, ouvrir la Bible comme un livre*, coll. Initiations bibliques, Cerf, Paris, 2003, 244 pages; Roland Maisonneuve, *Les mystiques chrétiens et leurs visions de Dieu un et trine*, coll. Patrimoine-christianisme, Cerf, Paris, 2000, 350 pages; Christian Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1984, 257 pages; Ghislain Lafont, *Histoire théologique de l'Église catholique, itinéraire et formes de la théologie*, coll. Cogitatio fidei, n° 179, Cerf, Paris, 1994, 474 pages; Joseph Ratzinger, «Le dialogue interreligieux et la relation judéo-chrétienne», in Collectif, «La Papauté : pouvoir temporel, pouvoir spirituel» (dossier), in *Géopolitique*, n° 58, 1997, p. 46-53.



*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*

études portant sur l'orthodoxie, à l'époque contemporaine, exposent que les problèmes d'autocéphalie sont assez profondément liés à divers types de rapports entre la liberté religieuse individuelle, la liberté de religion communautaire et des degrés de nationalisme<sup>56</sup>. Les monographies disponibles par nation ou par État comportent désormais des approches juridiques de la notion d'«Église nationale». Je me dois de signaler que j'ai organisé à Moscou, fin novembre 2007, avec le département des Relations extérieures du Patriarcat

russe et le Centre œcuménique *Istina* de Paris, le 7<sup>e</sup> colloque du programme consacré à la notion d'«Église nationale», programme de recherche que j'ai l'honneur de diriger en France depuis 1999 au Centre «Droit et sociétés religieuses<sup>57</sup>». À cette remarquable occasion moscovite de fin 2007, l'évocation de conflits entre territoires orthodoxes, revendiqués par des Églises patriarcales et autocéphales différentes (entre Russie et Roumanie), a pris la plus grande place dans le déroulement effectif de ce colloque, sans que soient non plus

56. Job Getcha, «Peut-on justifier la notion d'«Églises nationales» du point de vue de l'ecclésiologie orthodoxe?», in *L'année canonique*, 43, 2001, p. 93-104; Grigorios Papatthomas, «Face au concept d'«Église nationale», la réponse canonique orthodoxe : l'Église autocéphale», in *L'année canonique*, 45, 2003, p. 149-170; du même auteur : «La relation d'opposition entre l'Église établie localement et la "diaspora" ecclésiale. L'unité ecclésiologique face à la "coterritorialité" et la multijuridiction», in *L'année canonique*, 46, 2004, p. 77-102; K.-G. Papagéorgiou, «Le cadre nomocanonique des relations du patriarcat œcuménique avec l'Église semi-autonome de Crète», in *L'année canonique*, 46, 2004, p. 159-168; Patriciu Dorin Vlaicu, «L'identité canonique de l'Église orthodoxe de Roumanie à l'aube de l'intégration dans l'Union européenne», in *L'année canonique*, 47, 2005, p. 227-254; Jean-Yves Calvez sj et Anatole Krassikov (Dir.), *Église et société, un dialogue orthodoxe russe — catholique romain*, coll. L'histoire à vif, Cerf, Paris, 1998, 166 pages.

57. Centre «Droit et sociétés religieuses», cofondé en 1991 par la Faculté de Droit canonique de l'Institut catholique de Paris et la Faculté de Droit, Économie, Gestion Jean Monnet de l'Université Paris Sud-11. C'est une équipe d'accueil homologuée par l'État et qui appartient à l'École doctorale de la Faculté Jean Monnet. Le colloque n° 7, tenu à Moscou du 30 novembre au 3 décembre 2007, sera en principe publié dans le tome 49, 2007 de *L'année canonique*, courant 2008. Il sera suivi d'un colloque n° 8 de synthèse doctrinale, qui se tiendra à Sylvanès à la Pentecôte 2009 et qui devrait être publié dans le tome 50 de *L'année canonique*. Les six colloques précédents ont déjà été édités dans *L'année canonique* (Éditions Letouzey et Ané, Paris) :

- colloque n° 1 de lancement à Paris, en 2000, cf. vol. 43, 2001;
- colloque n° 2 à Cardiff, avec le Pr Norman Doe, en septembre 2001, cf. vol. 44, 2002;
- colloque n° 3 — Cluj-Napoca avec le doyen honoraire Ioan Vasile Leb et le Dr Dorin Patriciu Vlaicu en mai 2002, cf. vol. 45, 2003, et paru déjà en roumain sous la direction de nos collègues de Cluj;
- colloque n° 4 à Thessalonique avec les professeurs Charalambos Papastathis et Grigorios Papatthomas, en novembre 2002, cf. vol. 45, 2003, également paru en grec et en anglais sous la direction du Pr H. Papatthomas;
- colloque n° 5 à Beyrouth, avec le Doyen Elie Raad, en novembre 2003, cf. vol. 46, 2004;
- colloque n° 6 à Höör près de Lund avec le Dr Lars Friedner, cf. vol. 48, 2006.

Jean-Paul Durand *op*

omis les cas de polémiques, enfin révolues mais de douloureuse mémoire, à propos de formes catholiques romaines de prosélytismes en Russie, y compris sous le pontificat du regretté pape Jean-Paul II.

D'autres études anciennes et récentes portent sur les rapports de la liberté religieuse avec la justice<sup>58</sup>, avec le pluralisme moral<sup>59</sup> et politique, avec la démocratie<sup>60</sup>.

Plus proches de notre sujet, ce sont les investigations sur les rapports de la liberté religieuse avec différents communautarismes<sup>61</sup>, avec — je le disais — différents prosélytismes<sup>62</sup> : ces deux notions sont malheureusement employées par des auteurs au singulier. Or, telle condition communautariste apportera une médiation humanisante, alors que telle autre

apportera encore l'enfermement périlleux et nocif d'individus. Quant aux prosélytismes, il y a ceux qui sont de bon aloi : ce sont des démarches missionnaires respectueuses des consciences. Mais subsistent aussi des prosélytismes abusifs.

S'agissant des communautarismes : le nationalisme, sans être le seul danger, parvient parfois à identifier à la nation une seule des communautés ethniques, sociales ou religieuses, et cela aux dépens des autres composantes de la population. Pourtant, une religion ou une communauté sociale ne peut-elle pas être légitimement privilégiée, si son statut ne discrimine pas les autres religions et consciences, du moment qu'un État de droit est parvenu à offrir et à garantir un droit commun suffisam-

58. Gérard Verkindère, *La Justice dans l'Ancien Testament*, coll. Cahiers Évangile, n° 105, 1998, 65 pages; Vincente Fortier, *Justice, religions et croyances*, coll. CNRS Droit, Paris, CNRS Éd., 2000, 191 pages; Roland Minnerath, «La justice», in *Pour une éthique sociale universelle, la proposition catholique*, postface par Michel Camdessus, Cerf, Paris, 2004, p. 38.

59. Michel Istas sj, *Les morales selon Max Weber*, coll. Histoire de la morale, Cerf, Paris, 1986, 160 pages.

60. Bernard Plonger, «L'Église et la Révolution, repères historiques», in *Documents épiscopaux*, n° 8, avril 1988, 10 pages; Claude Bressolette, *Le pouvoir dans l'Église et dans la société, l'ecclésiologie politique de M<sup>gr</sup> Maret, dernier doyen de la Faculté de théologie en Sorbonne*, préface de Jacques Gadille, coll. Histoire des doctrines ecclésiologiques, Cerf, Paris, 1984, 211 pages; Roland J. Campiche, François Batard, Gilbert Vincent, Jean-Paul Willaime, *L'exercice du pouvoir dans le protestantisme, les conseillers de paroisse de France et de Suisse romande*, coll. Histoire et société, n° 19, Labor et Fides, Genève, 1990, 204 pages; Jean-Paul Willaime, «Les Églises protestantes et la démocratie», in Marcel Metzger (Dir.), «L'Église dans la démocratie» (dossier), *Revue de droit canonique*, 49/1, 1999, p. 67-84; Michael Novak, *Démocratie et bien commun*, coéd. Cerf-Institut La Boétie, Paris, 1991, 190 pages; Jean-François Colosimo, *Dieu est américain, de la théodémocratie aux États-Unis*, Fayard, Paris, 2006, 222 pages; Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie, parcours de la laïcité*, coll. Essai, Gallimard, Paris, 1998, 178 pages; Claudine Leleux, *La démocratie moderne, les grandes théories*, coll. Textes en main, Cerf, Paris, 1997, 380 pages.

61. Collectif, «Communautés et communautarisme» (dossier), in *Theophilyon*, XI-1, janvier 2006, p. 7-122.

62. Philippe Greiner, «Activités d'évangélisation de l'Église catholique et prosélytismes», in *L'année canonique*, 47, 2005, p. 119-144.

*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*

ment libre et digne<sup>63</sup> aux autres groupements de convictions et aux autres citoyens? Il semble qu'au début du XXI<sup>e</sup> siècle, le système britannique, où domine traditionnellement une culture communautariste, cherche, à la demande du gouvernement et du Parlement de Sa Majesté, à pondérer cette culture anglo-saxonne, suite à de plus graves conflits familiaux, raciaux et terroristes.

Quant au confessionnalisme libanais, c'est une forme de communautarisme qui n'est pas bâtie en principe sur un nationalisme<sup>64</sup> : ce système libanais se doit de régir devant l'État et devant la nation du Liban, pour des raisons locales, une population structurée par communautés de convictions différentes, au moyen de statuts juridiques personnels d'ordre publics constitutionnels.

Un nationalisme, en n'étant pas lié exclusivement à certains communautarismes, peut dominer idéologiquement, en quelque sorte, une situation politique, bien que profondément opposée au communautarisme : si on compare la situation politico-religieuse de la France avant et après la Première Guerre mondiale de 1914-1918, les luttes anti-congréganistes ont été moins fortes après cette guerre. Non seulement parce que l'argument anticlérical s'essouffait en politique dès les années 1910-1914, mais aussi en raison de l'apparition d'un sentiment de gratitude, certes progressive, exprimé de la part des armées, de l'opinion publique, de la nation, de la République, envers tant de religieux, religieuses et autres catholiques de la France de métropole et des colonies d'alors, pour leur sacrifice et leur dévouement patriotiques<sup>65</sup>.

63. Telle est la position exprimée par le Concile Vatican II (Déclaration sur la liberté religieuse, 6 § 3) : Voir la situation en Inde, où l'Union indienne essaie de ne pas devenir un État confessionnel hindou (Antony-Samy Savarimuthu, «Le statut canonique et civil d'une minorité religieuse en Inde : l'Église catholique et l'affirmation de l'identité nationale», in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 228, mars 2004, p. 195-238) et la situation en Roumanie, avec les cultes reconnus et les autres cultes, où l'Église orthodoxe de Roumanie, très majoritaire, a elle-même renoncé à demander une reconnaissance juridique d'Église nationale, même si cette hypothèse avait été conçue dans l'orthodoxie roumaine qui assurait que ce statut ne discriminerait pas les autres cultes en Roumanie : Adrian Lemeni et Florin Frunza (Dir.), *Libertea religioasa in context românesc si european*, Editura Bizantina, Bucuresti, 2005, 397 pages (en roumain, français, anglais).

64. M<sup>sr</sup> Georges Khodr, «Nation et religions : le Liban», in Elie Raad et Jean-Paul Durand op (Dir.), «Nation et religions : le Liban» (dossier), in *L'année canonique*, 46, 2004, p. 61-66.

65. Jean-Paul Durand op, *Une situation métamorphosée? Droit français des congrégations religieuses et droit canonique de l'état de vie consacrée*, (t. 1 de *La liberté des congrégations religieuses en France*), coll. Droit canonique et droit civil ecclésiastique, Cerf, Paris, 1999, p. 196-239.

Jean-Paul Durand op

### C. La modernité n'a pas éteint l'actualité du théologico-politique<sup>66</sup>

Mais cette évolution s'effectue de plus en plus à l'occasion de deux confrontations de taille :

– Avec, d'une part, l'édification moderne et contemporaine d'une culture des droits de l'homme, bien que cette culture moderne peine à atteindre à l'universalité. Une culture que d'autres cultures taxent d'occidentalisme et donc de relative. Mais, n'est-ce pas une critique qui peut malheureusement conduire indirectement à laisser dans l'impunité certaines atteintes très graves à la dignité humaine et aux droits sociaux, politiques et religieux ? Au nom de telle culture, un enfant sera marié de force, une femme sera privée de

droits fondamentaux, une partie de la population sera maintenue dans une discrimination de caste, de ghetto racial<sup>67</sup>.

Il est déjà intéressant de travailler ce sujet des rapports entre la liberté religieuse et le nationalisme, moyennant les ajustements historiques nécessaires, pour une période allant du XIV<sup>e</sup><sup>68</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale, car c'est la période du surgissement de la subjectivité, mais aussi de l'État moderne. Advient au XIV<sup>e</sup> siècle la critique, notamment janséniste, du droit divin chrétien. Vont vouloir se faire entendre tant et tant d'interpellations humanistes et romantiques, alors que la sécurité et même la vérité ne peuvent plus s'évaluer qu'à l'étalon de la nature humaine. À lire le théologien et philosophe Grotius, l'édi-

66. Bernard Bourdin op, *La genèse théologico-politique de l'État moderne*, coll. Fondements de la politique, Paris, PUF, 2004, 280 pages; Jean-Louis Vieillard-Bron, *Hegel, systèmes et structures théologiques*, coll. Philosophie et théologie, Cerf, Paris, 2006, 320 pages; Erik Peterson, *Le monothéisme : un problème politique, et autres traités*, préface de Bernard Bourdin op, Paris, Bayard, 2007, 219 pages; Didier Rance, *Erik Peterson, un témoin de la vérité*, Ad Solem, Genève, 2007, 124 pages; Jean-Paul Durand op, «Équilibres politico-religieux dans l'Union européenne», in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 195, décembre 1995, p. 167-188 ; Joseph Maïla, «Le rayonnement de l'Europe : la Méditerranée et l'Union européenne», in Richard Puza et Jean-Paul Durand op (Dir.), *Unité des nations, pluralisme religieux et construction européenne, op. cit.*, n° 228, 2004, p. 129-136.

67. Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir, pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, Paris, 1993, 485 pages; Paul-Henri Steinauer (Dir.), *L'image de l'homme en droit*, Éd. universitaires de Fribourg, Fribourg, 1990, 561 pages; François Meyer-Bisch (Dir.), *Le noyau intangible des droits de l'homme*, collection interdisciplinaire, série droits de l'homme, Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1991, 272 pages; du même directeur, *Nouveaux droits de l'homme, nouvelles démocraties?*, collection interdisciplinaire (19), série Droits de l'homme (7), Éditions universitaires de Fribourg, Fribourg, 1991, 176 pages; Shmuel Trigano (Dir.), «Loi et liberté» (dossier), in *Pardès*, n° 17, 1993, p. 9-78; Pierre Rosanvallon, «De la valeur d'égalité dans la modernité», in *La crise de l'État-providence*, coll. Points Politique, Seuil, Paris, 1981, p. 37.

68. Louis Vereecke cssr, *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori, études d'histoire de la théologie morale moderne 1300-1787*, Bibliotheca historica, vol. XII, Collegium S. Alfonsi de Urbe, Rome, 1986, 606 pages.

*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*

fice issu du seul effort de la raison semble tenir debout, comme si Dieu n'existait pas. Le protestant Castillion cherche un chemin de liberté et de tolérance<sup>69</sup>. Les guerres de religion finiront-elles avec les traités de Westphalie, de Münster et d'Osnabrück en 1648, alors que des princes s'emparent des consciences de leurs sujets pour homogénéiser leur souveraineté politique territoriale (*cujus regio, ejus religio*)? La Révolution française de 1789, tout en fascinant encore, a fini par sacrifier ses propres fomenteurs. Il règne au XIX<sup>e</sup> siècle un contexte de droit international qui prétend rompre avec le droit des gens des théologiens du XVI<sup>e</sup> siècle de l'École Salamanque<sup>70</sup>. Témoignent de ces convulsions, des mystiques, des œuvres artistiques, notamment littéraires<sup>71</sup>,

Le sujet des rapports entre la liberté religieuse et le nationalisme<sup>72</sup> a traversé de très profondes crises, au XX<sup>e</sup> siècle surtout, avec l'anti-humanisme, les ravages totalitaires suscités par

certaines utopies politiques, raciales et eugéniques. Certes, il y a eu le procès contre les nazis devant le tribunal militaire international de Nüremberg en 1945-1946, puis la « chute du mur de Berlin », sonnant le glas en 1989 de la bipolarisation idéologique Est-Ouest du monde. Depuis, la nouvelle situation internationale n'a pas non plus trouvé de régulations suffisantes. En tout cas, son instauration ne correspond-elle pas à la résurgence et à la naissance de formes de nationalismes où la composante religieuse est rarement absente?

Ces considérations peuvent contribuer à situer les rapports entre la liberté religieuse et la démocratie; mais ceci diffère d'un rapport entre la liberté religieuse et le nationalisme. Tout au plus, il est peut-être possible d'émettre cette hypothèse de compréhension : depuis le XVII<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale, puis en Amérique du Nord, la plupart des États ont favorisé une certaine coopération<sup>73</sup> entre confessions religieuses et

69. Maria D'Arienzo, « Tolérance et liberté de conscience dans la pensée de Sébastien Castillion », in *L'année canonique*, 43, 2001, p. 237-258.

70. Antonio Truyol Serra, « De la notion traditionnelle du droit des gens à la notion moderne de droit international public, concepts clefs de la pensée de Vitoria », in Jean-Paul Durand op et Philippe I. André-Vincent op (Dir.), « Las Casas et Vitoria, le droit des gens dans l'âge moderne » (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale « Le Supplément »*, n° 160, mars 1987, p. 73-91; Pierre Viaud, *Une humanité affranchie de Dieu au XIX<sup>e</sup> siècle, recherche d'un ordre universel*, coll. Histoire de la morale, Cerf, Paris, 1994, 384 pages.

71. Olegario Gonzalez de Cardedal, « Expérience religieuse et création artistique : Millet, Van Gogh, Gauguin », in *Communio*, XX, 4 n° 120, juillet-août 1995, 141-152 (en marge d'un dossier : « Olivier Boulnois » (Dir.), *Dieu et César*, p. 8-127.

72. Alain Lebeaupin, « La notion de nation selon la "conception" contemporaine du Saint-Siège », in Jean-Paul Durand op (Dir.), *La notion de nation, op. cit.*, 37, 1995, p. 145-152.

73. La « drôle » de séparation dans l'Allemagne contemporaine est tout à fait heuristique : Joseph Krautscheidt, Heiner Marre, Burkhard Kämper, Hans-Werner Thönnies (Hg), *Die Trennung von Staat und Kirche, Modelle und Wirklichkeit in Europa*, Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 30, Aschendorff Verlag, Münster, 2007, 258 pages.

Jean-Paul Durand op

religion civile; tandis qu'en France, va être proclamée en plusieurs fois une rupture entre la Nation et les religions. L'État moderne français, faute de se satisfaire d'une mainmise absolutiste sur le droit divin<sup>74</sup>, finit par chercher une forme de liberté de conscience et de conviction religieuse, y compris en opposant aux tentatives de religion civile<sup>75</sup> une stratégie consensualiste de «la Volonté générale<sup>76</sup>», c'est-à-dire sans tutelle, ni concurrence divines et cléricales. Entre la Révolution française de 1789 et la proclamation en 1946 de la République laïque, il fallut un mûrissement qui abandonne le laïcisme persécuteur antireligieux au profit d'un respect laïque. À partir de la nouvelle séparation entre l'État et les cultes (1905), il ne s'agissait plus d'honorer la liberté d'une Église, mais de garantir tout autant la liberté individuelle de croire, de ne pas croire, de changer de religion, de quitter toute appartenance religieuse, de critiquer la conviction de foi (athéisme).

– Autre confrontation pour le théologico-politique, c'est aussi le rebondissement de la querelle à propos de la disparition pour les uns, ou de la

rémanence, pour les autres, d'un ordre des fins : sans aucun doute, la démocratie est le moins mauvais des régimes<sup>77</sup>; mais la loi de la majorité — cette réalité changeante —, ne parvient pas à convaincre tout à fait, quand elle entend devenir la source unique de la normativité. La conception rousseauiste de la volonté générale n'a cessé d'être en crise. Le cardinal Georges Cottier op écrit en 2007 : «[...] deux thèmes majeurs de grand prix méritent de retenir notre réflexion et notre méditation : le premier est celui du concept juridique de chose. Les rapports humains, pour être conformes à leur nature, doivent être guidés par la vertu de justice qui, elle-même, est mesurée par son objet. Cet objet, en dernier ressort, ne surgit pas des sujets en interrelation, mais est donné par un ordre des fins qui ne peut donc dépendre de leur arbitraire». S'agissant du second grand thème, à savoir d'élaborer une théologie du droit, le cardinal rappelle que Saint Thomas traite de la loi naturelle dans le cadre des principes de la théologie morale. Aussi le cardinal ajoute : «Ce motif s'est imposé à la considération

74. Marie-France Rénoux-Zagamé, «Du droit divin des juges dans la monarchie française», in Marie-France Rénoux-Zagamé, Ceslas-Bernard Bourdin op, Jean-Paul Durand op (Dir.), «Droit divin de l'État, genèse de la modernité politique» (dossier), in *Revue d'éthique et de théologie morale «Le Supplément»*, n° 227, décembre 2003, p. 289-309; Michel Le Guern, «Le jansénisme : une réalité politique et un enjeu de pouvoirs», in *Revue des sciences religieuses*, 91/3, 2003, p. 461-488.

75. Giovanni Filoramo, «Religion et démocratie : a-t-on besoin d'une nouvelle religion civile?», in *Qu'est-ce que la religion? Thèmes, méthodes, problèmes*, Cerf, Paris, 2007, p. 291.

76. Jacques Chevallier, *L'État de droit*, coll. Clefs/Politique, Montchrestien, Paris, 1999, 160 pages.

77. Malgré des critiques : Friedrich Nietzsche, «De la démocratie et de la décadence», *Par-delà le bien et le mal* (1886), Essais, Folio, Paris, 1971, n° 70, § 188.



*L'importance de la liberté religieuse dans un État nationaliste*

*de la nature même des choses. Il faut, en effet, rejoindre le plan ontologique et s'appuyer sur la relation de la créature à son Créateur pour trouver la raison d'être et la justification ultimes des absolus du droit dans Celui qui est l'Absolu<sup>78</sup>. »*

\*\*\*\*\*

Des pans entiers restent inexplorés quant à la relation entre liberté religieuse et nationalisme. Aussi, il est possible de rappeler des domaines où il faudrait de plus intenses investigations, comme ceux où telle religion, telle nation, tel État peuvent encore au XXI<sup>e</sup> siècle risquer de s'enliser dans des formes paradoxales de natu-

ralisme<sup>79</sup> ou de moralisme<sup>80</sup>, ou encore de fondamentalisme<sup>81</sup>. Mais la nation, malgré ses racines anthropologiques, phénoménologiques et métaphysiques, souffre de ses propres incertitudes<sup>82</sup>, car elle est aussi le fruit partiel et très décisif de réelles et fragiles volontés humaines : le nationalisme<sup>83</sup> sait être un moyen de combat politique, où la symbolique, la mystique<sup>84</sup> et les traditions tant religieuses, philosophiques, morales, que juridiques, sont comme évaluées à l'échelle d'une utilité sociale<sup>85</sup>, ou en fonction d'une utopie plus ou moins impérieuse et si souvent dévastatrice.

78. Préface à l'ouvrage de Jean-Baptiste Donnier, *Philippe André-Vincent, jalons pour une théologie du droit*, op. cit. p. 7, 8.

79. Giovanni Filoramo, « Une histoire naturelle des religions », in *Qu'est-ce que la religion ? Thèmes, méthodes, problèmes*, Cerf, Paris, 2007, p. 42; Jean Greisch, « La lumière naturelle de la raison comme principe herméneutique (J. Bodin, M. Meyer, B. Spinoza) », in *Le buisson argent et les lumières de la raison, l'invention de la philosophie de la religion*, Tome III : *vers un paradigme herméneutique*, coll. Philosophie et théologie, Cerf, Paris, 2004, p. 79-109; et voir aussi, de Jean Greisch, dans le même volume : « La liberté comme expérience intérieure » (La méthode réflexive et l'herméneutique des témoignages historiques de l'absolu, Jean Nabert), *ibidem*, p. 385-386.

80. Jean-Marie Domenach, *Une morale sans moralisme*, Flammarion, Paris, 1992, 265 pages.

81. Joseph Yacoub, *Fièvre démocratique et ferveur fondamentaliste. Dominantes du XXI<sup>e</sup> siècle*, coll. L'histoire à vif, Cerf, Paris, 2008, 212 pages.

82. Gilles Curien, « "La bonne nation". Misères et transfiguration », in Jean-Paul Durand op (Dir.), *La notion de nation*, op. cit., 47, 1995, p. 137-144.

83. Que dire, à l'inverse, du nationalisme, à savoir de l'anarchie? Cf. Bernard Voyenne, *Proudhon et Dieu, le combat d'un anarchiste*, coll. Histoire, Cerf, Paris, 2004, 169 pages.

84. Charles-André Bernard sj, *Le Dieu des mystiques*, tome III : *Mystique et action*, coll. Théologies, Cerf, Paris, 2000, 468 pages.

85. Claude Nicolet, *La fabrique d'une nation, la France, entre Rome et Germains*, 2007, Perrin, Paris; André Clair, *Droit, communauté et humanité*, coll. Recherches morales, positions, Cerf, Paris, 2000, 166 pages.



## Entre nationalisme, islamisme et État de droit : la situation des minorités chrétiennes en Turquie

---

Daniel Heinz\*

En Turquie, le christianisme est aujourd'hui une religion en voie d'extinction. Pourtant, ce pays était depuis près de deux mille ans une région profondément imprégnée de christianisme. Aucun pays, à l'exception de la Palestine, n'est autant lié à l'histoire du christianisme que la région de l'actuelle Turquie. Les premiers chrétiens sont partis d'Asie mineure pour « conquérir » l'Occident. Là, les communautés chrétiennes ont surmonté la chute de l'Empire romain d'Orient, bravé les assauts des Perses et des Arabes et, en outre, survécu pendant des siècles à la domination des Turcs seldjoukides et ottomans — lesquels, contrairement aux Arabes, ne regardaient pas vers l'Est, mais bien vers l'Ouest. Il y a un siècle, un citoyen ottoman sur cinq était chrétien, en Asie mineure. En 1914, rien qu'à Constantinople, près d'un habitant

sur deux fréquentait une Église chrétienne. Mais c'est au début du XX<sup>e</sup> siècle que le destin de millions de chrétiens de Turquie et du nord de la Mésopotamie a été définitivement scellé, lors des événements tragiques qui ont suivi l'avènement du mouvement Jeune-Turc. Celui-ci a mis en marche un processus radical d'épuration religieuse et raciste, qui a culminé lors de la Première Guerre mondiale avec le génocide des chrétiens et qui servira plus tard de modèle à Hitler pour l'Holocauste<sup>1</sup>. Si dans l'empire ottoman pluriethnique, la communauté des fidèles (en arabe *umma*) dépassait le concept d'État-nation, à partir de ce moment-là, le nationalisme turc l'a remplacé en tant que nouvelle idéologie de l'État. On compte 2,5 millions de victimes chrétiennes du génocide, dont une majorité d'Arméniens<sup>2</sup>. Parmi les victimes, on trouve également des chrétiens

---

\* Responsable des archives et chargé de cours en histoire des religions et des Églises à la Theologischen Hochschule de Friedensau bei Magdeburg, en Allemagne.

1. Cf. Wilhelm Baum, *Die Türkei und ihre christlichen Minderheiten — Geschichte, Völkermord, Gegenwart*, Kitab Verlag, Klagenfurt-Vienne, 2005, p. 178.

2. En ce qui concerne le nombre de victimes arméniennes, lire Gerayer Koutcharian, «Der Völkermord an den Armeniern (1915-1917)», in *Verfolgung, Vertreibung und Vernichtung der Christen im Osmanischen Reich 1912 -1922*, hrsg. von Tessa Hofmann, LIT-Verlag, Münster, 2004, p. 69.

d'Assyrie et de Grèce. Aujourd'hui, moins de 120000 chrétiens indigènes vivent encore en Turquie, soit 0,14 % d'une population de 76 millions (estimation de 2007)<sup>3</sup>. Jusqu'à présent, ce passé sanglant n'a pas vraiment fait l'objet d'une analyse critique. Ainsi, la Turquie a jusqu'ici toujours réagi avec irritation, par des menaces politiques ou des conséquences diplomatiques, aux remarques internationales sur le génocide des Arméniens. L'État turc nie encore le fait que ce crime ait eu lieu.

Bien que l'assemblée nationale turque ait institué la séparation de l'État et de la religion comme principe de la Constitution, en 1928, et qu'elle ait supprimé la mention de l'islam comme religion d'État, l'existence des chrétiens restés en Turquie est aujourd'hui encore menacée. Depuis les années 1970, «l'islam politique» a de nouveau pignon sur rue, ce qui favorise un processus de réislamisation du pays et semble empêcher la construction d'une société réellement laïque et pluraliste. Malgré les progrès réalisés ces dernières années, nous sommes encore loin de la liberté religieuse conséquente et du renforcement des droits des minorités exigés pour que la Turquie puisse adhérer à l'Union européenne. Le changement fondamental qu'elle doit opérer est impressionnant, et l'on peut se demander si ce pays parviendra un jour à se faire accepter dans la communauté culturelle occidentale,



Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938), appelé aussi le «Père de la Turquie», le fondateur de la Turquie moderne. *Photo Wikipedia.*

si imprégnée des valeurs de l'État de droit telles que la démocratie, la tolérance et la liberté d'opinion. Pour le visiteur occidental d'aujourd'hui, la déchirure interne de la Turquie est frappante. D'une part, beaucoup s'ouvrent à la culture occidentale et souhaitent que leur pays «s'européanise»; d'autre part, ils sont tout aussi nombreux à revendiquer un retour à l'islam «authentique» et à condamner les «avances» faites à l'Ouest. C'est pourquoi, pour nombre d'Eu-

3. Tessa Hofmann : «Wer in der Türkei Christ ist, zahlt einen Preis dafür...», in *Märtyrer 2007 — Das Jahrbuch zur Christenverfolgung heute*, hrsg. von Max Klingberg et al., Verlag für Kultur und Wissenschaft, Bonn, 2007, p. 156.

Daniel Heinz



L'Église Ste Sophie à Istanbul, le dernier édifice important de la période tardive de l'Antiquité romaine. Construite au VI<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., elle était à l'origine une église chrétienne. Pendant de nombreux siècles, elle fut la plus importante église de l'empire byzantin et le centre religieux du christianisme orthodoxe. Après la conquête ottomane, en 1453, cette église fut transformée en mosquée et devint la plus grande mosquée ottomane. Aujourd'hui, c'est un musée qui attire de nombreux visiteurs. Photo © 2008 G. et H. Klenk.

ropéens, l'entrée de la Turquie, qui ne fait partie de l'Europe ni géographiquement, ni culturellement, ni religieusement, constitue une « entreprise risquée » (Hans-Ulrich Wehler) dans l'histoire de l'unification européenne.

Quelle direction va choisir la Turquie, tiraillée qu'elle est entre tradition et transformation? Les observateurs optimistes, poussés par des considérations économiques ou de stratégie militaire, voient déjà la Turquie comme un modèle de réconciliation entre l'islam, le nationalisme et la modernité. Ce souhait « politique » est prématuré et il ignore, selon moi, la question décisive du débat, à savoir la question religieuse<sup>4</sup>. Le pays parviendra-t-il à ancrer profondément, dans la société publique

et privée, des droits de l'homme fondamentaux comme la liberté de religion et de conscience alors que le processus de réislamisation se fait de plus en plus fortement sentir? Pour les politiques occidentaux, oubliés de la religion, cette question peut paraître obsolète. Pour eux, il y a longtemps que le christianisme a perdu sa fonction de lien forgeant l'identité du groupe. Il suffit de penser, par exemple, au conflit qui a porté sur l'introduction éventuelle de la notion de Dieu dans la Constitution européenne. Il en va autrement des musulmans de Turquie — et d'ailleurs! Pour eux, en tant qu'idéologie, l'islam a la priorité absolue dans l'établissement du droit, des lois et de l'ordre social<sup>5</sup>. La dualité religion/État telle que nous la connaissons en

4. Lire à ce sujet Gerd Stricker, «Die Türkei und die Europäische Union», in *Glaube in der 2. Welt, Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 6, p. 20, 21.

5. Lire à ce sujet Udo Steinbach, «Die Rolle des Religiösen in Gesellschaft und Politik ausgewählter Länder des Nahen und Mittleren Ostens», in *Das christliche Menschenbild in Gesellschaft und Politik (Schriftenreihe des Instituts für vergleichende Staat-Kirche-Forschung)*, Heft 25, Berlin, 2008, p. 117-131.

Occident n'existe pas dans l'islam. C'est justement la « vraie » religion, l'islam, qui incarne l'unité des musulmans dans l'État et qui conteste, par là même, la raison d'être des Églises chrétiennes<sup>6</sup>. Cette omniprésence religieuse s'oppose ouvertement au mode de pensée des Européens, dont la société et la politique se sont depuis longtemps affranchies de l'influence de l'Église et de la religion. En outre, à l'universalité de l'islam dans l'État, la politique et la société, s'ajoute encore le nationalisme turc, de longue tradition et qui a culminé par la théorie historique proto-européenne propagée par Kemal Atatürk, selon laquelle la Turquie est un composant originel essentiel de l'Europe<sup>7</sup>. L'amalgame entre les identités religieuse et nationale en Turquie constitue bien aujourd'hui le plus grand obstacle aux relations de ce pays avec les minorités chrétiennes.

### **Réforme, laïcisme et islam modéré : L'héritage de Kemal Atatürk**

Avec la prise de Bagdad (1055) les Turcs (les Seldjoukides, plus tard les Ottomans) ont endossé, pendant près de mille ans, le rôle de meneurs dans le monde islamique. Depuis le XV<sup>e</sup> siècle, les sultans ottomans ont pris le titre de « calife », ce qui les désignait,

à la suite du prophète Mahomet, comme représentants d'Allah sur terre et chefs spirituels de tous les musulmans<sup>8</sup>. À l'époque des États-nations, les Ottomans ont acquis la réputation d'opresseurs des peuples et ont été violemment combattus. La chute de l'Empire ottoman (« L'homme malade du Bosphore »), au XIX<sup>e</sup> et au début du XX<sup>e</sup> siècle, a visiblement mis en péril l'équilibre politique en Europe et a fini par aboutir à la Première Guerre mondiale. Celle-ci s'est terminée de manière tragique pour ce pays allié aux puissances centrales (Empire allemand, austro-hongrois) et elle a marqué le début d'une ère nouvelle.

La Turquie moderne, à présent géographiquement amputée, a fondé une forme occidentale de gouvernement (une république, depuis 1923, après avoir aboli le sultanat, puis le califat), tout en imposant les réformes indispensables de façon autoritaire et par le sommet de la hiérarchie, conformément à la tradition de l'Empire ottoman déchu. Ferment de la nouvelle république et de l'État-nation turc, le mouvement Jeune-Turc — ou « Comité Union et Progrès » (“İttihat ve Terakki”) — est aussi à l'origine du génocide des chrétiens arméniens. La période tardive de la fondation de la république s'explique par les chiffres

6. Cf. Binnaz Toprak, « Religion als Staatsideologie in einem laizistischen Staat — Die Türkisch-Islamische Synthese », in *Zeitschrift für Türkeistudien* 1 (1989), p. 55-62.

7. Cf. Hans-Lukas Kieser « Die Türken als Ur-Europäer », in *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 6, p. 22-25.

8. Au sujet de l'obtention de la dignité spirituelle de calife, lire Klaus Kreiser/Christoph K. Neumann, *Kleine Geschichte der Türkei*, Reclam, Stuttgart, 2003, p. 87, 113; Josef Matuz, *Das Osmanische Reich. Grundlinien seiner Geschichte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 4<sup>e</sup> édition, Darmstadt, 2006, p. 82-83.

Daniel Heinz

suyvants : 80 % de la population de l'époque — le pays comptait alors 13,6 millions d'habitants, soit un peu moins qu'Istanbul aujourd'hui! — vivait à la campagne et 90 % d'entre eux étaient analphabètes<sup>9</sup>.

La nouvelle direction prise par la politique est due surtout à un homme originaire de Salonique — la «fenêtre sur l'Ouest» de l'empire ottoman —, Mustafa Kemal (1881-1938), auquel le parlement turc a accordé en 1934 le surnom d'Atatürk — «Père de tous les Turcs» —, en hommage aux services rendus à la jeune république. Cet officier, issu d'un milieu modeste, qui a été nommé président de la nouvelle république en 1923, était déterminé à conduire son pays à la «civilisation» occidentale, européenne. Mustafa Kemal opérait à partir de la nouvelle capitale, Ankara, au siège de l'Assemblée nationale parlementaire. Les réformes radicales mises en œuvre par les «kémalistes», en vue de moderniser le pays, sont les suivantes :

1. L'application d'une Constitution républicaine avec séparation des pouvoirs, ce qui représentait un pas important vers l'État de droit moderne (1924). L'abolition de la fonction de calife et la dissolution du ministère des Affaires et fondations spirituelles. La sécularisation du système éducatif, qui dépendait désormais d'un ministère de l'Éducation. L'établissement, par le code civil de

1926, de l'égalité des droits pour les hommes et les femmes au sein de la famille. L'instauration légale de la monogamie (avec abolition de la polygamie), le mariage devant être dorénavant conclu devant un fonctionnaire d'État civil. La suppression des tribunaux de la *Charia* et l'abolition de la législation islamique. La souveraineté du peuple, la laïcité et la centralisation du gouvernement caractérisaient le modèle kémaliste.

2. L'abolition de l'islam en tant que religion d'État (1928) : la suppression du passage «*La religion de l'État turc est l'islam*», qui figurait encore dans la Constitution de 1923, symbolise sans aucun doute «*le point culminant de la sécularisation venue d'en haut*<sup>10</sup>». La politique ne devait plus pouvoir se référer à une idéologie d'État liée à l'islam. Même si la religion était évacuée de la vie politique, l'islam, sous une forme modérée, demeurait une caractéristique essentielle et un élément unificateur de la nouvelle république, un trait d'union solide entre l'État et le peuple. Aujourd'hui encore, une administration dépendant de l'État (le «Directoire des Affaires religieuses») exerce un contrôle sur les affaires religieuses. L'armée, elle, veille sur une stricte laïcité (séparation de la religion et de l'État).

3. Le remplacement, en 1925, du calendrier islamique (qui fonctionne d'après les cycles de la lune) par le

9. Günter Seufert/Christopher Kubaseck, *Die Türkei – Politik, Geschichte, Kultur*, Verlag C. H. Beck, Munich, 2004, p. 87.

10. Kreiser/Neumann, *op. cit.*, p. 411.

calendrier grégorien. L'utilisation obligatoire de l'alphabet latin, tandis que l'alphabet arabe est expressément interdit (1928). L'interdiction du fez en tant que couvre-chef et l'instauration du dimanche comme jour de repos (à partir de 1935). Les noms de famille deviennent obligatoires (1934). Ces nouveautés visibles, qui remettaient en question des siècles de traditions, ont été particulièrement douloureuses pour la population.

Timo Güzelmansur<sup>11</sup> mentionne six principes fondamentaux qui faisaient partie du « credo » du nouvel ordre (le « kémalisme ») : le républicanisme (la république comme forme de gouvernement, avec l'abolition définitive du sultanat et du califat), le nationalisme (instauration d'un État national turc), le populisme (égalité entre les citoyens sans distinction de religion, de langue, d'appartenance ethnique ou sociale), l'Étatisme (rôle prépondérant de l'État dans l'économie), le laïcisme (séparation entre la religion et l'État) et le réformisme (la disposition à réformer sans cesse la société). Aucun pays islamique du monde n'a fait l'objet de réformes et de mutations aussi radicales — une sorte d'occidentalisation — que la Turquie au XX<sup>e</sup> siècle avec l'établissement du kémalisme. Toutefois, au cours des dernières décennies, nous observons également un gain considérable de

l'islam qui affaiblit de plus en plus le concept kémaliste de laïcisme.

### **Islam étatique, islam populaire et islam politique**

Udo Steinbach, spécialiste de l'islam et de la Turquie, démontre que les questions non résolues concernant le rôle de l'islam dans la vie publique ont conduit à la naissance de trois courants qui ne peuvent pas être distinctement séparés les uns des autres et qui déterminent aujourd'hui encore le mode de pensée<sup>12</sup>.

Tout d'abord, « l'islam étatique » (la Diyanet), qui représente la position officielle du gouvernement et qui est incarné par le « Directoire des affaires religieuses »<sup>13</sup>. Cette administration complexe, qui emploie plus de 90 000 personnes (parmi lesquelles, notamment, des officiants, des prédicateurs, des muezzins et des juristes), a pour objectif l'instauration et la préservation de la religion islamique et de toutes ses institutions (environ 85 000 mosquées). Parmi ses missions principales : la nomination et la rémunération du personnel religieux, la publication et la vérification (ou censure) des œuvres religieuses, mise en place de l'enseignement coranique, la rédaction d'avis juridiques et théologiques, l'organisation des pèlerinages à La Mecque, et bien plus encore. Ce département est également responsable de l'encadrement religieux des

11. « Wie muslimisch ist die Türkei? », in *Ost-West. Europäische Perspektiven* 8 (2007), p. 264.

12. *Geschichte der Türkei*, Verlag C. H. Beck, 3. Aufl., Munich, 2003, p. 99-102; voir aussi Güzelmansur, p. 264-68.

13. Cf. à ce sujet Christian Rumpf, « Das Präsidium für Religionsangelegenheiten », in *Zeitschrift für Türkeistudien* 1 (1989), p. 21-33.



Daniel Heinz

Turcs vivant à l'étranger. La Diyanet dépend du Premier ministre et elle est dirigée par un ministre d'État. Elle forge l'identité turque, car elle s'applique à entretenir un lien spirituel (et non institutionnel!) entre la «turcité» et l'islam. Puisque ce département «ne s'occupe que des affaires religieuses islamiques — ou plus précisément sunnites — l'islam est indirectement redevenu religion d'État en Turquie<sup>14</sup>».

Le deuxième courant, à savoir l'islam populaire, s'adresse à la masse des simples croyants du pays. L'islam populaire fonde des ordres, des confréries et des associations. Il dispose des éléments mystiques, des rites sacrés et de la superstition. Le mysticisme a revêtu une importance significative pour le renouveau religieux, qui s'est libéré de l'aspect contraignant et formel de la religion au profit d'une piété personnelle et spontanée. À l'heure actuelle, les représentants progressistes de l'islam populaire sont relativement tolérants à l'égard des communautés religieuses non musulmanes et ils tentent de bâtir un pont entre les tradi-

tions et coutumes religieuses et les exigences de la société moderne.

Le troisième courant ou islam politique (l'islamisme) constitue, à l'heure actuelle, le grand défi, car il critique et remet plus ou moins en question le système laïque. Actif depuis les années 70, l'islam politique prône un retour à l'islam comme force spirituelle, politique et culturelle. Pour lui, l'islam doit à nouveau s'impliquer fortement dans la vie sociale. On parle d'une «réislamisation de la Turquie» et d'une «synthèse turco-islamique<sup>15</sup>». De manière générale, par le terme «réislamisation», les observateurs occidentaux entendent des courants internes à l'islam, tant conservateurs que progressistes, à la recherche d'une identité postcoloniale, et qui prônent une société islamique juste, en écartant les influences séculières occidentales. Certains de ces courants sont à rattacher au spectre du fondamentalisme islamique<sup>16</sup>.

Le premier parti islamiste de Turquie a été fondé en 1969. Après plusieurs interdictions, il existe deux partis appartenant à la tradition isla-

14. Güzelmansur, p. 266.

15. Toprak, p. 55.

16. Cf. Hans Heinz/Daniel Heinz, *Das Christentum begegnet dem Islam — Eine religiöse Herausforderung*, Advent-Verlag, Zurich, 2007, p. 95-104. Le fondamentalisme islamique, tel qu'il est aujourd'hui pratiqué en Iran ou en Arabie saoudite, a des traits totalitaires et se caractérise par les points suivants : 1. Retour au Coran comme source de croyance non trafiquée. 2. Culte de l'islam primitif et de l'union (*umma*) de la société islamique. 3. Introduction de la *Charia* (droit islamique) pour régenter tous les aspects de la vie. Cf. Monika Tworuschka/Udo Tworuschka (éd.), *Religionen der Welt. Grundlagen, Entwicklung und Bedeutung in der Gegenwart*, Orbis Verlag, Munich, 1996, p. 185-87. C'est justement dans ces pays que les chrétiens subissent la plus grande oppression. Au sujet des objectifs de l'islamisme fondamentaliste, lire Daniel Pipes, «Der Islam fordert Europa», in *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 1, p. 17-20.



*Entre nationalisme, islamisme et État de droit : la situation...*

Un baptistère, témoin du début du christianisme, dans les ruines de la Basilique Saint-Jean à Ephèse, en Turquie. Photo © 2008 G. et H. Klenk.



miste : le «Parti de la félicité» et le «Parti de la justice et du développement» («Adalet ve Kalkinma Partisi», AKP<sup>1</sup>). Ce dernier a formé, à l'époque, le deuxième gouvernement turc avec son président, Recep Tayyip Erdogan<sup>17</sup>. Bien que symptôme d'une crise d'identité, l'islamisme en Turquie se présente comme un mouvement moderne, qui propose sa voie comme une alternative aux idéologies occidentales du capitalisme et du socialisme (communisme) — qui semblent avoir plus ou moins échoué aux yeux des islamistes —, adaptée au pays, afin de surmonter la division idéolo-

gique du kémalisme (séparation stricte entre la religion et l'État). L'idée d'un État «islamique islamiste» est néanmoins rejetée. Selon un conseiller d'Erdogan, l'islamisme turc «ne serait rien d'autre que l'idéologie kémaliste de l'État sous couvert d'un manteau religieux<sup>18</sup>». Et le conflit relatif à la place de la religion dans le pays continue de plus belle! Paradoxalement, on constate que, pour la première fois dans l'histoire de la Turquie, ce sont des musulmans conservateurs, par le biais du Parti de la justice et du développement (AKP), qui incitent à se rapprocher de

<sup>1</sup> N.D.T. Traduction des noms de partis politiques extraite de Policy Papers, n° 10, «La Turquie aux portes de l'Europe» de Jean Marcou et Deniz Vardar, octobre 2004, p. 10, 11.

[www.notre-europe.eu/fileadmin/IMG/pdf/Polycypaper10.pdf](http://www.notre-europe.eu/fileadmin/IMG/pdf/Polycypaper10.pdf)

17. Le parti conservateur islamique d'Erdogan (AKP) fait avancer les réformes gouvernementales visant à l'adhésion désirée de la Turquie à l'U.E. Ainsi, il a présenté au Parlement un projet de modification — exigée par l'U.E. — du paragraphe 301 du Code pénal (portant sur «le dénigrement de l'identité turque et de la Turquie»), très contesté et qui, par le passé, valut bien des procès aux spécialistes des droits de l'homme et aux auteurs de ce pays. Il n'est pourtant pas question pour Recep Tayyip Erdogan de supprimer purement et simplement ce paragraphe tristement célèbre. Lire à ce sujet Hofmann, *Wer in der Türkei Christ ist*, p. 179-80. Enfin, l'AKP subit une pression de plus en plus forte à la suite de sa décision contestée de lever l'interdiction du port du voile. On lui reproche son comportement antilaïque. Le tribunal constitutionnel, marqué par le kémalisme, qui est en faveur d'une stricte séparation entre l'État et la religion, fait pression et a introduit une procédure d'interdiction contre ce parti.

18. Seufert/Kubaseck, p. 140.

Daniel Heinz

l'Europe, et non pas les nationalistes laïques comme on pourrait sans doute s'y attendre.

Il est difficile de se forger une opinion sur la dynamique contradictoire qui anime la société turque, louvoyant entre sécularisme et islamisme tout en effaçant la délimitation entre religion et politique, malgré le laïcisme prôné par l'État. Il faut aussi tenir compte de la méfiance que l'Europe éprouve à l'égard de la Turquie. Udo Steinbach espère néanmoins que la Turquie poursuivra son processus de démocratisation et maîtrisera suffisamment l'islamisation progressive de la société pour qu'une synthèse réussie et équilibrée de la démocratie, de la pluralité et de l'islam puisse naître<sup>19</sup>. Si la Turquie y parvenait, son modèle de l'islam serait vraiment arrivé à tracer son chemin dans la modernité. Du point de vue de l'État turc, et en particulier de l'armée, qui se retrouve dans le rôle pragmatique de garant du kémalisme, la signification de la religion dans le pays tient en une maxime : trop d'islam menace le progrès, trop peu d'islam menace l'unité nationale et musulmane<sup>20</sup>. Mais ce n'est pas cela qui va régler le

conflit fondamental et omniprésent en Turquie entre une conscience nationale d'inspiration kémaliste qui progresse et la crise identitaire de l'islamisme moderne<sup>21</sup>. Autrement dit, comme les événements politiques dans le pays l'ont prouvé à maintes reprises, quand la situation l'exige aux yeux des Turcs, le nationalisme et l'intolérance musulmane peuvent parfaitement aller de pair. C'est pourquoi Tessa Hofmann appelle à la prudence : « *Ces problèmes résident dans le manque de tolérance et d'acceptation, comme au XIX<sup>e</sup> siècle déjà... S'ils ne sont pas prêts à assumer ce lien de cause à effet [entre l'extermination des chrétiens par le passé et leur mise à l'écart actuelle — note de l'auteur], la situation des minorités non musulmanes ne pourra pas s'améliorer et l'éradication de la violence en général ne sera pas possible*<sup>22</sup>. » Les idées des Jeunes-Turcs de l'ère d'Atatürk ont perduré pendant des décennies et ont empêché que l'actuelle Turquie porte un jugement critique sur son passé, qu'elle l'assume et puisse ensuite être prête à mener des réformes radicales

19. « Aux yeux d'un musulman, qu'il vive en Turquie ou au Maroc, le monde est profondément teinté d'islam. Il ne peut pas simplement se défaire de l'islam pour se soumettre à une modernité marquée par l'Occident. Les musulmans doivent tenter d'une manière ou d'une autre de rendre compatible la modernité marquée par l'Occident avec l'islam et ses principes » (Steinbach, *Die Rolle des Religiösen*, p. 124). C'est pourquoi le sécularisme moderne a une signification négative pour les musulmans. À leurs yeux, il minimise, voire élimine le rôle majeur de la religion dans la société. Le christianisme apparaît comme une religion « en retrait », sans influence conséquente sur la société. Les musulmans peuvent difficilement concevoir une société qui renvoie la religion à la sphère privée.

20. Seufert/Kubaseck, p. 128.

21. Steinbach, *Geschichte der Türkei*, p. 100.

22. Hofmann, *Wer in der Türkei Christ ist*, p. 184.

dans le domaine de la protection des minorités.

### **Églises et communautés chrétiennes**

Afin de mieux comprendre la situation des chrétiens dans l'actuelle Turquie, il faut revenir à l'histoire de l'empire ottoman. Les Ottomans ont hérité de la structure administrative du grand Empire arabe, et donc des califes, qui répartissaient leurs sujets en fonction de leur appartenance religieuse. Ainsi est né le « système des millets » (de l'arabe *milla*, la religion)<sup>23</sup>. On entendait par là des groupes religieux — ou « nations de foi » — soumis à l'administration et au contrôle de l'autorité ottomane et qui avaient ainsi obtenu un certain statut juridique<sup>24</sup>. Ces sujets non musulmans étaient tolérés après le paiement d'un impôt spécifique les rendant « demandeurs de protection » (*dhimmis*), mais ils devenaient *de facto* citoyens de seconde classe. Le gouvernement ottoman n'entretenait pas de relation individuelle avec les

*dhimmis*. Il s'adressait collectivement à chaque groupe religieux par l'intermédiaire de son représentant (patriarche, catholicos, rabbin, etc.), qui faisait le lien entre les autorités et sa communauté religieuse tout en étant responsable des affaires « matérielles » de son Église (gestion, juridiction, impôts). Les communautés chrétiennes jouissaient ainsi d'une certaine autonomie dans la pratique de l'office religieux et dans le respect des décisions de droit canon internes. Cependant, au contact des musulmans, les chrétiens étaient souvent en butte à la discrimination et à l'oppression. Comme le résume Erich Bryner : « *Par exemple, il leur était interdit de construire des églises et des cloîtres dans les régions musulmanes ou de rénover les églises existantes; les cloches des églises ne devaient sonner "qu'avec retenue"; les dispositions particulières sur la manière de se vêtir devaient être respectées. Le témoignage de chrétiens devant un tribunal n'avait aucune valeur*<sup>25</sup> ». Et l'on pourrait ainsi conti-

23. Pour une définition du terme « millet », lire Edgar Hösch/Karl Nehring/Holm Sundhaussen (Hrsg.), *Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Böhlau-Verlag, Vienne-Cologne-Weimar, 2004, p. 442, 443.

24. La diversité des significations du terme « millet » au cours de l'histoire est un sujet complexe. Cf. Béatrice Hendrich, *Milla — millet — Nation : Von der Religionsgemeinschaft zur Nation? Über die Veränderung eines Wortes und die Wandlung eines Staates*, Verlag Peter Lang, Francfort/Main 2003. La signification première de millet en tant que groupe religieux distinct est devenue problématique quand les voisins européens se sont mis à raisonner en termes d'États-nations, ce dont les autorités ottomanes n'ont apparemment pas tenu compte. Ainsi les dirigeants chrétiens étaient toujours appelés « dirigeants de la chrétienté » puisque, dans la pensée ottomane, la religion revêtait une bien plus grande importance que l'origine ethnique. B. Hendrich note que « au XIX<sup>e</sup> siècle, au plus tard, beaucoup de sujets ottomans se classaient non seulement en fonction de leur religion, mais aussi d'une nation ou d'une ethnie. En conséquence, l'ancien mode de pensée ne reflétait plus la réalité sociale » (*op. cit.*, p. 60). Lire également la note n° 25.

25. « Toleranz im Osmanischen Reich? », in *Glaube in der 2. Welt. Ökumenisches Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West* 32 (2005), Heft 1, p. 28.

Daniel Heinz

nuer à énumérer les discriminations qui rendaient difficile la vie des chrétiens... Avec le recul, les historiens s'accordent tout de même pour dire que le système ottoman des millets tenait, d'une certaine manière, suffisamment compte de la pluralité des peuples et qu'il avait mis les minorités chrétiennes dans une position qui les a préservées pendant des siècles d'une islamisation menaçante. Néanmoins, cette forme de tolérance paraît arriérée quand on la compare avec l'évolution européenne en matière de droits de l'homme et de liberté religieuse, dont la Révolution française a été le déclencheur<sup>26</sup>.

La Première Guerre mondiale a été synonyme de catastrophe pour les chrétiens ottomans. En effet, avec le mouvement Jeune-Turc, elle a échauffé les sentiments nationalistes et conduit au génocide des Arméniens en 1915-1916. Tessa Hoffmann a qualifié ce génocide de « *crime fondateur tabou de la République de Turquie* ». Les Turcs ont systématiquement éliminé jusqu'à un million et demi d'Arméniens, soit les trois quarts de la population du pays (un tiers des Arméniens vivant dans le monde entier à cette époque). L'armée turque a continué à traquer les chrétiens sur le reste du territoire jusqu'en 1922. Des centaines de milliers de personnes ont fui vers la Russie,

l'Europe, l'Amérique du Nord ou vers les pays voisins sous mandat français : la Syrie et le Liban. La stratégie nationale et religieuse de l'homogénéisation ethnique appliquée par les Jeunes-Turcs marquait une rupture avec la tradition multireligieuse — qui, même réduite, avait au moins le mérite d'exister — de l'État ottoman pluriethnique. La priorité était de « rendre turque » la population dans son ensemble. L'islamisation a ainsi été introduite progressivement comme une manière de se conformer à la majorité de la société turque, d'obédience sunnite. Certes, le Traité de paix de Lausanne (1923) spécifiait les droits des minorités chrétiennes — et encore, des seules minorités reconnues à l'époque de sa ratification : les Grecs, les Arméniens et les Bulgares — mais, en réalité, il protégeait peu les autres chrétiens restés dans le pays. Une liberté de culte relative et « interne » a fini par exister, mais on ne peut pas parler de véritable liberté religieuse ni d'égalité des droits. De plus, l'État ne se sent pas sérieusement lié par les dispositions du Traité de Lausanne, même à l'heure actuelle. D'autres chrétiens tels que les Syriens orthodoxes, les catholiques ou les protestants ne sont toujours pas reconnus *de jure* comme minorités et ne sont donc pas, du point de vue turc, protégés par le Traité de

26. Ainsi de jeunes Églises protestantes, comme les adventistes du septième jour — pour ne nommer qu'un exemple —, dont les premières missions avaient débuté en 1890 dans l'Empire ottoman, n'ont d'abord pas eu du tout la possibilité d'acquiescer un statut juridique, parce qu'elles n'appartenaient à aucun millet. Lire Daniel Heinz, « Adventisten im Osmanischen Reich — Ein Fallbeispiel für islamische Intoleranz », in *For You Have Strengthened Me — Biblical and Theological Studies in Honor of Gerhard Pfandl in Celebration of His Sixty-Fifth Birthday (Festschrift)*, Martin Pröbstle édité., Seminar Bogenhofen, St. Peter am Hart, 2007, p. 453-78.

Lausanne. Gabriele Yonan constate : «*En pratique, ces [nouvelles] dispositions [du Traité de Lausanne — note de l'auteur] ne marquaient rien d'autre qu'un retour au système ottoman des millets, cette relique de l'histoire complètement dépassée*<sup>27</sup>.»

Aujourd'hui, quelle est la situation des chrétiens en Turquie<sup>28</sup>? Le plus grand problème auquel toutes les Églises sont confrontées (qu'elles soient ou non reconnues comme appartenant à une minorité chrétienne) est l'absence de statut juridique. Sans statut juridique, une Église ne peut ni ouvrir un compte bancaire ni souscrire un bail de location, encore moins signer un contrat de vente ou se prévaloir d'un quelconque titre de propriété. Pour pouvoir exercer ses droits, chaque communauté chrétienne doit créer une institution religieuse caritative, qui s'occupe alors des affaires juridiques. Mais ces fondations sont fortement taxées par l'État. Sous certaines conditions, les terres ou les biens immobiliers d'une Église peuvent même être expropriés à tout moment et sans dédommagement. Quand les Églises chrétiennes exigent un statut juridique garanti, on les renvoie fréquemment à la Constitution turque, qui sépare strictement État et religion et ne prévoit pas de reconnaître les organisations (musulmanes ou non musulmanes) comme des personnes morales. Néanmoins, cette séparation

n'est plus aussi rigoureuse dès qu'il s'agit de communautés ou d'institutions islamiques, comme en témoignent les *vakuf* (établissements auxquels des « lieux de prière » ou des mosquées sont rattachés) qui, à l'évidence, possèdent, eux, une personnalité juridique. En outre, d'innombrables mosquées sont construites dans tout le pays, tandis que les communautés chrétiennes n'ont pas le droit de bâtir des églises. Les rares cloîtres, églises et cimetières historiques ont souvent été pillés et détruits. Pour pouvoir transformer, rénover ou utiliser les vieilles églises et les annexes, il faut un permis, dont l'obtention est sans cesse ajournée, jusqu'à ce que les bâtiments s'effondrent complètement. Le chemin pour fonder une nouvelle communauté chrétienne se révèle tout aussi tortueux. Par exemple, la communauté catholique allemande de Saint-Paul, fondée en 1985 à Istanbul, a dû se constituer en société anonyme devant l'État. Mais comme aucun prêtre ni aucun pasteur ne peut travailler pour une société anonyme, c'est le consulat général d'Allemagne qui les emploie officiellement en tant que personnel administratif. Localement, certaines communautés font figure d'organisations culturelles devant la loi et les ecclésiastiques entrent dans le pays en tant que touristes ou hommes d'affaires.

27. *Christliche Minderheiten in der Türkei — Ein Überblick*, Zentrale Dokumentationsstelle der Freien Wohlfahrtspflege für Flüchtlinge (ZDWF-Schriftenreihe Nr. 50), Bonn, 1993, p. 14.

28. Pour plus de détails à ce sujet, cf. Baum, p. 183-91; Hofmann, *Wer in der Türkei Christ ist*, p. 166-84; Yonan : p. 19-38.

*Daniel Heinz*

Autre obstacle à la vie des chrétiens en Turquie : l'interdiction de former la relève ecclésiastique. Le dernier séminaire de l'Église grecque orthodoxe a fermé ses portes en 1971 sur l'île de Heybeliada — Halki, en grec —, qui fait partie des îles des Princes. Là aussi, le gouvernement fait valoir que le système laïque du pays place l'éducation sous le contrôle de l'État. C'est du moins la raison invoquée pour interdire les écoles supérieures « privées » (religieuses). Ce principe s'applique particulièrement aux minorités chrétiennes non reconnues, qui ne peuvent pas bâtir de lieux de prière ni ouvrir d'écoles confessionnelles ou de séminaires pour former le clergé. En revanche, les autorités turques (la Diyanet) soutiennent généreusement les facultés théologiques musulmanes d'État (!).

Bien que l'article 24 de la Constitution turque face mention de la liberté religieuse, les chrétiens de Turquie se heurtent, au quotidien, à de nombreuses contraintes et discriminations. Un code chiffré sur les cartes d'identité et les passeports turcs permet d'identifier leur possesseur en tant que chrétien. Les chrétiens ne sont pas représentés au Parlement turc. Ils peuvent difficilement viser une grande carrière militaire ou administrative. Celui qui

se déclare ouvertement chrétien risque de perdre son emploi. La phobie de la menace — le danger de voir les lobbies chrétiens, juifs, européens, grecs ou arméniens renverser l'État —, constamment attisée par les politiques, a aussi provoqué, par le passé, de nombreuses explosions de violence. Tessa Hofmann dresse une liste impressionnante des crimes commis à l'encontre de chrétiens depuis 2004. L'an dernier (en avril 2007), trois d'entre eux ont encore été traîtreusement assassinés à Malatya<sup>29</sup>.

Une fatwa (avis juridique) publiée récemment par la Diyanet constitue, cependant, un pas encourageant vers davantage de liberté religieuse : elle permet officiellement à un islamique de se convertir à une autre religion<sup>30</sup>. Grâce à ce texte, les droits des convertis au christianisme se sont considérablement renforcés. Cette fatwa se fonde sur le verset 137 de la Sourate 4 — Les femmes (An-Nisa) —, qui déclare : « Ceux qui ont cru, puis sont devenus mécréants, puis ont cru de nouveau, ensuite sont redevenus mécréants, et n'ont fait que croître en mécréance, Allah ne leur pardonnera pas [...] »<sup>ii</sup>. Le texte est ainsi interprété : la peine de mort pour apostasie n'est pas prévue par le Coran, sinon il serait impossible que quel-

29. *Wer in der Türkei Christ ist*, p. 176-178.

30. Information de l'APD (service de presse adventiste), Bâle, 121/2008. L'annonce en allemand est aussi accessible sur Internet : <http://www.stanet.ch/APD/news/1745.html>  
Contrairement à ce qui se passe en Turquie, le gouvernement iranien aimerait créer une loi instituant la peine de mort pour ceux qui se sont détournés de l'islam.

<sup>ii</sup> N.D.T. Traduction du verset extraite du site Oumma.com : [oumma.com/coran/afficher.php?NumSourate=4](http://oumma.com/coran/afficher.php?NumSourate=4)



qu'un retrouve la foi et s'en détourne une deuxième fois, comme le décrit ce verset. En conséquence, selon la fatwa, l'apostasie ne sera pas punie sur terre, abstraction faite du jugement divin. Après une conversion, il est même possible de changer de prénom après sa conversion. L'avenir nous dira si ce texte aura des répercussions sur les chrétiens.

### **Conclusion**

L'histoire a montré qu'intolérance musulmane-nationalisme turc constitue une association politico-religieuse fatale, à laquelle les chrétiens de ce pays ont du mal à échapper. Jusqu'à aujourd'hui, la politique religieuse turque est soumise à la seule influence musulmane. L'existence des Églises et communautés chrétiennes n'est juridiquement pas prise en compte puisqu'elles sont privées de statut juridique. Cette façon de procéder est inacceptable et incompréhensible, surtout quand on pense que le patriarcat œcuménique des Grecs orthodoxes a droit de cité dans ce pays depuis près de 1700 ans. La situation des chrétiens arméniens et syriens s'avère identique. D'autres Églises chrétiennes sont tout aussi « dépourvues de droits ». Le gouvernement semble appliquer une double

stratégie : extérieurement, il manifeste une certaine tolérance à l'égard des Églises chrétiennes, mais en réalité celles-ci sont opprimées par diverses méthodes de discrimination voilée et affaiblies par un cadre juridique confus et parfois même contradictoire. Cela donne l'impression que le gouvernement cherche, comme auparavant, à « épuiser » les minorités chrétiennes afin de les pousser à quitter la Turquie. Le christianisme doit-il complètement disparaître du pays ? Est-ce ainsi que l'on veut résoudre la problématique juridique des religions ? Comment expliquer autrement qu'on empêche la formation de la relève théologique chrétienne et la délivrance de permis de construire pour des églises chrétiennes ? Des normes juridiques fondamentales telles que la parité et la réciprocité ne s'appliquent pas encore aux minorités chrétiennes du pays. Dans ce contexte, il devient évident que si la Turquie veut adhérer à l'Europe, elle doit évoluer dans le sens d'une société civile pluraliste, au sein de laquelle les différentes cultures religieuses et ethniques ne seront plus simplement tolérées, mais prendront une part active à la vie publique. Cela se produira-t-il un jour ? Là est la grande question.



## Nationalisme et religion : le cas français

---

*Émile Poulat\**

Le nationalisme français, c'est une longue histoire, aux racines profondes. C'est aussi, de ce fait, une histoire compliquée. C'est peut-être également une histoire dépassée, une page tournée de l'histoire de France, tout en restant une part importante de son héritage.

L'affaire se complique encore dès qu'on porte attention aux mots qui dessinent cette histoire ou la racontent et aux embarras du langage dont ils sont la source. Le terme *nation* apparaît dès le XII<sup>e</sup> siècle, mais pour désigner des groupes linguistiques au sein de l'université de Paris. À l'aube de la Révolution française (1789), on en est venu à utiliser ce mot pour parler de la fédération des provinces dans les frontières du pays, qui n'étaient pas encore des « frontières naturelles » de *l'Hexagone*. L'un des premiers actes de l'Assemblée constituante sera de « mettre les biens du clergé à la disposition de la Nation ». En ce sens, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle, la Nation va se distinguer de l'État et même s'y opposer. Un siècle

encore, et la primauté passera à la République, transcendant l'État et les collectivités territoriales.

*National*, l'adjectif, apparaît au XVI<sup>e</sup> siècle, *antinational* en 1743, *nationaliser* en 1792, *nationalisme* en 1798, *nationalité* en 1808 (jusqu'alors, on parlait de *naturalité*). *International* date de 1802, mais *internationalisme* attend 1876, dans la foulée de l'Association internationale des travailleurs et des « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous », tout en s'opposant à *l'universalisme* de l'Église catholique et au *cosmopolitisme* de la bourgeoisie.

Mais *nation* trouve un redoutable concurrent dans le mot *patrie*, apparu au XVI<sup>e</sup> siècle par opposition au pays (comme, en allemand, *Vaterland* s'oppose à *Heimat*). Le « pays », c'est le clocher, le village, le petit pays fermé sur lui-même qui va, lentement, découvrir la grande patrie. Le paysan deviendra ainsi patriote, tandis que le patriote, regardant au-delà de ses frontières, s'affirmera nationaliste : on a des compatriotes,

---

\* Professeur d'université, directeur de recherches au CNRS, France.



Jeanne d'Arc (1412-1431), surnommée la Pucelle d'Orléans, est une héroïne nationale française. À la suite des visions qu'elle a eues, elle se croit investie d'une mission : libérer la France des Anglais et faire monter le Dauphin Charles VII sur le trône de France. Après des débuts triomphants, elle est capturée par les Bourguignons et vendue aux Anglais qui la remettent au tribunal catholique. Celui-ci la condamnera au bûcher, sur l'ordre du roi anglais. Elle sera élevée au rang de martyre en 1909 et canonisée en 1920, sous le pontificat de Benoît XV. Miniature datant de la deuxième partie du XV<sup>e</sup> siècle, propriété du Centre historique des Archives nationales de Paris. *Photo Wikipedia.*

non des « co-nationalistes ». La patrie intègre, la nation sépare. *Patriotique* et *patriotisme*, formés au XVIII<sup>e</sup> siècle, prennent leur essor sous l'action de la Révolution française, connotés « à gauche ». L'avènement de la III<sup>e</sup> République, en 1870, et la tournure anticléricale du nouveau régime feront passer le patriotisme « à droite » : la patrie, c'est Jeanne d'Arc, tandis que la République, c'est la « Gueuse ».

Le paradoxe de la France est d'être un ramassis de peuples indo-européens, arrivés par vagues successives et intégrés dans le creuset de ses « frontières naturelles » (mer, fleuve ou montagne, à l'exception du Nord-Est) : Celtes (qui n'étaient pas les premiers occupants), Gaulois, Romains, Germains, Wisigoths, Burgondes, etc., avec, en bordure, l'exception basque.

La France est un État fortement centralisé depuis plusieurs siècles, où le provincialisme est toujours demeuré puissant, où le culte de la langue française, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle et le cardinal de Richelieu, a longtemps coexisté avec les langues régionales, les dialectes et patois locaux. C'est l'école de Jules Ferry et le service militaire obligatoire qui finiront par triompher de ces particularismes sans les

Émile Poulat



Le palais Bourbon, à Paris, a été construit en 1722 pour la duchesse Louise-Françoise de Bourbon, fille légitimée du roi Louis XIV et de M<sup>me</sup> de Montespan. Il a été occupé par le peuple pendant la Révolution française et par l'Assemblée nationale, en 1827. Napoléon I<sup>er</sup> en a modifié la façade et l'a enrichie de douze colonnes de style grec semblables à celles de l'église de la Madeleine. Aujourd'hui, le palais abrite le Parlement français, lequel est constitué de l'Assemblée nationale et du Sénat. Photo [www.gothere-guide.com](http://www.gothere-guide.com)

éliminer. Demeurent localement vivantes aujourd'hui les langues basque, occitane, bretonne, flamande, alémanique (Moselle), alsacienne et corse.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, la France sera même gouvernée par une reine régente et un cardinal ministre italiens. Aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, l'immigration n'a jamais cessé, suivie d'assimilation, jusqu'à la dernière vague en date, massive et par là faisant problème, de populations musulmanes d'ailleurs hétérogènes.

Toute l'histoire intérieure de la France se résume ainsi à l'articulation de ce centralisme (« les quarante rois qui ont fait la France »), en butte à l'ennemi extérieur, et de ces particularismes, irréductibles. Mais cette his-

toire est aussi surdéterminée par la fracture, depuis la Révolution française, entre « les deux France » : France catholique et France laïque, la France de Jeanne d'Arc et la France de Voltaire, les racines chrétiennes de la France et les Lumières, pour qui ce n'est pas l'histoire ou la religion, mais la raison qui est notre code.

Les racines chrétiennes de la France — sources d'un débat passionnel face au projet de Constitution européenne et son préambule — remontent loin dans le passé : au baptême de Clovis, en 496, qui fit de ce roi — catholique dans un environnement arien — le « fils aîné de l'Église ». Ce n'était pas un acte de vassalité,

mais un service volontaire assumé en toute indépendance à la suite d'une mission reçue directement du Ciel : « *Gesta Dei per Francos* », les Francs sont les missionnaires de Dieu. Le Royaume de France n'a cessé d'affirmer sa position singulière entre « le Sacerdoce et l'Empire », sans pourtant échapper à leur querelle, qui était celle de la suprématie : ou le pouvoir temporel, ou le pouvoir spirituel.

Le premier finira par l'emporter sur le second. Pour la papauté, l'avènement de l'Europe des nations marque la fin du rêve de la chrétienté médiévale. Les intérêts nationaux priment l'unité religieuse. Le pape Léon XIII (1878-1903) relancera l'idée d'un ordre public international chrétien : sa pensée est à l'origine de la *démo-*

cratie chrétienne et des partis d'inspiration démocrate chrétienne, principalement en Europe et en Amérique latine. Ce courant triomphera en France en 1944, après la Libération, avec le M.R.P. (Mouvement républicain populaire), mais d'une manière éphémère, démonstration politique qu'en France le nationalisme était le pot de fer contre lequel se brisait l'idéal international du Saint-Siège et de la démocratie chrétienne.

La Révolution et l'Empire avaient hérité de ce nationalisme conquérant et laïcisé. Napoléon I<sup>er</sup> rêvera de la « Grande Nation », incluant Belgique et Rhénanie au-delà de ses frontières historiques et unifiant l'Europe — Allemagne, Espagne, Italie — sous sa férule.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, la France devra revoir ses ambitions à la baisse. Son nationalisme se fera défensif : d'une part, contre les puissances extérieures qui le menaçaient, avec en tête la Grande-Bretagne et l'Allemagne; d'autre part, contre le danger intérieur : protestants, juifs et « métèques ». Charles Maurras (1868-1952) se fera le chantre du « nationalisme intégral », au service duquel il mettra son mouvement, *l'Action française*.

Le nationalisme français retrouvera une dimension expansionniste avec la colonisation, en Afrique principalement, mais aussi en Asie et en Océanie, au nom de la « civilisation », héritage mêlé de chrétienté et de

Lumières. Force est de constater que les missions catholiques ont donné naissance à des Églises désormais indépendantes, tandis que le colonisateur a dû se retirer en laissant des situations difficiles.

Le nationalisme français traverse ainsi toute l'histoire de la France et remonte à ses origines mêmes, quand elle ne s'appelait pas encore ainsi. Ses « racines chrétiennes » ont longtemps été ses lettres de noblesse. De là son combat sur deux fronts, ou à deux faces : d'une part, pour répondre à sa « vocation divine et assurer dans le monde sa position éminente; d'autre part, pour lutter contre toutes les forces qui s'attaquaient à cette vocation, sans la renier, mais en la laïcisant\*\*.»

Né d'une illumination mystique, ce nationalisme s'est englué dans les passions politiques. Il s'est aujourd'hui vidé de sa substance et de son énergie, sous l'influence de la sécularisation et de la mondialisation à l'heure européenne, à l'heure aussi où la traditionnelle politique de « défense nationale » a vécu. Il ne survit plus que d'une manière résiduelle à l'extrême-droite de l'échiquier politique ou dans la réaction « souverainiste » face à l'unification de l'Europe. Il se pourrait que son dernier refuge soit aujourd'hui le sport, que le fondateur des jeux Olympiques, Pierre de Coubertin, considérait, en 1894, comme une « nouvelle religion ».

\*\* Jacques Marx, *Le Pêché de la France. Surnaturel et politique au XIX<sup>e</sup> siècle*, Éditions de l'ULB Espaces de liberté, coll. « Laïcité », Bruxelles, 2005, 442 pages (préface d'Émile Poulat).

## La dimension religieuse du nationalisme — une étude de cas : les Pays-Bas

---

*Reinder Bruinsma\**

La religion a toujours été un élément fondamental dans le développement des nations. Aujourd'hui, lorsque des problèmes surgissent dans des États-nations pour des questions ethniques, le plus souvent elle y tient aussi un rôle important. Religion et nationalisme peuvent former un cocktail explosif, comme on l'a constaté à maintes reprises au cours de l'histoire.

Au début des années 1990, quand l'ex-Yougoslavie a éclaté, de nouveaux États, qui épousaient les frontières ethniques, n'ont pas tardé à voir le jour, chacun avec une religion dominante : catholique pour la Croatie et la Slovénie, à prédominance musulmane pour la Bosnie-Herzégovine et orthodoxe pour la Serbie. Les conflits en Irlande du Nord restent également bien présents dans les mémoires : on se souvient encore comment la haine qui opposait les catholiques et les protestants

d'Ian Paisley s'est nourrie de la différence entre leurs traditions religieuses respectives et les idées que les deux camps se faisaient de la future nation.

De même, quand les îles Fidji ont connu de graves troubles politiques, il y a quelques années, l'instabilité politique venait en grande partie du fait qu'un fort pourcentage de la population (près d'un tiers) était indienne et adepte de la religion hindoue, tandis que les « vrais » Fidjiens étaient en majorité catholiques. Au Soudan aussi, les questions ethniques et religieuses ont largement contribué au conflit permanent entre le Nord et le Sud, qui étaient l'un musulman et l'autre chrétien. Tous deux ont éprouvé d'énormes difficultés pour trouver un accord de paix (conclu début 2005) et beaucoup ont pensé qu'ils n'y parviendraient jamais. Ces quelques exemples choisis au hasard

---

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



Guillaume d'Orange-Nassau (1533-1584). Il fut le chef de la révolte menée par les Pays-Bas espagnols contre le roi d'Espagne Philippe II qui conduisit à l'indépendance des Provinces-Unies. Portrait réalisé par Adriaen Thomasz Key vers 1575. Photo Wikipedia.

nous montrent combien les nations sont influencées par la religion.

Bien entendu, d'autres facteurs, non religieux, sont entrés en jeu dans la formation comme dans le démantèlement des nations. Néanmoins, de nombreux exemples, autres que ceux cités ci-dessus, pourraient démontrer que la religion a souvent été le principal déclencheur. Et nous ne parlons pas ici d'un lointain passé, ni d'une menace pour la paix sur un autre

continent que le nôtre. Aujourd'hui même, dans l'Europe laïque, le facteur religieux pourrait créer de sérieuses tensions — ou pire encore —, du moins dans certains pays. Le présent article consacré aux Pays-Bas montrera, à partir de cet exemple, le rôle fondamental joué autrefois par la religion dans le développement de cette nation et son influence aujourd'hui sur le débat concernant l'avenir de la nation et la conscience nationale du peuple néerlandais.

### **Nation, nationalisme et religion**

Peu d'entre nous réalisent que l'État-nation moderne, tel que nous le connaissons aujourd'hui en Europe, est un phénomène relativement nouveau. C'est également vrai pour d'autres continents, comme l'Afrique, par exemple. Les tracés qui, sur les atlas, définissent les frontières des cinquante-trois États souverains du continent africain sont plutôt récents : sur une carte datant de 1900, on n'en retrouve qu'une petite partie. C'est seulement quand le processus de décolonisation s'est accéléré (dans les années 1950 et 1960) que les frontières nationales actuelles ont été dessinées et que la plupart des noms actuels des États africains sont apparus<sup>1</sup>. C'est également vrai de l'Amérique du Sud : une carte de cette région avant les premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle nous montrerait uniquement les sphères d'influence des

1. Colin McEvedy, *The Penguin Atlas of African History*, Penguin Books Ltd, Harmondsworth, Royaume-Uni, 1980, passim.



diverses puissances coloniales. La plupart des nations modernes sont nées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle. La création des États-Unis d'Amérique remonte seulement au 4 juillet 1776, date à laquelle les représentants de treize États ont signé la Déclaration d'Indépendance. Et il faudra attendre encore de nombreuses années avant que les États-Unis n'atteignent leur composition actuelle.

D'un autre côté, on peut dire qu'il y a des nations depuis des milliers d'années. Certains spécialistes avancent même que le concept de nation est, en fait, «naturel<sup>2</sup>» et qu'il existait déjà des nations dans l'Antiquité. Ce sujet fait l'objet d'un débat houleux entre les «modernistes» d'une part et les «pérennialistes» d'autre part. Les premiers, comme John Breuilly et Eric Hobsbawm, admettent bien quelques exceptions, telles que l'Angleterre, les Pays-Bas, la Serbie, la Castille, peut-être la France et l'Irlande<sup>3</sup>, mais ils maintiennent que presque toutes les nations sont un phénomène contemporain, postérieur à l'époque des Lumières<sup>4</sup>. Cette opinion est violemment contestée par les pérennialistes, comme Adrian Hastings et d'autres, qui affirment que beaucoup de nations sont bien plus anciennes. Hastings croit qu'avant notre ère les royaumes

de l'Ancien Testament comme la Judée, mais aussi la Samarie et l'Égypte ou encore l'Arménie et l'Éthiopie, présentaient déjà les caractéristiques principales d'une nation; il dit aussi qu'un certain nombre de pays européens — principalement la Grande-Bretagne et les Pays-Bas — étaient de vraies nations bien avant ce que prétendent les modernistes<sup>5</sup>. Il estime qu'on peut définir une nation suivant des critères moins stricts que ceux avancés par les modernistes et trouver, par conséquent, des exemples de nations peut-être déjà dans l'Europe du Moyen Âge, certainement dans celle des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles. Les modernistes rétorquent, avec raison semblerait-il, que les pérennialistes ont tendance à confondre ethnicité et sentiment d'appartenance à une nation<sup>6</sup>. Mais tous s'accordent pour dire que la nation moderne est une «invention» européenne. Depuis l'époque contemporaine, des nations existent (à quelques rares exceptions près) là où la conscience nationale n'est pas limitée à certaines classes mais partagée par tout — ou presque tout — le peuple d'un État, même s'il est constitué de plusieurs groupes ethniques.

La plupart des spécialistes s'entendent pour dire que la langue et la religion ont, de diverses manières, joué

2. Anthony D. Smith, «Nations and History», in Monserrat Guibernau and John Hutchinson, eds. *Understanding Nationalism*, Polity Press, Cambridge, Royaume-Uni, 2001, p. 9.

3. *Ibid.*, p. 12.

4. Benedict Anderson occupe une place importante parmi les «modernistes» et doit sa renommée à son best-seller sur le nationalisme, *L'imaginaire national*, publié pour la première fois en 1983 et vendu à des centaines de milliers d'exemplaires, La Découverte, Paris, 1996.

5. Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, p. 8-13.

6. Smith, *op. cit.*, p. 19-26.



*La dimension religieuse du nationalisme — une étude de cas : les Pays-Bas*

un rôle prépondérant dans la formation des nations. Selon Adrian Hastings, la religion chrétienne a beaucoup plus stimulé le développement d'une conscience nationale que les autres religions du monde. Il avance que la naissance d'une littérature dans la langue populaire, et en particulier la publication et la large diffusion de la Bible traduite dans la langue parlée par le peuple a été un facteur essentiel dans la construction des nations : l'exemple du royaume de Juda, tiré de l'Ancien Testament, devait susciter les espérances du peuple. Hastings cite l'Angleterre comme exemple principal<sup>7</sup>. La création d'une Église nationale et l'harmonisation des textes liturgiques traduits dans la langue parlée par tous — comme le *Book of Common Prayer* en Angleterre — ont contribué d'une manière significative au processus de formation de la nation. [La province de Skåne, dans le sud de la Suède, constitue un autre exemple intéressant. Il montre comment, en harmonisant les textes religieux dans la langue vernaculaire, les autorités peuvent renforcer le sentiment de conscience nationale. Cette province était danoise jusqu'à ce qu'elle soit rattachée à la Suède en 1658, après toute une série de guerres. Les habitants de Skåne n'acceptant pas la vic-

toire des Suédois, ces derniers se sont empressés de rendre la vie à l'Église aussi suédoise que possible. C'était, pour eux l'un des plus sûrs moyens de faire naître et de renforcer une conscience nationale suédoise dans cette partie du pays<sup>8</sup>.]

Au premier abord, on pourrait croire que dans une bonne partie du monde la religion joue aujourd'hui un rôle moins important que par le passé dans la conscience nationale. Dans l'Occident laïcisé, elle a l'air d'être de plus en plus marginalisée ou privatisée. On la met toujours plus à l'écart de la politique, de l'économie, de la science, etc., et on la relègue à sa sphère propre. En conséquence, les convictions religieuses, les engagements religieux et les institutions voient leur importance sociale décliner<sup>9</sup>. Certains pensent même que le nationalisme pourrait être considéré comme une religion laïcisée<sup>10</sup>.

On ne peut, en effet, mettre en doute que la sécularisation a modifié le paysage politique dans bien des pays du monde. Des États aussi différents que la France et la Turquie s'enorgueillissent d'être aujourd'hui des nations complètement laïques. Beaucoup d'autres ont ancré la séparation totale entre l'Église et l'État dans leur Constitution. En Scan-

7. Hastings, *op. cit.*, p. 35-65.

8. Herman Lindquist, *Historien om Sverige: Från istid till framtid*, Norstedts Verlag, Stockholm, 2002, p. 227, 228.

9. Talal Asad, «Religion, Nation-State, Secularism», in Peter van der Veer and Hartmut Lehmann, eds., *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, Princeton University Press, Princeton, 1999, p. 178.

10. *Ibid.*, p. 183-188.

*Reinder Bruinsma*

dinavie, le concept d'Église d'État est pratiquement abandonné<sup>11</sup>. Et pourtant les traditions religieuses restent souvent très fortes même dans des environnements très laïques. Par exemple, aux États-Unis, bien que le principe d'une séparation totale entre l'Église et l'État soit strictement appliqué aujourd'hui, la religion continue, de façon évidente, à intervenir dans presque tous les domaines de la vie publique. Il s'agit sans aucun doute d'un aspect que les candidats à l'élection présidentielle ne peuvent se permettre d'ignorer. Et il faudrait vraiment être naïf pour sous-estimer l'influence des lobbies religieux nationaux à Washington<sup>12</sup>.

En outre, il faut dire que si, dans le climat postmoderne actuel, l'intérêt pour la religion institutionnelle a considérablement régressé, l'attirance pour la spiritualité et les formes de religion non institutionnalisées demeure vivace, et elle est même en progrès. Exclure les notions religieuses et philosophiques de la politique est moins souvent perçu comme une preuve d'intransigeance. On peut noter que beaucoup de groupes religieux fondamentalistes ne cessent de faire connaître leur avis sur les questions sociales et éthiques, et qu'ils utilisent tous les moyens de pression politiques à leur disposition et tous

les médias à leur portée — et parfois d'autres moyens bien plus discutables — pour faire valoir leurs idées. Dans bien des cas, les groupes religieux font, paraît-il, preuve d'encore plus de détermination que par le passé pour se faire entendre et pour mettre en avant leurs points de vue.

À cela s'ajoute, bien sûr, le fait que les musulmans participent de plus en plus au débat politique. Alors qu'il y a moins d'un siècle, la plupart d'entre eux vivaient dans des environnements politiques rendant la naissance de nations musulmanes improbable, aujourd'hui, la situation a complètement changé. Nous sommes face à une nouvelle réalité extrêmement complexe. Tandis que la religion chrétienne a contribué à favoriser la distinction entre deux mondes (celui de Dieu et celui de la terre) qui sont souvent en interaction, mais demeurent séparés, la conception musulmane du monde accepte beaucoup moins de dissocier la foi et la vie publique<sup>13</sup>. Et le fait que des millions de musulmans aient émigré vers des pays de tradition chrétienne a eu un impact considérable sur la conscience nationale dans ces pays. Jusqu'à quel point ces immigrants, dont la foi diffère totalement de celle de la majorité, peuvent-ils réellement faire partie de ces nations? Quelle influence l'arrivée de

11. Pour une étude très utile de la relation entre l'Église et l'État dans la plupart des pays européens, cf. Gerard Robbers, ed., *State and Church in the European Union*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden, 1996.

12. Cf. Allen D. Hertzke, *Representing God in Washington: The Role Of Religious Lobbies in the American Polity*, The University of Tennessee Press, Knoxville, TN, 1988.

13. Steven Grosby, «Nationality and Religion» in Monserrat Guibernau and John Hutchinson, eds. *Understanding Nationalism*, Polity Press, Cambridge, Royaume-Uni, 2001, p. 109-113.

si nombreux éléments « étrangers » a-t-elle sur la conscience nationale de la population indigène ?

### **Le rôle de la religion dans l'histoire des Pays-Bas**

Tout en gardant ces remarques générales à l'esprit, examinons de plus près le cas d'une nation en particulier et voyons quel rôle la religion a joué dans son histoire. Bien entendu, nous ne pourrions pas nous permettre de rentrer dans les détails. Selon Hastings, la Hollande<sup>14</sup> est, après l'Angleterre, l'une des nations les plus anciennes du monde<sup>15</sup>. Ceci dit, il faut reconnaître que l'actuel royaume des Pays-Bas est très différent de ce qu'il était avant le XIX<sup>e</sup> siècle, que ce soit en termes de taille ou d'organisation. À l'origine, l'État néerlandais était constitué d'un certain nombre de provinces autonomes (la Hollande, la Zélande, la province d'Utrecht, la Frise, Overijssel et la Gueldre), la Hollande étant la plus importante. Cette fédération était chapeauté par un gouvernement, les États généraux, tout en disposant d'une grande autonomie. Le territoire de Drenthe, lui, dépendait un peu plus directement des États généraux, tandis que certaines régions correspondant plus ou moins à l'actuelle province du Brabant étaient sous

l'administration directe de ces États généraux. Pendant la Guerre de Quatre-vingts ans (1568-1648), une partie de ces territoires est restée occupée par l'Espagne jusqu'à ce que la Paix de Westphalie mette un terme au conflit, en 1648. La République des Sept Provinces Unies ayant conquis son indépendance, elle est alors devenue une très grande puissance coloniale, qui a englobé pendant très longtemps l'actuel territoire belge.

De 1795 à 1815, les Pays-Bas ont été fortement soumis à l'influence de la France et ils ont même fait partie de l'Empire français pendant une brève période (1810-1813). Après le retrait des troupes napoléoniennes, en 1813, la dynastie d'Orange, qui avait dominé la région avant la période française, est revenue aux Pays-Bas et a repris le pouvoir. En 1815, le Royaume des Pays-Bas est fondé et Guillaume I<sup>er</sup> en devient le premier souverain. En 1830, la Belgique se soulève et obtient son indépendance, tandis qu'en 1890, l'union personnelle avec le Luxembourg (les deux pays avaient le même monarque) prend fin. À partir de 1830, la taille des Pays-Bas n'a pratiquement pas évolué<sup>16</sup>. Les raisons qui expliquent la sécession des territoires du Sud sont multiples, mais l'aspect religieux est sans aucun doute entré en ligne de

14. La Hollande est le nom de la partie occidentale des Pays-Bas, mais les deux noms sont souvent utilisés à peu de choses près comme des synonymes. C'est le cas dans cet article.

15. Hastings, *op. cit.*, p. 8.

16. De bons livres d'histoire des Pays-Bas ont été publiés en anglais. L'un des plus récents, de Thomas Colley Grattan, *Holland: The History of the Netherlands*, BiblioBazaar, 2006. Pour une étude approfondie, voir également Jonathan Irvine Israel, *The Dutch Republic, Its rise, greatness and fall, 1477-1806*, Oxford University Press, Oxford/New York, 1995; et enfin un grand classique : John Lothrop Motley, *The Rise of the Dutch Republic*, Harper and brothers, New York, 1978.

*Reinder Bruinsma*

compte : la Belgique était — et demeure — à prédominance catholique alors que la population des Pays-Bas était majoritairement protestante<sup>17</sup>.

Jusqu'à il y a quelques dizaines d'années en arrière, la vie aux Pays-Bas était en grande partie cloisonnée en différents « piliers ». Aujourd'hui encore, l'éducation est segmentée en fonction des diverses traditions religieuses, et cela bien plus strictement que dans la plupart des pays. L'organisation — unique en son genre — de la radio et de la télévision publique provient, elle aussi, des vestiges de la pillarisation religieuse (en anglais : *pillarisation* ; et en néerlandais : *verzuiling*). Il faut dire que pendant une bonne partie du siècle dernier, la société néerlandaise a été caractérisée par la pillarisation et par la forte influence des partis politiques qui se définissaient par leur religion.

Tout au long de l'histoire, la religion a, en effet, beaucoup compté dans la société et la politique néerlandaises. Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'émancipation complète des protestants orthodoxes, qui se sont détachés de l'Église nationale pour fonder leurs propres Églises, a occupé la scène politique pendant de nombreuses années, l'un des objec-

tifs de leur combat étant d'obtenir du gouvernement qu'il subventionne complètement les établissements éducatifs de toutes les confessions religieuses<sup>18</sup>.

On pourrait citer bien d'autres cas où la religion a eu un impact sur la politique. Après que les Pays-Bas eurent adopté le calvinisme au XVI<sup>e</sup> siècle, les querelles religieuses des premières décennies du XVII<sup>e</sup> siècle ont abouti à des troubles politiques très sérieux. Le débat théologique portait sur le rôle de la volonté humaine dans le processus du salut. Les disciples d'Arminius, ou arminiens, insistaient sur l'importance du choix de l'homme et sur le pouvoir de sa volonté, tandis que Gomarus et ses adeptes maintenaient que le salut dépendait uniquement de la volonté souveraine de Dieu : ceux qu'Il avait prédestinés à être sauvés accéderaient à l'éternité, et ceux qu'Il n'avait pas élus seraient damnés à jamais. On surnommait les arminiens *remonstrants* et les gomaristes *contre-remonstrants*. La controverse théologique qui les opposait a viré au conflit politique sanglant entre le stadhouder Maurice de Nassau, l'un des fils de Guillaume d'Orange et loyal contre-remonstrant, et Johan van Oldebarnevelt, le plus haut fonction-

17. John Myhill, *Language, Religion and National Identity in Europe and the Middle East*, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia, PA, 2006, p. 184, 185.

18. Eginhard Meijering, *Het Nederlands Christendom in de Twintigste Eeuw*, Uitgeverij Balans, Amsterdam, 2007, p. 81-112 et passim.

*La dimension religieuse du nationalisme — une étude de cas : les Pays-Bas*

naire provincial, appartenant au camp des remonstrants et qui devait finir sa vie sur l'échafaud<sup>19</sup>.

Si la religion compte beaucoup dans la vie publique néerlandaise, cela n'est pas étonnant : quand le pays s'est battu contre l'Espagne pour gagner son indépendance (pendant la Guerre de Quatre-vingts ans), il s'agissait tout autant d'un combat pour la liberté *religieuse* que d'une lutte pour la liberté *politique*. Pour Guillaume d'Orange, le « père » de la nation néerlandaise, la religion revêtait une importance capitale. Né dans une famille catholique, il a été marqué très tôt par l'influence luthérienne. Plus tard, il s'est identifié à la religion réformée, bien que la date de sa conversion au calvinisme soit incertaine. Philippe II, roi d'Espagne, qui gouvernait aussi les Pays-Bas, qualifiait le Prince de « fieffé hypocrite<sup>20</sup> » tandis que Pierre Dathenus, une figure majeure du calvinisme, n'était pas non plus très élogieux par rapport à la vie religieuse de Guillaume : il l'accusait de changer de religion comme on change de chemise<sup>21</sup>. Cette critique n'était, semble-t-il, pas méritée. Néanmoins, on peut avancer que l'engagement de Guillaume I<sup>er</sup> dans la direction de la révolte contre l'Espagne s'enracinait dans la conviction



Reconstruction d'un bateau de commerce de la Compagnie des Indes orientales, dans le port d'Amsterdam. En 602, toutes les compagnies de commerce néerlandaises étaient regroupées sous la *Vereendigde Oostindische Compagnie*. Le gouvernement leur avait accordé le droit de souveraineté nationale et le monopole du commerce maritime. Leur pouvoir économique consistait surtout à contrôler la route des épices qui partait des Indes vers l'Europe. *Photo Wikipedia.*

religieuse que, en tant que prince de sang noble, il avait le droit divin de conduire la résistance armée contre la tyrannie. Il est fascinant de consta-

19. Pour une étude de cette période de l'histoire des Pays-Bas et des principaux personnages de l'époque, cf. A. Th. Van Deursen, *Maurits van Nassau: de Winnaar die Faalde*, Aula Pocketboeken, 2000, p. 253-278; P. Geyl, *Geschiedenis van de Nederlandse Stam*, vol. 2, Wereldbibliotheek, Amsterdam/Anvers, 1961, p. 445-473.

20. L.N. Lehman, transl. and ed., *The Drama of William of Orange; Being a Reprint of the Actual Ban of Proscription of King Philip of Spain against him*, etc., Agora Publishing Company, New York, 1937, p. 34.

21. Cf. A. Eekhof, *De Drie Fasen in de Godsdienstige Ontwikkeling van Prins Willem van Oranje*, Stemmen des Tijds, 1933, p. 267, 268.

*Reinder Bruinsma*

ter qu'il a trouvé une justification de son rôle de chef de la rébellion contre les Espagnols dans la théorie calviniste du droit de résistance au magistrat tyrannique<sup>22</sup>. Quiconque douterait encore de l'ardeur religieuse qui a animé la guerre d'indépendance et du contexte religieux de la naissance de l'État néerlandais comme de sa conscience nationale, devrait étudier de près le texte complet (quinze strophes de huit vers chacune) de l'hymne national néerlandais, qui s'apparente davantage à un cantique qu'à un manifeste politique<sup>23</sup>.

Avant de passer aux Pays-Bas d'aujourd'hui, il reste une chose à ajouter : si la religion et les conflits religieux ont été des éléments récurrents dans l'histoire<sup>24</sup>, la tolérance religieuse a été également une des grandes caractéristiques de la nation et elle a remporté, sur le long terme, bien des victoires.

### **Le présent : la religion et la conscience nationale néerlandaise**

Aussi loin que remonte le système parlementaire, avec des partis politiques au sens moderne du terme, les organisations politiques chrétiennes ont en général pris une part essen-

tielle à la vie politique de la société néerlandaise. Depuis la fusion, en 1980, des trois principaux partis religieux (un catholique et deux protestants) en une formation unique, le CDA, celui-ci a dirigé le gouvernement pendant vingt de ces vingt-huit dernières années, en coalition soit avec les socialistes soit avec les conservateurs. À l'heure actuelle (en novembre 2008), le chef du gouvernement issu de ce parti se nomme Jan Peter Balkenende. De son côté, après une période de formation assez longue, le parti travailliste (le PvdA) a accepté de rejoindre la coalition du gouvernement, mais il manquait un troisième parti pour atteindre la majorité (le Parlement compte 150 sièges). À la grande consternation de nombreuses personnes, c'est un parti chrétien à prédominance évangélique, la *ChristenUnie*, titulaire de six sièges au Parlement (en augmentation par rapport aux trois sièges obtenus lors des élections de 2006) qui a rejoint le cabinet, et son dirigeant, André Rouvoets, a obtenu l'un des deux postes de vice-Premier ministre. Qu'allait-il en découler? Les lois «libérales» concernant des domaines comme l'euthanasie, les drogues douces, l'avortement ou le mariage

22. Pour une étude et une bibliographie complète, cf. Reinder Bruinsma, *The Calvinistic Theory of the Right of Resistance and its Influence on the Dutch Revolt against Spain*, Andrews University, Berrien Springs, MD. Thèse de master non publiée, 1966.

23. La plupart des livres de cantiques néerlandais incluent le *Wilhelmus* — l'hymne national — dans leur sélection. Cf. par ex. *Liedboek van de Adventkerk*, Kerkgenootschap der Zevendags Adventisten, 1982, p. 740-745.

24. Pour connaître en détail un exemple remarquable de conflit religieux, cf. Reinder Bruinsma, «The 1834 Secession and its Aftermath: Intolerance in a mostly Tolerant», in John Granz, ed., *Building Bridges of Faith and Freedom — a Festschrift written in honor of Bert Beach*, Silver Spring, MD, 2005, p. 76-89.



homosexuel allaient-elles être révisées? Sans doute beaucoup de Néerlandais laïques ont-ils pensé que la société allait devoir payer au prix fort l'intrusion inattendue du sentiment religieux orthodoxe et de l'éthique traditionnelle dans le gouvernement, et ont-ils craint un retour en arrière dans bien des domaines. D'autres, au contraire, ont accueilli comme une bonne nouvelle la perspective d'une influence chrétienne plus marquée. Tous, en tout cas, étaient d'accord pour dire qu'on allait remettre à l'ordre du jour des sujets religieux qui n'avaient pas encore (ou pas beaucoup) été abordés depuis de nombreuses années : l'ouverture des magasins le dimanche, le manque de respect dans l'utilisation du nom de Dieu, l'allusion à Dieu dans le message prononcé chaque année par la Reine pour l'ouverture de l'année parlementaire.

Mais d'autres raisons peuvent expliquer que la religion revienne sur le devant de la scène. En effet, alors que les Pays-Bas ont une longue tradition d'accueil des demandeurs d'asile et autres immigrants, récemment, les Hollandais ont clairement signifié qu'il y avait des limites à leur volonté d'autoriser toujours plus de gens à entrer dans leur pays et de les laisser leur disputer les ressources nationales. Pim Fortuyn, homme politique aussi brillant qu'opportuniste, a su se faire l'interprète du mécontentement général et a ainsi gagné une immense popularité en déclarant que le pays

affichait complet et que les personnes résidant aux Pays-Bas devaient vivre et se comporter comme les Néerlandais. Derrière ces observations d'ordre général, son message était explicite : le nombre toujours croissant de musulmans, et leur volonté de vivre conformément à leur propre culture constituaient une menace pour la conscience nationale néerlandaise. Dans son livre *Contre l'islamisation de notre culture*, Pim Fortuyn déclare que l'islam, dans sa forme radicale comme dans ses variantes plus libérales, doit être considéré comme étant à l'opposé de «notre» mode de vie<sup>25</sup>. Il est impossible de deviner quel rôle Pim Fortuyn aurait pu jouer s'il n'avait pas été assassiné en mai 2002, quelques semaines à peine avant les élections parlementaires nationales.

En 2002, les partisans de Pim Fortuyn (mais sans lui) ont fait leur entrée au Parlement avec vingt-six membres, ce qui est un résultat remarquable pour un nouveau parti. Mais en l'absence de son leader, ce parti a manqué de cohésion et il a été rapidement dissout. Les sentiments auxquels Fortuyn avait fait appel n'avaient pas disparu pour autant. En septembre 2004, Geert Wilders, un membre du VVD, fraction conservatrice du Parlement, a décidé de quitter son parti et de poursuivre sa carrière comme député indépendant. Il s'est avéré qu'il partage les idées de Pim Fortuyn, selon lesquelles non seulement les Pays-Bas doivent fer-

25. Pim Fortuyn, *Tegen de Islamisering van onze cultuur*, A.W. Bruna, Utrecht, 1997, p. 17, 18.



*Reinder Bruinsma*

mer leurs frontières à la plupart des immigrants, mais aussi que les Néerlandais doivent protéger leur héritage judéo-chrétien et prendre des mesures afin de limiter l'influence de la religion et de la culture musulmanes. Geert Wilders, dont le parti compte à présent huit députés au Parlement, estime que les mosquées et les imams sont bien trop nombreux aux Pays-Bas. Selon lui, la double nationalité — dont bénéficient de nombreux immigrés turcs et marocains — et le foulard ne devraient pas être autorisés, sans parler de la burqa, qui devrait être interdite. Il va jusqu'à dire que l'islam est une religion « arriérée » et que, puisque le Coran incite à la violence, il devrait aussi être prohibé. Début 2008, son film anti-musulman *Fitna*, a provoqué une levée de boucliers semblable à celle qu'avait suscitée l'« affaire » des caricatures danoises de Mahomet en 2006. Heureusement, avant sa sortie, les autorités néerlandaises ont fait tout leur possible pour expliquer que le film de Geert Wilders ne représentait pas l'opinion du gouvernement néerlandais, mais qu'il avait été autorisé en vertu de la liberté d'expression néerlandaise. Ceci a permis d'éviter que les troubles ne conduisent à des manifestations internationales contre les ambassades et les entreprises néerlandaises.

Moins extrémiste, mais potentiellement aussi influente (voire plus), M<sup>me</sup> Rita Verdonk, une autre personnalité politique, a quitté, elle aussi le VVD à cause de ses opinions encore

trop radicales pour ce parti. Elle a été exclue de son groupe parlementaire en septembre 2007, mais elle a choisi de conserver son siège dans l'assemblée en tant que député indépendant. Elle est actuellement en train de former un nouveau parti appelé *Trots op Nederland* (Fiers des Pays-Bas). À l'époque où elle était ministre de l'Immigration, elle était très admirée (surtout par les anciens partisans de Pim Fortuyn) pour ses prises de position intransigeantes en matière d'immigration. Les sondages montrent qu'elle rencontrerait un franc succès si des élections avaient lieu aujourd'hui. Lorsqu'elle parle en public de l'islam, ses propos sont un peu moins agressifs que ceux de Geert Wilders, mais elle annonce clairement que ceux qui viennent d'une autre culture doivent rapidement apprendre ce que signifie être néerlandais et s'adapter au mode de vie néerlandais.

Bien sûr, aujourd'hui le débat porte la plupart du temps sur des sujets qui ne sont pas ouvertement religieux, comme la langue et la double nationalité, et tous les discours à propos de la conscience nationale néerlandaise ne parlent pas de politique intérieure. Beaucoup de gens pensent que l'élargissement et la montée en puissance de l'Union européenne sont une terrible menace pour la conscience nationale, même s'il y a encore trop peu d'éléments concrets pour prouver que l'appartenance d'un État à l'Union européenne se traduit inévitablement par une baisse du loyalisme national<sup>26</sup>. [Il est intéressant

26. John Hutchinson, « Nations and Culture », in Montserrat and Hutchinson, eds., *op. cit.*, p. 91.

de noter que, dans le débat sur le projet de Constitution européenne, la question de savoir s'il fallait ou pas mentionner le nom de Dieu a pris une large place. C'est un exemple qui montre encore combien le rôle de la religion est important.] Pourtant, il ne faudrait pas sous-estimer non plus l'importance du religieux dans le débat sur le présent et l'avenir de la nation néerlandaise. Une étude menée dans le pays auprès de jeunes de toutes origines a révélé que 5,7 % seulement des jeunes d'origine hollandaise considèrent la religion comme étant le tout premier élément de leur identité. Parmi les jeunes non indigènes, ce pourcentage est bien plus élevé : plus de 56 % pour les jeunes d'origine turque, et jusqu'à 73 % chez ceux qui sont d'origine marocaine<sup>27</sup>.

En général, on s'accorde, semble-t-il, pour dire qu'il y a opposition complète entre l'islam et la vraie démocratie. Pour certains, c'est une raison — et un argument — de plus pour que les Hollandais fassent en sorte de préserver leur culture traditionnelle, la culture judéo-chrétienne, comme culture dominante<sup>28</sup>. Beaucoup de ceux qui font l'opinion prétendent aussi qu'il y a un noyau d'identité nationale et qu'il faut le protéger des influences «étrangères». De là à croire que

«notre» culture traditionnelle est vraiment supérieure aux cultures immigrées, en particulier à la culture islamique, il n'y a qu'un pas. Les événements du 11 septembre aux États-Unis et l'assassinat du réalisateur provocateur néerlandais Theo van Gogh (le 2 novembre 2002) servent de catalyseurs à des sentiments anti-islamiques latents — ou pas si latents que cela. Des écrivains ou des intellectuels connus, tels que B.J. Spruyt et le professeur Paul Cliteur, comptent parmi les défenseurs les plus cultivés, mais aussi les plus intransigeants, de l'opinion selon laquelle la culture unique néerlandaise est supérieure aux cultures arabo-islamiques<sup>29</sup>.

### La tolérance religieuse

Dans un article comme celui-ci, nous ne pouvons étudier tous les aspects des rapports entre la religion et la conscience nationale. Néanmoins, les quelques points énoncés ci-dessous peuvent nous aider à adopter un comportement responsable par rapport aux défis présents et à venir que représente la dimension religieuse du multiculturalisme.

1. Le fait que la religion continue de jouer un rôle fondamental dans la société (y compris dans le social et la politique) ne devrait pas déranger les Néerlandais outre mesure. Au cours

27. Maria Grever et Kees Ribbens, *Nationale Identiteit en Meervoudig Verleden*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007, p. 93.

28. C.C. van Baalen, et. al., *Jaarboek Parlementaire Geschiedenis 2007: De Moeizame Worsteling met de Nationale Identiteit*, Boom, Amsterdam, 2007, p. 21.

29. Fleur Slegers, *In Debat over Nederland*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2007, p. 56-58.

*Reinder Bruinsma*

de l'histoire, la religion a toujours été l'un des aspects essentiels de leur société, voire, à certaines époques, un élément de leur identité.

2. L'idée d'une culture néerlandaise relativement cohérente et stable dans le temps tient généralement de l'utopie. Ici, comme presque partout ailleurs, les cultures nationales se développent au fil du temps et sont constamment sujettes à des évolutions majeures, dues en partie à des influences externes, et en partie à l'arrivée de nouveaux citoyens. Les Pays-Bas ont toujours été une société relativement ouverte, ce qui a certainement eu une incidence sur le « caractère hollandais » de la nation.

3. Il ne fait aucun doute que le néerlandais a contribué à la formation de la nation. Toutefois, le fait que de nombreux immigrants ne parlent pas ne va pas nécessairement conduire au processus inverse (le démantèlement de la nation), comme certains le craignent. Cette langue a montré sa capacité dans le temps à absorber des éléments de nombreuses autres langues. Quant à la popularité des dialectes régionaux à l'heure actuelle, elle ne remet pas non plus en cause le statut de la langue néerlandaise.

4. Par le passé, les Pays-Bas ont été capables d'assimiler de très nombreux immigrants, des huguenots et des juifs, au cours des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, jusqu'aux centaines de milliers de travailleurs immigrés espagnols et portugais, dans les années 1960 et 1970. Ces défis ont été relevés sans que la conscience nationale

néerlandaise ne disparaisse. Pourquoi la situation actuelle susciterait-elle plus de craintes ?

5. La dimension religieuse du présent défi est certainement plus importante qu'auparavant, puisque la société néerlandaise n'avait pas eu auparavant à s'adapter à la présence de nombreux musulmans, qui représentent maintenant environ 5,3 % de la population (chiffre en fait bien inférieur à ce que la plupart des Hollandais imaginent!).

6. Toute approche de la société multiculturelle se doit d'être **pragmatique**. On ne peut pas revenir sur l'histoire récente : le caractère multiculturel et pluriethnique de la société néerlandaise (comme de la plupart des autres pays européens) est définitif. Croire qu'une culture serait supérieure aux autres ne peut conduire qu'à des rancœurs, ou pire encore.

7. N'oublions pas qu'une importante **question de principe** est en jeu. Au cours de leur histoire, les Pays-Bas ont dans l'ensemble fait preuve de tolérance à l'égard de toutes les religions. Même si cette attitude a été, à certaines époques, davantage inspirée par des considérations mercantiles que par une certaine éthique, elle a forgé une vraie tradition, qui fait désormais partie de l'identité néerlandaise. À cause de cette tradition, le peuple néerlandais devrait s'intéresser aux croyances des autres et pratiquer la tolérance positive à l'égard de tous (sauf, bien entendu, quand les idées religieuses

*La dimension religieuse du nationalisme — une étude de cas : les Pays-Bas*

---

entrent en contradiction flagrante avec les autres droits de l'homme).

8. Ainsi, on peut conclure que la tolérance religieuse n'est pas un concept dépassé à rejeter au profit d'une approche totalement laïque de la vie publique. Une telle approche ne pourrait, du reste, pas fonctionner, étant donné le rôle permanent (voire croissant) de la religion dans la vie publique néerlandaise. Il faut donc largement promouvoir la tolérance religieuse parce qu'elle fait partie intégrante de notre génie national.

C'est également la seule approche sensée et pragmatique, et certainement aussi une question de principe de grande valeur.

Les événements récemment survenus aux Pays-Bas donnent matière à réfléchir sur la place de la religion dans la formation de la conscience nationale. En étudiant d'autres pays, on retrouvera sans doute beaucoup d'aspects identiques. Pourquoi, alors, ne pas essayer dans d'autres pays ce qui a « fonctionné » aux Pays-Bas ? Cela en vaudrait vraiment la peine !

## Le rôle des minorités religieuses dans la construction ou le démantèlement des nations

---

*Natan Lerner\**

Dans le cadre de cette publication consacrée au sujet passionnant des rapports entre le nationalisme et la religion, le présent article se concentrera sur le rôle que les minorités religieuses peuvent jouer, sous certaines conditions, dans le processus de construction ou de démantèlement d'un État. Ce rôle n'est pas toujours légitime; il est, dans certains cas, inévitable. Voici quelques réflexions à ce sujet.

Au moment où ce texte a été rédigé, le Kosovo était le dernier État à avoir acquis son indépendance (le 17 février 2008). Bien qu'il n'ait été reconnu jusqu'à présent que par une minorité d'États — les seuls à être habilités à reconnaître un État souverain nouvellement créé —, de multiples raisons nous poussent à croire que le nombre d'États prêts à faire la même démarche et à entretenir avec le Kosovo des relations diplomatiques va augmenter régulièrement, malgré les objections faites par les Serbes (et ceux qui les soutiennent).

Quelle que soit notre opinion sur la fragmentation de l'ex-Yougoslavie et sur son remplacement par sept nouveaux États, quelles que soient nos réserves éventuelles à propos de la configuration ethno-religieuse de la nouvelle entité politique, il ne fait aucun doute que l'existence du Kosovo comme État indépendant est le résultat des tensions extrêmes et des violences qui ont dominé en ex-Yougoslavie. C'est le génocide, le «nettoyage ethnique», l'intolérance religieuse et la haine qui ont empêché les Serbes et les Albanais de vivre ensemble dans une même société pluraliste multiculturelle, multireligieuse et pluriethnique, bien que le Kosovo se soit indiscutablement intégré dans l'histoire de la Serbie. Il faut cependant se garder de tirer des conclusions universelles du cas kosovar : dans d'autres circonstances, ce type de coexistence a été — et est encore — possible parce la majorité comme les minorités ont adopté une autre

---

\* Professeur de droit international au Centre interdisciplinaire d'Herziliya et professeur à la Faculté de droit de Tel Aviv, Israël.

attitude. Néanmoins, nous ne pouvons ignorer la leçon du Kosovo.

### **Les causes de la fragmentation d'un État**

Ce phénomène n'est pas unique dans l'histoire politique de l'humanité. Bien que l'un des objectifs des Nations Unies soit de protéger l'intégrité territoriale des États existants, le morcellement des États est un problème récurrent. Les problèmes ethniques, la religion et la langue sont souvent des facteurs décisifs pouvant conduire à la sécession ou au démantèlement — ou, du moins, à des tentatives pour y parvenir. Lorsque des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques font l'objet de persécutions ou qu'elles voient leurs droits gravement bafoués, si la répartition de la population et la concentration territoriale le permettent, il est très possible, voire inévitable, que l'on en arrive à l'éclatement des anciens États et à la création de nouvelles entités politiques. Du fait de sa nature et des sentiments qu'elle suscite, la religion joue, à cet égard, un rôle majeur, souvent en association avec les deux autres facteurs.

Dans le dernier numéro de *Foreign Affairs*, l'historien Jerry Z. Muller explique le « pouvoir tenace du nationalisme ethnique ». D'après lui, « *l'ethnonationalisme a joué dans l'histoire moderne un rôle plus profond et plus durable que ce qui est com-*

*munément admis, et les processus ayant conduit à la domination de l'État ethnonational et à la séparation des groupes ethniques en Europe peuvent très bien se reproduire ailleurs* ». Les principes de l'ethnonationalisme, ajoute-t-il, sont que les nations existent et sont définies « par un héritage commun, qui inclut en général une langue commune, une foi commune et une histoire ethnique commune ». Ainsi, « *chaque nation devrait avoir son propre État* » et « *chaque État devrait être composé de membres d'une seule nation*<sup>1</sup> ».

On le voit, les trois éléments définissant une nation correspondent précisément aux trois catégories de minorités reconnues en droit international moderne. Mais l'expression « minorités nationales », utilisée dans certains textes pour désigner ou englober les trois minorités classiques, prête à confusion : une minorité est soit ethnique (ou raciale), soit culturelle (ou linguistique), soit religieuse (incluant la religion ou les croyances liées à la religion). Si on parle de « minorité nationale » comme d'une quatrième catégorie de minorité à part, cela évoque immédiatement l'idée de sécession, le souhait de « *devenir maître de son propre destin, du moins en partie* », selon les termes de Christian Tomuschat, ce qui implique « *un élément politique certain*<sup>2</sup> ».

1. Jerry Z. Muller, « Us and Them — The Enduring Power of Ethnic Nationalism », in *Foreign Affairs*, mars/avril 2008, p. 18-35.

2. Christian Tomuschat, « Protection of Minorities under Article 27 of the International Covenant on Civil and Political Rights », in *Festschrift für Herman Mosler*, éd. R. Bernhardt et al. (1983), p. 950-979.

Natan Lerner

L'article 27 du Pacte relatif aux droits civils et politiques ne fait pas référence aux minorités *nationales*. La Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques (1992) emploie, pour qualifier les trois catégories de minorités, ce même terme, que l'on retrouve aussi dans le titre de la Convention-cadre pour la protection des *minorités nationales*, adoptée par le Conseil de l'Europe le 10 novembre 1994. J'ai bien demandé à ce que l'on évite de se servir du terme « minorité », qui est complexe, mais il est utilisé et on ne peut rien y changer<sup>3</sup>. Il existe, bien entendu, de nombreux types de minorités, comme le précise une publication plus ancienne des Nations Unies (elle date de 1949) sur la *Définition et la Classification des Minorités*<sup>4</sup>. Les opinions divergent pour savoir si certains autres groupes ont ou non le droit d'être considérés comme des minorités en raison, pour les uns, de leurs origines, pour les autres, de leur orientation sexuelle ou de leurs problèmes de santé, ou encore de leur appartenance politique. Mais les trois catégories principales — et généralement admises — ont toujours été et sont encore les trois mentionnées ci-des-

sus. Or c'est par rapport à elles que la question de fonder un État a acquis et revêt actuellement une importance particulière. Et, parmi ces trois catégories, ce sont les minorités religieuses ainsi que, bien entendu, les minorités où les facteurs religieux, linguistique et ethnique sont concomitants, qui rencontrent des difficultés<sup>5</sup>.

### Le rôle de la religion

Au cours de l'histoire, la religion a joué des rôles contradictoires en ce qui concerne le nationalisme et la création de nations ou d'États. D'un côté, les religions universelles ont supplanté la nation ou l'État individualiste. D'un autre, l'élément religieux a considérablement influencé les tendances nationalistes. Dans certains cas, il a même constitué un facteur décisif dans la création ou la consolidation de nations, peut-être pas en tant que tel, mais certainement d'une façon déterminante en s'étendant au-delà des limites d'un groupe défini par la religion. Adrian Hastings, dans son livre, *The Construction of Nationhood — Ethnicity, Religion and Nationalism*<sup>6</sup>, avance que le lien entre nationalisme et religion « *a rarement été si fermement enraciné, ou si puissant* » que dans trois cas relativement récents : l'Empire stali-

3. Cf. mon ouvrage *Group Rights and Discrimination in International Law*, 2<sup>e</sup> édition, 2003. Sur le texte européen, cf. i.a., P. Thornberry and M.A. Martin Estebanez, *The Council of Europe and Minorities* (1994). Pour un rapport expliquant la Convention, Conseil de l'Europe, *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* (1994).

4. UN Doc. E/CN.4/Sub.2/85. Il existe d'innombrables publications traitant des minorités, j'en mentionne certaines dans mon livre cité en note 3.

5. Pour un débat sur le sujet des groupes et minorités religieuses, cf. mon ouvrage *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, 2006, en particulier les chapitres 2 et 3.

6. Publié pour la première fois en 1997 chez Cambridge University Press.



*Le rôle des minorités religieuses dans la construction...*

L'église de la vierge Hogedetria, dans le couvent des patriarches serbes orthodoxes à Pec, au Kosovo. Le couvent qui, depuis 2006, figure sur la liste du patrimoine mondial de l'UNESCO, contient de précieuses icônes datant du XIII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle. *Photo Wikipedia.*

niste, qui s'est effondré quand il a dû admettre qu'il ne pouvait pas assimiler la Pologne catholique et nationaliste; l'Empire britannique, qui n'est pas parvenu à intégrer l'Irlande catholique et nationaliste; la Serbie orthodoxe et nationaliste, qui n'a pas du tout réussi à se conformer aux normes libérales européennes (le Kosovo étant la conséquence de cet échec). En dehors de ces exemples, la

plupart des nationalismes européens « ont été plutôt soudés au niveau religieux » à quelques exceptions près<sup>7</sup>. Au sujet du judaïsme, Adrian Hastings déclare que le sionisme n'était pas un mouvement religieux, mais « *un mouvement nationaliste stimulé par la pression d'autres mouvements nationalistes présents en Europe* ». En ce qui concerne l'islam, « *le projet de création d'une*

7. *Op. cit.*, p. 185 et suiv. Hastings explore les différences entre les rôles du christianisme, du judaïsme et de l'islam en matière de création d'État ou de nation. C'est un sujet important souvent évoqué dans les ouvrages sur le nationalisme, mais il n'est pas directement lié au thème du présent article.

*Natan Lerner*



Centre de la ville de Pristina, au Kosovo. *Photo Wikipedia.*

*nation a été largement conditionné par l'islamisation de la société et l'application de la Charia.» Selon Javaid Rehman, « cela a été synonyme d'une politisation de la religion et a forcé l'assimilation des minorités tant ethniques que religieuses<sup>8</sup>».*

Il faut être conscient que l'ethnonationalisme proprement dit et la langue ont peut-être, dans certains cas, joué un plus grand rôle que la

religion dans la construction de certaines nations. John Cloakley affirme dans un livre récent<sup>9</sup> qu'au XX<sup>e</sup> siècle, la majorité des conflits religieux en Europe n'ont pas été de nature ethnonationale et que « la plupart des conflits ethnonationaux n'avaient pas de dimension religieuse significative ». Ce n'était pas le cas dans le passé, où bien souvent les frontières politiques et religieuses se confondaient. L'importance des religions ethniques majeures pour le

8. Javaid Rehman, « Nation-Building in an Islamic State: Minority Rights and Self-determination in the Islamic Republic of Pakistan », in *Religion, Human Rights and International Law*, 2007, éd. Javaid Rehman and Susan C. Breau, p. 430.

9. « Religion and nationalism in the First World », in *Ethnonationalism in the Contemporary World*, édité par Daniele Conversi, 2002, p. 206 et suiv.

nationalisme est également évidente, comme le montre le rôle joué par le nationalisme hindouiste, shintoïste, ou juif<sup>10</sup>.

### La protection des minorités

De quels droits les minorités devraient-elles disposer si l'on veut préserver l'unité des États pluriethniques, multireligieux ou multilingues et éviter le développement de tendances séparatistes? Le fait que l'Organisation pour la Sécurité et la Coopération en Europe ait jugé nécessaire de créer le poste de Haut commissaire pour les minorités nationales démontre l'urgence de la situation<sup>11</sup>. Récemment, de nombreux ouvrages ont été consacrés au statut et à la condition des minorités européennes, comme, par exemple, le *European Yearbook of Minority Issues*, publié depuis 2001/2002 par le Centre européen sur les questions de minorités (*European Centre for Minority Issues* — ECMI). Un sujet récurrent pour le Haut Commissaire : trouver les moyens de dépasser les conflits menant à l'autodétermination, et l'une de ses tâches principales : identifier un système d'alerte qui les anticipe.

La protection internationale des minorités en danger est loin d'être satisfaisante, même si la commu-

nauté internationale a déjà entrepris des démarches à cet égard. En effet, dès le 9 décembre 1948, soit la veille de la Déclaration universelle des droits de l'homme, les Nations Unies ont approuvé la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide. Bien qu'il ait été largement ratifié, cet ambitieux traité, dont le 60<sup>e</sup> anniversaire a été célébré le 10 décembre 2008, a eu très peu d'impact en raison de l'absence d'un système de mise en application. C'est seulement en février 2007 que la Cour internationale de justice a rendu une décision — aussi importante que controversée<sup>12</sup> — précisant que tous les États sont soumis à l'obligation légale d'appliquer et de soutenir la Convention. Néanmoins, il reste difficile de déterminer ce qui constitue une preuve d'intention de génocide, comme, par exemple, en ce qui concerne la Bosnie par rapport à la Serbie.

Le droit pénal international a progressé depuis la fin de la Deuxième Guerre mondiale et une Cour pénale internationale existe déjà. Dans le cas de l'ex-Yougoslavie, le Conseil de sécurité a créé un tribunal spécifique chargé de juger les terribles crimes perpétrés là-bas, sans doute en lien avec les événements politiques cités plus haut. Le tribunal pénal chargé d'exa-

10. *Ibid.*, p. 215.

11. Pour plus de précisions sur ses tâches et son rôle, cf. Walter A. Kemp (éd.), *Quiet Diplomacy in Action : the OSCE High Commissioner on National Minorities, 2001*. Son objectif principal semble être la prévention de conflits.

12. Application de la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide (*Bosnie et Herzégovine vs Serbie et Monténégro*), 2007, C.I.J. 140.

*Natan Lerner*

miner les crimes commis au Rwanda remplit des fonctions similaires.

Des instruments importants sont aussi consacrés à interdire la discrimination et l'incitation à la haine envers des groupes et des minorités. Ils comportent des mesures d'application visant à garantir une certaine sécurité aux minorités, y compris, bien sûr, les minorités religieuses, ce qui élargit l'étendue de la protection plus limitée du Pacte relatif aux droits civils et politiques. Nous n'aurons pas le loisir d'étudier ici en détail ce type de dispositions. Cependant, il semble évident qu'elles sont loin d'être à la mesure des tragédies humaines provoquées par les génocides et les nettoyages ethniques qui ont causé et vont probablement encore causer le démantèlement d'États ainsi que le recours, en désespoir de cause, à une autodétermination qui conduira éventuellement à la création de nouveaux cadres politiques.

### **Un catalogue de droits**

Il serait naïf de laisser croire qu'une législation complète en matière de droits de l'homme ou même que des progrès supplémentaires en droit pénal international puissent suffire à protéger les groupes religieux menacés et à les empêcher de rompre avec les structures politiques existantes pour en créer de nouvelles. Ces deux éléments sont importants, mais, au final, leur efficacité dépend de la mise

en place d'un système de sécurité international rendant impossible les persécutions et les infractions graves au droit international. Néanmoins, il serait peut-être utile de dresser une liste des droits et des garanties édictés par les droits de l'homme pour rendre possible une telle protection. Ils font partie des pactes et autres instruments visant à la protection des minorités, religieuses ou autres, persécutées ou faisant l'objet de discrimination. En premier lieu, et cela va presque de soi, il faut affirmer et protéger le droit le plus important, celui d'exister — ce qui signifie interdire les génocides et les maux qui y sont liés, comme le nettoyage ethnique. Ensuite il faut proscrire la discrimination raciale et l'intolérance religieuse, avec des différences tenant au fait que le racisme est interdit par un traité obligatoire alors que l'intolérance religieuse et la discrimination sont simplement couvertes par une déclaration — contenant tout de même des moyens de mise en application.

Il serait également utile de dresser la liste des droits liés à la religion dont l'ignorance et la violation risquent de conduire à des tendances séparatistes. Les articles 1 et 6 de la Déclaration<sup>13</sup> de 1981 fixent ce qui pourrait être défini comme la norme universelle minimale en matière de droits de l'homme liés à la religion. Alors que la liberté de pensée, la

13. Il s'agit de 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 (Résolution 36/55).

*Le rôle des minorités religieuses dans la construction...*

liberté de conscience et la liberté de religion sont protégées et que la contrainte dans ces domaines est interdite, les restrictions de la liberté de culte sont tolérables si elles sont prévues par la loi et nécessaires à la protection de la sécurité et de l'ordre publics, de la santé ou de la morale ou encore des libertés et des droits fondamentaux d'autrui. Des droits spécifiques prévoient en outre la liberté :

- d'établir des lieux de culte et des institutions appropriées,
- de confectionner ou d'acquérir les objets et le matériel requis par les rites ou les usages d'une religion ou d'une conviction,
- de diffuser des publications sur ces sujets,
- d'enseigner une religion,
- de recevoir des contributions financières,
- de former et de nommer ou d'élire les dirigeants appropriés,
- d'observer certains jours de repos et de célébrer des fêtes et des cérémonies,
- d'établir des communications avec des individus et des communautés aux niveaux national et international.

Certains droits se rapportant à la religion ne font pas partie des dispositions citées ci-dessus, mais ont été inclus dans d'autres documents tels que le projet de convention sur l'intolérance religieuse (*Draft Convention on Religious Intolerance*) — encore en attente, mais qui vraisemblablement ne fera pas l'objet de nou-

velles discussions dans un futur proche — et le document de clôture de la réunion de suivi de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe (CSCE) tenue à Vienne en 1989, ainsi que dans d'autres textes sur les minorités au niveau mondial et régional. Bien entendu, la violation d'un ou de plusieurs de ces droits est regrettable et illégale, mais elle ne constitue pas une incitation à détruire un État ni à en fonder un nouveau. En revanche, lorsque de telles violations se reproduisent au point de constituer de graves manquements aux droits de l'homme, quand l'existence et la sécurité de groupes entiers (les minorités) est menacée ou compromise, quand la démographie et la géographie rendent les tendances séparatistes possibles, alors des conflits éclatent — dans certains cas, des affrontements entre peuples (« *clash of peoples* », pour reprendre l'expression de l'article de *Foreign Affairs*). Dans les situations les plus tragiques comme, par exemple, celle du Kosovo, on aboutit à une séparation et, sous certaines conditions, à la fondation de nouveaux États.

**Quand la séparation devient inévitable**

Dans son rapport aux Nations Unies, le Rapporteur spécial sur la liberté de religion et de conviction, M<sup>me</sup> Asma Jahangir, indique à quel point les violations des droits fondamentaux des personnes et des communautés liés à la religion par des agents de l'État ou non, ainsi que l'incitation à la haine religieuse nuisent

*Natan Lerner*

---

à la cohabitation dans de nombreux pays. Le fait qu'elle ait elle-même été emprisonnée dans son pays, le Pakistan, illustre la triste situation actuelle<sup>14</sup>. Les incidents mineurs font néanmoins partie du monde dangereux dans lequel nous vivons. En revanche, les persécutions et les violations importantes peuvent exercer une influence sur l'intégrité des États, leur division et sur la création de nouvelles entités politiques, avec ou sans la bénédiction de la communauté internationale. Le Kosovo est, là aussi, un bon exemple. Dans une déclaration publiée le 10 mars 2008, l'Union fédéraliste des communautés ethniques européennes (UFCE) attire l'attention sur la « *situation spécifique* » du groupe serbe de la population kosovare ainsi que sur la situa-

tion des autres minorités, comme « *les Roms, les Torbesh, les Gorani, les Ashkali, les Égyptiens du Kosovo, les Janjevci (Croates), les Turcs et les Bosniaques* ». Selon cette déclaration, il est indispensable de garantir l'autonomie complète et durable des minorités. Le nouveau Groupe international de pilotage du Kosovo, dont la mission est d'évaluer les progrès de cet État, a pris la sage décision de ne pas diviser ni séparer les institutions du nouveau pays, comme l'a annoncé son dirigeant<sup>15</sup>, qui est aussi le représentant de l'Union européenne<sup>16</sup>. « Assez de division ! » semble être le mot d'ordre. Mais pour arriver à ce résultat, il est indispensable de mettre un terme aux persécutions et de respecter totalement les droits de l'homme.

---

14. M<sup>me</sup> Jahangir a été nommée à son poste en 2004. Pour lire ses rapports, cf. E/CN.4/2005/61 et suiv.

15. N.D.T. Il semblerait que M. Pieter Feith rejette l'idée d'autres institutions parallèles semblables au groupe international de pilotage du Kosovo [www.kosovocompromise.com](http://www.kosovocompromise.com), 28 février 2008.

16. *International Herald Tribune*, 29 février 2008.



## De l'appartenance territoriale au choix consumériste? Le contexte social des droits de l'homme\*

---

*David Martin\*\**

Historiquement, la notion de libre appartenance à une religion trouve son origine en Europe de l'Ouest, tout comme *l'habeas corpus*, même si c'est en Amérique du Nord qu'elle s'est concrétisée pour la première fois, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le premier amendement de la Constitution, sous l'expression « libre exercice ». Dans la « vieille Europe », l'idée d'« Église libre dans un État libre » n'a été effective — et en partie seulement — qu'à la fin du XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle, avec un repère précis : la séparation de l'Église et de l'État en France, en 1905. En revanche, le pluralisme partiel précédemment adopté en Pologne-Lituanie ainsi qu'en Transylvanie est devenu précaire sous la pression du nationalisme ethno-religieux.

En pratique, l'exercice relativement libre de la religion prend deux

formes : la semi-tolérance envers les communautés minoritaires, telle qu'elle s'exprime dans l'Édit de Nantes de 1598, et la semi-tolérance du choix individuel consentie dans le Commonwealth anglais des années 1640 à 1660. Les sanctions rétablies après 1660 contre les dissidents, les non-conformistes ou les catholiques ont été progressivement assouplies, même si, dans le cas des catholiques, elles n'ont pas été abolies avant 1829, alors que, dans les faits, la large expansion du méthodisme, de 1780 à 1840, avait fini par institutionnaliser le principe de liberté de convictions. Des processus parallèles se sont amorcés en Amérique du Nord avec l'établissement d'Églises d'État en Virginie et au Massachusetts (où la séparation Église-État eut lieu seulement en 1830) pour s'interrompre brusquement avec l'arrivée d'immi-

---

\* Notes sur l'exposé que l'auteur a présenté à Manchester en octobre 2006, lors d'un rassemblement de *Faith in Europe* — association basée en Grande-Bretagne.

\*\* Professeur émérite de sociologie à la London School of Economics et auteur de nombreux livres et publications de sociologie de la religion, Grande-Bretagne.



David Martin



Peinture sur bois représentant le roi Guillaume II de Brandebourg, le «Grand prince électeur», accueillant dans son château de Sans-Souci, à Potsdam, près de Berlin/Brandebourg, les huguenots qui avaient fui la France. Photo *Ökumenisches Heiligenlexikon*.

grants de plusieurs confessions différentes (bien qu'en majorité protestantes) et la politique d'ouverture envers les convictions religieuses adoptée dans l'État du Rhode Island. Avec la Révolution américaine, le principe de tolérance religieuse se transforma rapidement en une égalité complète et absolue.

On pourrait dire qu'il existait une zone s'étendant de la Saxe à la Nouvelle-Angleterre où la tolérance était limitée et inégale, mais que c'est d'abord aux Pays-Bas qu'elle s'est exprimée de façon plus marquée. C'est dans ces régions, que ce soit à Halle, Amsterdam, Londres ou Rochester (État de New-York), que furent accueillis les huguenots

contraints à l'exil par la Révocation de l'Édit de Nantes, en 1685. Le bannissement des huguenots peut être considéré comme faisant partie intégrante de la logique nationaliste, qui va des différentes expulsions qu'a connues l'Espagne après 1492 jusqu'à celle des populations minoritaires dans la Grèce et la Turquie d'après 1922. Cette logique prend deux formes. L'une fut encouragée sous les monarchies absolues, désireuses de conserver l'intégrité et l'uniformité de l'État, même si l'Édit de tolérance proclamé en 1781 par Joseph II en Autriche-Hongrie indique que ce n'était pas un phénomène universel — l'empire austro-hongrois était, après tout, multiethnique et multire-

*De l'appartenance territoriale au choix consumériste? Le contexte social...*

ligieux. L'autre forme est un nationalisme ethno-religieux, pratiqué sous l'égide d'élites intellectuelles nationalistes et dont l'influence s'est révélée plus profonde et durable.

Peut-être les déplacements massifs de populations et l'expulsion de musulmans (et, au besoin, de chrétiens) qui ont eu lieu lors de l'expansion de l'Empire russe vers le Sud faisaient-ils surtout partie d'une politique impériale absolutiste tendant vers l'ethno-nationalisme. Il est certain que l'ethno-nationalisme romantique en Europe de l'Est a conduit à un modèle de purification ethnique ou de contrainte à l'émigration que l'on retrouve tout au long du siècle dernier ou presque, à travers le Moyen-Orient, où chrétiens et juifs (excepté en Israël) ont été progressivement expulsés. La pression exercée sur les juifs en Pologne, en Roumanie ou en Russie est une reproduction flagrante de ce modèle et le reflet d'une forme de discrimination exercée dans le passé par les chrétiens contre les juifs. Même le nationalisme civique ou « citoyen » en Europe de l'Ouest s'est inscrit dans cette lignée d'un préjugé chrétien, et tout particulièrement en France, où l'affaire Dreyfus en a été une illustration manifeste. Dans toute cette période relativement moderne de mobilisation nationale, la religion — à l'instar de la langue nationale et de l'exigence pour que l'élite au pouvoir soit de la même origine ethnique que le peuple — est devenue un marqueur d'identité. (À ce propos, il peut être intéressant de signaler que, selon John Esposito, qui a travaillé sur les

résultats de sondages d'opinion Gallup, la mobilisation actuelle de l'identité islamique est étroitement liée à des aspirations culturelles et démocratiques plutôt qu'à une ferveur religieuse, ce qui montre bien, malgré un contexte différent, que la religion est un signe d'identité).

C'est à ce niveau qu'il est nécessaire de noter un autre contraste entre l'Europe du Nord-Ouest et les pays d'Amérique du Nord, d'une part, et l'Europe du Sud-Ouest et les pays d'Amérique du Sud, d'autre part. Durant des siècles, le catholicisme a exercé une tutelle permanente en Amérique centrale et du Sud, tout en acceptant le syncrétisme. Accorder une existence légale à des organismes religieux non catholiques a été problématique jusqu'à une date assez récente, et la cohabitation n'a été acceptée qu'à contrecœur dans ce qui était considéré comme un territoire intrinsèquement catholique.

Nous voyons là le même principe territorial à l'œuvre, tel qu'il est toujours accepté aujourd'hui dans des régions d'Europe de l'Est et qu'une loi a récemment renforcé dans la Fédération russe. Dans le cas de la Russie, c'est à la fois regrettable et compréhensible : il n'est pas possible de subir une persécution massive pendant soixante-dix ans et de faire face ensuite avec sérénité à des missionnaires « sectaires ». En Russie, on connaît mal la religion orthodoxe, mais on s'y identifie fortement. De plus, la participation aux pèlerinages de ceux qui ne font pas partie de l'Église y est presque aussi importante qu'en Espagne ou en Pologne et

*David Martin*

peut tout aussi bien prendre une résonance politique qu'exprimer la religiosité populaire. En fait, les pèlerinages sont populaires partout.

On rencontre les formes les plus vivaces d'ethno-religiosité et le principe d'appartenance territoriale partout où se fait ressentir une menace à l'égard de terres considérées comme sacrées ou comme faisant partie intégrante de la nation, et là où l'on se dispute les frontières avec des groupes adhérents à une ethno-religion potentiellement hostile. La Serbie, par suite de sa position d'État-frontière avec l'islam ottoman tout au long de son histoire, et en raison du ressentiment qu'elle entretient à propos des déplacements consécutifs à sa défaite historique à Kosovo Poljé en 1389, s'est considérée comme une nation martyre. Ce n'est pas tant que la pratique religieuse y soit si grande ou qu'elle soit de foi chrétienne orthodoxe, mais c'est plutôt que l'Église est prise avec le peuple dans une ambiance hyper nationaliste, par rapport aux catholiques en Croatie et aux musulmans en Bosnie, et qu'elle est habitée par une nostalgie historique. Ce type de nationalisme a pris le relais de l'identité politique pan-yougoslave et communiste forgée par le maréchal Tito. Par certains côtés, la Grèce ressemble à la Serbie, bien que la question frontalière avec la Macédoine soit moins épineuse. Mais le vif débat pour savoir si la Grèce devrait se conformer aux normes de l'Union européenne et renoncer à mentionner l'appartenance religieuse sur les

passesports grecs montre quelles passions peuvent entrer en jeu.

On peut trouver d'autres expressions de l'appartenance territoriale en Géorgie et en Ukraine, bien qu'il y ait des groupes religieux libres et actifs dans les deux pays et une compétition entre Églises territoriales rivales en Ukraine occidentale. En Roumanie, sous Ceausescu, les Églises de la minorité hongroise, catholiques comme protestantes, ont subi des pressions, et, à partir de 1989, l'Église uniaste (supprimée depuis) de l'ouest du pays s'est posée comme la vraie gardienne de l'identité roumaine face à l'Église roumaine orthodoxe. L'intégration nationale rend toujours la coexistence problématique, et cela est vrai même dans un pays profondément laïque comme l'Estonie, où l'Église protestante luthérienne regroupe environ 16 % de la population, principalement parmi les Estoniens, et l'Église orthodoxe, 17 %, en majorité des Russes. Cette division vient en parallèle à d'autres divergences concernant la langue, dans un contexte de paganisme ravivé, auxquelles s'ajoutent des interprétations opposées de l'histoire récente et douloureuse du pays sous les dominations allemande et russe, elles aussi sources de tension et de discorde.

Ainsi, nous remarquons deux tendances majeures : l'une en faveur d'une Église libre dans un État libre, avec abandon du principe de territorialité établi par le Traité de Westphalie en 1648, et la seconde en faveur d'une ethno-religiosité ou d'un nationalisme religieux fondé sur le

*De l'appartenance territoriale au choix consumériste? Le contexte social...*

Le pont *Stari Most* (le vieux pont), inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO, symbole de la ville de Mostar, en Bosnie-Herzégovine. Ce pont, qui enjambe la Neretva, a relié pendant de nombreux siècles les quartiers musulmans et croates de cette ville. Il a été détruit durant la guerre civile qui a sévi en Yougoslavie et reconstruit sur décision de l'Union européenne, grâce à la générosité de donateurs. Il a été officiellement rouvert à la circulation en 2003, après six années de travaux. Il est, pour un grand nombre de personnes un symbole d'espoir : celui de réunir à nouveaux les deux communautés. Photo WWEDU WORLD Wide Education – Center for European Security Studies <http://www.european-security.info>

principe d'appartenance territoriale. En gros, cela correspond à une différence de base entre le nationalisme ethnique et la nationalité fondée sur la citoyenneté (et sur un certain degré de consensus politique et moral), indépendamment d'autres critères. La manière dont le nationalisme ethnique s'exprime dépend de facteurs historiques particuliers, parmi lesquels le plus déterminant est la réaction d'un nationalisme opprimé face à une

domination étrangère et à la colonisation. On en trouve des exemples, certains chez les Irlandais face à la colonisation britannique, chez les Polonais et les Lithuaniens face à celle des Russes, et chez les Roumains, Bulgares, Grecs et Serbes face à celle de la Turquie. Les cas les plus extrêmes dans cet éventail représenté par le nationalisme civil opposé au nationalisme ethnique se trouvent hors d'Europe. Ainsi, l'Arabie saou-

*David Martin*

dite n'autorise pas même la construction de lieux de culte non musulmans, en vertu du fait que l'Arabie est considérée comme un territoire sacré et inviolable. Il y a, bien sûr, un prix à payer pour toute conversion dans la majeure partie du monde musulman, du Maroc à la Malaisie, et la démocratie n'offre aucune garantie contre une tyrannie soutenue par la majorité. Au Qatar, les non-musulmans ne peuvent acquérir que des territoires gagnés artificiellement sur la mer. En Europe, les exemples les plus proches que l'on puisse trouver sont la Serbie, où la religion est devenue hyper nationaliste, puis, plus loin, la Grèce, toujours consciente de la proximité de la frontière entre christianisme et islam, de la situation à Chypre et du million et demi de Grecs chassés de Turquie après y avoir vécu pendant plus de deux millénaires et demi.

Cependant, mis à part les réactions ethno-religieuses face au colonialisme, le nationalisme laïque radical peut donner lieu à des conflits et à des restrictions légales, comme en France, où l'idéologie républicaine unificatrice a été confrontée à un modèle unificateur alternatif constitué par le catholicisme. Cela se reflète aujourd'hui dans la manière dont l'État français, dans ses relations avec les entités religieuses, qu'il s'agisse des musulmans ou des «sectes», reproduit un modèle fondé sur son expérience historique avec l'Église catholique : la France doit être promue siège suprême du loyalisme. L'idéologie républicaine a inévitablement été associée aux formes non catholiques de religion, en particulier

avec les protestants et les juifs, mais c'est sur la base de l'exigence du principe de «laïcité», qui a finalement triomphé sous la Troisième République, après 1870. La République est elle-même devenue un objet de vénération à l'instar d'une entité sacrée. Le concept chrétien de gloire fut traduit par «la gloire», et la sainte Vierge transformée en «Marianne». L'«affaire du foulard» concernant la tenue appropriée pour les femmes musulmanes n'a fait qu'illustrer la mise en application du principe de «laïcité», tout comme l'ont fait les lois limitant les activités sectaires. Les restrictions légales en Belgique sont, d'une manière générale, elles aussi fondées sur le modèle français et ont réussi à attraper dans leur filet des entités religieuses pourtant reconnues, telles que les «cultes».

Si l'on regarde en Europe du Sud ou de l'Est, on s'aperçoit que l'image du sécularisme français et de la «laïcité» a trouvé son pendant dans des pays ou des régions dans lesquels demeurent de larges vestiges du monopole catholique traditionnel ou, dans le cas des kémalistes turcs, du monopole islamique. Par exemple, au début du XX<sup>e</sup> siècle, les pentecôtistes pouvaient être désignés comme «pires que des animaux» en Italie, tandis que la présence institutionnelle d'Églises protestantes était assez précaire en Espagne. De nos jours, les restrictions ouvertes risquent plutôt de se réduire à la pression subtile d'une quasi-uniformisation. Dans ces régions, en effet, principalement le long du littoral méditerranéen, comme au sud de l'Italie et en Sicile,

*De l'appartenance territoriale au choix consumériste? Le contexte social...*

un processus de sélection et un mélange d'influences chrétiennes avec d'autres influences se fait presque naturellement sous le manteau de l'uniformité et d'une façon que les catholiques situés plus au nord trouvent souvent primitive et choquante.

Pour résumer la situation dans des régions du sud, de l'est et particulièrement du sud-est de l'Europe, on pourrait dire que la charpente du monopole est encore en place. Cependant, le cadre légal du libre choix religieux est lui aussi en place et il est d'une certaine façon admis que des normes catholiques et orthodoxes spécifiques ne peuvent pas constituer la base d'une législation laïque. Ceci a été de plus en plus vrai dans l'Espagne de l'après-Franco, en Italie depuis le référendum de 1974 reconnaissant le divorce, et même dans la Pologne postcommuniste. Même si presque la moitié de la population a une pratique religieuse régulière, l'Église a estimé qu'une identification permanente avec le catholicisme ne pouvait pas se traduire, au niveau du législateur ou de la population, par l'adoption des normes catholiques. Généralement, l'identification personnelle et nationale dans le sud et l'est de l'Europe s'exprime par la religion ou la langue, en association avec la culture, ou par le tandem religion-langue. La Turquie, dont le caractère laïque est protégé par l'armée et où les partis islamiques deviennent de plus en plus puissants,

constitue un cas à part. Le débat actuel est de savoir si l'engagement du parti islamique majoritaire pour l'adhésion de la Turquie à l'Union européenne et aux normes européennes concernant les droits de l'homme est tactique ou réel.

En Europe du Nord, de l'Ouest et du Nord-Ouest, le pluralisme est profond et le multiculturalisme plus largement admis, souvent dans un contexte où les Églises sont peu institutionnalisées. L'Allemagne est un exemple d'État bi-confessionnel qui connaît ce que l'on appelle un recul de la religion et une croissance de cette « spiritualité » libre et à géométrie variable qui est très répandue dans le nord-ouest de l'Europe. Son principal problème concerne la situation de plusieurs millions de Turcs ayant le statut de travailleurs immigrés. Pour des raisons remontant à leur passé nazi, les Allemands se méfient des « cultes ». Ils ne les reconnaissent pas automatiquement et l'État fédéral comme les *Länder* traitent conjointement les questions soulevées comme des problèmes concernant les deux principales confessions, lesquelles estiment de leur côté qu'il s'agit d'un problème de jeunesse, dont doivent s'occuper, entre autres, des autorités morales comme le Pasteur Haack<sup>1</sup>. Les Pays-Bas et le Royaume-Uni figurent parmi les cas les plus avancés de laïcisation. Aux Pays-Bas, les « digues » (fossés) créées par le système de piliers (ou de ghetto) avec des cultures protestantes, catholiques

1. Cf. Elisabeth Arweck, *Researching New Religious Movements*, Routledge, Londres, 2006.



*David Martin*

et calvinistes renfermées sur elles-mêmes, se sont effondrées à peu près dans cet ordre au cours des années 1960-70. Le problème actuel de ségrégation culturelle n'est pas interconfessionnel, mais centré sur une importante subculture musulmane, extrêmement sensible à toute érosion libérale de sa cohésion ainsi qu'aux affronts. Comme au Royaume-Uni, la distance culturelle entre une minorité musulmane, avec des loyautés internationales, et la majorité chrétienne et laïque met à rude épreuve les pré-supposés d'une société multiculturelle. Les libéraux néerlandais et britanniques, de même que la plupart des chrétiens, se mettent en quatre pour répondre aux sensibilités et/ou aux exigences des musulmans, mais ils sont en même temps très conscients de la menace de violence et des questions liées aux femmes et aux homosexuels. Au Royaume-Uni, bien que les populations issues des Caraïbes, les Africains de l'Ouest, les Polonais et les Roumains soient parfois impliqués dans une contestation culturelle, la distance culturelle est moins grande que dans le cas des musulmans du sous-continent indien. La scène européenne occidentale, dans la mesure où elle reflète « le repli sur soi » et le « triomphe du thérapeutique » dont on a tant parlé, se trouve confrontée à d'autres modes culturels au sein de

ses migrants et également parmi les nouveaux membres de l'Union européenne. Quelquefois, ceux-ci peuvent faire appel aux droits de l'homme sans pour autant se les approprier complètement ou les pratiquer eux-mêmes.

Il y a un domaine de contestation où ce ne sont pas les normes européennes qui subissent la pression critique de la part des nouveaux membres, mais où ce sont ces normes qui exercent, de façon systématique, une pression incontestable à l'encontre de toutes les subcultures religieuses. Un incident qui a eu lieu récemment au Royaume-Uni sert d'illustration de ce qui peut arriver quand les droits individuels (dans ce cas précis, celui des homosexuels) se heurtent aux droits collectifs de subcultures religieuses (en l'occurrence, l'Église catholique). Elle concernait une directive légale obligeant les agences d'adoption catholiques à traiter les couples homosexuels à l'égal des autres couples pour le placement d'enfants à adopter. Ce problème fait partie d'une question plus large, qui est de savoir dans quelle mesure toutes les questions de moralité publique doivent être traduites dans le langage — que l'on suppose commun — du libéralisme laïque. Mais c'est une question qui n'a pas encore été résolue<sup>2</sup>.

2. Cf. Calvin Smith, « The Re-Privatisation of Faith and Evangelicals in the Public », éditorial, in *Evangelical Review of Society and Politics*, vol. 1, n° 1, février 2007.



## DOCUMENTS

---

### Nations Unies

#### Conseil des droits de l'homme 9<sup>e</sup> séance (8-26 septembre 2008) Palais des Nations, Genève

#### Première intervention de la Haut commissaire aux droits de l'homme

---



Navi Pillay, Haut commissaire aux droits de l'homme, a prononcé le discours d'ouverture de la 9<sup>e</sup> séance du Conseil des droits de l'homme, qui s'est tenue au Palais des Nations, à Genève, du 8 au 26 septembre 2008. Elle a souligné combien il est important de rester impartial et d'adhérer à la norme que constitue la Déclaration universelle des droits de l'homme, qui «s'applique à tous sans considérations politiques».

*«Je pars du principe que la crédibilité de l'œuvre des droits de l'homme dépend de son engagement envers la vérité, sans tolérer les systèmes où il y a deux poids, deux mesures, pas plus que l'application sélective de ces droits», a déclaré la Haut commissaire dans son premier discours au Conseil des droits de l'homme.*

*«Encouragée par les principes onusiens tels que l'impartialité, l'indépendance et l'intégrité, je suis déterminée à suivre les traces de mes prédécesseurs qui ont envisagé et modelé leur fonction comme un tremplin vers le bien-être et le mieux-être de tous, comme un lieu où tous peuvent être entendus de façon équitable.»*

Navi Pillay, qui a pris ses fonctions de Haut commissaire le 1<sup>er</sup> septembre dernier, a précisé que l'année 2008 était notamment marquée par le 60<sup>e</sup> anniversaire de la Convention sur le génocide, le 9 décembre 2008, et le 60<sup>e</sup> anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme, le lendemain. Outre le 15<sup>e</sup> anniversaire de la Conférence de Vienne, on célébrera également

## Documents

---

deux dixièmes anniversaires : celui de la Déclaration sur le droit et la responsabilité des individus, groupes et organes de la société de promouvoir et protéger les droits de l'homme et les libertés fondamentales, et celui des Principes directeurs relatifs au déplacement de personnes à l'intérieur de leur propre pays.

Elle a rappelé aux États participant à cette 9<sup>e</sup> séance du Conseil des droits de l'homme que la Déclaration universelle et la Convention sur le génocide étaient toutes deux issues de l'Holocauste. *« Mais il nous reste encore à tirer des leçons de l'Holocauste, puisque les génocides continuent »*, a-t-elle affirmé.

Se fondant sur sa longue expérience de membre dirigeant du système relativement récent de justice pénale internationale, qui traite des crimes de guerre et des crimes contre l'humanité, la Haut commissaire a appelé à se concentrer davantage sur la prévention des génocides ainsi que sur *« les cycles de violence, l'utilisation de la peur et l'exploitation politique de la différence, ethnique, raciale et religieuse »* qui y conduisent.

*« Le génocide est la forme ultime de la discrimination, a-t-elle souligné. Nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour l'empêcher. Ce que j'ai appris de mon expérience de juge au Tribunal pénal international pour le Rwanda sur la façon dont un être humain peut faire souffrir un autre être humain me hantera toute ma vie. »*

Navi Pillay, qui a été elle-même victime de discrimination raciale et sexuelle dans l'Afrique du Sud de l'apartheid, a déclaré que le développement, la sécurité, la paix et la justice sont tous compromis *« lorsque la discrimination et l'inégalité — qui s'expriment de manières à la fois flagrantes et subtiles — sont autorisées à empoisonner une coexistence harmonieuse »*.

Elle a exhorté les États à ne pas laisser *« des points de vue divergents »* les dissuader de prendre part à la Conférence d'examen sur le racisme (Durban 2), prévue en avril 2009. *« Je ne crois pas que le "tout ou rien" soit la bonne approche pour affirmer ses principes ou l'emporter dans une discussion, a-t-elle précisé. [...] La participation active de tous les États sera certainement profitable à l'avancée des travaux [...] Si les différences devaient servir de prétexte à l'inaction, les espoirs et les aspirations des nombreuses victimes de l'intolérance seraient peut-être irrémédiablement anéantis. »*

La Haut commissaire a également noté que *« des droits comme la liberté d'expression, d'association et de réunion, indispensables au fonctionnement de la société civile, font l'objet d'attaques répétées dans toutes les régions du monde »*.

Elle a encouragé la société civile à rester vigilante et à faire bon usage des mécanismes des droits de l'homme afin de défendre ses droits et ses prérogatives.

Elle a aussi insisté sur la discrimination fondée sur le genre, qui demeure une source d'inquiétudes. *« Pour des millions de femmes et de filles, la Déclaration universelle résonne comme une promesse vide à cause de cette discrimination », a-t-elle souligné.*

*« Il ne faut ménager aucun effort pour convaincre les pays de supprimer les lois et les pratiques qui réduisent aujourd'hui encore les femmes et les filles au rang de citoyennes de seconde classe, en dépit des normes internationales et des engagements déjà pris en ce sens. »*

En conclusion, Navi Pillay a réitéré son engagement envers les droits de l'homme : *« En tant que nouvelle Haut commissaire aux droits de l'homme, et en tant qu'individu qui a déjà relevé de nombreux défis au cours de sa vie, je ferai tout mon possible pour défendre et faire avancer les droits de l'homme. »*

## La revue *Conscience et liberté* fête ses 60 ans... et elle est encore bien vivante!



En septembre 1948, le D<sup>r</sup> Jean Nussbaum, fondateur de notre association, l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (AIDLR), publiait le premier numéro de la revue *Conscience et liberté* à Paris. En page une, il expliquait quelles étaient ses motivations, les aspirations de l'association et les objectifs de cette publication, sous le titre « Nos buts, nos projets » :

*« L'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse a pour but de répandre dans le monde les principes de cette liberté fondamentale et de défendre par tous les moyens légitimes le droit de tout homme de pratiquer le culte de son choix ou de n'en pratiquer aucun. Notre Association ne représente ni une Église particulière ni un parti politique. Elle s'est donné pour tâche de réunir toutes les forces*

*spirituelles pour combattre l'intolérance et le fanatisme dans toutes leurs manifestations. Tous les hommes, quelles que soient leur origine, leur couleur, leur nationalité ou leur religion, sont conviés à cette croisade contre le sectarisme, s'ils sont épris d'un esprit de liberté. L'œuvre à accomplir est immense, mais elle ne sera certainement pas au-dessus de nos forces et de nos moyens, si chacun se met au travail avec courage.*

*Nous réaliserons ainsi l'œcuménisme sur un plan particulier, et d'une façon très complète. Car nous ne nous adressons pas seulement aux chrétiens de toute la terre, mais aux croyants de toutes les religions, et nous espérons même que notre appel sera aussi entendu par ceux qui n'en n'ont pas. Pourquoi ne se joindraient-ils pas à nous ? Si nous leur demandons de respecter nos opinions, nous sommes prêts à respecter les leurs, et nous*

*défendrons leurs droits avec autant d'ardeur que les nôtres, car nous ne défendons pas des intérêts ou des Églises mais un principe dont l'application doit s'étendre à l'humanité tout entière, sans restriction.»*

Le premier numéro de la revue contenait également un message d'encouragement écrit par la première présidente du Comité d'honneur de l'Association :

*Messieurs,*

*Je suis désolée de n'avoir pu vous adresser en temps utile l'article que vous m'avez demandé, mais c'est avec un grand plaisir que je vous envoie ces quelques lignes pour vous présenter tous mes vœux de succès. Je suis heureuse que vous publiiez une revue qui défendra la liberté religieuse. Sans la liberté de conscience et sans la possibilité de pratiquer librement la religion de son choix, aucun peuple ne peut être vraiment libre. Mon mari aussi a toujours considéré que ces libertés étaient fondamentales. Cela revêt pour moi une telle importance que je prierai pour que votre revue exerce une grande influence.*

*Sincères salutations,*

*Eleanor Roosevelt*

La revue *Conscience et liberté* et les activités de l'AIDLR ont résisté à l'épreuve du temps. Au cours de ces soixante ans d'existence, les défenseurs des droits de l'homme en général et de la liberté religieuse en particulier ont remporté de nombreuses victoires qui justifient tous les efforts et toutes les actions en faveur de ce droit fondamental. Néanmoins, pendant cette même période, nous avons également vu émerger autant, si ce n'est plus, de difficultés et de défis qui rendent indispensable la poursuite de la défense des droits de l'homme.

## Les 60 ans de la Déclaration universelle des droits de l'homme

---

Le 10 décembre 1948, au Palais de Chaillot, à Paris, l'Assemblée générale des Nations Unies adoptait, dans sa Résolution 217 A (III), la Déclaration universelle des droits de l'homme. Cette déclaration exprime la profession de foi des Nations Unies en faveur des principes universels des droits de l'homme et constitue le fondement du droit international relatif aux droits de l'homme. Elle sert d'exemple à de nombreux traités internationaux et à de nombreuses déclarations et a été reprise dans maintes Constitutions et lois nationales.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au cours de laquelle ont été commis certains des crimes les plus horribles de toute l'histoire de l'humanité, la déclaration dresse pour la première fois la liste détaillée des droits et des libertés de l'individu. La charte des droits de l'homme des Nations Unies est le document relatif aux droits de l'homme le plus connu au monde et le plus souvent cité. Elle a été traduite en près de 350 langues nationales et régionales.

À l'époque où le texte a été élaboré (entre janvier 1947 et décembre 1948), la Commission des droits de l'homme se réunissait pour la première fois afin de rédiger une charte mondiale des droits fondamentaux (International Bill of Human Rights). M<sup>me</sup> Eleanor Roosevelt, veuve de l'ancien président des États-Unis, présidait la commission de rédaction ainsi que le Comité d'honneur de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse (de 1946 à 1962). En raison de la disparité des horizons culturels, politiques, économiques et religieux des cinquante-huit États membres, le projet de déclaration a fait l'objet de nombreux débats, avant d'être révisé par l'Assemblée générale et finalement adopté à l'unanimité — à l'exception de huit abstentions. Il s'agissait d'un véritable triomphe car, malgré ce contexte, tous allaient pour une fois dans le même sens! C'est ainsi que la Déclaration universelle des droits de l'homme est devenue une « Magna Carta » de l'humanité!

L'article premier stipule : « *Tous les êtres humains naissent libres et égaux en dignité et en droits.* » Nous saisissons l'occasion de reproduire ci-

dessous le préambule et les articles 18 à 20, qui ont un lien direct avec le champ de compétences de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse.

### **Préambule**

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

*Considérant* que la méconnaissance et le mépris des droits de l'homme ont conduit à des actes de barbarie qui révoltent la conscience de l'humanité et que l'avènement d'un monde où les êtres humains seront libres de parler et de croire, libérés de la terreur et de la misère, a été proclamé comme la plus haute aspiration de l'homme,

*Considérant* qu'il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression,

*Considérant* qu'il est essentiel d'encourager le développement de relations amicales entre nations,

*Considérant* que dans la Charte les peuples des Nations Unies ont proclamé à nouveau leur foi dans les droits fondamentaux de l'homme, dans la dignité et la valeur de la personne humaine, dans l'égalité des droits des hommes et des femmes, et qu'ils se sont déclarés résolus à favoriser le progrès social et à instaurer de meilleures conditions de vie dans une liberté plus grande,

*Considérant* que les États Membres se sont engagés à assurer, en coopération avec l'Organisation des Nations Unies, le respect universel et effectif des droits de l'homme et des libertés fondamentales,

*Considérant* qu'une conception commune de ces droits et libertés est de la plus haute importance pour remplir pleinement cet engagement,

L'Assemblée générale proclame la présente Déclaration universelle des droits de l'homme comme l'idéal commun à atteindre par tous les peuples et toutes les nations, afin que tous les individus et tous les organes de la société, ayant cette Déclaration constamment à l'esprit, s'efforcent, par l'enseignement et l'éducation, de développer le respect de ces droits et libertés et d'en assurer, par des mesures progressives d'ordre national et international, la reconnaissance et l'application universelles et effectives, tant parmi les populations des États Membres eux-mêmes que parmi celles des territoires placés sous leur juridiction.

#### *Article 18 — Liberté de pensée, de conscience et de religion*

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,



## *Documents*

---

tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites.

### *Article 19 — Liberté d'opinion et d'expression, d'information*

Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit.

### *Article 20 — Liberté de réunion et d'association*

1. Toute personne a droit à la liberté de réunion et d'association pacifiques.
2. Nul ne peut être obligé de faire partie d'une association.

Pour retrouver le texte de la Déclaration universelle des droits de l'homme dans son intégralité :

[www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) ou <http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>

## 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.

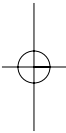
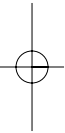
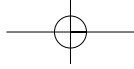
Nous croyons au droit naturel et inaliénable de l'individu à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix et d'en changer selon sa conscience ; ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, 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.



Achévé d'imprimer en décembre 2008  
par l'imprimerie  
pour le compte des Éditions Vie et Santé

dépôt légal

