

CONSCIENCE

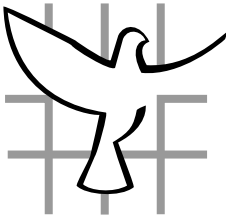
ET

LIBERTÉ

2009

*L'extrémisme religieux
et la liberté religieuse*





ASSOCIATION INTERNATIONALE POUR LA DÉFENSE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

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

Schosshaldenstr. 17, CH 3006 Berne, Tél. +41 (0)31 359 15 27

Courriel : info@aidlr.org – Fax +41 (0)31 359 15 66

Site Internet : www.aidlr.org

Secrétaire général : Karel Nowak

Comité d'honneur :

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

Membres :

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

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

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

François BELLANGER, *professeur d'université, Suisse*

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

Silvio FERRARI, *professeur d'université, Italie*

M^e Alain GARAY, *avocat à la Cour de Paris et chercheur, France*

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

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

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

M^{me} Rosa Maria MARTINEZ DE CODES, *professeur d'université, Espagne*

Jorge MIRANDA, *professeur d'université, Portugal*

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

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

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

Jean ROCHE, *de l'Institut, France*

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

M^{me} Antoinette SPAAK, *ministre d'État, Belgique*

Mohammed TALBI, *professeur d'université, Tunisie*

Rik TORFS, *professeur d'université, Belgique*

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

ANCIENS PRÉSIDENTS DU COMITÉ :

M^{me} Franklin ROOSEVELT, 1946 à 1962

D^r Albert SCHWEITZER, 1962 à 1965

Paul Henri SPAAK, 1966 à 1972

René CASSIN, 1972 à 1976

Edgar FAURE, 1976 à 1988

Léopold Sédar SENGHOR, 1988 à 2001

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

Site Internet : www.aidlr.org

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) Hildesheimer str. 426, D – 30519 Hannover (Allemagne) Nussdorferstrasse 5, A-1090 Vienne (Autriche)
Coscienza e libertà	Lungotevere Michelangelo 7, I – 00192 Rome (Italie)
Conciencia y libertad	Calle Alenza 6, ES – 28003 Madrid (Espagne)
Consciência e liberdade	Rua Acácio Paira 35, PT – 1700-004 Lisbonne (Portugal)
Savjest i sloboda (croate et serbe)	Krajiska 14, Zagreb (Croatie)

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

© novembre 2009 by Conscience et Liberté — ISSN 0229-0360

Numéro 70 — 2009

Éditorial	L'extrémisme religieux et la liberté religieuse	4
Études		
<i>E. Tawil</i>	La liberté de conscience dans la doctrine catholique des relations Église-État avant et après le concile Vatican II	7
<i>J. Rossel</i>	Le régime de Franco : du national-catholicisme à la liberté religieuse	15
<i>E. Poulat</i>	Qu'est-ce que la vérité?	23
Dossier	L'extrémisme religieux et la liberté religieuse . .	26
<i>M. Verfaillie</i>	Les risques de la confusion et des amalgames	26
<i>H. Theisen</i>	Le relativisme culturel : un danger politique	36
<i>T. Domanyi</i>	Calvin, précurseur de la liberté religieuse?	46
<i>N. Lerner</i>	Protéger les groupes religieux	57
<i>G. Nissim</i>	Cohésion sociale, pluralisme, liberté de conscience . .	67
<i>J. Baubérot</i>	Le dépassement d'une « haine démocratique » : du combat anticlérical à la loi de séparation de 1905 .	76
<i>J. Robert</i>	Églises et pouvoirs	82
<i>A. von Schlachta</i>	Les anabaptistes dans le Saint Empire : à l'écart de la tolérance et de la liberté de conscience?	92
<i>M. Juergensmeyer</i>	Droits de l'homme et régimes religieux	103
Documents	Nations Unies – La Rapporteuse spéciale de l'ONU sur la liberté de religion ou de conviction défend son bilan	118
	Conseil de l'Europe – Célébration de son 60 ^e anniversaire	121
Livres	123

Autres articles sur notre site Internet

Nous sommes heureux d'informer nos lecteurs que le site Internet de l'Association internationale pour la défense de la liberté religieuse, dont *Conscience et liberté* est l'organe officiel, est à votre disposition en français, en allemand et en anglais. Dans la partie « Conscience et liberté » vous trouverez en complément un article du professeur Hans Küng intitulé « L'avenir de la jurisprudence islamique : une législation moderne qui constitue un défi ». Il ne nous a pas été possible de l'inclure à ce numéro, en raison des délais d'impression à respecter.

Nous vous invitons à visiter notre site : www.aidlr.org/français/Conscience et Liberté

Éditorial

L'extrémisme religieux et la liberté religieuse

Pour ce numéro de *Conscience et Liberté*, nous avons choisi comme thème «L'extrémisme religieux et la liberté religieuse». Avant d'aborder le sujet, nous nous sommes demandé ce que signifiaient «extrémisme», «fanatisme» et «fondamentalisme» religieux, et quel rapport ils avaient avec la liberté religieuse.

Apparemment, le fanatisme religieux et la liberté religieuse sont deux phénomènes qui créent des tensions et qui, dans une certaine mesure, sont antinomiques. L'extrémisme, et plus particulièrement l'extrémisme religieux, a tendance à être une entrave pour la liberté religieuse. Il engendre bien souvent des restrictions légales et, dans certains cas, fournit aux autorités un prétexte pour limiter la liberté religieuse.

En nous attaquant à notre sujet, nous en sommes venus à réaliser que le vocabulaire qui tourne autour de ce problème était plutôt flou. La toute première difficulté est donc sémantique. Qu'entendons-nous par «extrémisme religieux»? Les termes «fanatisme» et «fondamentalisme» sont-ils apparentés? Nombre d'auteurs et d'orateurs utilisent souvent ces mots comme des synonymes interchangeables. Il manque à tous une définition claire et admise. De plus, le sens de certains mots a évolué au fil du temps. Par exemple, le fondamentalisme, qui était plutôt positif à l'origine, a maintenant une connotation péjorative. Parce qu'ils ne sont pas clairement définis, ces termes suscitent des sentiments négatifs, ce qui rend leur compréhension encore plus subjective. Qu'est-ce qu'un extrémiste? Qu'est-ce qu'un fanatique? Qu'est-ce qu'un fondamentaliste?

Quand on consulte les encyclopédies, on risque d'être frustré par l'imprécision et la subjectivité des définitions qu'on y trouve. Voici le genre de définition que l'on rencontre : «*Le fanatisme désigne une adhésion passionnée et inconditionnelle à une cause, un enthousiasme durable et presque monomaniaque pour un sujet quelconque, ou un attachement opiniâtre, aveugle et parfois violent*» (Wikipedia). Une autre source propose : «*Le fanatisme religieux peut être défini comme le fanatisme lié à la dévotion d'une personne ou d'un groupe envers une religion. Toutefois, le fanatisme religieux est une évaluation subjective définie par le contexte culturel qui effectue l'évaluation. Ce qui peut être qualifié de fanatisme dans le comportement*

ou la croyance d'autrui est déterminé par les hypothèses de base de celui qui évalue. C'est pourquoi il n'existe à l'heure actuelle aucun modèle théorique constant de ce qui définit le fanatisme religieux. »

L'« extrémisme » et le « fanatisme » sont en général définis comme une déviation par rapport à une norme comportementale acceptée par tous qui varie selon l'époque, le lieu ou la culture. *« Le comportement d'un fanatique ou d'un extrémiste sera considéré comme une violation des normes sociales en vigueur. L'objet de l'obsession du fanatique peut être normal, comme un intérêt pour la religion ou la politique, si ce n'est que l'ampleur de son engagement, de son dévouement ou encore de son obsession pour cette activité ou cette cause est anormale ou disproportionnée. »* (Wikipedia en anglais). S'agit-il juste d'une question d'intensité ou de niveau d'implication? Selon nous, c'est bien plus que cela.

Nous pouvons encore trouver d'autres définitions. Le philosophe George Santayana, par exemple, disait qu'« être fanatique, c'est poursuivre ses efforts quand on a oublié vers quel but on tendait ». Pour Winston Churchill, « un fanatique est quelqu'un qui ne peut pas changer d'avis et qui ne veut pas changer de sujet ». Quelle que soit la définition, il en ressort que le fanatique affiche des normes très strictes et fait preuve de peu de tolérance pour les idées ou les opinions contraires aux siennes.

Même si nous ne proposons pas une nouvelle définition de ces termes qui soit plus claire et acceptable par tous, nous nous rendons compte que le phénomène qu'ils décrivent habituellement s'amplifie. Des institutions internationales telles que les Nations Unies affirment que l'extrémisme religieux et l'intolérance religieuse sont en nette augmentation dans le monde entier. Abdelfattah Amor, le Rapporteur spécial des Nations Unies, a déclaré dans son rapport à l'Assemblée générale de 1999 qu'« aucune religion n'est exempte d'extrémisme ».

Son rapport mentionnait en outre qu'il était important de faire la différence entre les extrémistes qui se servent de la religion pour des objectifs politiques – et qui sont en fait une minorité – et ceux qui pratiquent leur religion en accord avec les principes de tolérance et de non-discrimination, et qui appartiennent à la majorité.

L'histoire nous a prouvé que l'extrémisme religieux et le fanatisme de toute nature sont hostiles à la liberté religieuse et lui causent du tort. Les groupes religieux ayant des tendances extrémistes font généralement preuve de très peu de tolérance envers les autres religions ou les autres formes de piété. Dans certaines régions du monde, nous observons des tendances au « nettoyage religieux », lorsque des minorités religieuses sont systématiquement chassées d'un territoire donné. D'un autre côté, il y a des gouvernements qui, pour tenter de lutter contre l'extrémisme religieux, limitent la liberté religieuse de tous.

Afin d'illustrer notre propos, nous citerons un commentaire personnel de Nariman Gasimoglu, un érudit originaire d'Azerbaïdjan, traducteur du Coran, directeur du Centre pour la religion et la démocratie à Bakou et ancien chercheur associé à l'Université de Georgetown (États-Unis) : *« Les groupes islamistes extrémistes, comme le parti interdit Hizb-ut-Tahrir, qui ne bénéficient pas encore d'un large soutien, ont été renforcés par la répression, tandis que les musulmans modérés, les protestants et les témoins de Jéhovah en ont souffert. Le meilleur – voire le seul – moyen de contrer l'extrémisme religieux, c'est d'ouvrir la société à la liberté religieuse pour tous, à la démocratie et au libre débat – y compris même les groupes islamistes. C'est la seule façon de priver l'extrémisme islamique d'appui, en laissant voir la réalité de ce que l'extrémisme au pouvoir voudrait dire. La liberté religieuse favorisera la démocratie, et la démocratie favorisera la liberté religieuse. Plus on laissera les gens libres de pratiquer leur religion, plus on libérera la société des problèmes de l'extrémisme religieux. La liberté est une sorte de remède contre les problèmes sociaux tels que l'extrémisme. »* – Propos publiés par *Forum 18 News Service*.

Une plus grande liberté religieuse – une plus grande liberté de manifester et d'enseigner diverses convictions religieuses – constitue un puissant antidote contre l'extrémisme religieux. La promotion du droit à la liberté de religion ou de conviction est non seulement un impératif moral mais également une obligation pragmatique. C'est le meilleur remède contre l'extrémisme et le fanatisme, et un moyen essentiel pour garantir la sécurité du monde.

Karel Nowak

ÉTUDES

La liberté de conscience dans la doctrine catholique des relations Église-État avant et après le concile Vatican II

*Emmanuel Tawil**

Depuis le XVIII^e jusqu'au milieu du XX^e siècle, l'Église catholique a vu dans la liberté de conscience et dans la tolérance des instruments brandis par ses ennemis. Il est vrai que les apparences pouvaient sembler aller dans ce sens : ce sont les philosophes anticléricaux du XVIII^e siècle (Voltaire, Diderot, etc.) qui insistaient le plus sur ces principes ; la Révolution française, qui a proclamé la liberté d'opinion dans l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, a rapidement basculé dans l'oppression religieuse après la Constitution civile du clergé ; l'Empire lui-même, instituant une forme de pluralisme confessionnel contrôlé (le régime des cultes reconnus), a emprisonné le pape.

Même lorsque la « liberté religieuse » était invoquée par des ultramontains fidèles au pape – comme Lamennais –, qui voyaient en elle un instrument utile pour défendre l'Église, Rome la condamnait¹. Dans ce que l'on a appelé « la guerre des deux France » (formule d'Émile Poulat²), de telles notions ne relevaient pas de la « France chrétienne » (Émile Poulat³).

Certes, on a tenté d'utiliser cette expression en lui donnant un sens acceptable par l'Église. Le pape Léon XIII a ainsi distingué, dans l'encyclique *Libertas Praestantissimum* de 1888, deux significations possibles de la liberté de conscience⁴. Selon la première, on comprend « *qu'il est permis à chacun, selon son gré, de rendre un culte à Dieu ou de ne pas le faire* ».

* Maître de conférences à l'Université Panthéon-Assas (Paris II), docteur en droit et docteur en droit canonique, diplômé post-doctoral de l'EPHE (Sciences religieuses).

1. Grégoire XIII, Encyclique *Mirari Vos*, 1832, Denz. n° 2730-2732.

2. Émile Poulat, *Liberté, Laïcité*, Cerf-Cujas, Paris, 1988.

3. Émile Poulat, *France chrétienne, France laïque, Entretiens avec Danielle Masson*, DDB, Paris, 2008.

4. Denz. n° 3250.

Dans ce sens-là, la liberté de conscience n'était pas admissible. En revanche, Léon XIII voyait une autre acception possible de la formule, qui rendait celle-ci parfaitement admissible : « *On peut l'entendre en ce sens qu'il est permis à l'homme, dans l'État, de suivre la volonté de Dieu selon la conscience qu'il a de son devoir, et d'accomplir ses préceptes, sans que rien ne l'en empêche* ». Dans cette seconde définition, la liberté de conscience est en fait la liberté d'agir en catholique...

Il s'agissait donc, finalement, de jouer sur les définitions des mots, comme on l'a fait plus tard pour la laïcité – que l'Église catholique a fini par admettre mais en donnant au mot une signification très différente du sens commun antérieur⁵. Quoi qu'il en soit, le simple fait que Léon XIII emploie la formule *liberté de conscience* – même si c'est pour en tourner le sens dans une direction favorable à l'Église – est en soi révélateur de la force évocatrice de celle-ci à la fin du XIX^e siècle.

Malgré cette tentative de donner à la liberté de conscience un sens admissible, l'Église catholique reste très méfiante (partie I). Ce n'est qu'à partir du concile Vatican II que s'opère un renversement de perspective (partie II).

I – La méfiance à l'égard de la liberté de conscience

Au XIX^e siècle, l'Église catholique considérait qu'elle ne pouvait pas admettre du point de vue doctrinal une liberté de conscience. Mais ce refus était tempéré par divers éléments de doctrine qui en minoraient fortement la portée pratique.

A. Une impossibilité théorique d'admettre la liberté de la conscience

La question de la liberté de conscience et de la tolérance n'était pas dissociable de la doctrine des relations Église-État, qui reposait sur les principes du droit public ecclésiastique, le *jus publicum ecclesiasticum*⁶. D'abord suspect, celui-ci est devenu la doctrine dominante à Rome à compter des années 1830, puis celle de l'Église romaine à partir du Syllabus (Pie IX, encyclique *Quanta cura*, 1864⁷, qui condamne les propositions les plus directement contraires à la doctrine du *jus publicum ecclesiasticum*) et de l'encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII (1885)⁸. Il s'agit là d'une ecclésiologie marquée par une approche juridico-étatisante de l'Église. L'État et l'Église sont tout deux qualifiés de « *Societas perfecta* », c'est-à-dire de sociétés complètes parce que possédant en elles-mêmes tous les moyens de parvenir à la réali-

5. Pie XII, Allocution à la colonie des Marches à Rome, 23 mars 1958, *La documentation catholique*, 1958, col. 453-457.

6. Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté*, Beauchesne, Paris, 1982; Marie Zimmermann, *Structure sociale et Église*, Cerdic publications, Strasbourg, 1981.

7. Denz. n^{os} 2890-2980.

8. Denz. n^{os} 3165-3179.

sation de leurs fins propres. Pour autant, bien que tous deux soient des sociétés parfaites, l'Église n'en est pas moins supérieure par les fins qu'elle poursuit, celles-ci, d'ordre spirituel, devant primer sur les fins purement temporelles de l'État. Ce caractère de société parfaite et la supériorité des fins de l'Église impliquent que l'État reconnaisse l'ensemble des prérogatives qui permettent à celle-ci d'assurer ses missions, notamment l'indépendance la plus absolue, ses prérogatives internationales – droit de légation, *Treaty making power*, etc. – ainsi que sa souveraineté temporelle sur un territoire, aussi réduit soit-il. L'État doit collaborer avec l'Église, les deux sociétés devant maintenir entre elles union et concorde. Cela exclut toute séparation entre l'Église et l'État (Grégoire XVI, encyclique *Mirari Vos*, 1832⁹; Léon XIII, encyclique *Immortale Dei*¹⁰).

À cette époque, les pontifes romains insistaient sur le fait que l'homme n'est pas libre d'honorer Dieu ou de ne pas l'honorer, de reconnaître sa dépendance par rapport à lui ou de s'en affranchir. Grégoire XIII, dans l'encyclique *Mirari Vos* qui condamnait Lamennais, n'avait rien écrit d'autre, qualifiant l'idée de liberté de conscience « *de maxime fausse et absurde, ou plutôt de délire*¹¹ ». Et Pie IX a réprouvé dans le Syllabus la proposition selon laquelle « *il ne convient pas que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'État, à l'exclusion de tous les autres cultes*¹² ».

Dès lors, on comprend que, pour l'Église catholique, l'État doive « *non seulement [...] positivement professer et favoriser le catholicisme, mais encore empêcher le libre développement et la diffusion des autres cultes*¹³ ». Selon Léon XIII, dans *Immortale Dei*, « *l'Église juge qu'il n'est pas permis que les différents genres du culte de Dieu soient à égalité de droits avec la vraie religion*¹⁴ ». Seule l'Église doit pouvoir bénéficier de la liberté de culte et de la liberté de conscience.

B. Un ensemble de tempéraments qui minorent la portée pratique du rejet de la liberté de conscience

Néanmoins, aux principes ainsi posés par les textes sont liées des prises de positions modérées qui en minorent sérieusement la portée pratique.

D'abord, la doctrine de l'Église catholique insistait sur le refus de laisser le pouvoir civil exercer une quelconque pression sur les consciences en vue d'obtenir la conversion d'une personne. Dans *Immortale Dei*, Léon XIII écrivait : « *C'est la coutume de l'Église de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit contraint d'embrasser la foi catholique contre son gré, car,*

9. Denz. n^{os} 2730-2732.

10. Denz. n^{os} 3165-3179.

11. Denz. n^o 2730.

12. Proposition n^o 77, Denz. n^o 2977.

13. Roland Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté*, op. cit., p. 112.

14. Denz. n^o 3176.



Procession des Pères conciliaires à l'occasion de l'ouverture du concile Vatican II. Photo Peter Geymaier / Wikimedia Commons.

Le concile Vatican II s'est réuni durant quatre sessions, du 11 octobre 1962 au 8 décembre 1965, sous l'impulsion du pape Jean XXIII. Après la mort de celui-ci, en 1963, il s'est poursuivi sous le pontificat de Paul VI. Ce concile était en faveur de l'introduction de la liberté religieuse dans les lois des États et il avait pour objectif de renforcer le dialogue avec les non-croyants et les personnes n'appartenant pas à l'Église catholique.

rer que l'Église doit tolérer les juifs et leurs rites, car, *« du fait que les juifs observent leurs rites, qui préfiguraient jadis la réalité de la foi que nous professons, il en découle ce bien que nous recevons de nos ennemis, un témoignage en faveur de notre foi, et qu'ils nous représentent comme en figure ce que nous croyons. C'est pourquoi les juifs sont tolérés avec leurs rites¹⁷. »* La tolérance à l'égard des juifs est donc justifiée par le bien que leur présence apporte aux chrétiens. En revanche, en ce qui concerne les autres cultes, leur suppression n'entraînant pas la perte d'un grand bien, il ne faut pas les tolérer, sauf pour éviter un plus grand mal : *« Quant aux rites des autres infidèles, comme ils n'apportent aucun élément de vérité ou d'utilité, il n'y a pas de raison que ces rites soient tolérés. Ce qui est à éviter, c'est le scandale ou le dissentiment qui pourraient provenir de cette intolérance, ou encore l'empêchement de salut pour ceux qui, ainsi tolérés, se tournent peu à peu vers la foi¹⁸. »*

Les principes posés par saint Thomas d'Aquin inspirent directement la doctrine de Léon XIII. En 1885, dans son encyclique *Immortale Dei*, celui-ci soulignait : *« Si l'Église juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes à*

15. Denz. n° 3177.

16. Encyclique *Aeterni Patris*, 1879, Denz. nos 3135-3140.

17. II-II, Q. 10, a. 11, rép.

18. *Ibid.*

égalité avec la vraie religion, elle ne condamne pas pour autant les chefs d'État qui, en vue d'un bien à atteindre, ou d'un mal à empêcher, tolèrent, eu égard aux mœurs et à l'usage, qu'ils aient chacun leur place dans la Cité¹⁹. »

Dans l'encyclique *Libertas praestantissimum* de 1888, tout en rappelant qu'il n'est pas possible d'accorder une liberté religieuse à tous les cultes, Léon XIII admet que l'État puisse le faire « *s'il existe de justes causes, mais selon des limites définies, pour que cela ne dégénère pas en licence et en exubérance²⁰* ». »

Ces principes étaient encore rappelés par Pie XII dans son allocution du 6 décembre 1953 : « *Ce qui ne répond pas à la vérité et à la loi morale n'a objectivement aucun droit à l'existence, ni à la propagande ni à l'action. [...] Le fait de ne pas l'empêcher par le moyen des lois d'État et de dispositions coercitives peut néanmoins se justifier dans l'intérêt d'un bien supérieur et plus vaste²¹.* »

On le voit, la tolérance et la liberté religieuses n'étaient pas appréhendées comme des valeurs positives. Dans un ouvrage de droit public ecclésiastique de 1948, on pouvait encore lire : « *La tolérance, souvent appelée liberté de conscience, concerne le culte privé d'une communauté religieuse, de certaines seulement ou de toutes celles qui existent sur un territoire, soit les droits civils des individus ou des sociétés religieuses. Son concept, qui implique une permission négative du mal, est partant variable suivant les temps et les lieux. Étant donné les devoirs de l'État vis-à-vis de l'Église catholique et l'obligation qui lui incombe d'écarter tout mal pour ses sujets, ce qui inclut de refuser la liberté aux cultes dissidents, la tolérance ne devrait jamais en principe être accordée²².* »

Heureusement, l'Église catholique admettait explicitement que l'État tolère les autres cultes lorsque c'était nécessaire. Il ne faut jamais perdre de vue la souplesse de la doctrine catholique des relations Église-État, même au XIX^e siècle, lorsqu'elle apparaissait pourtant comme la plus fermée. En effet, on distinguait entre la thèse (à savoir la situation idéale, c'est-à-dire la reconnaissance par l'État de l'ensemble des revendications de l'Église – ce qu'elle n'a jamais obtenu) et l'hypothèse (à savoir la réalité des relations Église-État, qu'elle tolérait même dans les États catholiques)²³. Finalement, du fait de cette distinction, la doctrine de l'Église admettait elle-même que les principes qu'elle posait puissent ne pas se concrétiser dans une situation donnée.

19. Denz. n° 3176.

20. Denz. n° 3252.

21. Pie XII, Allocution du 6 décembre 1953 aux juristes catholiques, Ci riesce, *La documentation catholique*, 1953, col. 1605.

22. Nicolas Jung, *Le Droit public de l'Église*, Procure générale du clergé, Paris, 1948, p. 136.

23. Régis-Claude Gerest, « La liberté religieuse dans la conscience de l'Église. Des méfiances extrêmes d'hier à la franche acceptation de demain », in *Lumière et Vie*, tome XIII, n° 69, juillet-octobre 1964, p. 30-35.

II. Le renversement de perspective opéré par le concile Vatican II

Le concile Vatican II a opéré un véritable renversement de perspective. L'Église catholique a changé son regard sur les autres religions, adoptant à leur égard une approche positive et cessant de ne voir en elles qu'un *mal* ou une *erreur*. Dès lors qu'elle adoptait une telle approche, plus ouverte, l'Église ne pouvait pas en rester à la doctrine antérieure. Elle ne pouvait que franchir le pas de l'acceptation de la liberté religieuse.

Ouverture aux autres religions, en particulier aux autres confessions chrétiennes, et liberté religieuse sont liées. Notamment, parce qu'il ne peut y avoir de réel dialogue avec les autres religions sans que soit admise la liberté religieuse. Celle-ci est en quelque sorte la condition du dialogue²⁴.

A. L'approche positive des autres religions

Depuis le concile Vatican II, l'Église catholique a cessé d'opposer la vérité qu'elle porte et l'erreur que seraient toutes les autres religions. Dans la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*), les Pères du Concile ont décidé de retenir une approche positive des religions non chrétiennes : « *L'Église catholique ne rejette rien de ce qui est vrai et saint dans ces religions. Elle considère avec un respect sincère ces manières d'agir et de vivre, ces règles et ces doctrines qui, quoiqu'elles diffèrent en beaucoup de points de ce qu'elle-même tient et propose, apportent souvent, cependant, un rayon de la vérité qui illumine tous les hommes*²⁵. » Il n'est plus question d'opposer la vérité à l'erreur, mais de reconnaître les aspects positifs. L'Église insiste particulièrement sur ce qui la rapproche des musulmans et des juifs. Au sujet des premiers, les Pères du Concile écrivent : « *L'Église regarde avec estime les musulmans qui adorent le Dieu un, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes*²⁶. » S'agissant des juifs, ils insistent sur « *le lien qui relie spirituellement le peuple du Nouveau Testament avec la lignée d'Abraham*²⁷ ».

Sur les autres confessions chrétiennes, le concile Vatican II est encore plus positif. Qualifiant, dans le Décret sur l'œcuménisme, la division des chrétiens de « *cause de scandale faisant obstacle à la plus sainte des causes : la prédication de l'Évangile à toute créature*²⁸ », les Pères conciliaires affirment que « *tous ceux qui croient au Christ et qui ont reçu valablement le baptême se trouvent dans une certaine communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique. [...] Justifiés par la foi reçue au baptême, incorporés au Christ,*

24. Position défendue par M^{gr} Willebrands, « La liberté religieuse et l'œcuménisme », in J. Hamer et Y. Congar (sous la direction de), *Vatican II, La Liberté Religieuse*, Cerf, Paris, coll. « Unam Sanctam », n° 60, 1967, p. 240-241.

25. Concile Vatican II, Déclaration *Nostra Aetate*, n° 2.

26. *Ibid.*, n° 3.

27. *Ibid.*, n° 4.

28. Concile Vatican II, Décret *Unitatis Redintegratio*, n° 1.

ils portent à juste titre le nom de chrétiens et les fils de l'Église catholique les reconnaissent à bon droit comme des frères dans le Seigneur²⁹. » Ils ajoutent que ces Églises et communautés séparées peuvent « certainement produire effectivement la vie de la grâce, et l'on doit reconnaître qu'elles donnent accès à la communion du salut³⁰ ». Elles « ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut³¹ ».

L'Église catholique ne renonce évidemment pas à considérer qu'en elle « subsiste la seule vraie religion³² ». Les Pères du Concile ajoutent que « tous les hommes sont tenus de chercher la vérité surtout en ce qui concerne Dieu et son Église; et quand ils l'ont connue, de l'embrasser et de lui être fidèles³³ ». Mais il est clair que les autres cultes ne sont plus appréhendés comme un mal, comme une erreur. La doctrine anté-conciliaire qui les voyait ainsi fondait sur cette base le principe de l'impossibilité de leur reconnaître des droits et le refus d'un traitement égal en droit civil. Dès lors que cette doctrine est abandonnée, ses conséquences ne peuvent plus être maintenues.

B. La consécration de la liberté religieuse

Les Pères conciliaires adoptent la seule approche qui soit en cohérence avec l'approche positive des autres religions. D'abord, l'Église catholique cesse de revendiquer un traitement privilégié : « l'Église ne place pas son espoir dans les privilèges offerts par le pouvoir civil³⁴ ».

Ensuite, les Pères du Concile insistent sur le fait que c'est par la conscience que l'homme découvre Dieu qui lui parle : « Au fond de sa conscience, l'homme découvre la présence d'une loi qu'il ne s'est pas donnée lui-même, mais à laquelle il est tenu d'obéir. Cette voix, qui ne cesse de le presser d'aimer et d'accomplir le bien et d'éviter le mal au moment opportun, raisonne



Léon XIII, né Vincenzo Gioacchino Pecci (1810–1903), a été pape de 1878 à 1903. Il désirait sortir l'Église catholique de l'isolement dans lequel elle se trouvait en matière de développements politique et social. Il était également convaincu que le pouvoir temporel du pape était nécessaire. En raison de son intérêt pour les questions sociales, il a été appelé « le pape des ouvriers ». Photo Historical Publishing Co., Pittsburg, PA / Wikimedia Commons.

29. *Ibid.*, n° 3.

30. *Idem.*

31. *Ibid.*

32. Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, n° 1.

33. *Ibid.*

34. Concile Vatican II, Constitution *Gaudium et Spes*, n° 76.

dans l'intimité de son cœur. [...] La conscience est le centre le plus intime et le plus secret de l'homme, le sanctuaire où il est seul avec Dieu et où Sa voix se fait entendre³⁵. » L'homme doit agir selon sa conscience. On ne doit ni l'obliger à agir contre sa conscience ni lui interdire d'agir en la suivant³⁶. C'est en particulier le cas en matière de religion : « Le concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse. Cette liberté consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part soit des individus, soit des groupes sociaux et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience, ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres³⁷. »

De cette liberté religieuse individuelle, il découle que la liberté religieuse doit être aussi assurée aux collectivités. Les Pères conciliaires écrivent que « des groupes religieux, en effet, sont requis par la nature sociale tant de l'homme que de la religion elle-même. Dès lors, donc, que les justes exigences de l'ordre public ne sont pas violées, ces groupes sont en droit de jouir de cette immunité afin de pouvoir se régir selon leurs propres normes, honorer d'un culte public la Divinité suprême, aider leurs membres dans la pratique de leur vie religieuse et les sustenter par un enseignement, promouvoir enfin les institutions au sein desquelles leurs membres coopèrent à orienter leur vie propre selon leurs principes religieux³⁸. »

Conclusion

L'évolution intervenue dans la doctrine catholique avec la Déclaration sur la liberté religieuse, la Déclaration sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes et le Décret sur l'œcuménisme, est fondatrice. L'Église catholique adopte une approche positive du dialogue avec les autres religions et les autres confessions chrétiennes, et, simultanément, elle retient une doctrine des relations Église-État fondée sur la liberté religieuse. Le lien entre les deux, qui est évidemment la défense de la liberté religieuse, en particulier de la liberté individuelle, n'est pas logique si l'on ne présuppose pas une approche positive à l'égard des autres religions. Et celle-ci n'est pas compatible avec les doctrines du droit public ecclésiastique et du refus de la liberté de conscience, doctrines qui reposaient sur l'identification des autres religions et confessions chrétiennes au mal et à l'erreur.

Liberté religieuse et approche positive des autres cultes sont donc indissociables. Paradoxalement, les auteurs fidèles au Concile n'ont guère insisté sur ce lien, tandis que les opposants au concile Vatican II l'ont, eux, fort bien vu³⁹.

35. *Ibid.*, n° 16.

36. Concile Vatican II, Déclaration *Dignitatis Humanae*, n° 3.

37. *Ibid.*, n° 2.

38. *Ibid.*, n° 4.

39. M^{re} Marcel Lefebvre, *J'accuse le Concile*, Éditions Saint-Gabriel, Martigny, 1976, en particulier p. 95-98.

Le régime de Franco : du national-catholicisme à la liberté religieuse*

*Jaime Rossell***

Il y a peu de temps encore, les identités nationale et religieuse de l'Espagne se confondaient au sein d'un système de national-catholicisme. C'est finalement ce système qui a transformé les bases de l'État totalitaire espagnol. Bien qu'elle ait été fondée sur la défense du catholicisme, l'Espagne reconnaît aujourd'hui le droit à la liberté de religion et à l'existence d'autres croyances à l'intérieur de ses frontières¹.

Pour expliquer l'apparition de la liberté religieuse dans l'histoire de l'Espagne, il est préférable de diviser le mouvement en trois phases : l'après-guerre et la construction de l'État franquiste, la crise du national-catholicisme et l'avènement de la démocratie.

Première phase : l'après-guerre et la construction de l'État franquiste (1939-1965)

Elle se caractérise par un puissant monopole idéologique imposé par les institutions politiques et sociales en place dans l'Espagne de cette époque. Dans les toutes premières années de cette phase, l'influence des mouvements fasciste et national-socialiste sur le pays était immense.

Le nouvel État espagnol issu de la guerre civile n'avait alors aucune base constitutionnelle. Franco a abrogé la plus grande partie de la législation sou-

* Cet article est une version raccourcie de l'original. Le texte entier en anglais peut être consulté sur le site www.aidlr.org

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

1. Pendant de nombreux siècles, à l'exception de courts intervalles où les Constitutions républicaines de 1873 et 1931 étaient en vigueur, l'Espagne a été un État catholique reconnu. En fait, la plus grande erreur de la Constitution de 1931 a été son hostilité à l'égard de l'Église catholique. La Constitution républicaine proclamait le principe général de liberté de religion et de conscience, mais en essayant de diminuer l'influence considérable de l'Église catholique sur la vie politique et culturelle du pays, elle a imposé de sévères restrictions à la vraie liberté des institutions ecclésiastiques (article 27). Ces dispositions restrictives ainsi que leur développement par loi statutaire et l'attitude fortement anticléricale de certains gouvernements républicains ont été largement responsables des convulsions sociales et politiques qui ont provoqué la guerre civile en Espagne et qui ont conduit à la dictature du général Franco.

tenue par la Seconde République et a commencé à bâtir un fondement juridique/légal destiné à soutenir et légitimer sa dictature. Dans cette légitimation, l'Église et la religion catholique ont joué un rôle important.

Immédiatement après le début de la Deuxième Guerre mondiale, divers documents émanant de l'épiscopat espagnol ont posé les bases de la confessionnalité du nouvel État. Le catholicisme en tant qu'élément de définition de l'Espagne et valeur fondamentale de la cohésion civile est un sujet que les évêques ont développé pour imposer la doctrine du pape Léon XIII relative à l'État catholique².

Il est évident que ce soutien apporté par l'Église catholique ne sera pas oublié : Franco a utilisé ses pouvoirs considérables pour abroger toutes les lois de la Seconde République qui allaient à l'encontre de ses convictions religieuses. Le catholicisme romain a ainsi été la seule religion à posséder un statut légal.

Après la défaite des puissances de l'Axe, Franco a permis aux hommes politiques catholiques de participer activement aux affaires du gouvernement et d'occuper des fonctions administratives. On trouve un exemple de cette participation dans la présence de prélats au Parlement (les Cortès), au Conseil du royaume (*consejo del Reino*) ainsi qu'au Conseil d'État.

Les liens entre le régime franquiste et l'Église catholique romaine aussi bien que l'évolution des événements internationaux ont, en outre, contribué à atténuer l'élément fasciste de ce régime. En 1945, Franco, conscient de son isolement international, a bâti un modèle d'État, défini comme national-catholicisme mais différent des autres mouvements totalitaires.

Au niveau politique, les Lois fondamentales promulguées entre 1945 et 1965 ont tenté de donner au régime une structure juridique. Mais comme elles n'ont pas toutes été proclamées en même temps, l'esprit de la loi a évolué tout au long de cette période. En revanche, la tête de l'État – en l'occurrence Franco – a toujours conservé l'autorité suprême. En juillet 1945, le *Fuero de los españoles* (la Charte des Espagnols) a été publié. Son sixième article établissait le catholicisme comme religion officielle d'État et interdisait la pratique publique de toute autre religion³.

La fusion de l'Église et de l'État favorisée par le franquisme a atteint son point culminant avec le Concordat signé en 1953 entre le Saint-Siège et l'État espagnol.

2. Cf. Lombardia, « Actitud de la Iglesia... », cit., p. 90.

3. À la suite de la victoire des Alliés en 1945, Franco a cherché à impressionner les puissances démocratiques du monde avec les lettres de créances « libérales » de l'Espagne en édictant une loi fondamentale qui était soi-disant une déclaration des droits : la Charte des droits. Les droits accordés par cette charte étaient plus symboliques que démocratiques, puisque le gouvernement les accordait et pouvait les suspendre sans justification ; en outre, la charte insistait bien plus sur le devoir de tous les Espagnols de servir leur pays et d'obéir à ses lois que sur leurs droits fondamentaux en tant que citoyens.



Francisco Franco (1892-1975), général et dictateur espagnol, a dirigé l'Espagne de 1939 jusqu'à sa mort. En 1946, il introduit la monarchie sans toutefois nommer de roi. En 1969, il désigne Juan Carlos de Bourbon pour lui succéder après sa mort. Juan Carlos a accédé au trône le 22 novembre 1975.

Peinture de Paco Ibeza représentant le général Francisco Franco. Wikipedia.

Par cet acte, ce dernier consentait à garantir l'exclusivité de la religion catholique en Espagne et les privilèges revendiqués par le Code de droit canonique⁴.

C'est aussi pendant cette période que le national-catholicisme est arrivé à son apogée. La doctrine de l'Église comme société juridique parfaite a été réaffirmée. L'Église et ses institutions ont été reconnues ainsi que leur autonomie dans l'exercice de leurs fonctions. Il y a eu également reconnaissance du fait que l'État édifiait son ordre politique sur la loi divine telle qu'elle était interprétée par la seule Église catholique. En 1958, avec la Loi des Principes du Mouvement national, l'État adopte la doctrine de l'Église catholique comme fondement de ses lois et comme limite à la légitimité de la souveraineté de l'État. Pendant cette période, les relations entre la hiérarchie catholique nationale et les chefs politiques espagnols ont été harmonieuses.

Deuxième phase : la crise du national-catholicisme (1965-1975)

Il est difficile de déterminer de façon précise ce qui a provoqué la transformation des relations entre l'Église catholique et le régime de Franco. Toutefois, si on les étudie de plus près, les documents du concile de Vatican II font allusion à ce changement, en particulier dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* et la déclaration *Dignitatis humanae*. En substance, le Saint-Siège a sacrifié les privilèges qui lui étaient accordés par l'État espagnol afin de sauvegarder les principes de l'autonomie de l'Église et pour soutenir la liberté religieuse comme manifestation de la dignité humaine. Avec ce changement de priorités, il est évident que l'Église catholique espagnole et le régime de Franco ont été confrontés à un sérieux problème.

Les évêques espagnols, qui jusque-là avaient rarement adopté des positions originales au niveau doctrinal, ont assumé sans réserve le contenu doctrinal

4. À titre d'exemple de privilèges, on peut citer le mariage canonique obligatoire pour tous les catholiques; l'exonération des impôts gouvernementaux; des subventions pour la construction de nouveaux bâtiments; la censure de tout document jugé choquant par l'Église; le droit de créer des universités; de faire fonctionner des stations de radio et de publier des journaux et des magazines; la protection contre l'intrusion de la police dans les propriétés ecclésiastiques et l'exemption de service militaire pour le clergé.

des nouveaux documents de Vatican II. La défense des droits de l'homme est alors entrée en conflit avec l'autoritarisme d'un régime qui s'était déclaré lui-même catholique et qui avait soumis la légitimité de son autorité à la doctrine de l'Église. Celle-ci ne voulant plus jouer le rôle de conscience idéologique de l'État, il fallait soit que les évêques condamnent le régime de Franco – qui les avait protégés pendant toutes ces années –, soit que le régime de Franco se mette en accord avec l'Église et qu'il garantisse les droits de l'homme par des moyens légaux.

Franco était conscient de ce problème et il savait bien que le monde occidental était extrêmement chatouilleux en ce qui concerne la protection des droits de l'homme, en particulier de la liberté religieuse. Effectivement, dans son discours de Noël 1964, il a fait part de son souci de garantir l'exercice de la liberté religieuse dans le pays. Mais comme l'État avait adopté comme référence morale la doctrine de l'Église catholique et qu'il lui avait donné une importance légale, de nouvelles réglementations et la promulgation de nouvelles lois devenaient indispensables.

Même si ces lois ont constitué un pas important vers la liberté religieuse pour les dénominations non catholiques, en réalité leur efficacité a été minime. Elles ont été assorties des limitations et des restrictions habituelles du droit d'association, si typiques du caractère autocratique du régime.

En 1973, la conférence épiscopale a exigé la séparation de l'Église et de l'État et réclamé la révision du Concordat de 1953. Mais les négociations en vue de ces remaniements ont été rompues parce que Franco a refusé d'abandonner la possibilité d'opposer son veto aux nominations des membres du clergé par le Vatican.

Durant tout le reste de son règne, le général Franco n'a jamais compris cette opposition de l'Église – aucun autre chef d'État espagnol n'avait jamais décrété des mesures aussi favorables à l'Église! – et il se plaignait amèrement de ce qu'il considérait comme de l'ingratitude de la part de celle-ci.

Étant donné que l'Église catholique avait commencé à se transformer en une institution moderne une dizaine d'années avant l'avènement de la démocratie en Espagne, elle a pu exercer son influence pendant la période de transition qui a suivi la mort de Franco. C'était la première fois dans l'histoire de l'Espagne qu'elle jouait un rôle proactif et positif dans les processus de démocratisation.

Troisième phase : l'avènement de la démocratie (1976-1980)

Avec l'arrivée de la démocratie et la promulgation de la Constitution espagnole de 1978, les conditions étaient réunies pour l'instauration d'une véritable liberté religieuse. La nouvelle Constitution a établi les bases des droits démocratiques et sociaux et a instauré un nouveau système de relations Église-État. Son article 16 garantissait la liberté d'opinion, de religion et de

culte pour les individus comme pour les communautés, avec pour seules restrictions celles nécessaires au maintien de l'ordre public⁵.

Cette Constitution cherchait aussi à établir un juste milieu entre le séparatisme proclamé par la Seconde République espagnole et l'État catholique du régime franquiste. Dans ce but, son texte englobait implicitement les quatre principes guidant les rapports juridiques entre l'Église et l'État.

Le premier principe est la liberté religieuse. Il donne leur cohérence aux trois autres. L'idée de base est que la liberté religieuse est considérée non seulement comme une liberté fondamentale, mais aussi comme une attitude essentielle de l'État à l'égard de la religion : il ne doit pas favoriser un groupe religieux particulier. Le deuxième principe est le principe de laïcité. L'État est impartial à l'égard des diverses croyances individuelles. Le troisième principe est le principe d'égalité et de non-discrimination. Selon l'article 14, la non-discrimination est un droit fondamental de l'homme. Elle devrait entièrement s'appliquer aux individus et dans une certaine mesure aux groupes religieux.

Le dernier principe est le principe de coopération, qui donne son sens au système espagnol de relations entre Église et État. La Constitution reconnaît que l'État et les dénominations religieuses sont des entités différentes avec des buts différents et qui ne sont pas subordonnées les unes aux autres. L'Église et l'État fonctionnent dans la même société et ne sont pas isolés l'une de l'autre, ce qui exclut, par conséquent, un système de séparation stricte comme en France. L'État et les groupes religieux ont des domaines d'intérêt communs parce que le premier favorise la liberté religieuse et que les autres sont des canaux institutionnels ou organisés de la liberté religieuse.

L'une des premières tâches, après la mort du général Franco, a été de mettre la dernière main à un certain nombre de traités destinés à remplacer le Concordat de 1953. Ceux qui ont été signés en 1979 concernaient quatre points principaux. Le premier porte sur des sujets d'ordre juridique, comme le mariage et le respect des jours religieux. Le deuxième traite de questions économiques, comme les exonérations fiscales et les dotations gouvernementales. Le troisième accord concerne la religion et les questions culturelles, notamment l'enseignement religieux dans les écoles publiques, les établisse-

5. « 1. La liberté idéologique, religieuse et de culte des individus et des communautés est garantie, sans autres limitations, quant à ses manifestations, que celles qui sont nécessaires au maintien de l'ordre public protégé par la loi. 2. Nul ne pourra être obligé à déclarer son idéologie, sa religion ou ses croyances. 3. Aucune confession n'aura le caractère de religion d'État. Les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions. » www.persee.fr/.../article/pole_1262-1676_2003_num_18_1_1307 de C Proesche - 2003.



Le monument national de la Croix sainte, dans la vallée communément appelée «la vallée de ceux qui sont tombés» (valle de los Caídos), près de Cuelgamuros, dans la Sierra de Guadarrama. C'est, semble-t-il, le plus grand des mausolées de l'époque moderne. Il contient les sépultures de Francisco Franco et du fondateur du mouvement fasciste de la Phalange espagnole, José Antonio Primo de Rivera. Près de 30 000 combattants morts durant la guerre civile en Espagne reposent dans la crypte, non loin de la nef centrale. Ce complexe, qui mesure 263 mètres de long, contient aussi une basilique et un monastère bénédictin. *Photo Sebastian Dubiel/Creative Commons.*

ments scolaires contrôlés par l'Église et les biens ecclésiastiques ayant une valeur culturelle ou historique. Enfin, le quatrième pacte porte sur l'assistance religieuse aux forces armées et le service militaire des ecclésiastiques et des membres des ordres religieux.

La Loi organique sur la liberté religieuse, promulguée en juillet 1980, a fourni un précédent juridique pour toutes les dispositions contenues dans la Constitution. Les seules limites à la liberté religieuse établie par cette loi concernent d'éventuelles atteintes aux libertés publiques, dont l'exercice est expressément garanti par ladite loi, et elles assurent la sauvegarde de la santé, de la morale et de l'ordre publics,

éléments protégés par la loi dans toute société démocratique⁶.

La Loi organique contient différents outils pour réaliser la coopération entre l'État et les entités religieuses. Le premier est le Registre des entités religieuses. L'inscription dans ce livre spécial – après avoir rempli un certain nombre de conditions – confère au groupe religieux un statut légal particulier dans le système juridique espagnol. Ce contrôle indirect du caractère religieux a été fortement critiqué, parce qu'il encourage insidieusement un système d'Églises d'État à trois niveaux : les confessions religieuses avec accord, les confessions religieuses sans accord et les groupes religieux sans enregistrement.

Le second outil de la Loi organique sur la liberté religieuse est le Comité consultatif sur la liberté de culte. Les fonctions de ce dernier consistent à passer en revue, à rassembler et à présenter des propositions relatives aux questions concernant la mise en application de cette Loi et toute intervention

6. L'Article 3.1 déclare: «L'exercice des droits découlant de la liberté de religion et de culte a comme seule limite la protection du droit d'autrui à l'exercice de ses libertés publiques et droits fondamentaux, ainsi que la sauvegarde de la sécurité, de la santé et de la moralité publiques, éléments constitutifs de l'ordre public protégé par la loi dans le cadre d'une société démocratique.»

nécessaire à l'élaboration de recommandations pour les accords ou les conventions de coopération évoquées dans l'article 7.

La Loi organique introduit un développement tout à fait nouveau dans le système de droit ecclésiastique espagnol : la possibilité de conclure des accords avec des dénominations autres que l'Église catholique⁷. C'est le troisième outil. Pour pouvoir signer ces accords, deux conditions sont requises : l'inscription de ces dénominations sur le registre des entités religieuses et leur influence notoire dans la société espagnole.

En novembre 1992, l'Espagne a signé des accords avec les trois groupes religieux suivants : les entités évangéliques, les communautés israélites et la commission islamique.

Ces traités, qui constituent une étape décisive dans le système espagnol, ont été et restent très importants pour ces dénominations puisque, pour la première fois, un système de coopération a été établi entre des minorités non catholiques et l'État espagnol. Toutefois, une analyse de ces textes soulève de nouvelles questions.

Ces accords fonctionnent dans le système juridique comme des lois ordinaires et comportent des dispositions similaires à celles qui figurent dans les traités signés avec l'Église catholique. Mais alors que ces derniers ont servi de modèles, les accords passés avec les non-catholiques contiennent, eux, des dispositions déclaratoires sans contenu normatif, même si les dénominations non catholiques font face aux mêmes questions que celles qui figurent dans les traités avec le Saint-Siège.

On a l'impression qu'en réalité ces traités ne sont pas le résultat de négociations, mais plutôt des documents créés par les administrateurs de l'État, et que les groupes religieux doivent les accepter sans avoir participé à leur élaboration. Le texte offre certaines prérogatives dont ne bénéficient pas les autres dénominations. En ce sens, les traités s'avèrent être un moyen d'obtenir des avantages fiscaux, de pouvoir apporter une assistance pastorale dans les forces armées et dans les prisons, de permettre à certaines religions d'être enseignées dans les écoles, d'obtenir la validité du droit civil pour les mariages et d'inclure des normes spécifiques concernant les règles alimentaires religieuses et les lieux de sépulture.

Le système d'accords entre l'État espagnol et les groupes religieux opère à différents niveaux. L'organisation espagnole en « État de communautés autonomes », dans lesquelles des unités territoriales politiques peuvent voter des textes avec le statut de lois, évoque la possibilité d'une législation religieuse

7. L'Article 7.1 déclare: « L'État tenant compte des croyances religieuses existant dans la société espagnole, établira, le cas échéant, des accords ou conventions de coopération avec les Églises, confessions et communautés religieuses inscrites au registre qui, de par leur importance et leur nombre de croyants, auront atteint un enracinement notoire en Espagne. »

autonome ou régionale dans des zones qui relèvent de la compétence de ces unités territoriales⁸. Par exemple, les unités régionales appelées « communautés autonomes » peuvent signer des accords.

Il ne faut pourtant pas oublier que la Constitution n'impose pas le mécanisme technique par lequel cette coopération doit être mise en application.

Les traités avec les dénominations peuvent être un moyen de mettre en pratique cette coopération, mais il est clair qu'ils ne sont pas le seul moyen possible, et le fait qu'ils existent ne suffit pas à garantir la coopération. La Loi générale sur les associations est aussi appliquée à d'autres groupes religieux qui ne sont pas protégés par la Loi organique sur la liberté de religion parce qu'ils ne sont pas enregistrés en tant que « confessions ».

En résumé, il a fallu un peu moins de vingt ans pour que le système juridique espagnol évolue d'un État catholique vers un système fondé sur la liberté religieuse. La poursuite des accords sert à développer la dimension institutionnelle de la liberté religieuse en favorisant la liberté religieuse et le respect de l'identité religieuse des différents groupes.

Alors que l'Espagne avance dans le XXI^e siècle et qu'elle est confrontée à une plus grande diversification culturelle de sa population, la liberté religieuse devient de plus en plus importante. Malgré l'histoire mouvementée et le manque de diversité religieuse de l'Espagne, son gouvernement a fait, ces dernières années, des progrès significatifs pour prendre en compte le pluralisme religieux. En incorporant les principes de la liberté religieuse dans sa Constitution et dans ses statuts, l'Espagne a reconnu la nécessité d'une plus grande tolérance. Si elle veut survivre et progresser, elle doit continuellement s'efforcer de favoriser la tolérance et le pluralisme en reconnaissant les dénominations non catholiques et en coopérant avec elles, même quand leurs pratiques et leurs croyances religieuses diffèrent des valeurs dans lesquelles elle est historiquement enracinée.

8. Ces dernières années, les communautés autonomes ont adopté un rôle de leaders dans leurs relations avec les dénominations religieuses en raison du transfert fait par l'État du pouvoir législatif sur des questions telles que l'éducation, la santé, la nutrition, etc. Les différents gouvernements autonomes ont commencé à chercher des interlocuteurs parmi les Églises établies sur leurs territoires, afin de rendre possible l'exercice effectif du droit à la liberté religieuse. La Catalogne, par exemple, par le décret 68/2004, a créé la Direction générale des Affaires religieuses, qui dépend du secrétaire général de la Présidence de la Généralité de Catalogne.

Qu'est-ce que la vérité?

Émile Poulat*

«*Je suis la voie, la vérité, la vie*», avait affirmé Jésus. Parole d'évangile. L'Église chrétienne en a tiré une conclusion fondamentale : hors de lui, c'est l'impasse, l'erreur et la mort, pour les individus comme pour la société. Le Royaume de Dieu – la Cité de Dieu – commence ici-bas avec l'Église et dans l'Église.

«*Qu'est-ce que la vérité?*» C'est la question de Pilate, des philosophes et des modernes. Elle était un absolu sur lequel on ne transigeait pas. Elle tombe dans le relatif, devenant affaire d'opinion, d'appréciation, de jugement personnel. À chacun son idée, selon ses dispositions. À la société de s'adapter pour accueillir cette diversité. Le premier des droits de l'homme et leur clef de voûte a nom liberté de conscience. Problème redoutable : comment la concilier avec le principe de réalité dans la vie et avec le principe d'ordre dans la société?

La réponse est venue du droit et de la science. Les juristes le disent en latin : «*Dura lex, sed lex*». La loi, c'est la loi : on ne peut que s'y soumettre, la transgresser ou s'en arranger. Elle n'est plus l'expression d'une vérité supérieure, mais celle de la volonté générale, tout au moins du fait majoritaire. Chacun reste libre d'en penser ce qu'il veut, mais il doit y conformer sa conduite extérieure. Sur ce point, nous restons les fidèles héritiers de l'Ancien Régime, malgré le grand déplacement qui s'est opéré : la «liberté religieuse» est acquise et ce n'est plus la religion qui est au cœur des litiges...

La science, quant à elle, a rétabli les droits de l'objectivité et a fait table rase de tout ce qui ne répondait pas à ses critères ou n'entrait pas dans ses catégories. Elle ne peut constater le miracle que dans les conditions du laboratoire. L'âme ne se trouve pas au bout du scalpel ni Dieu au bout du télescope ou, comme le disait Gagarine, sur l'orbite du Spoutnik.

Ainsi est né le conflit entre la science et la foi. La vérité de la science faisait pièce à la vérité de la foi. Certains auteurs ont fait appel à une théorie de la «double vérité». D'autres ont escompté la faillite ou la banqueroute de la science, ou, à l'inverse, la fin de la religion. Une abondante littérature, polémique ou apologétique, occupe les rayons des bibliothèques. Une équipe inter-

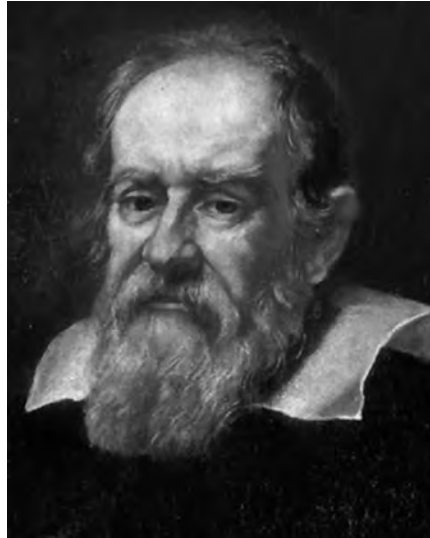
* Professeur d'université, directeur de recherches au CNRS, France.

disciplinaire de l'Université suisse de Zurich s'est efforcée de modéliser les positions prises par les scientifiques devant la foi et par les théologiens devant la science** : convergence (en trois versions), conflit, complémentarité (à trois niveaux).

Cette problématique – la foi obstacle à la science, la science destructrice de la foi –, dont les effets culturels et sociaux ont été considérables, remonte à l'affaire Galilée, a abouti à la crise moderniste voici un siècle et perdure largement dans les esprits, malgré son archaïsme. Il est grand temps de reconnaître qu'elle ne correspond plus à la situation actuelle. La science avance sans plus se préoccuper de la foi et de ses objections; la foi ne résiste plus aux découvertes de la science, sachant que pour elle ce n'est pas l'essentiel. On le disait déjà du temps de Galilée : *« L'important, c'est d'aller au ciel, non de savoir comment est fait le ciel. »* Le temps n'est plus où la Bible était notre seule encyclopédie, notre seule image du monde et de ses habitants. Et voici qu'à son tour c'est la science qui, après la foi, se trouve mise en examen par les sciences humaines et la réflexion philosophique.

La science reste un puissant facteur d'incroyance, non parce qu'elle attaque la foi mais parce qu'elle s'en passe. Elle a **naturalisé** la connaissance – il n'y a de vérité que construite et validée par l'esprit humain – mais, par là même, elle l'a **régionalisée**. Elle n'enseigne pas le relativisme de toute vérité : elle ne s'occupe que d'elle-même et de ses applications, dans un univers clos d'où sont bannis tous les énoncés qui ne répondent pas à ses critères et qui peuvent se constituer en univers parallèles. Libre à chacun de circuler entre eux : c'est ce qu'on appelle la culture.

S'il est un acquis « scientifique » de ces trente dernières années, c'est bien l'idée d'une **interprétation infinie** de la Bible. Aucun mode de lecture ne détient la clé de son sens vrai et exclusif, enfin découvert et arrêté. L'exégèse



Galileo Galilei, dit Galilée (1564-1642), mathématicien, physicien, astronome et philosophe italien, fit des découvertes révolutionnaires. Portrait de Justus Sustermans, 1636. Photo Wikipedia.

** Pierre Bühler et Charlotte Karakash, éd., *Science et foi font système*, Labor et fides, Genève, 1992, 216 p.

historique a, un temps, partagé cette illusion, comme la science devant la foi. Elle n'a infirmé et disqualifié que les lectures naïvement historicistes.

Cette véritable révolution culturelle a malmené la vérité selon la tradition chrétienne et bouleversé son statut public, sans pourtant l'évincer et même en lui laissant de larges espaces. À moins de miser sur une improbable contre-révolution, la question est désormais de mesurer justement ce qui s'est produit et d'œuvrer en connaissance de cause.

DOSSIER

L'extrémisme religieux et la liberté religieuse

Introduction

Les risques de la confusion et des amalgames

*Maurice Verfaillie**

Beaucoup, surtout parmi les chrétiens, ont été choqués par la récente excommunication prononcée par l'archevêque catholique de Recife, au Brésil, à l'encontre de l'équipe médicale qui a pratiqué l'avortement d'une fillette de 9 ans, victime d'un viol, et contre la mère de l'enfant qui a approuvé cet avortement. Au-delà de la réprobation générale, cette condamnation a donné de la vigueur aux interrogations que suscitait déjà la levée tout aussi récente par Benoît XVI de celle prononcée par Jean-Paul II contre la Fraternité Saint Pie X. Sur un autre registre, les médias faisaient dans le même temps écho à des débats sur les questions de l'évolutionnisme et du créationnisme. Aussi a-t-on souvent réentendu ou relu les qualificatifs, indifféremment utilisés, de « conservateurs », « intégristes » « fondamentalistes », sans en préciser les sens. Les clichés qui en résultent obligent à les clarifier, si on veut éviter des nonsens ou des incompréhensions regrettables.

Dans cette introduction, nous n'aborderons cette question que dans le champ des trois grandes religions monothéistes, le christianisme, le judaïsme et l'islam, en ayant conscience de laisser la place à de nombreuses questions sans réponse¹. Notre approche se situera sur un plan historique.

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

1. Voir, entre autres : Jean-François Mayer, *Les fondamentalismes*, Éditions Georg, Chêne-Bourg, 2002; Jean-Paul Willaime, « Fondamentalisme », in Pierre Gisel et al., *Encyclopédie du protestantisme*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2006, p. 523, 524; Richard T. Autoun., *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, (USA), 2001; Faculté de théologie adventiste, *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Actes du Colloque du 23 au 25 avril 2004, Collonges-sous-Salève, France.

L'opinion commune associe généralement le fondamentalisme et l'intégrisme aux images d'identités religieuses construites sur l'opposition à la modernité et à la sécularisation² ou encore marquées par des cultures religieuses repliées sur elles-mêmes; en bref, à des « attitude(s) de croyants qui refusent toute évolution » (dictionnaire *Le Petit Robert*, 1996).

Fondamentalisme, intégrisme. On peut s'étonner en constatant que même *Le Petit Robert* amalgame ces deux termes. En fait, leurs sens sont devenus si fluctuants qu'on a pu lire quelquefois dans la grande presse des expressions comme « fondamentalisme laïque », « intégrisme de la laïcité »... ! Finalement, il est difficile de savoir de quoi il s'agit. Traitant de la complexité que le mot « fondamentalisme » revêt dans le langage actuel, des paradoxes que ses multiples sens recouvrent et des chemins contradictoires qu'ils peuvent emprunter, Richard Antoun, anthropologue américain spécialisé dans l'étude des sociétés villageoises jordaniennes, résume son analyse en écrivant que « [...] le fondamentalisme peut être politique ou apolitique, il peut vouloir la confrontation ou l'éviter, souhaiter se séparer ou s'intégrer, se soucier d'orthodoxie avec ce monde ou se soucier du sort final d'une personne dans l'au-delà, craindre un ennemi de l'extérieur ou de l'intérieur³ ». Richard Antoun pense que le terme est devenu ambigu dans les médias après la révolution iranienne de 1979. Quant à l'impact de ces confusions dans les esprits, Mark Juergensmeyer le décrit comme « une crainte irrationnelle

2. « [...] un sentiment d'inquiétude se répand en cette fin de second millénaire de l'ère chrétienne face aux gigantesques bouleversements qui se sont produits ces dernières années dans l'organisation du monde et au chaos que l'on pressent – après la désagrégation de l'empire soviétique, par exemple. Dans ce climat d'incertitude, de pertes des repères, bons et mauvais, qui structuraient les relations internationales et l'ordre du monde depuis 1945, de nombreux mouvements de réaffirmation du religieux sur la scène politique ont vu le jour au cours des quinze dernières années. Qu'ils soient juifs, chrétiens ou musulmans, ils considèrent que les malheurs de l'humanité viennent de ce que la raison humaine a voulu s'émanciper de la foi, de l'observance des injonctions contenues dans les textes sacrés. Pour eux, le processus de sécularisation, de perte d'emprise de la religion sur l'organisation sociale et politique, inauguré avec le siècle des Lumières, a produit en droite ligne les pires malheurs du XX^e siècle : le nazisme et le stalinisme, qui oubliaient que l'homme est d'abord la créature de Dieu; mais aussi toutes ces formes de dislocation sociale que sont la toxicomanie, la "ghettoïsation" des banlieues, le développement considérable de la xénophobie, du racisme et des processus d'exploitation. Pour sortir de ces impasses de notre temps, certains nouveaux mouvements, chrétiens, juifs, musulmans, prônent le retour à la stricte observance des commandements de la religion, à la fois dans la vie privée et dans l'existence publique. C'est l'application de la Chari'a dans le monde musulman, de la halakha dans le monde juif, le combat pour interdire l'avortement, par exemple, dans le monde chrétien. [...] Mais tous ces mouvements participent-ils de la même logique ou appartiennent-ils à des registres différents ? » Gilles Kepel, « Mobilisations religieuses et désarroi politiques à l'aube de l'an 2000 », in Frédéric Lenoir, Ysé Tardan-Masquelier, *Encyclopédie des religions*, Éditions Bayard, Paris, 1997, vol. 2, p. 2411.

3. Richard T. Antoun, *Understanding Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD, (États-Unis), 2001, p. 160.

anti-fondamentaliste⁴ » parfois légitime, ajoute-t-il, mais qui engendre souvent des comportements contraires au respect des personnes, incitant à la violation de la liberté d'expression religieuse. Sur un autre plan, et en observateur avisé, Jean-François Mayer suspecte fortement, derrière les amalgames de groupes religieux de types différents et leur qualification hâtive de « fondamentalistes » ou d'« intégristes », voire d'« extrémistes », une volonté de simplifier à l'extrême : « Derrière l'application d'étiquettes comme "secte" ou "fondamentalisme", les enjeux idéologiques ne sont pas toujours absents : de même que "la secte", "le fondamentalisme" est toujours l'autre, celui que l'on veut ainsi montrer du doigt et exclure⁵. » D'autres avant lui avaient réagi de la même manière⁶, comme Jay Harris, qui conclut que ce qui gêne la plupart du temps, ce ne sont pas tant les troubles qu'ils pourraient provoquer dans la société que le fait de ne pas conformer leurs vues à celle de la pensée dominante.

Pour expliquer le retour de ces questions dans l'actualité, peut-être faudrait-il, comme le font certains auteurs⁷, situer ces jugements dans l'atmosphère de la résurgence du religieux, suite aux désenchantements du passé et aux crises qui ont marqué l'histoire de l'Occident depuis la fin du XVIII^e siècle. Quoi qu'il en soit, on peut penser qu'en France, en Belgique, en Allemagne et en Suisse, c'est l'actualité mouvementée autour des « affaires des sectes » et les problèmes soulevés par un certain islam qui ont fait découvrir certaines visions du religieux auxquelles l'opinion publique n'était pas préparée. Face à ces « étrangetés », les images négatives ont fait le lit de jugements réducteurs, comme s'il s'agissait d'une réalité unique, en

4. Mark Juergensmeyer, « Antifundamentalism », in Martin Marty, Scott Appleby, éd., *Fundamentalism comprehended*, University of Chicago Press, Chicago-Londres, 1995, p. 353. Cité par Jean-Luc Rolland, « Adventisme et fondamentalisme : évaluation d'une distance », in *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Actes du Colloque de la Faculté adventiste de théologie, 23 au 25 avril 2004, Collonges-sous-Salève, 2006, p. 26. M. Juergensmeyer est attaché au département de Sociologie de l'Université de Californie, Santa Barbara.

5. Jean-François Mayer, *op. cit.*, p. 8; Cf. Jay Harris, « Fundamentalism: objections from a modern Jewish Historian », in John Harvey Stratton, éd., *Fundamentalism and gender*, Oxford University Press, New York-Oxford, 1994, p. 137-173. John H. Stratton est professeur d'histoire comparative des religions à Harvard Divinity School.

6. Cf. Massimo Introvigne, Gordon J. Melton, et al., *Pour en finir avec les sectes*, Le débat sur le rapport de la commission parlementaire, Éditions CESNUR – Di Giovanni, Paris, 1996.

7. Ainsi, Kathy Rousselet : « La religion renaît aujourd'hui à la fois sur les décombres de l'idéologie et sur ceux d'une certaine "modernité". Devant l'absence de consensus social, on fait appel aux "valeurs morales universelles", qui sauront servir de ciment à la société. Devant l'échec de l'utopie prométhéenne d'une conquête scientifique et technique du monde, l'homme cherche de nouvelles croyances. La crise morale, économique et écologique laisse craindre une imminence de l'apocalypse. Synthèse de ces divers échecs, la catastrophe de Tchernobyl a montré l'urgence de la quête de valeurs éternelles. » Kathy Rousselet, « Les ambiguïtés du renouveau religieux en Russie », in Gilles Kepel, et al., *Les politiques de Dieu*, Le Seuil, Paris, 1993, p. 1201, 1202.

dépit de tout ce qui sépare leur inspiration. « Mais tous ces mouvements participent-ils de la même logique ou appartiennent-ils à des registres différents ? », demande avec raison Gilles Kepel⁸.

Pour en terminer avec ces considérations générales, résumons-nous en disant que dans l'esprit de beaucoup, aujourd'hui, l'évocation des mots « fondamentalisme » et « intégrisme » retient surtout l'idée de comportements qui diabolisent la recherche intellectuelle, la liberté de conscience et de religion, la séparation des Églises et des États, la laïcité et les valeurs de l'engagement social. Il nous semble donc justifié dans cette introduction de revenir sur leurs sens respectifs.

1. Intégrisme

Daniel Béresniak soutient que « les intégristes et les fondamentalistes se ressemblent à tel point qu'il est légitime de les confondre⁹ ». Mais l'historienne du religieux, Ysé Tardan-Masquelier, précise au contraire que les deux termes « sont nés dans le christianisme occidental au sein de courants qui se sont eux-mêmes désignés ainsi. Les appliquer à d'autres n'est pas sans poser de problème (nous soulignons)¹⁰ ».

« Intégrisme » est à la fois un terme et un concept qui appartiennent en propre au milieu catholique. C'est en France qu'est né et que s'est enraciné le traditionalisme catholique. Si on ne connaît pas l'histoire de la « guerre des deux France » (Émile Poulat), il est difficile de déchiffrer ce mouvement devenu « tempétueux, revanchard, radical » (Henri Tincq) dans le catholicisme français et qui a été qualifié « d'intégriste » par les catholiques modérés, dési-



Lors du festival Bele Chere à Asheville, en Caroline du Nord, aux États-Unis, un manifestant invite les passants à se tourner vers Jésus, à étudier la Bible et à condamner l'homosexualité. Photo Michael Tracey/Creative Commons.

8. Cf. note n° 2.

9. Daniel Béresniak, *Les intégrismes : idéologie du désir paranoïaque*, Éditions Grancher, Paris, 1998, p. 18. Cité par Jean-Luc Rolland, « Adventisme et fondamentalisme : évaluation d'une distance », in *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Actes du Colloque du 23 au 25 avril 2004, Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève, 2006, p. 28.

10. Ysé Tardan-Masquelier, « Mises au point », in *Le Monde des religions*, septembre-octobre 2003, p. 29.



Manifestation silencieuse devant le bâtiment de l'ONU, à Genève, en 2009. Des chrétiens réclament la liberté religieuse pour leurs coreligionnaires du Pakistan. Ces derniers ont été l'objet d'attaques violentes dans la province du Punjab : un grand nombre d'entre eux ont été tués ou gravement blessés. Photo www.csi-schweiz.ch

avec, d'un côté, la « France des Lumières », la Révolution et les droits de l'homme, la République, la séparation entre les Églises et l'État, la laïcité, la démocratie, et, de l'autre, la France sacrée, celle « née avec le baptême de Clovis et qui va jusqu'à Jeanne d'Arc », dont le nationaliste catholique Jean-Marie Le Pen en fait l'égérie. Autrement dit, la France de la « Contre-Réforme », de la « contre-Révolution », celle du refus du « ralliement » à la République, celle de Charles Maurras, qui voulait faire du catholicisme un programme politique, puis celle du maréchal Pétain, antijuive, et finalement celle des opposants à Vatican II. Même sans faire un amalgame de tous les catholiques nostalgiques de la messe en latin (pour sa solennité et son décorum), on peut dire que les partisans de la « France sacrée » ont en commun de fortes traditions familiales catholiques, des références à un passé glorieux de leur « Église » et des regrets mêlés avec une détestation de la société et de l'Église catholique devenue moderne¹². Leur héritage religieux reste fixé sur le concile de Trente (1545-1563) et son catéchisme appris par cœur, la lecture de la Bible uniquement dans le latin de la version dite « Vulgate », le vieux bréviaire ainsi que la messe de saint Pie V dite en latin et qualifiée de « messe de toujours ». Cette Église n'a qu'un seul pilier : Rome. Elle repose sur la figure sacrée du prêtre et de la séparation entre l'Église – comme hiérarchie ecclé-

reux de conciliation avec la République. Pour beaucoup, dans d'autres pays qui n'ont pas connu le conflit qu'il a entraîné au sein de cette même Église, il paraît quasi incompréhensible. Comme l'écrit Henri Tincq en évoquant l'affaire des évêques de la Fraternité Saint Pie X : « Les braises qui viennent de se renflammer à propos de Vatican II sont bien antérieures au concile des années 1960¹¹. » La « guerre des deux France »,

11. Henri Tincq, « La guerre des deux France », in *Le Monde des Religions*, 35, mai-juin 2009, p. 6.

12. Cf. *idem*.

siale produisant la doctrine et dispensant le salut et les sacrements – et les fidèles. On sait que cette branche marginale du catholicisme n'acceptera jamais le concile de Vatican II ni sa déclaration sur la liberté religieuse et la libération de la parole de l'Évangile au profit du peuple des croyants.

Pie VI a soutenu ce courant. Il n'admettait pas le renversement de l'Ancien Régime, avec son ordre : « une foi, une loi, un roi ». Aussi est-ce, avec la Révolution française, une longue déchirure qui s'est installée à l'intérieur même du catholicisme. La critique du nouveau régime politique français par les papes a traversé le XIX^e siècle jusqu'à Léon XIII (1878-1903) qui, en 1892, a finalement invité les catholiques au ralliement à la III^e République. Néanmoins, les traces de cette rupture demeurent encore aujourd'hui accentuées à nouveau avec la crise intégriste depuis le moment où le concile de Vatican II a fait découvrir au monde catholique le visage d'un catholicisme qui admet que la Déclaration des droits de l'homme n'est pas éloignée de l'esprit de l'Évangile, d'une Église qui publie la déclaration *Dignitatis humanae*.

C'est en 1910 que le terme « intégriste » a fait son apparition dans le vocabulaire catholique. Il est employé par ceux qui, se plaçant sur la ligne recommandée par Léon XIII, dénonçaient les tenants de cette branche délatrice – qui visait tout prêtre, tout évêque et tout laïc suspecté de « modernisme ». Ces derniers se désignaient eux-mêmes comme étant des catholiques « intégraux ». Il serait donc historiquement plus correct de parler « d'intégralisme » que « d'intégrisme », mais c'est ce dernier terme qui a prévalu.

Aujourd'hui, l'ambiguïté prédomine, après l'initiative de rapprochement de Benoît XVI avec les successeurs de M^{sr} Lefebvre et les évêques de la Fraternité de saint Pie X. Cette communauté est actuellement tiraillée entre les modérés qui voudraient mettre à profit la démarche du pape – jugeant qu'elle est une chance historique de rediscuter les acquis du concile de Vatican II – et les radicaux qui souhaitent garder leurs distances. Ses membres considèrent Benoît XVI comme « leur pape », conservateur en doctrine, proche en liturgie et pensent qu'il mettra fin à la parenthèse des papes de ce concile, de Jean XXIII à Jean-Paul II. Du côté de Rome, il semble qu'on se méprenne en croyant qu'en multipliant les concessions, le Vatican finira par obtenir ce ralliement et le retour de « ces brebis égarées » à des vues plus ouvertes.

2. Intégrisme et fondamentalisme, la différence

C'est en parlant de positions aussi radicales que les médias utilisent les termes « intégrisme » et « fondamentalisme », qu'ils appliquent tant aux milieux catholiques que protestants. On serait sans doute tenté de penser que l'émergence de l'intégrisme catholique, qui résulte du conflit dont nous venons de parler, s'apparente assez bien à une forme de contestation protestante observée au XIX^e siècle aux États-Unis. La différence est pourtant importante. « *C'est confondre une défense de l'infaillibilité d'une Tradition (intégrative) et d'une institution ecclésiastique, d'une part, et la doctrine de l'inerrance d'un texte, en l'oc-*

currency la Bible, de l'autre», écrit Jean Baubérot¹³. En effet, d'un côté, le Magistère romain s'attache à défendre une tradition ecclésiale considérée comme une continuité apostolique et le critère souverain de l'interprétation des Écritures (cf. Encyclique Pascendi, de Pie X, 1907) et, de l'autre, des protestants, appelés «fondamentalistes», qui cherchaient à préserver leurs doctrines contre certains excès d'une herméneutique libérale de la Bible.

3. Les fondamentalismes

a. Dans les milieux juifs et musulmans

Il serait intéressant, mais trop étendu, de s'arrêter sur la question de l'application de la notion de fondamentalisme aux milieux religieux juifs et musulmans. Disons seulement, en résumé, qu'en milieux religieux juifs, selon Émile Moatti, délégué général de la Fraternité d'Abraham et membre du comité directeur de l'amitié judéo-chrétienne de France à Paris, «la méthode pédagogique de la Thora consiste à décrire toutes les déviations possibles, tous les défauts du genre humain entraîné par leurs passions à mal agir». Le but est «[...] que nous puissions rester vigilants, afin d'éviter de tomber dans les mêmes errements en exerçant notre volonté de bien faire¹⁴». Selon cet auteur, il y a deux grandes causes de dérives fondamentalistes au sein du judaïsme : «considérer que la Thora est une révélation sacrée dont il faut adopter les directives dans leur intégralité et dans le sens littéral absolu; renoncer à tout esprit critique et à tout jugement». Il en résulte, écrit-il, «l'enfermement sur elles-mêmes de certaines communautés juives». Est-ce peut-être aussi le souvenir douloureux de persécutions au sein de sociétés dominantes? Mais il ajoute que, si ce fondamentalisme juif peut conduire à un intégrisme juif dans lequel les règles de comportement fixées par la Thora (le Talmud) sont intangibles, l'ensemble de ces règles s'appelle la *Halakha* (du verbe «aller», «avancer»), c'est-à-dire qu'elles peuvent évoluer¹⁵.

En ce qui concerne les milieux musulmans, nous nous référons à l'analyse de Massimo Introvigne, historien et sociologue des religions. Il examine l'islam à partir de sa théorie des «niches¹⁶», terme emprunté au vocabulaire de l'économie de marché. Il situe les organisations religieuses musulmanes et leur enseignement selon une graduation composée de cinq «niches» : les

13. Jean Baubérot, «Intégrisme», in Pierre Gisel, éd, *Encyclopédie du protestantisme*, Éditions Quadriga/PUF/Labor et Fides, Paris-Genève, 2006, p. 633.

14. Émile Moatti, «La propagation de l'idéal biblique universel de justice et de solidarité», in *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Collonges-sous-Salève, Actes du Colloque du 23 au 25 avril 2004, Faculté adventiste de théologie, 2006, p. 127, 128.

15. *Idem*, p. 127 à 130.

16. Cf. Massimo Introvigne, *Fondamentalismi, I diversi volti dell'intransigenza religiosa*, Piemme, Édition Casale, Monferrato (Alessandria), 2004. Voir aussi, *idem*, «Les extrémismes religieux», Définitions et approche sociologique, in *Chrétiens, juifs et musulmans à l'épreuve de l'intégrisme*, Actes du Colloque du 23 au 25 avril 2004, Faculté adventiste de théologie, Collonges-sous-Salève, 2006, p. 7-23.

ultra-progressistes, les progressistes, les conservateurs, les fondamentalistes stricts, les fondamentalistes ultra-stricts (extrémistes). À mesure que l'on progresse d'une « niche » à l'autre, la tension à l'intérieur du groupe religieux devient plus forte. Selon lui, le problème provient de l'échec de ceux qui se tournent vers les « niches » progressistes. Ils introduisent dans l'*ouma* (la communauté musulmane mondiale) des éléments de distorsion. Le sociologue italien cite les exemples de la Palestine, de la Turquie, de l'Algérie, de l'Iran, de l'Irak, de l'Afghanistan et des franges de l'émigration musulmane en Europe. Apparaît alors sur la scène internationale l'option ultra-fondamentaliste avec « ses succès rampants » et ses violences.

b. Au sein du protestantisme

D'après le *Dictionnaire étymologique* Larousse, le mot « fondamental », dérivé du latin, est en usage en français depuis 1460. « Fondamentalisme » est un vocable qui a dévié aujourd'hui de son sens historique. Il provient du vocabulaire religieux des États-Unis du début du XX^e siècle. Plus précisément, il est né dans les milieux baptistes. En effet, après la création de la « World's Christian Fundamentals Association », en 1919, l'éditeur du journal baptiste *The Watchman Examiner*, Curtis Lee Laws, employait, en 1920, le terme anglais « fundamentalists » pour désigner ceux qui défendaient les positions doctrinales exposées dans des fascicules de théologie parus de 1910 à 1915 sous le titre *The Fundamentals, A Testimonies to the Truth*¹⁷. Ces écrits étaient signés d'une quarantaine de théologiens et d'hommes d'Église américains et européens. L'œuvre représente une réaction à la fois au libéralisme protestant et au mouvement « Social Gospel » du XX^e siècle. Elle traite des points de doctrine qu'ils considéraient comme « fondamentaux » pour la foi chrétienne et met l'accent sur l'inerrance de l'Écriture, à la base de leur théologie¹⁸. Se désignant eux-mêmes comme des « fondamentalistes », ils s'opposaient au darwinisme et à son enseignement dans les écoles publiques amé-

17. *The Fundamentals, A Testimonies to the Truth* a été réédité en 1988, 12 tomes en 4 volumes, Éditions Garland, New York, 1988.

18. Entre autres, la naissance virgine de Jésus, sa résurrection corporelle, sa divinité, le sacrifice expiatoire et, surtout, l'inerrance du texte biblique original. « Ce dernier point est particulièrement important : tous les fondamentalistes s'accordent en effet pour dire que la Bible est exempte d'erreurs, même si tous n'interprètent pas de la même façon cette doctrine. Contre les interprétations libérales ou spiritualistes des textes bibliques et contre l'exégèse historico-critique, les fondamentalistes veulent sauvegarder l'objectivité des croyances chrétiennes, leur factualité. Ils pensent que la Parole de Dieu est la Bible (et non pas dans la Bible). Même si la doctrine de l'inerrance biblique admet que ce sont les textes en langue originale qui sont divinement inspirés, cette doctrine incita nombre de fondamentalistes à sacraliser telle ou telle traduction de la Bible, notamment sa traduction anglaise, la fameuse *King James Version* de 1611. Quand parut la *Revised Standard Version* (Nouveau Testament), en 1946, et la Bible complète, en 1952, certains ultra-fondamentalistes considèrent qu'elle résultait d'un complot libéralo-communiste et virent en elle « la Bible de l'Antéchrist ». Jean-Paul Willaime, « Fondamentalisme », in Pierre Gisel, et al., *Encyclopédie du protestantisme*, Éditions Quardige/PUF/Labor et Fides, Paris-Genève, 2006, p. 523, 524.

ricaines. En 1920, William Jennings Bryan (1860-1925) lança aux États-Unis une campagne anti-évolutionniste qui aboutira au procès de Dayton (Tennessee, États-Unis) et à sa défaite. Les années 1980 et suivantes marquèrent un regain de l'activité du fondamentalisme protestant américain, avec la tentative d'introduire la prière dans les écoles publiques. Cette action avait déjà été amplifiée par le mouvement de la « Majorité morale », fondé en 1979 par le pasteur Jerry Falwell. Avec ses partisans, celui-ci prétendait défendre les valeurs traditionnelles des États-Unis, jugées compromises par l'évolution de la société et de la culture. En 1980, en plus du soutien à la présidence de Ronald Reagan, ces courants se sont engagés dans des « croisades » contre l'avortement et l'homosexualité, avec l'appui de « télé-évangélistes ». En 1992, au moment de l'arrivée à la Maison-Blanche de Bill Clinton, le courant fondamentaliste revint sur le devant de la scène publique. La « Coalition chrétienne » de Pat Robertson et de Ralph Reed enrôlait alors 1,5 millions d'adeptes et exerçait une forte influence sur l'électorat républicain.

Jean-Paul Willaime remarque que *« l'orientation et la sensibilité fondamentalistes ne sont pas l'apanage du protestantisme nord-américain »*. On les retrouve en Amérique latine, dans le sud du continent africain et dans divers protestantismes en Europe – dans l'Allemagne des années 1970, par exemple, avec le mouvement « Kein anderes Evangelium ». *« D'une façon générale, écrit-il, on peut dire que le fondamentalisme protestant se manifeste comme un mouvement de réassurance doctrinale et éthique dans les périodes de forts changements sociaux et culturels, un mouvement qui met en jeu un certain type de rapport au texte biblique¹⁹. »* Il est en effet significatif d'observer que les affirmations et les implications doctrinales de la croyance en l'inerrance du texte biblique ont été réaffirmées dans les détails au travers de Déclarations, de 1978 à 1986, au milieu des bouleversements sociaux et culturels survenus en Europe durant ces décennies.

En terminant cette introduction, nous ferons deux remarques. La première rejoint la réflexion de Jean-Paul Willaime : *« Il ne faut pas identifier le fondamentalisme au protestantisme évangélique. Ce dernier, qui présente de multiples visages, n'est pas forcément fondamentaliste au sens historique du terme : des protestants évangéliques intègrent en effet certains apports de l'exégèse historico-critique et n'ont pas de rapport littéraliste au texte biblique. [...] D'autre part, si le fondamentalisme représente une sensibilité particulière dans le protestantisme, on peut dire aussi, en comprenant le terme "fondamentalisme" dans un sens large et non historique, que le protestantisme, avec son affirmation du sola scriptura, est un fondamentalisme au sens où il veut réaffirmer le fondement scripturaire de la foi chrétienne et s'en tenir à ce fondement contre toute interprétation qui apparaîtrait divergente. Mais il faut alors ajouter, dans le même ordre de*

19. Jean-Paul Willaime, *idem*, p. 524.

choses, que le protestantisme est tout aussi bien un libéralisme (libre examen et relativisation des magistères ecclésiastiques théologiques et moraux). C'est dès lors la tension entre un certain "fondamentalisme" et un libéralisme qui est constitutive du protestantisme²⁰. »

La deuxième remarque rappelle ce que nous avons déjà souligné : la confusion dans l'usage des termes « fondamentalisme », « intégrisme » et « extrémisme » engendre trop souvent des amalgames et des idées-forces, comme si on parlait d'une réalité unique, en dépit de tout ce qui sépare l'inspiration des groupes religieux dont il est question. Volontairement ou involontairement, on court le risque de semer les germes de réactions d'intolérance, prêtant indifféremment à tous les mêmes comportements antisociaux, la même diabolisation de la recherche intellectuelle, le même refus du droit à la liberté de conscience et de religion, l'opposition à la séparation des Églises et des États, à la laïcité de l'État et aux valeurs de l'engagement social.

20. *Ibid.*

Le relativisme culturel : un danger politique

Heinz Theisen*

La culture des contraires en Europe

L'Europe est une culture des contraires, lesquels se maintiennent en équilibre par le jeu de la réciprocité structurelle. Dans des domaines de tension comme religion et politique, christianisme et Lumières ou État et marché, le mot «et» joue un rôle déterminant. En Allemagne, par exemple, la séparation et la complémentarité de l'Église et de l'État coexistent dès le jardin d'enfants et l'école.

Ce «et» européen trouve ses racines spirituelles dans le christianisme. L'expression bénédictine «*Ora et labora*» (prier et travailler), avec sa réciprocité entre le monde intérieur et extérieur, spirituel et matériel, pourrait être considérée comme l'origine de l'Occident. La dialectique chrétienne entre Dieu et les hommes, entre l'amour de soi et l'amour de son prochain, avec le «*Rendons à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui est à Dieu*», a jeté les fondements de la différenciation actuelle des systèmes fonctionnels de la religion, de la politique, de la science, de l'État et

de l'économie de marché. Chacun d'eux suit sa propre logique mais doit également compléter les autres systèmes.

La liberté d'action dont jouissent ces différents systèmes a seulement rendu possible la dynamique des sociétés occidentales. Dans l'idéal, la complémentarité de ces contraires devrait conduire à une réciprocité entre motivations spirituelles et matérielles, entre morale et intérêt, et entre bien personnel et bien commun. Mais les tensions et réciprocités productives entre ces différents domaines sont toujours menacées par la partialité totalitariste ou la dissolution relativiste.

Si on renonce à la tension entre religion et valeurs éclairées, la culture européenne est bancale. Là où les rapports de force entre la religion et le monde sont niés, comme dans le cas du relativisme, ou combattus, comme dans celui du totalitarisme, on risque de perdre ce «et», et, avec lui, l'identité de l'Europe. Le relativisme et le totalitarisme ont en com-

* Professeur de sciences politiques à l'École supérieure de Westphalie du Nord à Cologne, en Allemagne.

mun, comme tous les extrémismes, le rejet de la réciprocité.

La dissolution croissante des réciprocités en Europe a fait naître l'homme bien-pensant qui nie le péché et la culpabilité, et par là même la responsabilité de l'être humain. Comme il considère presque tous les hommes comme des victimes de la « discrimination », il renonce à la réciprocité : cela explique l'absence de tolérance mutuelle et de réciprocité des droits et des devoirs chez les immigrés. En vertu de ce relativisme culturel, les valeurs culturelles sont équivalentes. À partir de là, même des cultures qui refusent le principe de l'égalité des valeurs et qui représentent un ordre de valeurs contraire à celui de la culture occidentale – comme, par exemple, la priorité de la collectivité sur l'individu ou l'union de la religion et de la politique – sont considérées comme ayant une valeur égale.

Les dialogues, souvent menés dans un esprit relativiste, se fondent déjà sur des théories absurdes. Il manque à ces discours, qui ne sont pas tenus à la vérité, un critère commun ; il s'agit donc simplement d'un échange d'opinions. Le « Dialogue des cultures » menace ainsi de devenir l'incarnation d'un credo relativiste, dans lequel on n'accorde pas plus de vérité à sa propre position qu'à celles des autres. L'hypothèse selon laquelle tout est relatif doit commencer par sa propre exception. C'est ce qui arrive

constamment quand le relativisme se proclame vérité. Interdire d'établir des différences, même si c'est politiquement correct, revient en fin de compte à interdire de penser.

Pour une culture comme « l'ordre des valeurs », cette multitude de valeurs est une menace. Toute culturalité a pour principe de juger de sa propre valeur, car elle détermine ce qu'est la culture. La multiplicité des valeurs proposées empêche d'acquiescer le discernement éthique, la capacité de distinguer le bien du mal et de pratiquer les vertus correspondantes – la tolérance, l'amour de la paix et la responsabilité. Ces attitudes et ces vertus qui rendent possible l'exercice de la démocratie ne s'obtiennent pas par des appels ou des injonctions. Elles doivent être vécues et pratiquées de façon répétée¹.

Le défi islamiste

Il n'y a rien à redire au fondamentalisme en tant que réflexion sur ses fondements propres, dès lors que ces derniers ne prétendent pas détenir une vérité à caractère totalitaire. Le fondamentalisme évangélique, par exemple, qui plaide pour une séparation stricte de l'Église et de l'État, ne pose pas de problème politique. Mais si, comme dans l'islamisme, le fondement repose sur l'unité affirmée de la religion et de la politique, il est incompatible avec la culture européenne.

1. Armin G. Wildfeuer, « Begriffsbestimmung : Wert/Werte », in W. Becker u.a. (Ed.), *Lexikon der christlichen Demokratie in Deutschland*, Paderborn, 2002, p. 648 et suiv.

L'islam est plus qu'une religion. Il constitue une vision globale du monde selon laquelle la vie quotidienne, la politique et la foi forment une unité indivisible. Tous les mouvements totalitaires reposent sur l'aspiration à une solution définitive des problèmes, et donc à une rédemption («L'islam est la solution»). Cette conception est en contradiction avec l'image que la société ouverte se fait d'elle-même, elle qui laisse Dieu décider de la solution absolue².

La dynamique totalitaire ne s'arrête ni devant les frontières des systèmes fonctionnels et partiels modernes ni devant les frontières des autres cultures. L'impérialisme islamiste, sous la forme du *Djihad*, incarne le nouvel ennemi déclaré de la société ouverte. Ce troisième totalitarisme est, lui aussi, méconnu et sous-estimé aujourd'hui encore par les médiateurs, les bien-pensants et les partisans du dialogue des cultures³. Comme, selon eux, « nous n'avons pas le droit de protéger notre liberté jusqu'à la mort », ils privent la démocratie des méthodes de la « démocratie défensive » développées contre les nazis et les communistes, à savoir : « pas de liberté totale pour les ennemis de la liberté ». Dans la mesure où ils accordent « la liberté religieuse » même aux djihadistes et les considèrent à tort comme des « combattants

de la liberté opprimés », ils passent à côté de leur caractère fondamentalement totalitaire.

Dans son étude sur le *Djihad*, Walid Phares a décrit comment, en 2001, les utopistes bien-pensants américains avaient été ainsi responsables de l'aveuglement à l'égard de la – pas si nouvelle – menace islamiste. Les attentats dirigés durant les années 1990 contre des institutions américaines, avec pour résultat la mort de centaines de personnes, ont été considérés comme l'œuvre de criminels isolés ou comme l'expression de conflits ou de mouvements de libération locaux. Il a fallu la tragédie du 11 septembre pour que la majorité des Américains réalise à qui elle avait affaire. La riposte bâclée des services secrets américains est la conséquence tardive de la mauvaise évaluation d'un défi meurtrier.

Aujourd'hui encore, on rencontre régulièrement des interprètes du Coran qui réduisent le *Djihad* à une espèce de yoga spirituel, une façon de lutter contre leurs propres vices. Cette interprétation particulière existe effectivement, mais elle ne concerne en rien la politique. Se référer uniquement à elle pour nier toute interprétation politique – pourtant pertinente – relève déjà de la trahison intellectuelle envers nos besoins légitimes de sécurité.

2. On a laissé à l'écrivain israélien Chaim Noll, originaire de la RDA, le soin d'attirer l'attention tout particulièrement sur les totalitarismes comparables du communisme et de l'islamisme. Cf. «Die Aura der Angst. Kommunismus, Islam und ihre Wirkung auf Europa», in *Mut. Forum für Kultur, Politik und Geschichte*, Asendorf, novembre 2007.

3. Cf. à ce sujet Efraim Karsh, *Imperialismus im Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama Bin Laden*, Munich, 2007, et Walid Phares, *Future Jihad. Terrorist Strategies against America*, New York, 2005.



La mosquée Mevlâna, centre spirituel de la communauté islamique turque à Constance, en Allemagne. Photo Eli Diez-Prida/church-photo.de.

En revanche, dans l'interprétation politique, le *Djihad* sert à préparer une guerre sainte contre les infidèles. La logique totalitaire du « califat » – dans lequel les affaires séculières et religieuses se confondent – se comprend comme un tout où l'on s'efforce d'être « authentique » sans se perdre dans la contradiction. La trahison envers leur « culture de la mort » fournit aux islamistes des munitions pour leurs attaques. Il leur suffit de recopier des phrases – au besoin sorties de leur contexte – de critiques de la culture occidentaux. Des bibliothèques entières ont été écrites contre Huntington, comme s'il avait inventé la guerre des cultures, alors qu'il s'est contenté de la décrire.

De notre part, un tel déni de la menace revient à trahir les musulmans qui luttent pour le renouveau démocratique du monde musulman. La juriste d'origine somalienne Ayaan Hirsi Ali a salué les libéraux européens qui se sont opposés au fait que l'on force les gens à croire et à suivre les coutumes et qui ont ainsi éveillé la pensée critique en elle et en d'autres libéraux musulmans. Elle leur reproche cependant une singulière tendance à se croire responsables de tous les maux et à considérer le reste du monde comme des victimes. Ils critiquent les États-Unis et non le monde islamique, de même que par le passé ils n'ont pas non plus critiqué les goulags. Ils ne s'aperçoivent pas qu'en évitant scrupuleusement de soumettre à leur critique toutes les cultures non occidentales, ils les enferment dans leur « monde arriéré ». Elle interprète ce comportement ainsi : en fait, les libéraux se sentent supérieurs et ne considèrent pas les musulmans comme des interlocuteurs de niveau équivalent, mais plutôt comme des gens différents, qui doivent être ménagés car ils risquent, face à la critique, de se mettre en colère et de recourir à la violence⁴.

4. Ayaan Hirsi Ali, *Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen*, Munich, 2006, p. 13f.

Les conséquences de cette interdiction de marquer des différences se révèlent fatales s'il n'est même plus permis de distinguer entre les amis, les adversaires ou les ennemis de notre culture ouverte. L'islamiste, lui, n'a pas d'opinion. Son existence tout entière est consacrée à assumer son identité. Or, pour lui, un « argument meilleur » n'est pas un argument mais juste une menace pour son identité. L'islamisme repose donc essentiellement sur le refus du discours libéral.

Relativisme et universalisme

Le relativisme culturel s'en tient résolument à une juxtaposition des cultures, ce qui est toujours plus réaliste que le mélange « transculturel » dont on entend souvent parler. Cette forme de relativisme ne prend au sérieux ni ses propres valeurs ni celles des autres cultures. Pour les relativistes, ces valeurs paraissent relatives, optionnelles, changeantes, manipulables et adaptables.

Les ripostes américaines contre l'islamisme après le 11 septembre étaient trop précipitées et trop engagées, car elles nous entraînaient trop loin en territoire inconnu. L'interventionnisme libéral des puissances occidentales ne se contente pas de vouloir apporter une aide humanitaire, comme dans le cas d'une intervention éthique, il veut aussi imposer de nouvelles structures politiques. Pas moins de 70000 soldats provenant des seuls pays membres de l'Union européenne sont stationnés en dehors du territoire de celle-ci. Ce paradoxe du monde occidental, où relativisme culturel et universalisme politique coexistent, s'explique par l'origine commune de ces deux concepts. L'un et l'autre renient la par-

ticularité de la culture occidentale, ses traditions et ses présupposés.

La tentative d'intégrer les islamistes ainsi que l'universalisation de la démocratie dans les pays islamistes sont toutes deux l'expression du relativisme. Les droits de l'homme et la démocratie reposent sur des valeurs spécifiquement occidentales. Dans les cultures de clans prémodernes, les élections libres conduisent presque inévitablement à des guerres civiles ou à des systèmes hybrides épouvantables, à des « démocraties », des oligarchies et des « mafocraties ». Sans la pensée éclairée de citoyens majeurs et d'individus responsables, les compromis sont impossibles. Sans les principes moraux de la solidarité anonyme, les « économies de marché » aboutissent au darwinisme social. Les perdants déçus se retournent alors contre ceux qui sont venus pour les aider et qu'ils considèrent désormais comme des occupants : sans le vouloir, ces derniers enfreignent encore et toujours la logique propre des cultures étrangères.

Ce n'est pas non plus un oubli involontaire si dans le projet de Constitution de l'Union européenne il n'a été faite aucune référence à l'origine de celle-ci et à ses rapports avec les valeurs des Lumières, ainsi qu'au lien entre philosophie, droit et religion, entre Athènes, Rome et Jérusalem. Seul le silence sur ces racines occidentales autorise l'hypothèse de leur universalisme. L'évocation de l'origine et des relations entre nos valeurs aurait montré clairement que notre culture a un début et une fin et aurait signifié qu'il y a une frontière entre nous et

ceux qui sont attachés à d'autres valeurs⁵.

La mise entre parenthèses systématique du christianisme dans les processus de communication intra-européens n'était sans doute pas la meilleure tactique. Une tolérance universelle qui n'exclut personne n'inclut pas non plus ceux qui se sentent particulièrement impliqués dans la culture européenne. On a cru pouvoir se passer du soutien des Églises chrétiennes, auxquelles, pourtant, les deux tiers des Européens sont encore attachés. Voici le commentaire horrifié du pape Benoît XVI concernant la Déclaration de Berlin : *«Comment les gouvernements de l'Union peuvent-ils exclure un élément aussi essentiel de l'identité européenne que le christianisme, auquel la grande majorité des citoyens continue de s'identifier? [...] Cette forme unique de reniement de soi, avant même de renier Dieu, ne conduit-elle pas l'Europe à douter de sa propre identité?»*

Nouvelles réciprocitys entre l'Europe et l'Islam ?

Les pays occidentaux de l'Europe agissent comme des aimants pour les migrants et les candidats à l'adhésion, mais c'est moins en raison de leurs valeurs que pour les retombées matérielles de la civilisation. L'intégration culturelle commencerait si on étu-

diait la relation entre ces valeurs et leurs résultats sur la civilisation. Tant que nous ne transmettrons pas ces relations aux immigrés, ils s'intégreront uniquement à la civilisation, mais pas à notre culture.

Aux stratégies illusoire, dans le sens d'un simple encouragement et d'une «transformation par rapprochement», doit se substituer une stratégie de réciprocité véritablement pragmatique – c'est-à-dire orientée vers ce qui est possible et nécessaire – entre encouragement, exigence et «rapprochement par transformation». Necla Kelek a appliqué cette stratégie dans le cadre de la construction d'une mosquée. Puisqu'une mosquée est plus qu'un centre spirituel, des questions politiques se posent à son sujet : Est-ce qu'on y respecte la loi? Est-ce qu'on y prévient la discrimination envers les femmes? Est-ce qu'on y favorise l'intégration ou est-ce qu'on s'en sert comme cellule d'une contre-société?⁷

En ce qui concerne les dernières questions sur la vérité en matière de religions, nous pouvons juste nous accorder sur le fait que nous ne sommes pas d'accord. Dans le dialogue interreligieux, il s'agit d'instaurer des vertus secondaires comme la tolérance et le respect mutuels. Les dialogues entre la religion et le monde séculier devraient avoir plus d'importance que les dialogues sur le

5. Heinz Theisen, *Die Grenzen Europas. Die Europäische Union zwischen Erweiterung und Überdehnung*, Opladen, 2006.

6. Cf. *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 26.3.2007.

7. Necla Kelek, «Das Minarett ist ein Herrschaftssymbol. Islam in Stein gehauen : Im Streit um den Bau der Moschee in Köln geht es um die Zukunft unserer Städte», in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 5.6.2007.

contenu des croyances. Ils sont menés en Europe depuis au moins 500 ans et le monde musulman n'y échappera pas non plus.

La laïcité telle qu'elle est pratiquée en France, avec une stricte séparation entre la sphère religieuse privée et la politique, fait aussi figure d'exception en Europe. C'est pourquoi elle ne serait pas appropriée. Quand les critères d'appréciation religieux sont exclus de la vie publique, cela entraîne d'une part la décadence morale et d'autre part le fondamentalisme. En cela, il faut donner raison à Hans Küng : nous devons trouver un juste milieu entre l'idéologie islamiste et l'idéologie séculière; il ne faut pas confondre la sécularisation et le sécularisme. Dans les sociétés islamistes aussi, la politique, le droit, l'économie et la science doivent devenir des domaines autonomes, libres et sécularisés, émancipés de tout contrôle religieux. De leur côté, en Occident, les systèmes fonctionnels ne peuvent pas demeurer sans base religieuse et morale ni ne pas croire en un sens ultime des choses. Tout comme la foi absolue, la raison absolue libère elle aussi des énergies destructrices, qui auraient pu avoir des conséquences dévastatrices en se traduisant par l'émergence d'idéologies pseudo-religieuses⁸.

Toutes les tentatives visant à instaurer un pouvoir séculier ou religieux unique dans la culture occidentale ont échoué : ce n'est pas le fruit du hasard. Après bien des

conflits, le christianisme pourrait se montrer disposé à reconnaître l'autonomie de la sphère politique. Cela aurait été impensable si le christianisme n'avait pas été déjà intérieurement disposé à se limiter lui-même, tendance instaurée par Jésus, dont le règne ne devait pas être de ce monde. Au cœur du christianisme se trouve le commandement d'amour et non pas un ensemble de lois à mettre en œuvre sur le plan politique.

La liberté religieuse n'est pas non plus une valeur absolue : elle doit être mise en équilibre avec d'autres droits fondamentaux comme la liberté d'opinion. De même, la liberté religieuse garantie par l'État constitutionnel ne l'est vraiment que dans la mesure où la religion qui la revendique respecte les droits fondamentaux de chacun. Le respect des droits de l'homme se trouve au cœur du christianisme⁹. Le christianisme ne peut à son tour reconnaître un État que si celui-ci s'engage envers lui. Peter Graf Kielmansegg qualifie cette reconnaissance mutuelle de « consonance normative ». Celle-ci apparaît aujourd'hui dans le premier article de la Loi fondamentale allemande : « *La dignité de l'être humain est intangible. Tous les pouvoirs publics ont l'obligation de la respecter et de la protéger.* » Sans cette consonance normative, il serait difficile d'imaginer ces deux instances en train de coexister tout en s'imposant mutuellement des limites. L'approche euro-

8. Hans Küng, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Munich, Zurich, 2006, p. 770f.

9. Peter Graf Kielmansegg, « Vorbild Europa », in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* du 14.5.2007.

péenne n'est donc pas neutre religieusement mais plutôt liée à des traditions et des religions spécifiques.

La consonance normative est-elle transposable dans une société islamique? Cette question pourrait être décisive pour l'avenir de l'Europe. Aujourd'hui, on peut considérer que la laïcité turque a échoué. Elle a contribué, d'une part, à un relativisme des valeurs allant jusqu'à la corruption de l'ancien système politique et, d'autre part, à l'islamisme. La Turquie est aujourd'hui un pays déchiré. Les quelques chrétiens pratiquants (dans cette ancienne région chrétienne, ils ne représentent que 0,2 % de la population) sont en danger. Le gouvernement islamique modéré ne leur est d'aucune aide. Les minorités en péril ne dépendent pas de la neutralité, mais bien du soutien de l'État. La laïcité turque ne contribue pas non plus au développement de l'Islam. Elle sert souvent d'argument en faveur du rapprochement entre la Turquie et l'Europe. Mais en y regardant de plus près, on s'aperçoit d'une différence fondamentale dans leurs façons respectives d'appliquer ce principe. La laïcité européenne consiste en une opposition entre le christianisme latent et l'application de valeurs chrétiennes.

La complexité du Coran constitue un danger, car même la terreur peut y trouver une justification, mais c'est également une chance parce que le texte permet aussi des interprétations plus modérées. Dans les écoles coraniques, les enfants n'apprennent que

ce que leur imam juge juste. Dans une école allemande, le cours de religion islamique doit être surveillé par l'État, qui doit s'assurer que les religions encouragent et revendiquent les droits fondamentaux comme la liberté scientifique ainsi que la liberté d'expression et de religion. Le cours de religion en Allemagne peut servir de modèle en ce qui concerne la nécessité d'une coexistence de la séparation et de la coopération entre religion et politique. C'est une matière à part entière qui est dispensée « conformément aux principes des communautés religieuses ». L'État allemand est neutre à l'égard des confessions et en même temps il travaille avec elles. Il n'est pas détaché de toute valeur, mais il s'attend à ce que les religions avec lesquelles il coopère soient loyales envers la Constitution.

Comme pour les enseignants des autres matières, l'État veille à ce que les professeurs de religion soient formés dans les facultés de théologie. Ce ne sont pas des ecclésiastiques, mais bien des fonctionnaires comme les autres enseignants. Ils s'engagent donc à respecter la Constitution. Le cours de religion encadré par l'État contribue à une « civilisation des religions par la formation » et, en même temps, il maintient la civilisation puisqu'il va à l'encontre d'une éducation barbare « dépourvue de valeurs¹⁰ ».

Selon Josef Isensee, chaque État entretient des relations changeantes avec la culture; il se nourrit de sa substance et cherche à l'influencer en se

10. Cf. Rolf Schieder, « Die Zivilisierung der Religionen als Ziel staatlicher Religionspolitik? », in *Aus Politik und Zeitgeschichte*, 6/2007, p. 23.

servant des moyens mis à sa disposition par la Constitution. L'expression «culture dominante» suscite la méfiance, car elle risque de donner à l'Etat le pouvoir d'officialiser une image définie de l'État, ce qui est inadmissible. La culture n'est pas imposée d'en haut, elle se construit par le bas. Tant que les droits fondamentaux suffisent, l'État n'est pas habilité à distinguer la bonne de la mauvaise culture, la culture traditionnelle de la culture moderne. Il est culturellement neutre, mais pas aveugle. Il s'agit toujours d'un État culturel. Cela découle premièrement de sa mission éducative, parallèle à l'éducation fondamentale garantie par les parents, qui la complète et dans certains cas l'équilibre. L'école renouvelle les bases de la formation de la société et elle assure en même temps la cohésion de la communauté de solidarité démocratique.

Le pluralisme considère les discussions tendues comme allant de soi. Dans une société différente, organisée en ghettos, il n'y a plus de discussion du tout. Mais parce que l'obligation scolaire s'applique en tout temps aux enfants de tous les citoyens, quelle que soit leur religion, elle leur donne une chance de s'intégrer. La classe incarne l'exercice de l'autorité scolaire allemande, liée aux droits fondamentaux. Il ne s'agit pas d'un objet de développement per-

sonnel privé, lié à la religion ou à la dernière tendance¹¹.

Se détourner de l'universalisme ne doit pas faire tomber dans l'excès inverse, à savoir le relativisme culturel. Un dialogue avec l'islam au cours duquel on n'aborde ni le manque de liberté religieuse ni les persécutions contre les chrétiens dans le monde islamique n'est qu'un leurre. Une telle forme d'apprentissage interculturel, impliquant une renonciation à la tolérance réciproque et à la liberté mutuelle, constitue une forme de trahison de soi.

Conflits et réciprocités

On peut atténuer les délimitations entre les cultures dans la mesure où des réciprocités ont été instaurées par le passé. Les cultures se heurtent souvent à la contradiction suivante : toutes reconnaissent la «règle d'or» de l'équilibre entre donner et recevoir, entre participer et s'associer (une règle qui peut s'avérer indispensable dans les processus d'élargissement et d'intégration), mais la nécessité d'une réciprocité entre participer et s'associer à des fins d'intégration est en conflit avec l'obligation de renoncer à une universalisation de sa propre culture.

Nous ne prétendons pas résoudre les conflits antédiluviens opposant les Lumières aux Romantiques, la tradition au progrès, la communauté à l'individu; nous pouvons juste les

11. Josef Isensee, «Leitkultur als Idee und politischer Begriff», in *Leitkultur: Vom Schlagwort zur Sache*, édité par la Stiftung der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland, Bonn, 2006, p. 20 et suiv.

expliquer en fonction des événements historiques. Dans le conflit entre les cultures, les questions éthiques se posent, elles aussi, au sein d'un contexte chronologique. Sybille Tönnies en donne un exemple concret quand elle décrit les rapports entre droits de l'homme individuels et devoirs collectifs. Dans les collectivités, les droits de l'homme individuels ont souvent des effets explosifs, qui détruisent la loyauté et la sécurité traditionnelles. Mais on peut compléter cette série d'oppositions en prévoyant la prochaine. *«Là où les individus ne font plus partie d'associations traditionnelles, où ils vivent de façon anonyme les uns à côté des autres et ont des relations contractuelles de travail qui ne sont pas protégées par les bonnes vieilles coutumes, où la famille élargie s'est décomposée et où la personne seule se retrouve isolée – en bref, là où la société moderne s'est imposée, les dispositions des droits de l'homme sont nécessaires. Elles doivent remplacer la solidarité disparue des communautés. Mais là où ce n'est pas le cas – là où «vivre ensemble» a encore réellement une signification traditionnelle et authentique, puissent-elles se retirer¹²!»*

Il n'existe pas à long terme d'alternative à la démocratie et aux droits de l'homme communs à tous. Mais l'universalisation des valeurs occidentales ne peut se faire que par étapes et de manière indirecte. Les cultures se rapprocheront plus facilement par le biais de thèmes et de groupes qui parlent à tout le monde que par la transposition directe des structures et des lois. Tandis que l'ingérence étatique apparaît avant tout comme un manquement à la souveraineté et suscite des résistances, c'est aux Églises, aux organisations non gouvernementales et aux scientifiques qu'échoit la mission de lutter en faveur des droits de l'homme.

Les frontières d'une société ouverte se situent précisément dans son ouverture même, dont le maintien dépend d'une tolérance réciproque. Dans les processus d'intégration visant à imiter le modèle de la culture européenne, nous pourrions, dans l'idéal, lutter à la fois contre le relativisme et contre l'islamisme. L'islamiste doit relativiser en interprétant et en s'adaptant; le relativiste, dans ses débats avec l'islamiste, sera renvoyé aux fondements et aux limites indispensables de la société ouverte.

12. Sybille Tönnies, «Wir sind nicht alle gleich. Darf man die Menschenrechte anderen Kulturen aufzwingen, gar mit Gewalt? Seit Aufklärung und Romantik beschäftigt uns diese Frage» [«Nous ne sommes pas tous les mêmes. Peut-on imposer les droits de l'homme à d'autres cultures même avec la violence? Cette question nous préoccupe depuis les Lumières et le romantisme»], in *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* du 2.11.2008.

Calvin, précurseur de la liberté religieuse ?

Thomas Domanyi*

Le monde protestant fête cette année le 500^e anniversaire de la naissance de l'un de ses fondateurs et maîtres à penser : Jean Calvin. Environ 80 millions de croyants commémorent la vie et l'œuvre d'une personnalité qui, par son rayonnement, a transformé l'Église occidentale ainsi que l'ordre politique européen. Pour citer Karl Barth : « *Jean Calvin a donné un avenir au protestantisme.* » Waldemar Besson, spécialiste de Calvin, n'est pas moins élogieux en affirmant que « *sans le calvinisme et le libéralisme, les débuts de l'État de droit libéral auraient été inconcevables*¹ ».

Cependant, quand on connaît l'histoire et qu'on associe le nom de Jean Calvin aux concepts de « tolérance » et de « liberté religieuse », on est inéluctablement renvoyé à « l'affaire Michel Servet » qui, plus que tout autre épisode, a jeté une ombre sur l'œuvre du réformateur genevois². Si l'on s'en tient au jugement de l'histo-

rien bâlois Jacob Burckhard, il est certain que le rôle joué par Calvin dans cette affaire n'a pas encore été bien cerné, même s'il y a eu allusion à l'exécution d'un non-conformiste actionnée par Calvin – « *La tyrannie d'un seul homme n'a jamais été aussi poussée que chez Calvin, qui a élevé sa subjectivité au rang de loi générale et ne se contente pas de réprimer ou de chasser [...] toutes les autres convictions, mais offense chacun quotidiennement dans les questions de goût les plus innocentes*³ ».

En d'autres termes, la confession obligatoire et l'observation rigoureuse des rites, que le prédicateur Calvin a imposées et mises en œuvre avec le soutien de l'État, non seulement dans la communauté religieuse mais aussi dans l'ensemble de la société civile, incarnaient une situation conflictuelle systémique où, à la moindre incartade, le citoyen se mettait toujours en tort

* L'auteur, qui est domicilié à Vermes, en Suisse, est professeur d'éthique et de théologie sociale à la Faculté de théologie de Friedensau, Allemagne.

1. Waldemar Besson, « Die christlichen Kirchen und die moderne Demokratie », in Walther Peter Fuchs, l.c., 204.

2. Cf. Willem F. Dankbaar, *Calvin*, Hambourg (2^e édition), 1966, 105, 119.

3. Selon W. Kaegi, Jacob Burckhardt, Bd. 5, 1973, 90.

vis-à-vis du conseil de l'Église et des autorités civiles. Ainsi, le rapport de Calvin à la liberté religieuse et à la liberté de conscience affecte différents domaines de sa pensée et de son activité : théologie, droit constitutionnel et politique, société. Pour pouvoir l'éclairer et porter un jugement valable, il faut donc utiliser plusieurs angles d'approche. Mais il faut aussi prendre en compte tout ce qui, plus tard, a été attribué à Calvin, selon la manière dont sa théologie ou certains points particuliers de sa théologie étaient perçus. Dans cet exposé notre attention portera sur les événements et les arguments concernant l'affaire Servet ainsi que sur les conséquences historiques du débat sur la tolérance suscité et intensifié par Calvin⁴.

L'exécution de Michel Servet

«*Le 27 octobre 1553, Michel Servet, médecin, juriste et théologien espagnol, est brûlé vif pour cause d'hérésie sur le bûcher de Champel, aux portes de Genève. L'accusation l'ayant qualifié d'anabaptiste et d'antitrinitaire, l'exécution a été conduite à la manière de l'Inquisition*⁵.»

Servet représentait le courant antitrinitaire qui a accompagné la Réforme au XVI^e siècle. En 1531, il



Michel Servet (ou Miguel Serveto y Reves en espagnol), médecin, scientifique, humaniste, théologien et libre penseur espagnol, est né le 29 septembre 1511 à Villanueva de Sigüenza, dans la province de Huesca (Aragon), et décédé le 27 octobre 1553 à Genève. Il a remis en question le dogme de la trinité. Photo John P. McGovern Historical Collections and Research Center.

s'était déjà attiré les foudres de l'Église catholique et des protestants en publiant *De Trinitatis erroribus* (Des erreurs de la Trinité). Comme le monarchianisme du christianisme ancien, il réduisait la trinité à trois manifestations de Dieu⁶.

4. Comme les recherches de H. R. Guggisberg et autres l'ont montré, la question de la tolérance religieuse par rapport aux non-conformistes se posait déjà aux représentants de la première génération de réformateurs; Cf. Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio 1515-1563 – Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz im konfessionellen Zeitalter*, Göttingen, 1997.

5. H. R. Guggisberg, l.c., 79.

6. La divinité n'est pas constituée de trois personnes, mais il s'agit de trois forces ou manifestations de Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Servet n'était donc pas unitarien strict (qui nie complètement la sainte Trinité). Ses idées s'approchaient plus de celles de Sabellius qui, en son temps, avait été rejeté et qualifié d'hérétique par l'ancienne Église. Dankbaar, l.c., 106.

Depuis 1546, Servet et Calvin s'échangeaient des lettres véhémentes. En 1553, Servet écrivit de nouveau un ouvrage «hérétique» dont le seul titre, *Restitutio Christianismi* (Restauration du christianisme), suffit à provoquer chez Calvin une très grande colère. Dans ce livre, Servet avance que l'Église de Rome et la Réforme auraient altéré le christianisme. Cette critique conduira à son arrestation en France, à Vienne, dans le Dauphiné. Mais il fut rapidement libéré. Entretiens, Calvin livra au tribunal de Vienne d'autres éléments à charge contre lui, qui menèrent à une seconde arrestation. Servet devait être présenté devant l'Inquisition, mais il échappa cette fois au danger en prenant la fuite. De Vienne, il voulait gagner l'Italie. Or, curieusement, il prit le chemin de Genève, où il fut reconnu. Calvin le fit immédiatement arrêter.

Tout d'abord, Calvin se présenta comme plaignant, puis, laissant l'accusation à la municipalité, il fut cité en tant que conseiller en théologie. En outre, il sollicita l'Inquisition de Vienne afin qu'elle apporte d'autres éléments à charge, mais en vain.

L'intransigeance du prédicateur était renforcée par le conflit acharné l'opposant au parti anticarviniste des anciens Genevois qui soutenait Servet. Mais il pensait pouvoir rapidement venir à bout de cette querelle s'il se débarrassait de Servet. Pendant que ce dernier croupissait au cachot dans des conditions épouvantables, on lui demanda à plusieurs reprises de renier son opinion hérétique. Le matin du 27 octobre, Calvin et Farel vinrent lui rendre visite pour lui

annoncer sa condamnation à mort. À cette occasion, ils le harcelèrent afin de le persuader d'abandonner son erreur pour le salut de son âme. Hélas, Servet était prêt à reconnaître le Christ comme Sauveur et Fils de Dieu, mais pas comme Dieu lui-même. Ce comportement incita le Petit Conseil à le condamner au bûcher, le 26 octobre 1553.

La question de la responsabilité de Calvin

La question reste en suspens : Calvin était-il pleinement conscient de son attitude à l'égard de Servet ? Son combat pour éliminer l'hérétique a-t-il été irréfléchi – une sorte d'accident involontaire dans son parcours réformateur ? Ou bien devons-nous supposer que la disparition de Servet l'anticonformiste était inscrite dans le mode de pensée et le concept de renouveau de Calvin ? Nombre de ses amis ont contesté son implication dans l'arrestation de Servet. Cela leur paraissait incroyable. Cependant, certaines sources ainsi que des lettres de Calvin nous indiquent le contraire.

En 1546, Calvin avait déjà l'intention de se débarrasser de Servet quand il a réalisé à qui il avait affaire. À cette époque, il écrivait à Farel : *«Récemment, j'ai reçu de Servet un courrier auquel il a joint un gros volume de ses inepties. Il y fait part, avec la prétention qu'il affecte habituellement, de ses découvertes sensationnelles et jusqu'alors inconnues. Il souhaite venir ici, si cela me convient. Mais je ne veux pour rien au monde répondre de lui. S'il devait venir ici, en ce qui me concerne, je*

7. *Corpus Reformatorum (CR) XII, ep. 767 (13 février 1576)*, in Dankbaar, l.c., 107.



Jean Calvin, réformateur français et fondateur du calvinisme, né le 10 juillet 1509 à Noyon, en Picardie, et décédé le 27 mai 1564 à Genève. Photo Reformierter Bund e.V.

ne le laisserais pas repartir vivant⁷.» Dankbaar constate : « En tout cas, Calvin [...] n'a pas considéré Servet comme un coreligionnaire mais plutôt comme un hérétique des plus dangereux, qui ne méritait plus de vivre⁸. »

Servet fut arrêté par les autorités genevoises le 13 août 1553. Une semaine plus tard, Calvin écrivait à Farel : *« J'espère qu'il sera condamné à mort; mais je souhaite que l'on atténue la cruauté de l'exécution⁹. »*

La polémique autour de la mise à mort des hérétiques a commencé peu après l'arrestation de Servet à Genève (contrairement à ce qu'a écrit Théodore de Bèze, le collaborateur de Calvin) et a continué pendant toute la durée du procès. Avant que les expertises demandées par Calvin n'arrivent de Zurich, Berne, Schaffausen et Bâle, avant qu'elles ne soient traduites à Genève – avant même que l'ensemble des églises réformées suisses ne prennent parti pour Calvin ou contre Servet –, des voix s'élevaient dans la Confédération helvétique pour critiquer la façon de procéder du prédicateur genevois. Les protestations les plus vives venaient de Bâle.

Le 9 septembre, dans une lettre à Simon Sulzer, doyen de la cathédrale de Bâle, Calvin reconnaît qu'il a fait arrêter Servet et informe son correspondant de ce qu'il reproche à l'hérétique espagnol, de ce qu'il a entrepris à son encontre et de ce qu'il a encore l'intention d'entreprendre¹⁰.

Les détails contenus dans cette lettre soulevèrent l'indignation et l'effroi à Bâle, non seulement dans les hautes sphères politiques et ecclésiastiques, mais également chez les réfugiés religieux, les humanistes et les imprimeurs. Beaucoup de réfugiés se sentaient personnellement très concernés, car ils critiquaient la doctrine trinitaire, même s'ils ne la condamnaient pas totalement. Ils éprouvaient tous de la sympathie pour l'individualisme religieux et

8. Dankbaar, l.c., 107, 108.

9. Dankbaar, l.c., 113.

10. CR XIV, 614 sv. Cf. Guggisberg, l.c., 80f.

pour les minorités. Certains inclinaient eux-mêmes vers la doctrine de l'anabaptisme. Ils étaient venus à Bâle pour fuir les persécutions religieuses et trouver la liberté de religion. Leur colère était compréhensible. Personne ne pouvait en effet garantir que les événements de Genève ne se reproduiraient pas dans d'autres villes suisses¹¹.

Le 28 septembre, Sulzer raconte à son collègue zurichois, Heinrich Bullinger, que de nombreuses personnes à Bâle critiquent violemment le comportement de Calvin et du Conseil de Genève dans l'affaire Servet. David Joris a été le premier à élever la voix. Début octobre, il écrivit aux cantons protestants de la Confédération helvétique une lettre dans laquelle il faisait part des réflexions que la persécution de Servet éveillait en lui. Il ne défendait pas les théories de l'Espagnol, mais il se déclarait contre le principe de sa mise à mort ou de celle de tout autre représentant d'une opinion hérétique. D'après lui, cela ne pouvait qu'entraîner d'autres persécutions et condamnations. Dans ce genre de cas, il ne fallait pas recourir à la violence. Si Servet était réellement un hérétique ou un homme têtu, on ne devait pas lui faire de mal mais plutôt le rappeler gentiment à l'ordre. On pouvait tout au plus aller jusqu'au bannissement si sa doctrine provoquait de l'agitation. La condamnation à mort de Servet et son exécution ne feraient qu'intensifier les persécutions religieuses et la représ-

sion violente à l'encontre des minorités. Nous ignorons si cette lettre a été traduite et diffusée¹².

Pourtant, cette lettre atteste des débuts du mouvement de la tolérance à Bâle avant même l'exécution de Servet. Ce mouvement s'est rapidement étendu. Parallèlement, les critiques à l'égard de Calvin se sont amplifiées. À Zurich, dans les Grisons et à Neufchâtel, on commença à s'inquiéter des événements de Bâle.

Pierre Toussain, le réformateur du comté de Montbéliard, écrivit à Farel qu'il avait reçu de Bâle des mauvaises nouvelles concernant les incidents genevois. Il pensait que personne ne devait subir la peine de mort pour des questions religieuses, si aucun soulèvement général ou autres circonstances exceptionnelles ne le justifiaient. Cette déclaration arriva aux oreilles de Pierre Viret à Lausanne et aussi à celles de Calvin.

Calvin dut reconnaître début octobre au plus tard que ces mises en doute se propageaient même parmi ses amis¹³. Néanmoins, cela ne l'empêcha pas de pousser jusqu'à la fin à l'exécution de Servet.

Quand, en novembre, la nouvelle de la mise sur le bûcher de Servet arriva à Bâle, l'opinion publique s'enflamma à nouveau. Ceux qui critiquaient Calvin faisaient valoir avant tout que les autorités séculières d'un État chrétien n'avaient pas le droit d'infliger une peine comme celle que Servet avait subie¹⁴.

11. Cf. Guggisberg, l.c., 81.

12. Cf. Guggisberg, l.c., 82.

13. Cf. Guggisberg, l.c., 82.

14. Cf. Guggisberg, l.c., 83.

Et ce n'est pas tout! Vers la fin de l'année 1553, dans les cercles bien informés parut une *Historia de morte Serveti* qui résumait les événements de Genève se rapportant à l'hérétique espagnol. Cela prouvait qu'en peu de temps on savait déjà tout à Bâle¹⁵. Mais ce qui est surtout révélateur, en dehors de la partie principale et descriptive du petit opuscule, c'est le paragraphe de conclusion. Il expose les raisons pour lesquelles la persécution et l'exécution de Servet ont été ressenties par de « nombreuses personnes pieuses » comme un « *scandalum scandalorum* ». Cette indignation est justifiée comme suit :

Un homme avait été tué à cause de sa religion, ce qui, si on se référait à la parabole du bon grain et de l'ivraie, allait à l'encontre de la volonté de Dieu. Si Calvin invoquait l'approbation des autres Églises réformées suisses, les « pieux » lui retournaient comme argument qu'elles étaient également parties prenante au procès, puisque Servet les avait aussi accusées. En outre, Calvin lui-même avait ouvertement désapprouvé Zwingli et Œcolampade sur la question de la sainte Cène. Non seulement il avait autorisé l'exécution de Servet, mais il l'avait sciemment et volontairement provoquée : la plainte avait été déposée par un de ses domestiques (« quelqu'un de sa cuisine ») qui ne savait rien de Servet ou des questions le concernant. La cruauté de l'exécution laissait soupçonner que les « *Genevois souhaitaient à nouveau entrer dans les*

bonnes grâces du Pape ». La mise à mort de Servet faisait l'effet d'une conspiration entre protestants et papistes. Le fait que Servet ait été brûlé avec ses écrits allait également dans ce sens. On le rappelait avec raison : si la doctrine de Calvin – la prédestination et l'élection de la grâce¹⁶ – était vraie, il n'aurait jamais dû craindre que Servet puisse détourner de la foi authentique quelqu'un de prédestiné¹⁷.

Plus remarquables encore sont les reproches laissant entendre que l'Église et les autorités de Genève auraient utilisé les méthodes de l'Inquisition dans les procédures contre Servet l'hérétique. De toute évidence, il y avait déjà, dans les cercles protestants humanistes de l'époque, le sentiment fort que la coercition physique n'avait rien à faire dans le domaine de la foi et de la conscience. Or, le réformateur genevois n'était-il pas, lui aussi, protestant et humaniste?

Comment Calvin justifie la mise à mort de l'hérétique

Calvin apprit très tôt que la mort de Servet sur le bûcher avait provoqué une immense indignation à Bâle. Il est possible que ces nouvelles l'aient impressionné car il décida de faire face à ses opposants rhénans. C'est ainsi qu'il fit paraître *Defensio orthodoxae fidei de sacra trinitate contra prodigiosos errores Michaelis Serveti Hispani*. Cet ouvrage, imprimé en février 1554, est une sorte de plai-

15. Cf. Guggisberg, l.c., 83.

16. NDT : source : Michal Paluch, Jean-Pierre Torrell, *La profondeur de l'amour divin*, Librairie philosophique J. Vrin, 2004, p. 44 books.google.fr/books?isbn=2711616967...

17. Cf. Plath, *Calvin und Basel*, 92f, ainsi que Guggisberg, l.c., 84.

doirie où Calvin révèle ses propres convictions dans un raisonnement théorique dépourvu de toute autocritique et de tout doute sur la mise à mort de l'hérétique¹⁸.

Calvin y argumente sans compromis. Il s'agit pour lui de défendre sa façon d'agir, mais aussi de réfuter une fois pour toutes la doctrine de l'hérétique, encore partagée par certains. Selon lui, Servet – poussé par Satan – avait non seulement prononcé des hérésies monstrueuses, mais également trouvé des disciples qui, après sa mort, allaient continuer à répandre ses « fantaisies absurdes »¹⁹.

À la question de savoir si les autorités chrétiennes avaient le droit de punir les hérétiques, Calvin répond notamment : « *Ce serait une erreur de penser que l'Église devient une tyrannie parce que l'on n'a pas le droit d'y exprimer son opinion particulière en public. Cela signifierait qu'il vaut mieux arracher la foi du cœur des gens plutôt que punir ceux qui la font vaciller* »²⁰.

Les papistes persécutaient bien les « orthodoxes ». On ne pouvait donc contester à une « autorité orthodoxe » le droit de punir par l'épée les apostats si ces derniers appelaient à renier la vraie foi, à détruire la paix de l'Église et à briser l'unité de la piété (« *pietatis consensus* »)²¹. Bien sûr, le royaume du Christ n'existe pas parce

qu'il est protégé par des armes mais grâce à la prédication de l'Évangile. Néanmoins, il fallait sauvegarder la pérennité de l'Église, même si, en principe, on ne pouvait forcer personne à croire²².

C'est là que Calvin voit la responsabilité essentielle de l'État chrétien : « *Ainsi, l'autorité pieuse veillera sur la doctrine de la foi, non pas en forçant les plus récalcitrants à croire, mais afin que le Christ ne [...] soit pas chassé de son domaine de souveraineté.* » Pour que les faibles, qu'il doit protéger en vertu du commandement divin, ne soient pas corrompus, l'État ne devait pas permettre que l'on se moque du Christ. Il ne devait pas laisser les impies libres de traiter à la légère la doctrine du Christ²³.

Ensuite, Calvin aborde les passages de la Bible cités par ceux qui étaient opposés à l'exécution des hérétiques, en particulier la parabole du bon grain et de l'ivraie ainsi que le jugement de Gamaliel à propos des apôtres. Il rejette les arguments de tolérance tirés de ces textes et leur oppose son opinion : même quand il agit comme défenseur de ses œuvres, Dieu se sert des hommes²⁴.

Il était absurde de penser pouvoir se reposer sur le fait que Dieu protégerait seul son vignoble. Le but de la communauté chrétienne était de

18. Cf. Guggisberg, l.c., 85.

19. Cf. CR VIII 461 et Guggisberg, l.c., 85.

20. Cf. CR VIII 464 et Guggisberg, l.c., 86.

21. CR VIII, 467f.

22. CR VIII, 467f, cf. Guggisberg, l.c., 86.

23. CR VIII, 477, cf. Guggisberg, l.c., 86f.

24. CR VIII, 472f, cf. Guggisberg, l.c., 87.

garantir l'ordre légal entre les hommes. Celui-ci était menacé chaque fois que l'«*ordo pietatis*» était négligé²⁵.

Certes, les autorités séculières ne devaient pas punir de mort chaque erreur de doctrine. Il ne fallait recourir à une telle extrémité que dans les cas les plus graves. Il y avait des représentants de l'hérésie que l'on pouvait supporter avec patience et, le cas échéant, punir avec modération. Mais quand la religion était ébranlée jusque dans ses fondements, quand Dieu était odieusement outragé, quand les âmes étaient corrompues par des théories impies et pernicieuses, et quand enfin on risquait de voir Dieu et sa doctrine reniés, il était nécessaire de faire appel à ce remède de la dernière extrémité afin d'éviter que ce poison fatal ne se répande davantage²⁶.

Enfin, Calvin se défend d'avoir soutenu les autorités catholiques françaises et italiennes. Il avait, certes, fait accuser l'Espagnol à Genève. Mais il l'avait fait pour ramener Servet à la raison : «*Si celui-ci avait pu être guéri de son erreur, il n'aurait nullement été menacé d'une sanction si sévère*²⁷».

En conclusion, Calvin réitère sa principale thèse : il faut agir avec la plus grande rigueur contre les instigateurs de fausses doctrines quand ils n'ont de

cesse de s'obstiner et quand leur athéisme et leur hérésie ne sont plus supportables. Ces deux arguments s'appliquaient au cas de Servet²⁸.

La diffusion du livre de Calvin fut rapide. Dès le mois de sa parution, il parvenait à Zurich, Tübingen et Bâle. À l'époque, les opinions furent partagées chez ses lecteurs. Même les partisans avérés de l'auteur émirent des réserves : il eût mieux valu, selon eux, de ne pas aborder par écrit la question du châtement de l'hérétique²⁹.

Le cœur du problème «Calvin-Servet»

En se défendant par écrit, Calvin n'a pu empêcher que soient publiées les critiques de ceux qui, à Bâle, ont réagi contre son intolérance à l'égard de Servet³⁰. Dès mars 1554, l'humaniste Sébastien Castellion, un de ses anciens collaborateurs, publiait un livre qui allait devenir une étape décisive dans l'histoire de la tolérance et de la liberté religieuse : *De haereticis an sint persequendi* (Traité des hérétiques, à savoir si on les doit persécuter, et comme on se doit conduire avec eux).

Depuis, quand on étudie Calvin, une autre question préoccupante demeure en suspens : pourquoi s'est-il montré aussi intransigeant et impitoyable dans sa volonté d'éliminer physiquement un anti-conformiste

25. CR VIII, 474, cf. Guggisberg, l.c., 87.

26. CR VIII, 477, cf. Guggisberg, l.c., 87.

27. CR VIII, 480, cf. Guggisberg, l.c., 88.

28. CR VIII, 480f, cf. Guggisberg, l.c., 88.

29. La critique la plus acerbe vint du magistrat bernois Nikolaus Zurkinden, qui dit qu'on ne pouvait pas faire plus plaisir aux papistes qu'en suivant leur exemple; cf. CR XV, 21 (10 février 1554); Guggisberg, l.c., 88.

30. Cf. Guggisberg, l.c., 89.

sans défense? Pour quelle raison a-t-il catégoriquement balayé les réticences de ses amis et les arguments sensés de ses adversaires contre l'exécution de Servet? Ce n'est pas en mentionnant son interprétation littérale de la Bible ou sa fidélité à la théocratie de l'Ancien Testament que l'on répondra à ces questions. Calvin était suffisamment théologien pour savoir que les déclarations et les idées qui se trouvent dans la Bible ne s'appliquent pas systématiquement aux circonstances de la vie présente. On a plutôt l'impression que son recours à la Bible servait à justifier son comportement au lieu de l'inspirer.

En évaluant les arguments déjà cités de Calvin, on s'aperçoit que c'est le concept « *ordo pietatis-consensus pietati* » qui domine. Ainsi, le débat ne porte pas sur une idée théologique mais bien sur l'œuvre personnelle de Calvin dans la réforme de l'Église de la république genevoise. En d'autres termes, si l'hérésie de Servet avait seulement concerné une idée théologique, on n'aurait pas donné suite ou on aurait pu se contenter d'excommunier l'anti-conformiste. Seulement voilà, la vérité de Calvin existait déjà sous diverses formes : une Église institutionnelle et organisée, des lieux où l'on enseignait un dogme devenu l'identité collective, une communauté bien réelle et largement dotée en capital social – en bref, des biens qu'il fallait préserver et administrer. Dans ce cas précis, la communauté qui soutenait l'État étant en jeu – comme le prétextait Calvin –, Servet et ses « opinions hérétiques » incarnaient un élé-

ment subversif qui ne pouvait être toléré, au nom de l'ordre et du salut.

En outre, la biographie de Calvin, incarnation de l'esprit du génie, s'articulait déjà à l'époque bien autrement que celle de Servet. Contrairement à l'Espagnol, il n'était pas un quémendeur ou le représentant d'une opinion, il avait une situation : c'était – contrairement à vingt ans plus tôt – un fonctionnaire et un dirigeant. Il avait donc plus à perdre que son adversaire.

Une chose plaide particulièrement en faveur de cette différence biographique entre Calvin et Servet : c'est le fait que, dans sa jeunesse, Calvin, en tant qu'anti-conformiste dans sa patrie, membre d'une minorité persécutée et réfugié à Bâle à cause de sa foi, se soit engagé, tout aussi passionnément que le faisaient à présent les défenseurs de Servet, contre la persécution des hérétiques. Ce n'est donc pas un hasard si Castellion, dans l'ouvrage déjà mentionné, le cite comme opposant à la mise à mort des hérétiques. Il tire ce renseignement de *Institutio Christianae religionis* (Institution de la religion chrétienne), imprimé pour la première fois en 1536 à Bâle et dans lequel le jeune réfugié religieux réclamait la clémence à l'égard des excommuniés mais également des Turcs et des Sarrasins³¹.

Mais il se pourrait que Calvin ait rapidement abandonné ces idées, car les phrases correspondantes n'apparaissent plus dans les éditions suivantes de *l'Institutio*³². Si l'on considère que Calvin s'est attelé à la deuxième édition de *l'Institutio* peu après son arrivée à Strasbourg, en 1538, on peut supposer

31. Sébastien Castellion, *De haereticis an sint persequendi*, 107; CR XIV, 239f; cf. Guggisberg, l.c., 90f.

32. Cf. Guggisberg, l.c., 90 note 38.

que son opinion d'origine sur la façon de traiter les hérétiques a été modifiée à la suite de sa nomination à Genève et de ses expériences avec les anti-conformistes anabaptistes. Sans doute les tendances à la tolérance de sa jeunesse ont-elles été victimes de ce changement de paradigme biographique.

Il s'agit d'ailleurs là d'une situation existentielle fondamentale par laquelle l'homme (l'individu comme le groupe) passe au cours de son développement et de l'évolution inéluctable de son rôle au sein de la communauté. «La fonction transforme» – que ce soit en termes de responsabilité ou de pouvoir. En réalité, le risque n'est pas lié à la fonction elle-même, mais plutôt à la vision partielle que l'on a du présent quand on se coupe progressivement de son vécu passé. Si Calvin avait exercé son autocritique sur son évolution personnelle en tant que réformateur, il aurait probablement fait l'économie du désastre de la mise sur le bûcher de Servet. Les jugements sur son action restent aujourd'hui divisés, comme l'a formulé H.R. Guggisberg : «*Pour la première fois dans le débat au sujet de Servet, l'opposition fondamentale entre Calvin et Castellion apparaît ici clairement : opposition entre le réformateur, qui se bat pour le renouveau de l'Église en tant que bastion d'une nouvelle unité spirituelle, et le critique humaniste, qui conteste l'oppression de la liberté d'esprit individuelle et de la liberté religieuse*³³. »

Calvin et la liberté religieuse du point de vue historique

Ce résumé est d'autant plus important que Calvin était probablement conscient du caractère problématique de l'union totale entre l'Église et la communauté citoyenne. Comme le jeune Luther, il avait une sympathie particulière pour le concept de communauté religieuse libre prôné par les anabaptistes. Pendant des décennies, il s'est battu pour la *Libertas Ecclesiae* face aux abus de pouvoir des autorités genevoises³⁴. Oui, il pouvait se montrer tolérant à l'égard des autres Églises, quand elles étaient situées en dehors de sa sphère d'influence. Mais il ne permettait pas que dans sa circonscription le droit à la liberté individuelle de religion et de culte soit appliqué, ni en théorie, ni en pratique. Pour lui, l'«*Ordo Pietatis*» avait valeur de raison d'État.

Il convient cependant de garder à l'esprit que la réforme de l'Église conduite par Calvin a largement dépassé les frontières géographiques mais également temporelles de sa sphère d'influence. Si l'on veut avoir une vision d'ensemble de notre sujet – Calvin : précurseur de la liberté religieuse? –, il faut également s'intéresser aux conséquences plus tardives de l'héritage de l'œuvre de Calvin, c'est-à-dire au fait que les disciples du réformateur ont parfois interprété et appliqué ses enseignements d'une autre manière que lui. C'est le cas, par exemple, de la conception que Calvin avait de l'action inaliénable du Saint-Esprit, notion dont il s'est servi pour illustrer sa doctrine de la prédestination, mais qui est devenue pour ses dis-

33. Guggisberg, l.c., 86.

34. Cf. À ce sujet, Thomas Domanyi, *Zum Einfluss reformatorischen Denkens auf das moderne Staatswesen*, in *Religion als gesellschaftliche Kraft – interdisziplinäre Beiträge zu Religion und Gesellschaft*, Hr. Bernhard Östreich, (Verlag Peter Lang) Francfort-sur-le-Main, 2004, 89-92, surtout p. 92.

ciples un bastion contre la contrainte morale et religieuse.

Calvin raisonnait comme ceci : la souveraineté illimitée fait partie intégrante de la nature de Dieu. Elle caractérise également son action dans le salut. On en déduit que Dieu décide librement du salut des hommes. Par son action, que ce soit par le Verbe ou par l'Esprit, il s'attache l'homme de façon exclusive et il le libère en même temps de tout autre lien et de toute autre autorité. « *Or, puisqu'il n'est ainsi que les consciences des fidèles, par le privilège de leur liberté qu'elles ont de Jésus-Christ, sont délivrées des liens et nécessaires observations des choses lesquelles le Seigneur leur a voulu estre indifférentes, nous concluons qu'elles sont franches et exemptées de la puissance de tous hommes*³⁵. »

Si l'on suit la logique de ce principe jusqu'au bout, on doit exiger la liberté de religion et de conscience. Toutefois, déjà sous l'influence de l'absolutisme moderne qui commençait, Calvin n'était pas prêt à appliquer aux domaines social et politique ce corollaire radical de sa théologie. Le mérite d'une telle percée historique revient à son disciple, l'indépendantiste Roger Williams, qui fut le premier dans l'Histoire moderne, c'est-à-dire en 1663, à obtenir la validité légale de la liberté de religion et de conscience dans la Constitution du Rhode Island³⁶.

Williams a motivé son acte mémorable par le fait que l'action du Saint-

Esprit dans l'élection et la nouvelle naissance exigeait une totale liberté de conviction. On se rappelle à quel point, un siècle plus tard, les Pères de la Constitution américaine se sont préoccupés de l'ancrage constitutionnel de la liberté de culte et de la liberté de conscience. Il est alors facile de donner raison à Waldemar Besson, déjà cité, qui constate que « *sans le calvinisme et le libéralisme, les débuts de l'État de droit libéral auraient été inconcevables* ».

Conclusion

Jean Calvin n'était pas un précurseur direct de la liberté religieuse individuelle. Grâce à son combat victorieux pour la réforme de l'Église, il est devenu un fonctionnaire en charge d'une communauté religieuse et politique dont il n'était pas prêt à sacrifier la position et l'intégrité au profit des libertés de conviction et de conscience individuelles. Il représentait une position alors largement acceptée – même dans le contexte de la Réforme –, où l'on fermait les yeux sur les droits des anti-conformistes. Néanmoins, son œuvre a eu une influence positive sur l'évolution de la liberté religieuse. En effet, ses adeptes ont par la suite tiré de sa théologie des conclusions qui allaient dans le sens de l'idéal de la liberté de conviction et de conscience. Il a ainsi contribué à des progrès réjouissants – un peu comme des parents qui deviennent grands-parents quand leurs enfants fondent une famille.

35. Calvin, *Institutio*, tome III, chap. 19, al. 14; voir aussi tome I, chap. 7, al. 4 et tome III, chap. 2, al. 33. N.D.T. : Texte français tiré du site de l'Université de Genève

http://www.unige.ch/theologie/numerisation/Calvin_Institution/tome2_livre3_chap13-15.pdf

36. Cf. Joachim Staedtke, « Calvins Genf und die Entstehung politischer Freiheit », in *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte. Geschichte und Gegenwart*.

Protéger les groupes religieux

*Natan Lerner**

L'objectif du présent article est de résumer les mesures prises par la communauté internationale afin de protéger les groupes religieux de la persécution, de la haine et de l'intolérance. L'expression «groupes religieux» est ici employée au sens large pour inclure la plus grande variété de croyances et de convictions ainsi que les groupes ethniques chez lesquels l'attitude envers la religion constitue un élément essentiel.

Pour commencer, il faut reconnaître que ces mesures n'ont guère contribué à prévenir ou à supprimer les atteintes à la dignité humaine qui existent de par le monde, à des intensités variées et avec des résultats divers. Les leçons de la Seconde Guerre mondiale et ses conséquences catastrophiques sur certains groupes ont conduit la communauté internationale à mettre tout en œuvre pour établir un système complet destiné à protéger les droits de l'homme fondamentaux et les communautés menacées. Cet effort s'est concrétisé le 9 décembre 1948 par la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, la veille de la proclamation de la

Déclaration universelle des droits de l'homme par l'Assemblée générale des Nations Unies.

Soixante ans plus tard, l'humanité ne peut tirer fierté des résultats de cet effort, mais celui-ci se poursuit néanmoins. Dans ses rapports aux Nations Unies, la Rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction, Asma Jahangir, décrit la situation générale de la liberté religieuse dans le monde. Elle met aussi en évidence les situations préoccupantes, telles que les meurtres, la détention arbitraire pour des motifs de religion ou de conviction, la restriction des droits des membres de minorités, qui ne peuvent pratiquer leur culte et mener des activités religieuses, les contraintes qui nuisent à la liberté de religion ou de conviction, la limitation des droits à la conversion et au prosélytisme, l'aliénation des droits de personnes particulièrement vulnérables comme les femmes, les enfants, les prisonniers, les réfugiés, les minorités et les travailleurs immigrés, ainsi que l'échec dans la prévention de la discrimination, de l'intolérance et des conflits.

* Professeur de droit international au Centre interdisciplinaire de Herzliya et à la Faculté de droit de l'Université de Tel Aviv, Israël.

Les droits individuels et communautaires soulèvent d'autres difficultés en ce qui concerne les symboles extérieurs, le fait de porter des vêtements distinctifs ou de se couvrir la tête, le respect des jours fériés, des jours de repos ou des cérémonies conformément aux préceptes d'une religion ou d'une conviction, la nomination du clergé, l'enseignement et la diffusion d'informations, l'éducation des enfants et le contact avec d'autres membres des mêmes groupes religieux. Dans certains pays, on est obligé de déclarer sa religion, ce qui limite les droits liés à la religion ou à la conviction, et il arrive que les agents appartenant ou non à l'État fassent preuve de discrimination et empiètent ainsi sur les droits individuels.

La protection internationale

Les premières mesures pour garantir le droit à la liberté de religion et de conviction datent de 1948, avec la Convention contre le génocide et la Déclaration universelle des droits de l'homme. Je reviendrai plus tard sur la Convention contre le génocide, un instrument ambitieux mais jusqu'à ce jour inefficace pour des questions de mise en application. La Déclaration universelle, l'un des documents les plus importants du XX^e siècle, constitue le point de départ de la législation internationale en matière de droits religieux. Bien entendu, il ne s'agit que d'une déclaration et non d'un traité contraignant. Mais, au cours des six décennies qui ont suivi son adoption, ses dispositions sont devenues le droit international en usage, et même *jus cogens*, une norme impérative qui ne peut être modifiée que par décision de

l'ensemble de la communauté internationale. Elle a également eu une puissante influence sur les législations nationales de nombreux pays.

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

Cet article a considérablement influé sur les textes ultérieurs traitant de la liberté religieuse. Il énonce les trois droits fondamentaux liés à la religion ou à la conviction – liberté de pensée, liberté de conscience et liberté religieuse – et cite les droits spécifiques protégés. Le terme «conviction» doit être ici interprété dans son sens strictement religieux. Il ne se rapporte pas aux autres convictions, qu'elles soient politiques, culturelles, économiques ou autres. Il a été inclus au document pour protéger également les convictions non religieuses, comme l'agnosticisme ou l'athéisme. Parmi la liste de droits spécifiques, il convient de souligner le droit de changer de religion, un droit qui n'est pas accepté par certaines religions ou certains pays et qui a été source de problèmes pour les documents qui suivront.

Avant d'étudier d'autres textes créés par la communauté internationale, il faut se référer à *l'Étude des mesures discriminatoires dans le domaine de*

la liberté de religion et des pratiques religieuses, un document rédigé en 1959 par Arcot Krishnaswami, Rapporteur spécial de la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités. Cette étude comprenait une liste détaillée des éléments composant la liberté de manifester sa religion ou sa conviction ainsi qu'une série de projets de principes sur la liberté et la non-discrimination en matière de pratiques et de droits religieux. Elle a grandement influencé les Pactes relatifs aux droits de l'homme de 1966 et la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction de 1981.

En 1966, l'assemblée générale des Nations Unies adoptait deux Pactes relatifs aux droits de l'homme. Celui qui a trait à notre sujet est le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, qui suit l'orientation générale de la Déclaration de 1948 et fait référence à la liberté religieuse dans les articles 18, 20 et 27.

L'article 18 contient quatre paragraphes dont le premier suit, avec quelques modifications mineures, la formulation de la Déclaration universelle. Dans le deuxième alinéa de l'article 18, le Pacte utilise des expressions moins catégoriques en ce qui concerne le droit de changer de religion, même s'il ne fait aucun doute que ce droit est reconnu. Comme nous le verrons en commentant la Déclaration de 1981, la question de la conversion



Le siège de la Mission d'administration intérimaire des Nations Unies au Kosovo, à Pristina. Photo Dan/Hipi Zhdripi/Wikimedia Commons.

En 1999, après la guerre du Kosovo, le Conseil de sécurité de l'ONU autorisa le secrétaire général à créer une administration civile intérimaire pour protéger, entre autres, les minorités de cette région.

a été l'une des pierres d'achoppement majeures dans le processus législatif, et sans doute la raison principale qui a empêché l'adoption d'un traité contraignant sur la religion ou la conviction.

L'article 18(2) stipule : « *Nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix.* »

L'article 18(3) s'intéresse aux restrictions; il doit être lu avec l'article 4 du Pacte, qui concerne les dérogations, et comparé à l'article 29 de la Déclaration universelle. Ce paragraphe ne permet d'opposer à la manifestation d'une religion ou d'une conviction que les restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux

d'autrui. Il doit être clair que seules la manifestation ou les pratiques religieuses peuvent faire l'objet de restrictions et, à cet égard, il y a place pour la diversité entre les différents pays et les nombreuses cultures. Des rites, des coutumes, des comportements et des vêtements peuvent être en contradiction avec l'ordre public dans certains pays ou cultures. Par exemple, la question du voile et celles du port de la barbe ou du turban ont causé des problèmes ces dernières années.

Le dernier paragraphe de l'article 18 porte sur l'éducation et protège les droits des parents et des tuteurs légaux à la liberté d'éduquer leurs enfants conformément à leurs propres convictions. Ce paragraphe est étroitement lié à la Convention de l'UNESCO sur la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement, à la Déclaration de 1981 et à la Convention internationale des droits de l'enfant.

L'article 20 concerne, lui aussi, la liberté religieuse. Le paragraphe 2 interdit tout appel à la haine religieuse qui constitue une incitation à la discrimination, à l'hostilité ou à la violence. Dans son observation générale sur l'article 20, le Comité des droits de l'homme des Nations Unies a précisé que les États sont tenus d'adopter les mesures législatives voulues pour interdire les actions qui y sont mentionnées. Mais cette obligation pouvant entrer en conflit avec d'autres droits, certains États ont senti la nécessité d'émettre des réserves sur l'article 20 afin de préserver la liberté d'expression. Comme dans le cas de

l'article 4 de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale, je pense qu'on ne devrait pas invoquer la liberté d'expression pour dissuader les États d'interdire la haine religieuse ou raciale.

Le Comité des droits de l'homme a favorisé une interprétation large de l'article 18, qui protège également les religions nouvellement établies. Il a déclaré que « *les libertés de pensée et de conscience sont protégées de manière inconditionnelle, sans aucune forme d'ingérence* ». Ce n'est pas le cas de la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, qui peut être soumise à des restrictions. Cette liberté englobe un large éventail de pratiques et de cérémonies, les lieux de culte, les jours de repos, les symboles et jours fériés, les règles diététiques, le droit à l'éducation, le droit de publier et celui de se convertir. Conformément à l'article 20, les États sont tenus de proscrire l'apologie de la haine, de l'hostilité ou de la violence.

Le fait qu'une religion soit reconnue comme religion officielle d'État ou qu'elle soit la religion de la majorité de la population ne devrait pas nuire aux droits des non-croyants ou des adeptes d'autres religions. Les privilèges accordés aux membres de la religion prédominante sont une forme de discrimination.

Les États ont l'obligation de rendre des rapports périodiques sur la manière dont ils appliquent le Pacte. En outre, un protocole optionnel permet aux individus de présenter des communications ou de formuler des plaintes au sujet de violations du Pacte. Chaque année, le rapport du Comité des droits de l'homme apporte

une information pointue sur les droits religieux et le comportement des États membres. Ces différents rapports, ainsi que ceux du Rapporteur spécial sur la Déclaration de 1981, représentent une somme imposante de renseignements sur la situation des droits religieux dans le monde.

La Déclaration de 1981

À ce jour, l'instrument international le plus important en ce qui concerne les droits religieux est 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 par la Résolution 36/55 du 25 novembre 1981. Un projet de convention portant sur ce sujet a été déposé auprès des Nations Unies, mais ses chances d'être adopté dans un futur proche sont très minces. La Déclaration de 1981 a elle-même été ratifiée, après deux décennies de tergiversations. Les organisations non gouvernementales et de rares gouvernements ont dû insister et négocier sans relâche avant d'obtenir enfin l'approbation d'un texte. En 1972, l'Assemblée générale a décidé de placer la déclaration parmi ses priorités, ce qui a représenté une étape significative du travail préparatoire et évité que l'examen du projet soit indéfiniment reporté.

Les controverses qui ont créé problème portaient sur la signification du mot *religion*, sur la place des convictions non religieuses – appelées dans ce contexte « *convictions* » – et surtout sur la question de la conversion et du prosélytisme,

auxquels les États musulmans étaient fortement opposés. Les références à la discrimination et à la conviction ont été rajoutées au titre original de la Déclaration en 1973, mais elles concernent uniquement l'intolérance religieuse. L'usage des termes *discrimination* et *intolérance* soulève un problème. La *discrimination* exprime en effet une notion légale claire tandis que l'*intolérance* est moins précise et peut renvoyer à des attitudes psychologiques, philosophiques et émotionnelles risquant d'engendrer des violations de l'interdiction de faire de la discrimination. Néanmoins, dans la Déclaration, les deux mots sont utilisés de façon interchangeable, ce qui crée la confusion dans plusieurs passages.

Les articles 1 et 6 comportent une liste de droits qui établissent la norme minimale universelle en matière de droits religieux. L'article premier suit dans les grandes lignes le modèle de l'article 18 de la Déclaration universelle et du Pacte, avec une légère différence dans le libellé concernant le changement de religion. Les libertés de pensée, de conscience et de religion, quelle que soit la conviction choisie, sont protégées. La coercition est interdite. Les restrictions sont autorisées à condition qu'elles soient prévues par la loi et nécessaires à la protection de la sécurité publique, de l'ordre public, de la santé, de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui au sens où on l'entend dans les pays libres.

L'article 6 énonce la liste des droits tels que la liberté de pratiquer un culte



La Cour internationale de justice de La Haye. Photo AP Associated Press.

et de tenir des réunions se rapportant à une religion ou à une conviction et d'établir des lieux à ces fins, ainsi que d'entretenir des institutions appropriées, la liberté de confectionner, d'acquérir et d'utiliser les objets et le matériel requis par les rites ou les usages de cette religion ou de cette conviction, la liberté d'écrire et de diffuser des publications sur ces sujets, d'enseigner une religion ou une conviction dans les lieux convenant à cette fin, la liberté de recevoir des contributions financières, la liberté de former, de nommer et d'élire les dirigeants appropriés, la liberté d'observer les jours de repos et de célébrer les fêtes et cérémonies ainsi que la liberté de communiquer avec des individus et des communautés en matière

de religion ou de conviction aux niveaux national et international. Comme mentionné plus haut, ces libertés sont sujettes à des restrictions légitimes. Certains droits suggérés au stade du projet mais omis lors de la version définitive incluaient le droit de faire des pèlerinages, le droit de se marier et le droit d'être enterré conformément à ses convictions.

Les articles 2 et 3 s'attachent aux notions d'intolérance et de discrimination, en utilisant les deux termes pour signifier toute distinction, exclusion, restriction ou préférence fondée sur la religion ou la conviction et ayant pour objet ou pour effet de supprimer ou de limiter la reconnaissance, la jouissance ou l'exercice des droits de

l'homme et des libertés fondamentales sur une base d'égalité. Le texte a fait l'objet de critiques et il peut entrer en conflit avec les lois existant dans certains États. Dans certaines sociétés, il risque aussi d'y avoir désaccord entre le droit national et le langage employé dans la Déclaration. L'article 5 sur les droits de l'enfant a également provoqué de vives polémiques.

Dans l'ensemble, la Déclaration constitue une percée significative dans les efforts visant à accorder une protection internationale à la liberté religieuse. Il ne s'agit pas d'un traité contraignant mais d'une déclaration solennelle de l'Assemblée générale. Elle a beaucoup d'importance et on s'attend à ce qu'elle soit respectée. La liste des droits et libertés n'est pas exhaustive mais elle se révèle bien utile. Nombreux sont ceux qui insistent sur la nécessité d'une convention, mais cet objectif semble difficile à atteindre à court terme. En revanche, l'aspect assurément positif de la Déclaration est qu'elle a créé un système de mise en œuvre.

La mise en application

La Déclaration a en effet mis en place un système pour appliquer ses dispositions, ce qui compense dans une certaine mesure l'absence de traité obligatoire. Les rapports rédigés par les différents Rapporteurs spéciaux et les États constituent un volume croissant d'informations sur les droits religieux, qui indique également dans quelle mesure ces derniers sont protégés. Le Pacte a en outre créé une procédure facultative pour les

individus souhaitant communiquer ou porter plainte.

En ce qui concerne la Déclaration, la Commission des droits de l'homme a déjà nommé successivement trois Rapporteurs : Angelo Vidal d'Almeida Ribeiro (1986-1993), Abdelfattah Amor (1993-2004) et Asma Jahangir (de 2004 à ce jour). En 1983, la Sous-Commission de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités a désigné un Rapporteur spécial, Elizabeth Odio Benito, dont la tâche était de préparer une étude générale et approfondie sur les dimensions actuelles des problèmes de l'intolérance et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction, pour actualiser les conclusions de l'étude menée précédemment par Arcot Krishnaswami.

Tous ces éléments donnent une perspective globale de la situation des droits religieux. Les Rapporteurs ont rédigé leurs rapports en partant des réponses aux questionnaires qui avaient été distribués. C'est en se fondant sur leurs conclusions qu'ils ont ensuite formulé des recommandations. Les violations de la Déclaration et des libertés religieuses en général ont été exposées et analysées, et les gouvernements ont estimé qu'ils devaient répondre à ces allégations. Les Rapporteurs ont dénoncé le harcèlement, la détention, la torture ou les mauvais traitements, le meurtre, la profanation de lieux religieux, les restrictions concernant certains groupes qualifiés de sectes et bien d'autres formes de discrimination, de persécution et de violence. Ils ont étudié minutieusement les rapports des différents

pays et ont fait part de leurs commentaires.

Au-delà des Nations Unies

Outre les Nations Unies, d'autres organisations internationales, mondiales et régionales ont adopté des instruments qui font référence aux droits liés à la religion. Le Conseil de l'Europe, par exemple, a rédigé un certain nombre d'instruments régissant les normes à utiliser pour combattre le terrorisme tout en respectant les valeurs essentielles et les droits fondamentaux. Pour sa part, l'Organisation pour la Sécurité et la Coopération en Europe (OSCE) a élaboré, en 2002, un plan d'action global pour combattre le terrorisme et débattu, en 2005, sur la liberté religieuse dans le contexte de la lutte contre le terrorisme. Par ailleurs, la revue du Comité international de la Croix-Rouge a consacré un numéro spécial à l'augmentation de la violence associée à la politique et à la religion.

Certains États ont également pris, de leur côté, des mesures pour faire face aux dangers de la persécution et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction. Le Département d'État américain, par exemple, publie chaque année un rapport préparé par le Bureau de la démocratie, des droits de l'homme et du travail. Son objectif est *« de faire connaître les activités des gouvernements : aussi bien ceux qui répriment l'expression religieuse, persécutent les croyants innocents ou tolèrent la violence contre les minorités religieuses, que ceux qui respectent, protègent et encouragent la liberté religieuse »*. Il

fait état des abus dont sont victimes les membres de toutes les traditions et convictions religieuses. Il souligne que ces manquements à la liberté religieuse peuvent prendre de nombreuses formes, certaines flagrantes, d'autres plus subtiles, et qu'il y a souvent chevauchement entre l'appartenance ethnique, la classe sociale, le groupe linguistique ou l'affiliation politique. Les abus expriment fréquemment l'hostilité de l'État à l'égard d'une minorité religieuse ou se traduisent par des politiques ou des législations discriminatoires.

Le droit pénal international

Un examen des mesures prises afin de protéger les groupes religieux de la persécution aussi bien que de la discrimination et de l'intolérance ne peut ignorer l'importance du droit pénal international dans ce domaine. Le droit international d'après-guerre a dû apporter des réponses aux leçons du conflit le plus coûteux de l'histoire en termes de vies humaines. La construction d'un ordre international visant à préserver la paix et à prévenir d'autres crimes atroces requiert certaines mesures pour empêcher que des actes criminels envers des groupes religieux ne se reproduisent.

En conséquence, l'un des premiers traités portant sur les droits de l'homme adoptés par les Nations Unies a été la Convention pour la prévention et la répression du crime de génocide, un crime qui implique, selon la Cour internationale de Justice (CIJ), la négation du droit à exister de groupes humains entiers. Derrière le *génocide* il y a obligatoirement l'in-

tention de détruire, en entier ou en partie, un groupe national, ethnique, racial ou religieux.

Le génocide est aujourd'hui considéré comme une violation du *jus cogens* et, comme l'a déclaré la Cour internationale en février 2007, dans sa décision aussi importante que controversée à propos de l'affaire Bosnie c. Serbie, tous les États ont l'obligation légale d'appliquer et de soutenir la mise en œuvre de la Convention. Il se peut que cette décision de la Cour induise un changement radical dans le texte de la Déclaration pour y inclure des mesures d'application.

Le génocide est le premier des crimes énoncés dans le Statut de la Cour pénale internationale (CPI) créée par le Traité de Rome. En outre, selon cette institution, le génocide et le nettoyage ethnique sont à l'origine de la mise en place de tribunaux pénaux internationaux *ad hoc* pour le Rwanda et l'ex-Yougoslavie. Le fait que ces tribunaux soient nécessaires reflète la triste situation de notre monde. Depuis les années 1990, plusieurs autres tribunaux de ce type ont été créés (pour la Sierra Leone et le Cambodge).

En décembre 2008, le monde civilisé a célébré le 60^e anniversaire de l'adoption de la Convention contre le génocide. Celle-ci est aussi essentielle aujourd'hui qu'en décembre 1948. Les communautés religieuses ou partageant une conviction sont encore exposées à de nombreux abus et à la persécution, toutes choses qui doivent être prévenues et réprimées. Cependant, la menace la plus terrible à laquelle ces groupes doivent faire face

est celle qui met en danger la vie de leurs membres. Malheureusement, il n'est pas facile de réprimer un génocide. Le procureur de la CPI, Luis Moreno Ocampo, a été qualifié de «*Don Quichotte du Darfour*» par un magazine populaire américain. Bien qu'il ait déjà inculpé neuf personnes originaires de trois pays différents, il a, paraît-il, déclaré que seuls les résultats feront évoluer la CPI vers «*autre chose qu'un monument de bonnes intentions*».

La protection judiciaire internationale

La Cour pénale internationale et le tribunal spécial établi par le Conseil de sécurité sont par nature compétents pour juger les actes criminels des individus. Néanmoins, les Cours internationales ont également pour tâche d'étendre la protection judiciaire générale aux droits de l'homme liés à la religion ou à la conviction. La Cour internationale de justice a eu peu d'occasions d'assurer une telle protection.

Les circonstances où les tribunaux régionaux ont eu à s'occuper de droits de l'homme spécifiques ont été plus nombreuses. La Cour américaine a dû, par exemple, protéger les droits fondamentaux de l'homme liés à la religion, à la vie, à la sécurité personnelle et aux libertés procédurales. La Cour européenne des droits de l'homme, de son côté, a souvent été saisie au sujet de la protection de droits liés à la religion ou à la conviction. Ce n'est pas surprenant quand on connaît les différences entre les situations politiques des deux continents. Tandis qu'en

Amérique latine les dictatures et les régimes militaires nient les libertés fondamentales, en Europe les droits liés à la culture et à la conscience sont souvent cités devant les tribunaux. Quant à l'Afrique, elle ne dispose pas de protection judiciaire au niveau continental, hormis les modestes efforts de surveillance de la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples.

Dans l'ensemble, les Cours européennes ont fourni un travail utile et constructif dans le domaine de la protection des droits de l'homme, y compris des droits liés à la religion et à la conviction. Dans certains cas, cependant, la Cour européenne des droits de l'homme a donné trop d'importance à la marge d'appréciation qui est laissée à chacun des États. Elle a estimé en effet que, pour certaines affaires, les autorités et tribunaux locaux sont mieux à même qu'une autorité judiciaire internationale de prendre des décisions qui peuvent affecter l'ordre public ou certains intérêts fondamentaux de l'État.

Par exemple, dans l'affaire du foulard turc, je trouve que la Cour a donné trop de poids à la marge d'appréciation de l'État et qu'elle a sous-estimé le droit de l'individu à manifester une conviction religieuse sincère. La liberté de manifester sa religion, rappelons-le, ne peut faire l'objet que des seules restrictions prévues par la loi et qui sont nécessaires à la protection

de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui.

En ce qui concerne l'Islam, les États musulmans semblent éprouver des difficultés à trouver des analogies entre leurs lois religieuses et les droits de l'homme reconnus internationalement. À propos de questions comme les droits des femmes, la conversion, l'apostasie, la liberté de culte et d'autres droits fondamentaux liés à la religion et aux convictions, certaines violations ont ainsi été mises en évidence, et cela, même en adoptant une approche de pluralisme culturel très large.

Conclusion

Il faut protéger les droits de l'homme relatifs à la religion ou à la conviction contre ceux qui voudraient violer les libertés fondamentales et persécuter les individus ou les communautés en raison de leur religion ou conviction. C'est ce qu'on a cherché à faire, tant au niveau national qu'international. Certains États considèrent même qu'il est de leur devoir de réagir contre toute atteinte aux libertés religieuses dans d'autres pays, en particulier parce que les libertés religieuses sont étroitement liées au respect d'autres droits fondamentaux. À cet égard, la communauté internationale a un rôle majeur à jouer. Les instruments de base existent. La question est maintenant de savoir si leur mise en application sera efficace.

Cohésion sociale, pluralisme, liberté de conscience

*Gabriel Nissim, o.p.**

La mondialisation pose de façon complètement nouvelle le problème de la cohésion dans nos sociétés. Le modèle européen de cohésion, bâti essentiellement, ces derniers siècles, sur la base de l'État-nation, doit aujourd'hui être repensé en fonction de deux facteurs nouveaux liés l'un à l'autre :

D'abord la quasi-disparition des frontières économiques et financières – le numérique venant renforcer la mondialisation en lui fournissant à point nommé un outil technologique – et, dans une moindre mesure, celle des frontières politiques, d'où des migrations et un brassage de populations diverses sur un même territoire comme nous n'en avons jamais connu. Nos États sont désormais pluriels, du point de vue culturel et religieux.

En second lieu et en conséquence, des réflexes d'individualisation et d'affirmation des identités : l'ouverture entraînée par la disparition des frontières a pour effet, non pas, comme on aurait pu le croire, un sens plus fort de l'universel, mais tout au contraire l'affirmation du particulier, qu'il soit

d'ordre local, régional, national, religieux, ou qu'il concerne le mode de vie, etc. En effet, l'absence de frontières tangibles provoque un réflexe, non d'accueil, mais de réaffirmation de l'identité sous ses formes primaires afin de recréer les protections pour cette identité, qui apparaît désormais menacée dans son existence et sa durabilité. L'affirmation des identités tant individuelles que collectives est de fait nécessaire, car celles-ci font partie du patrimoine de l'humanité. Elle est totalement légitime, car chacun a le droit d'être lui-même. Mais, d'une part, dans ce contexte de mondialisation, les identités s'affirment de façon généralement simpliste, comme si l'identité était univoque et figée une fois pour toutes, alors que, précisément parce qu'elle est humaine, elle est toujours plurielle, complexe et évolutive avec le temps et en fonction de l'environnement. D'autre part, l'affirmation identitaire se dévoie fréquemment en refus de la présence de «l'autre», et en particulier du migrant. On assiste à une forte croissance des discriminations, des actes de racisme ou de xénophobie en général, notam-

* Président de la Commission des droits de l'homme à la Conférence des OING du Conseil de l'Europe, à Strasbourg.



Tête en bronze de l'empereur Constantin I^{er} (IV^e siècle apr. J.-C.). Musée du Capitole à Rome. Photo Jastrow/Wikipedia.

Les chrétiens qui refusaient d'offrir des sacrifices aux empereurs étaient persécutés, en particulier sous Decius et Dioclétien. Après la mort de ce dernier, en 313, Constantin I^{er} apporta des changements politiques en matière de religion. En effet, il privilégia considérablement la jeune Église chrétienne par rapport aux autres cultes qui existaient à l'époque.

ment à l'égard des immigrants, jusqu'à parfois la deuxième, voire la troisième génération.

C'est pourquoi les deux principaux modèles de cohésion sociale appliqués jusqu'ici en Europe pour faire place aux immigrants, à savoir l'assimilation/intégration, d'une part, et le communautarisme, d'autre part, ne sont plus adaptés. L'assimilation, parce qu'elle traite par prétériorité les différences identitaires, comme si, en venant en Europe, les migrants devaient voir leurs attaches avec leur pays d'origine s'effacer rapidement.

Le communautarisme, parce qu'il tourne souvent au ghetto, enfermant les communautés et les séparant les unes des autres. Ce deuxième modèle suppose en effet un minimum de consensus entre les différentes communautés ainsi qu'une base linguistique et culturelle commune, au moins pour une part. C'était le cas jusqu'à présent dans des endroits comme le Royaume-Uni (dont le nom même exprime cette philosophie politique) ou les Pays-Bas. Mais dans ces deux pays on constate l'échec du modèle communautariste, puisque les « communautés » en question ont leurs racines culturelles et religieuses ailleurs et qu'elles restent fortement en contact avec leur terroir d'origine par le biais des médias¹.

Cohésion religieuse et cohésion sociale : le « *Cujus regio, ejus religio* »

Dans le modèle européen de cohésion politique et sociale, la religion a joué longtemps un rôle central. Ce n'est d'ailleurs pas là une caractéristique propre à l'Europe. En fait, cette relation entre une religion et l'État n'a rien que de « naturel » – c'est plutôt le régime de séparation qui est l'exception dans les sociétés humaines. Celles-ci ont, en effet, naturellement tendance à se chercher un fondement transcendant de type religieux, et les régimes athées eux-mêmes ne s'en sont pas privés (voir les « liturgies » nazies et les « dogmes » marxistes). Dans bien des endroits – en Afrique, par exemple – le chef politique est en

1. Cf. le *Livre blanc sur le dialogue interculturel*, « Vivre ensemble dans l'égalité », Conseil de l'Europe, juin 2008, § 3.3, p. 19.

même temps le chef religieux. Il en allait de même dans les royaumes barbares européens (de Clovis, Alaric et autres Goths ou Vandales), où le souverain devait être capable d'obtenir des dieux la victoire à la guerre et de bonnes récoltes, faute de quoi on cherchait un autre roi, mieux à même de se faire entendre des divinités². Le modèle européen du « *cujus regio, ejus religio* » (autrement dit, les sujets doivent adopter la religion de leur chef politique) est donc très répandu dans les sociétés humaines.

En Europe, il est profondément ancré dans nos mémoires collectives puisqu'il nous vient de l'Empire romain, où la religion était religion d'État : d'abord, la religion romaine païenne, puis, avec Constantin, le christianisme « romain ». Les lieux de culte de la religion romaine païenne ont alors été purement et simplement transférés à la nouvelle religion de l'Empire, de même que le clergé païen a été remplacé par les prêtres chrétiens. Toutes les autres religions étaient « illicites »³. C'est ce modèle « romain » qui s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui, certes avec des nuances, à travers les différentes formes de « religions d'État », toujours présentes au moins dans les mentalités sinon dans les institutions : depuis l'Est, avec les rencontres régulières entre le patriarche de Moscou et le président de la Fédération de Russie, jusqu'à l'Ouest, avec l'« Established Church of England » dont la reine d'Angleterre est le chef (à l'instar de

ce qui se passait au Haut Moyen Âge), et depuis le Nord, avec les Églises d'État des pays scandinaves, jusqu'au Sud, avec les concordats italien, maltais ou espagnol.

Le principe « *cujus regio, ejus religio* » a donc été la règle en Europe durant deux millénaires, il ne faut pas l'oublier. C'est pourquoi, même si aujourd'hui le régime institutionnel est généralement en Europe la séparation de la religion et de l'État, le modèle de la religion d'État ne peut pas ne pas continuer d'habiter les mentalités collectives, consciemment (cf. le désir d'un retour à la « chrétienté » chez bien des traditionalistes) ou inconsciemment. Il a connu des réalisations diverses dans nos différents pays européens, mais il reste inscrit dans nos paysages comme dans nos calendriers, et plus encore dans nos mentalités : il est, par exemple, la « raison » principale, en deçà de tous les arguments rationnels, de la réticence à accueillir la Turquie, pays musulman à constitution laïque, dans l'Union européenne.

Ce lien entre nation et religion a bien été, de fait, créateur de cohésion sociale, et d'une cohésion dont beaucoup ont la nostalgie en ces temps de mondialisation et de brassage des cultures, des convictions et des religions.

Mais cette sacralisation religieuse de la « nation » comporte des risques en elle-même. Alors que le lien entre la religion et la culture a été souvent une source d'enrichissement consi-

2. Voir, par exemple, Bruno Dumézil, *Les racines chrétiennes de l'Europe, conversion et liberté dans les royaumes barbares des V^e-VIII^e siècles*, Fayard, Paris, 2005, passim.

3. À la seule exception du judaïsme qui avait le statut de « *religio licita* ».

dérable pour le patrimoine de l'humanité, il en va tout autrement dès que le politique s'en mêle. Toute société humaine a besoin de maintenir sa cohésion, mais celle-ci est d'essence fragile : pour assurer sa survie, la société doit surmonter les tensions inévitables qui la traversent, exorciser la violence native qui peut toujours faire éclater le groupe, donc édicter des règles, se doter d'une autorité et d'un système de pouvoir. Pour éviter que cet ensemble de mécanismes soit remis en cause, on va alors chercher une référence et une garantie d'ordre transcendant. La religion est ainsi le ciment qui assure la cohésion du groupe en sacralisant la vie politique au nom des dieux. Les actes liturgiques deviennent des actes politiques (même parfois jusque dans l'Europe laïcisée du XXI^e siècle, avec les obsèques religieuses des chefs d'État, par exemple) et les liens sociaux, des liens sacrés. Et comme la violence est toujours prête à éclater au sein de la société en raison des conflits d'intérêt ou autres, la religion détourne la violence sur un coupable désigné – soit à l'intérieur soit, si possible, à l'extérieur du groupe –, qui remplit la fonction de « bouc émissaire ». C'est ainsi qu'au long des siècles on a sacrifié tantôt les uns tantôt les autres : depuis les enfants qu'on mettait dans les fondations des murailles de la ville jusqu'aux migrants d'aujourd'hui, en passant par les « sorcières », les Noirs ou les juifs.



Jupiter Optimus Maximus était le plus grand des dieux romains. On le nommait « le père des dieux et des hommes ». Photo Jastrow/Wikipedia.

Perversion de la société, perversion de ceux qu'on entraîne dans une vindicte aveugle en leur désignant des victimes innocentes comme cause de leur malheur, perversion de la religion lorsque nous sacrifions à des dieux qu'on présentait comme étant avides de sang humain.

Ainsi, la cohésion sacralisée du « *cujus regio...* » a été chèrement payée par tous ceux qui en ont subi les conséquences : elle s'est faite en Europe au prix de l'exclusion des « autres », parfois tolérés

avec un statut discriminatoire mais plus souvent victimes de violences et de persécutions, contraints à l'esclavage ou à la conversion forcée. Pour ne prendre qu'un exemple, l'une de ses expressions les plus désastreuses a été la révocation de l'Édit de Nantes en France. Autrement dit, cette cohésion s'est faite au prix de la persécution des minorités et surtout de la négation de la liberté de conscience.

Religions et liberté de conscience

Car l'une des victimes – et non des moindres – de cette religion instrumentalisée par le politique est bien la liberté de conscience.

C'est pourquoi la séparation de l'Église et de l'État telle qu'elle est désormais plus ou moins acquise dans tous les pays en Europe, loin d'être un refus de l'Église ou des religions, permet au contraire à celles-ci de retrouver l'un des fondements de la foi : il n'est pas de foi au sens bi-

blique du terme sans une relation personnelle d'amour avec Dieu, donc sans liberté comme fondement de cette relation. Ainsi, la liberté de conscience est l'expression civile et politique de la liberté qui est et doit toujours être à la base de la foi.

Une liberté de conscience que l'Église catholique, par exemple, n'a reconnu qu'après le concile Vatican II, et non sans mal. Il a fallu pour cela que dans certains pays, à l'époque moderne, des chrétiens soient privés de liberté. Il faut dire que du côté des religions, il y a souvent consentement au «*cujus regio...*» et consentement à ce que le pouvoir politique («le bras séculier») contraigne les personnes à suivre la religion d'État.

Il y a plusieurs raisons à une telle attitude de la part des religions. Nous en relèverons trois, qui sont essentielles.

La première tient au lien entre culture et religion. De fait, une religion s'inscrit nécessairement dans une culture : elle s'y exprime et y crée des formes artistiques, philosophiques ou morales qui comptent parmi les plus beaux trésors de l'humanité. Réciproquement, les formes religieuses sont elles-mêmes diverses selon les cultures auxquelles elles se joignent. Il n'y a pas que la dimension religieuse de la diversité culturelle, mais aussi la dimension culturelle de la diversité religieuse, y compris à l'intérieur d'une même religion. Une telle différenciation culturelle a conduit souvent à des oppositions internes aux religions, voire à des schismes, dont la cause avait bien moins à voir avec des divergences d'ordre doctrinal qu'avec des incompréhensions d'ordre culturel.

Ainsi, ce lien entre culture et religion peut être tellement prégnant qu'il en devient en quelque sorte obligatoire. La majorité des personnes appartenant à la fois à cette culture et à cette religion voit mal comment on peut partager son identité culturelle sans appartenir aussi à sa religion. Quant aux responsables religieux, ce lien est, consciemment ou non, un des moyens pour eux d'assurer la pérennité de cette religion. Aussi, accepter la présence d'«autres», comme accepter la liberté de conscience, c'est menacer l'identité religieuse aussi bien que culturelle. «*Catholiques et Français toujours!*», chantait-on dans les églises en France, il n'y a pas si longtemps. C'était bien une façon de sous-entendre que l'on ne peut pas être vraiment français si l'on n'est pas catholique. Telle était aussi l'une des raisons pour lesquelles beaucoup voulaient affirmer dans le projet de Traité constitutionnel européen les «racines chrétiennes» de l'Europe. Mais ne vouloir citer que ces racines-là, alors qu'il y en a bien d'autres, c'était laisser entendre – *volens nolens*, et malgré toutes les dénégations – que l'on ne pouvait pas être vraiment européen si l'on n'était pas chrétien.

Une deuxième raison au refus de la liberté de conscience par certaines religions, c'est le cléricanisme. Le mot «clerc» lui-même dit qu'il y a une différence entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas, ceux qui sont compétents et ceux qui n'ont qu'à suivre docilement ce qu'on leur dit. Accepter la liberté de conscience, c'est alors reconnaître une liberté et une responsabilité à ceux

qui, affirme-t-on, n'en sont pas vraiment capables. Ne vaut-il pas mieux les traiter comme des mineurs? Les «clercs», que ce soit dans le domaine religieux ou, par extension, dans le domaine scolaire, universitaire, dans celui de l'information, etc., n'aiment pas que le «*vulgum pecus*» se permette d'avoir un avis et de mettre en question leur compétence. En outre, dans le milieu religieux, les clercs ont exercé trop souvent une véritable domination sur les consciences au lieu d'éveiller chacun à sa propre responsabilité. La pratique catholique de la confession a été très souvent dévoyée dans le sens d'une volonté perverse de pouvoir et de contrôle sur les consciences – devenus désormais intolérables à beaucoup, fort heureusement. Il ne faut donc pas s'étonner, même si les choses ont changé, que cette pratique soit aujourd'hui en chute libre. Soulignons enfin que le contrôle s'est exercé bien souvent en priorité envers les femmes qui, à la différence des hommes, n'avaient pas les mêmes moyens de se rebeller, notamment dans le domaine de la sexualité conjugale, où il a fait porter bien des fardeaux pesants et culpabilisants. Là aussi, la liberté de conscience a été fortement mise à mal.

La troisième raison, encore plus grave et plus dangereuse pour la liberté de conscience, est la prétention qu'ont parfois les religions de détenir une vérité absolue et universelle qu'elles veulent imposer à tous.

Car la vérité que recherchent les religions a à voir avec ce qu'on peut appeler l'Ultime. D'une part, en effet, elles cherchent à formuler ce

qu'elles considèrent comme la vérité au sujet de l'Ultime. D'autre part – et surtout –, dès qu'elles comportent une «révélation» divine, elles pensent détenir une vérité venant de Dieu lui-même à propos de l'homme et du monde. Beaucoup de chefs religieux en tirent alors la conclusion qu'ils sont investis d'une autorité divine pour dire la vérité et que, par conséquent, ils doivent être écoutés et obéis dans tous les domaines de l'existence humaine. Mais la vérité, surtout si elle a rapport à l'Ultime, n'est jamais quelque chose qu'aucun individu, aucune institution puisse «avoir», maîtriser ou dominer. Dès l'instant où quelqu'un pense posséder la vérité, cette dernière devient source potentielle de violence. Cela vaut pour la vérité religieuse comme pour les vérités séculières. Tout rapport à la vérité doit être de l'ordre de la recherche, une recherche jamais aboutie, et doit donc être modeste. Personne ne peut posséder la vérité : je peux seulement aller vers la vérité, *a fortiori* si cette vérité concerne l'Ultime.

En l'an 2000, à l'occasion de «l'Année sainte», le pape Jean-Paul II avait décidé que l'Église catholique romaine devait demander publiquement pardon pour ses péchés. Parmi ces demandes de pardon, il y en avait une spécifique concernant les péchés commis «*au nom de la vérité contre la charité*». Celui qui en fut chargé était le cardinal J. Ratzinger (aujourd'hui Benoît XVI), alors en charge précisément des questions de vérité au sein de l'Église. Geste courageux et significatif, destiné à montrer que, si l'enjeu de la vérité est essentiel pour chaque être humain, pour l'hu-

manité et pour chaque religion, il ne s'agit pas d'une vérité abstraite qui s'imposerait de façon absolue : la vérité s'inscrit dans quelque chose qui la dépasse et qui est de l'ordre de l'amour, incluant donc le respect de chacun. Car pour le croyant, seul Dieu «est» la vérité – pas des mots humains ni des concepts au sujet de Dieu. Ce que je peux dire sur Dieu peut être «vrai», au sens où cela dit quelque chose qui vise juste, mais cela n'est jamais exhaustif, comme le remarque saint Thomas d'Aquin. Cela n'est jamais «exact», car Dieu surpasse infiniment les mots que nous pouvons en dire, les pensées que nous pouvons formuler à son sujet. Et pour les chrétiens tout spécialement, seul Jésus «est» la vérité. Comment pourrais-je donc détenir cette vérité de quelque manière que ce soit, et encore moins l'imposer à qui que ce soit? C'est dans le rapport personnel qu'il a avec le Christ, sous une forme ou une autre, donc de façon essentiellement libre, que chacun est invité à s'approcher de la vérité.

La liberté de conscience aurait dû pourtant toujours aller de soi dans une Europe héritière de la tradition biblique.

D'abord, parce qu'au fil de la Bible on voit s'élaborer progressivement, entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique, une nette séparation, qui aboutira à l'affirmation : «*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*». C'est justement l'une des originalités de la Bible, par rapport au Moyen-Orient ancien, que de «dédiviniser» le roi. Celui-ci, même s'il reçoit l'onction d'huile sainte et que son pouvoir lui vient

donc de Dieu, reste un homme ordinaire.

Mais aussi parce que, pour la pensée biblique, la relation avec Dieu est une relation d'alliance : qui dit alliance dit libre acceptation, quasiment d'égal à égal, choix délibéré de répondre positivement à la proposition que Dieu fait d'entrer en relation avec lui sur cette base. Cette alliance, d'ordre surtout collectif au début – Dieu la contracte avec le peuple au Sinaï –, sera conçue de plus en plus comme une alliance de personne à personne, une alliance de l'ordre de l'amour entre Dieu et chaque croyant : «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur*».

Les religions et les «autres»

C'est pourquoi aujourd'hui, dans le contexte de mondialisation et de brassage des cultures et des religions que nous connaissons en Europe, il revient aux religions non seulement d'accepter (ce qu'elles font parfois du bout des lèvres...) mais de vouloir réellement et de promouvoir la liberté de conscience en tant que partie même de leur propre message et au nom de leur propre tradition.

En premier lieu, en évitant tout «abus de position dominante» : ce qui est à éviter dans le domaine économique l'est tout autant dans le domaine idéologique ou religieux ! En effet, l'expérience montre que tout groupe majoritaire est sujet à la tentation de marginaliser, d'exclure, voire de persécuter ou de chercher à éliminer les groupes minoritaires.

Par conséquent et en deuxième lieu, en acceptant sans réserve une véritable séparation entre État et religions (ce qui ne veut pas dire pour

autant généraliser le modèle de la laïcité à la française, qui a des racines historiques bien particulières – les autres modèles de séparation pratiqués dans d'autres pays européens sont tout aussi viables). Il faut donc veiller à ce qu'aucun courant de pensée ou groupe idéologique n'accapare les rouages de l'État. Cette responsabilité relève de l'État mais aussi des responsables religieux eux-mêmes : il y a aujourd'hui encore en Europe, et malgré la séparation affirmée, trop de collusions et d'alliances malsaines entre pouvoir politique et pouvoir religieux, chacun n'étant pas mécontent de pouvoir bénéficier de l'appui de l'autre. Comme citoyens aussi bien que comme croyants, nous avons à refuser catégoriquement toute instrumentalisation réciproque de l'État et de la religion.

En troisième lieu, étant donné que pour certains responsables religieux la liberté de conscience et ses conséquences sont parfois difficiles à comprendre et à accepter, ce sont sans doute d'autres responsables religieux qui seront les mieux placés pour en discuter avec eux. Il s'agira de s'interroger sur la signification et le bénéfice, pour les religions elles-mêmes, de cette liberté de conscience aussi bien que d'une séparation paisible entre la religion et l'État. Ce devrait être l'un des objectifs du dialogue entre religions que d'aborder et de discuter ces questions. L'enjeu est vital pour les religions, car dans une société comme la nôtre, qui tend à refuser toute forme de magistère, la religion ne se maintiendra à terme qu'à travers la foi personnelle des croyants. Cela est également vital pour la crédibilité des religions aux

yeux de la société dans son ensemble : cette crédibilité sera d'autant plus forte que les religions ne seront plus et n'apparaîtront plus dans les médias comme un facteur d'affrontement, mais comme un élément de cohésion sociale et de paix. Au sein de sociétés pluriculturelles et pluri-religieuses comme les nôtres, elles seront jugées à l'aune du respect de leur propre message : leur contribution au respect mutuel et à la fraternité universelle.

Cela signifie que, dans une société désormais multiple, les religions doivent – et c'est peut-être le défi majeur pour elles à l'heure actuelle – s'atteler à « penser » à nouveaux frais la place des « autres » dans leur propre vision du monde.

Il ne s'agit pas seulement de dialogue interreligieux ni de tolérance. Il ne s'agit pas non plus de faire contre mauvaise fortune bon cœur en se résignant à ce qu'il y ait des personnes qui ne partagent pas nos convictions. Il s'agit, d'une part, de chercher quelle est la place légitime et l'apport bénéfique des autres convictions dans notre propre système de croyance et, d'autre part – et plus encore –, de se demander comment ces « autres » sont à considérer au sein de notre propre système religieux : autrement dit, de quelle façon nous les incluons dans le regard que nous portons sur Dieu et sur ses rapports avec nous. Nous avons tous fait l'expérience d'avoir été enrichis, éclairés, nourris par les autres, ceux qui ne sont pas de notre bord, de notre culture, de notre langue ou de notre conviction. La rencontre de l'autre différent est une expérience heureuse qui me permet de sortir de

l'orgueil de penser que je suis le seul à avoir raison. Bien loin de m'amener à me renier moi-même, c'est là un chemin qui m'humanise. Bien loin d'amener les religions à renier quoi que ce soit de leur message, ce sera pour elles un chemin d'humanisation et d'universalisation : « *Quelle est en effet la marche vers l'universalité d'un ordre politique ? Elle consiste à confronter des croyances multiples – une multiplicité de discours cohérents – pour rechercher un discours cohérent qui les englobe tous, et qui*

est précisément d'ordre universel. Un discours cohérent est déjà ouvert sur l'universel lorsque celui qui le tient et qui restait jusqu'alors enfermé dans sa particularité – son discours fût-il cohérent – se soucie de la cohérence interne d'autres discours que le sien – pour dépasser sa propre particularité. [...]

La vérité de chacun atteint son vrai état dans la vérité universelle au lieu de pâlir devant sa splendeur. » (E. Lévinas)

Le dépassement d'une « haine démocratique » : du combat anticléricale à la loi de séparation de 1905

Jean Baubérot*

L'anticléricisme français du début du XX^e siècle peut être qualifié de « haine démocratique ». Il se veut une réponse à l'antisémitisme virulent de certaines congrégations religieuses lors de l'affaire Dreyfus, mais il verse dans l'anti-religion. La séparation des Églises et de l'État est, d'abord, envisagée dans une perspective identique. Mais il n'en sera rien : le Parlement qui avait voté les mesures anti-congréganistes adopte une loi libérale qui va permettre de diminuer progressivement l'intensité de ce qu'on appelle « le conflit des deux France ». C'est ce dépassement d'une situation porteuse de haines que je voudrais analyser.

I. L'anticléricisme lors de la recherche de la « laïcité intégrale »

Dans la seconde moitié du XIX^e siècle, se joue entre anticléricisme et cléricisme une relation comportant des discours de haine où chacun disqualifie l'adversaire. La haine anticléricale insiste sur l'obli-

gation « antinaturelle » de chasteté du clergé – aboutissant à des amours vénales, ancillaires, adultères et pédophiles – et parle de brutalité, de captation d'héritages, de vie d'opulence. Les tenants du cléricisme ne sont pas en reste et fabriquent une « ménagerie républicaine » où singe, cochon et chien tiennent la vedette (Jacqueline Lalouette, 1997). À la différence de l'antisémitisme et de l'antiprotestantisme, il ne s'agit pas du rejet d'une minorité mais du conflit des deux France, où deux mouvements sociaux l'emportent tour à tour (Jean Baubérot-Valentine Zuber, 2000).

Après l'affaire Dreyfus, les partisans d'une laïcité dite « intégrale » veulent mettre fin à ce long affrontement par une victoire définitive de leur camp. Créées lors de l'affaire, les *Annales de la Jeunesse laïque* constituent le fer de lance idéologique de ce combat. Ernest Lavisse leur donne un noble idéal : il ne faut « *point haïr* » les Églises mais « *combattre l'esprit de haine qui souffle* ».

* 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.

des religions et fut la cause de tant de violences, de tueries et de ruïnes».

Cette injonction n'est guère entendue : le refus de la haine risque d'être démobilisateur. Le directeur des *Annales*, Georges Bérét, clame : «*Je hais la religion, parce qu'elle est la codification de l'Absolu [...] parce qu'elle endort les aspirations de la partie la plus vivante de l'Humanité vers plus de Justice, plus de Bonheur, plus de Beauté.*» À ceux qui lui conseillent de triompher du cléricanisme seulement par la liberté, Etber (anagramme de Bérét)

rétorque : «*À la liberté de l'enseignement, il faut opposer l'enseignement de la liberté*». Le renversement est significatif : une liberté «émancipation» s'oppose à la liberté «pluralisme». Cela implique de croire d'abord que l'on est déjà soi-même arrivé à la pleine liberté et ensuite qu'il n'existe qu'une seule voie d'émancipation : la sienne.

En 1903 est fondé le quotidien *l'Action*, organe de la libre-pensée. Pour Henry Béranger, son directeur,



Aristide Briand (1862-1932). De 1909 à 1932, il a occupé plusieurs fonctions au gouvernement français – avec des périodes d'interruption : Premier ministre, ministre de l'Intérieur, des Cultes, de l'Instruction publique, de la Justice et des Affaires étrangères. En 1926, après les accords de Locarno, il a reçu (avec Gustav Stresemann) le prix Nobel de la paix pour son action en faveur de la réconciliation entre la France et l'Allemagne. Photo Wikimedia Commons.

la lutte actuelle est «*un épisode du drame éternel qui se déroule dans la conscience de l'humanité, depuis qu'il y a des prêtres et, en face d'eux, des hommes libres*¹». Il faut donc fonder l'État libre-penseur.

La politique menée contre les congrégations va dans le même sens. Là encore, il s'agit de liberté : «*Des deux côtés, on se recommande de la liberté de conscience [...] Pour les uns, (elle) entraîne le droit de choisir un mode de vie fondé sur des vœux contraignants mais librement prononcés; pour les autres, elle autorise le*

législateur à lutter contre ce qui est perçu comme une marque d'aliénation dangereuse pour les individus et la société.» (Jacqueline Lalouette – Jean-Pierre Machelon, 2002).

Il s'installe alors un engrenage dont la logique interne se déploie progressivement. Chaque mesure est justifiée par un discours sur la nocivité des congrégations. Et, comme elle s'avère insuffisante, il faut en adopter une autre plus radicale. Au bout du compte, c'est la liberté

1. E. Drumont écrivait, lui, dans *La France juive* (1886) que, présent «*dès les premiers jours de l'histoire, [le conflit entre Aryens et Sémites] se perpétua à travers les âges*».

même de l'enseignement qui se trouve mise en cause. Pour le leader du Parti radical, Eugène Lintilhac : « *L'État démocratique sera enseignant ou ne le sera pas* ». Il doit enseigner « *un credo, celui de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ». Il faut donc l'instauration d'un monopole d'État sur l'enseignement. Et certains s'inquiètent déjà de ce que, si on établit ce monopole, des « *cléricaux latents* » pourraient réussir les concours !

II. La loi de séparation et le dépassement de la haine démocratique

Dans l'engrenage qui s'est installé entre 1899 et 1904, les chemins de la « *laïcité intégrale* » s'éloignent donc de ceux de la « *démocratie libérale* ». Cela provoque un discours de Georges Clemenceau au Sénat : « *Je repousse l'omnipotence de l'État laïque parce que j'y vois une tyrannie [...] Pour éviter la congrégation, nous faisons de la France une immense congrégation. [...] Nos pères ont cru qu'ils faisaient la Révolution française pour s'affranchir; nullement, c'était pour changer de maître. [...] Aujourd'hui où nous avons détrôné les rois et les papes, on veut que nous fassions l'État roi et pape.* » Clemenceau estime que refuser la liberté à ses ennemis conduit à emprisonner la liberté elle-même au nom de la liberté.

Ferdinand Buisson, de son côté, s'oppose – sans succès – à l'engagement du Parti radical en faveur du monopole de l'enseignement public.

Il réfute cette position : « *Pour faire un républicain, il faut prendre l'être humain [...] et lui donner l'idée qu'il doit 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.* » Chez Buisson, l'émancipation par la liberté de penser oblige à laisser la place à la liberté pluraliste, y compris à des ennemis de la liberté. Tout monopole de la liberté de penser constitue, en fait, l'abolition de la liberté de penser.

Mais quand le président du Conseil, Émile Combes, à l'automne 1904, dépose le projet d'une loi sur la séparation des Églises et de l'État, celle-ci semble une nouvelle étape vers la « *laïcité intégrale* ». En effet, il s'agit d'un renforcement de la surveillance de l'État. Plusieurs projets antérieurs allaient dans le même sens (Baubérot, 1990).

Pourtant, Aristide Briand (rapporteur de la Commission parlementaire sur la séparation) a alors déjà commencé une œuvre de « *faiseur de calme* ». Il arrive à faire travailler ensemble des députés aux opinions très divergentes. Ces derniers élaborent une proposition de loi qui manifeste « *un équilibre de funambule* » (Christophe Bellon, 2005). C'est dans ce contexte que prend place la campagne du quotidien républicain *Le Siècle*, où le philosophe Raoul Allier, membre d'une Église protestante déjà séparée de l'État, milite pour une séparation libérale.

Pourquoi la même majorité a-t-elle pu soutenir successivement Émile Combes et Aristide Briand, voter des mesures très dures contre les congrégations, puis la loi de 1905 ? On avait l'habitude de parler de cette loi comme de l'aboutissement d'un combat anticléricel ; en 2005, lors du centenaire de la loi, on a usé et abusé du terme « compromis ». En fait, le tournant opéré est le passage d'un conflit frontal à une pluralité de conflits. Il n'y a pas eu une rupture mais trois.

Première rupture : la fin de la France « nation catholique »

La loi de séparation rompt avec le Concordat, avec les liens officiels et séculaires qui faisaient de la France la « fille aînée de l'Église » (article 2). Du début à la fin des débats parlementaires, adversaires comme partisans de la séparation soulignent cet aspect. Mais il faut bien situer la rupture : l'État français du XIX^e siècle est déjà affranchi de l'Église catholique ; il est largement « laïcisé »². Cependant, la France est toujours considérée comme une « nation catholique ». Rupture plus importante que la perte du budget des cultes, cette laïcisation de l'identité nationale est alors considérée par beaucoup de catholiques comme un athéisme national. Cependant, si la loi de séparation construit du nouveau, contrairement à la Révolution,

elle prend soin de ne pas le déraciner de l'ancien (Baubérot, 2006).

Deuxième rupture : la fin du gallicanisme et de l'anticléricelisme d'État

La seconde rupture est constituée par le passage de la surveillance *a priori* qu'exerçait l'État à une liberté s'exerçant dans la limite de « l'ordre public » démocratique. Cette liberté, la république s'engage à « l'assurer », à la « garantir », selon les expressions fortes de l'article premier. Cet aspect a été souligné en 2005, mais son caractère de rupture a été minimisé. Il s'agit pourtant d'une double rupture : rupture avec le gallicanisme de la royauté, sur le temps long de la continuité historique ; rupture avec le temps court des tentatives républicaines d'anticléricelisme d'État. Cela a déjà mécontenté certains républicains.

Troisième rupture : la prise de distance avec l'universalisme abstrait républicain

Dernière rupture, celle de l'article 4 : il est nécessaire, pour que les édifices religieux soient dévolus aux « associations cultuelles », que celles-ci se constituent légalement, « en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice ». Cette formulation, derrière laquelle se trouve la question du « respect » (le

2. Mais, naturellement, la loi de séparation, complétant la laïcisation de l'école publique, fait passer l'État d'un type de laïcité (que j'ai qualifié de premier seuil de laïcisation) à un autre type plus accentué (second seuil), en attendant le troisième seuil qui va s'élaborer de 1968 à 1989 (Baubérot, 2004).



« La liberté guidant le peuple », huile sur toile d'Eugène Delacroix (1830). Ce célèbre tableau commémore la Révolution de juillet 1830. Le Louvre, Paris. Photo Wikimedia Commons.

terme revient souvent dans les débats) de l'organisation hiérarchique de l'Église catholique, vise les catholiques qui voudraient s'en affranchir. Cela a provoqué un conflit dans la majorité de la Chambre, car c'était en contradiction avec « *l'universalisme républicain* », qui voulait que « *les citoyens catholiques* » – mais pas l'Église catholique – soient considérés comme corps intermédiaire entre le citoyen et l'État.

Ce discours républicain est inacceptable pour Rome, qui craint encore plus le « *schisme* », le déve-

loppement d'un « *catholicisme républicain* » – que la perte du budget des cultes. Or, Briand martèle que la loi doit être « *acceptable* » par l'Église catholique. L'article 4 est une reprise de la législation de certains États américains et d'une loi concernant une Église libre en Écosse. Dans ces deux modèles, le pouvoir politique, en cohérence avec la conception anglo-saxonne de la démocratie, avait respecté la constitution des Églises séparées de lui. Au sein de cette culture politique, en effet, la liberté collective

n'est pas le simple prolongement mais une dimension de la liberté individuelle. Ce mode de raisonnement est étranger à la tradition républicaine française. La loi de séparation comporte donc un élément de la culture politique anglo-saxonne transplanté dans la culture politique du républicanisme français.

Ce sont donc trois ruptures qui ont permis le dépassement du conflit haineux entre cléricisme et anticléricalisme. La première allait dans le sens de la victoire du camp

anticlérical mais limitait déjà un peu son succès. Les deux autres permettaient, à terme, de faire la paix. Tel était d'ailleurs l'objectif de Briand : « *Voulez-vous faire une loi [...] susceptible d'assurer la pacification des esprits ? Si oui, faites que cette loi soit franche, loyale et honnête. Faites-la telle que les Églises [...] sentent elles-mêmes la possibilité de vivre à l'abri de ce régime.* » On a là un discours de pacte, complet renversement du discours de la «laïcité intégrale», qui est un discours de combat.

Études citées :

Baubérot J., *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil, 1990.

Baubérot J., *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Le Seuil, 2004.

Baubérot J., *L'intégrisme républicain contre la laïcité*, La Tour d'Aigle, L'Aube, 2006.

Baubérot J. – Zuber V., *Une haine oubliée, l'anti-protestantisme avant le «pacte laïque», 1870-1905*, Paris, Albin Michel, 2000.

Bellon C., «Les parlementaires socialistes et la loi de 1905», in *Parlement[s], Histoire et Politique*, 2005, n° 3, 116-136.

Lalouette J., *La libre-pensée en France 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

Lalouette J. – Machelon J., *1901, Les congrégations hors la loi ?*, Paris, Letouzey & Ané, 2002.

Églises et pouvoirs

Jacques Robert*

Il y a déjà quelques longues années, la Fédération protestante de France publiait – ce qui n'était pourtant pas dans ses habitudes! – un véritable pamphlet de plus d'une centaine de pages intitulé – comme le présent article, qui lui emprunte son titre – *Églises et pouvoirs*.

Il s'agissait d'une sorte de « congé », au sens propre du terme, donné par les Églises aux pouvoirs quels qu'ils fussent : finies, les compromissions avec les puissants; terminée, l'alliance – rétrograde – du trône et de l'autel; aux orties, la longue collusion avec l'argent...

Ce document souleva à l'époque un tollé d'autant plus compréhensible que, si les protestants avaient, certes, au cours de l'Histoire, toujours exprimé publiquement leur attachement viscéral à une liberté pleine et entière à l'égard de tout pouvoir, la composition même du groupe de rédaction de ce texte dérangeant ne

pouvait qu'étonner : il comprenait, en effet, de hauts représentants de l'intelligentsia d'État et d'éminents dirigeants de grandes banques...

Or, nul n'ignore que depuis 1905, les paroisses protestantes ne dépendent pour leur survie que de la générosité – supposée – de leurs fidèles.

Alors, cracher sans vergogne dans la soupe? Ou se donner bonne conscience à peu de frais?

Les lampions du spectacle sont aujourd'hui éteints. Mais le problème de fond n'en demeure pas moins entier. Car il est récurrent. Il traverse toute notre histoire nationale. Mieux, il accompagne partout le progrès.

Les nouvelles avancées de la science, le développement des technologies modernes, l'emprise d'une éthique nouvelle ont créé des interrogations angoissantes qui ne se posaient pas jusqu'alors.

* Président honoraire de l'Université Panthéon-Assas (Paris II), ancien membre du Conseil constitutionnel. Cf. Jacques Robert, *Droits de l'homme et libertés fondamentales* (avec Jean Duffar), Montchrestien, Paris, 8^e édition, 2009; *Libertés fondamentales et droits de l'homme* (avec Henri Oberdorff), Montchrestien, Paris, 8^e édition, 2009; Jacques Robert, *La liberté religieuse et le régime des cultes*, Collection SVP, Presses universitaires de France, Paris, 1977; *La fin de la laïcité?*, éditions Odile Jacob, Paris, 2004.

Parallèlement, le paysage religieux mondial se modifiait considérablement. Certaines nations voyaient fleurir chez elles des religions naguère inconnues qu'il leur fallait bien prendre en compte!

Sans revenir ici sur les nombreuses formules qui ont été essayées un peu partout pour définir les relations nécessaires, obligatoires même, entre les Églises et les pouvoirs, et en retenant toujours qu'il ne saurait y avoir de coïncidence automatique entre tel régime politique et une plus ou moins grande liberté religieuse, constatons simplement que la «laïcité» semble aujourd'hui la formule la plus généralement reconnue. Peut-être parce qu'elle véhicule plus naturellement la tolérance.

Elle ne nous invite pas moins à réfléchir en ce moment à trois problèmes qui nous interpellent directement :

1. La religion fait-elle partie de l'espace public?
2. Les pouvoirs publics sont-ils comptables d'une égalité rigoureusement établie entre toutes les confessions?
3. Faut-il, et comment, combattre les religions «extrêmes»?

La célèbre et antique objurgation, «*Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu*», doit être correctement explicitée si l'on veut mettre enfin un terme aux interprétations erronées et contradictoires qui en ont été faites tout au long de l'Histoire.

Ce commandement n'implique pas une séparation – a fortiori hostile –

entre le domaine temporel et le domaine spirituel.

Il implique simplement – mais fermement – qu'aucun des deux ne doit empiéter sur l'autre.

Le pouvoir politique ne saurait régir les consciences. De la même manière, *a contrario*, la religion n'a pas à dominer l'État, voire à en orienter – ou, pire encore, à en dicter – les décisions.

Le christianisme a été jugé révolutionnaire simplement parce qu'il exaltait la dignité de la personne humaine dans un monde qui n'en avait pas encore une claire conscience.

L'homme, créature façonnée à l'image de Dieu, était désormais nimbé de ce voile sacré. Et, par là même, il devait être protégé. De plus, tout homme, sans aucune distinction, était revêtu de cette dignité. Égalité et respect se rejoignaient.

À aucune époque le christianisme n'a prôné la révolte contre les pouvoirs établis, dès lors que ces derniers ne sortaient pas de leurs compétences. En revanche, la résistance était prêchée contre l'opresseur lorsque précisément celui-ci prétendait régir à la fois les corps et les cerveaux, voire les âmes...

Le tyran était celui qui, violant délibérément la répartition entre les deux domaines, entendait régner sur les consciences de chacun.

À l'époque de la persécution, les protestants se sont dressés contre le pouvoir monarchique, non parce qu'il était autoritaire ou catholique, mais parce qu'en révoquant l'Édit de Nantes, il entendait ne plus tolérer sur son sol «*l'hérésie de la Réforme*» et ne don-

naît le choix aux protestants qu'entre l'abjuration ou l'exil. En cela, la révocation de l'Édit de Nantes était inacceptable et illégitime, car elle entendait confondre les deux domaines, celui de César et celui de Dieu.

Elle était à la fois une erreur politique majeure et une faute contre l'esprit.

Les deux mondes devaient être séparés.

La preuve en est rapportée aujourd'hui d'ailleurs par une prudence extrême dans l'appréciation par chacun du droit de l'autre.

Quand se posent, par exemple, au sein d'une Église nationale, une question d'appropriation de bâtiments ou un problème de détention du droit d'occupation, les tribunaux français ont toujours eu comme ligne de conduite de renvoyer l'interprétation des règles canoniques au ministère des Affaires étrangères qui, s'agissant de l'Église catholique, demande directement au Vatican quelle est son appréciation. C'est seulement lorsque l'ordre public se trouve menacé sur son territoire par les agissements de fidèles ou de ministres du culte que l'État reprend ses droits.

Mais cette réserve – toute naturelle – ne saurait d'aucune façon aboutir à une sorte d'immunité juridictionnelle des Églises et de leurs desservants. Aucune religion n'est au-dessus des lois communes du pays d'accueil. Et elle ne pourrait éviter ni les poursuites ni les sanctions si les propos tenus en chaire se révélaient constitutifs de délits prévus par les lois du pays.

Sauf pour leur discipline strictement interne, les religions ne sont pas soumises à un droit spécial, dérogatoire au droit civil et pénal de l'État.

Si d'ailleurs une prescription ou un rite de la religion venait à enfreindre la loi pénale française, il serait jugé et puni selon les dispositions de cette loi.

En ce sens, la distinction des deux domaines (celui de César et celui de Dieu) n'implique aucunement qu'il y ait dans l'État deux «espaces» différents, aux frontières rigoureusement étanches. On ne saurait concevoir l'existence d'un «espace privé» propre aux religions et d'un «espace public» dont elles seraient exclues. Les religions font partie intégrante de l'espace public; et par là même les États ne peuvent se désintéresser de l'activité et de la finalité des Églises ou y rester indifférents. De leur côté, les religions ne peuvent pas non plus ignorer l'existence des pouvoirs publics, dont elles ont besoin.

Il importe donc que se noue entre les uns et les autres un dialogue permanent, non pas pour qu'ils se surveillent mutuellement, mais bien plus pour qu'ils coordonnent leurs actions respectives au service des communautés dont ils ont la charge.

À ce titre – et on le constate couramment dans de nombreux pays, notamment en France –, il faut, pour conduire ce dialogue constant et confiant, qu'existent de part et d'autres des structures représentatives aptes à mener les discussions nécessaires et à mettre au point les accords utiles.

Ces structures représentatives officielles existent depuis longtemps au

sein des religions anciennes installées solidement au sein de nations stables.

Mais d'autres religions, plus récentes, ou dont l'importance numérique a crû brusquement, s'en trouvent démunies. Il convient donc que les pouvoirs publics des peuples concernés aident ces nouveaux mouvements à se doter d'institutions qui deviendront les interlocuteurs légitimes de l'État.

Mais est-ce vraiment aux pouvoirs publics de prêter leur concours à la mise sur pied de ces fondements indispensables, au risque de se voir accuser de piétiner le principe de la laïcité, qui, pour beaucoup, constitue le pilier de leur relation avec ces confessions ?

La France a connu et connaît toujours ce problème.

Dans ce pays, le ministère de l'Intérieur – malgré la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1905 – tente, avec des fortunes diverses, de créer des structures représentatives du culte musulman, et se fait périodiquement reprocher de porter ainsi atteinte au principe de laïcité qui postule l'interdiction de toute ingérence de l'État dans la vie ecclésiale. Mais n'est-ce pas la seule façon de poser les conditions d'un dialogue fructueux entre les Églises et les pouvoirs ? Car ce dialogue est impératif. Il doit se construire et se maintenir coûte que coûte. Sinon, la « séparation » risque de se muer en « rupture », ce qui serait catastrophique à la fois pour l'homogénéité de la société civile et pour la solidité de l'État.



« Mihrab » ou niche de prière indiquant la direction de La Mecque dans une mosquée. Photo Ulrike Mueller / churchphoto.de.

C'est bien parce que les religions font partie de l'espace public (dont il serait insensé de les exclure) qu'elles doivent contribuer au débat politique, en donnant notamment leur avis – publiquement – sur les grands problèmes de notre société. Encore faut-il qu'elles le fassent avec discernement et modération, et non sous la forme d'ukases adressés à leurs fidèles...

N'eût-elle comme seul profit que de faire connaître au pouvoir politique ce que pensent leurs dirigeants, la libre expression de pensée laissée aux religions serait infiniment précieuse à l'ensemble de l'opinion publique...

Et puis, au nom de quoi interdire aux Églises de défendre leur point de vue dans toutes les discussions



Les deux tours, celle de l'église protestante (au premier plan) et celle de l'église catholique, symbolisent la paix religieuse dans la ville d'Augsbourg. Photo Simon Brixel/Wikimedia Commons.

menées sur les questions essentielles de notre époque ?

Même si certains hiérarques semblent tout à fait à contretemps de l'évolution de notre société et ne prennent guère conscience qu'ils ne sont plus suivis par leurs fidèles, n'est-il pas néanmoins utile que d'autres prêchent dans le désert et fassent entendre, même dans la désapprobation majoritaire, une voix qui se veut seule, mais qui reste digne ?

À une condition cependant : c'est qu'en démocratie, quand le peuple a statué soit directement (par référendum) soit par l'intermédiaire d'une loi votée par ses représentants, chacun s'incline, dès lors que le texte en ques-

tion est conforme à la Constitution – la loi n'étant en effet l'expression de la volonté générale que dans le respect de la Constitution.

Nul ne saurait à cet égard – en raison de ses conceptions religieuses personnelles – s'opposer à l'application de cette loi.

L'entrave à l'application d'une loi est un délit punissable. Que l'on soit hostile à l'avortement, qui pourrait le contester à quiconque ? Mais dès l'instant que, selon certaines conditions bien précises, la loi a autorisé l'interruption volontaire de grossesse, nul n'a le droit de s'opposer – en organisant des commandos qui utilisent la violence – à ce que des femmes aient recours à cette loi. On ajoutera que si des professeurs de médecine ou des chefs de service hospitaliers ont parfaitement le droit, pour des raisons religieuses et au nom de la « clause de conscience », de refuser eux-mêmes de pratiquer un avortement, ils ne peuvent pas s'opposer à l'organisation, dans leur service, d'un secteur où cette intervention pourrait se pratiquer.

Qu'on clôture enfin l'éternel débat – totalement vain – entre la loi positive et la loi naturelle !

Il y a longtemps que la doctrine dite du « droit naturel » n'a plus de défenseurs sérieux... Et pourtant, dans un discours prononcé lors de la célébration du jubilé, en novembre 2000, le pape Jean-Paul II n'a pas hésité à dire : *« La loi positive ne peut contrevenir à la loi naturelle [...]. C'est pourquoi une loi qui ne respecterait pas le droit à la vie – de la conception à la naissance – de l'être humain quelle que soit la condition dans laquelle il se*

trouve – à l'état embryonnaire, âgé ou en phase terminale – n'est pas une loi conforme au dessein divin. [...] Un législateur chrétien ne saurait contribuer à la formuler ou à l'approuver.»

Bien sûr, l'idéal serait que la loi «morale» (et non la loi naturelle) coïncide avec la loi «politique». Mais qui définirait la morale? Les Églises? Il n'en est pas question dans un contexte de laïcité! Un collège de sages? Mais désigné par qui? Sur la base de quels critères?

Ne confondons pas le droit, la politique, la morale et la religion. Du moins tant que nous ne constituons pas un peuple de dieux.

Mais de la même manière qu'aucune religion, fût-elle majoritaire, ne devrait être autorisée à faire prévaloir son point de vue sur celui des autres, de même l'État s'honorerait, en dehors de tout *a priori* philosophique, de traiter sur un même plan toutes les religions.

La neutralité – et non la tolérance, qui est un terme ambigu – que postule la laïcité ne signifie pas seulement que l'État ne doit prêcher aucune doctrine ni se faire le propagandiste d'aucune foi.

Elle n'implique pas non plus l'indifférence à l'égard des religions – *a fortiori* un souci quelconque d'entraver leur exercice. Ce n'est pas une notion purement négative. Elle se doit aussi d'être positive en traitant également toutes les religions, c'est-à-dire en n'en privilégiant aucune.

Ce n'est pas toujours le cas, même dans le cadre de grandes démocraties.

Non par un désir intentionnel et affiché de faire un choix délibéré en faveur de telle ou telle religion – ce qui impliquerait, en fait, un préjudice causé aux autres, par le jeu de l'Histoire et la lourdeur des traditions –, mais par nécessité logique et incontournable.

Si, par exemple, l'islam ne se voit pas appliqué en France le même régime que le catholicisme ou le protestantisme, ce n'est pas l'effet d'un parti pris affiché à son encontre par l'État, mais le fruit d'une longue évolution sociale et politique.

En effet, lorsqu'a été votée, en 1905, la loi de séparation de l'Église et de l'État, qui définissait dans leurs diverses modalités les relations entre les religions et les pouvoirs publics, l'islam n'existait pratiquement pas en France. On ne connaissait que le catholicisme, les deux religions protestantes (réformée et luthérienne) et le judaïsme...

Quand il a été décidé que les églises, cathédrales, temples et synagogues déjà construits à l'époque seraient la propriété soit des collectivités locales soit de l'État – qui devaient donc pourvoir à leur entretien –, il n'y avait pas sur notre sol un nombre significatif de mosquées.

La quasi-totalité des lieux de culte musulmans a été construite après. De ce fait, il en est résulté que la charge de l'entretien – voire, à l'origine, de la construction de ces lieux – est retombée inéluctablement sur les fidèles de ce culte nouveau. Non pas, bien évidemment, que l'islam fût en soi une religion nouvelle à l'époque, mais parce que l'importance numérique de

la population musulmane en France était encore dérisoire.

Si l'on ajoute à cette situation – dont nul, à l'évidence, n'est responsable – la pauvreté de cette population, il n'est guère étonnant que les religions musulmanes aient fait appel à l'étranger pour financer la construction de leurs édifices. Il en va de même pour la formation des imams : faute d'écoles appropriées pour former ces ministres du culte sur le sol français, on a dû faire appel à des imams formés ailleurs. Était-ce une bonne chose ? Sûrement pas.

C'est la raison pour laquelle – nous l'avons vu plus haut – les pouvoirs publics français ont décidé d'aider cette nouvelle communauté religieuse dont le nombre augmentait avec l'arrivée – imposée par l'Histoire – de populations chassées des terres arabes ou poussées à l'exode par la famine. Mais une République laïque pouvait-elle, pour parer à une situation que nul n'avait sérieusement envisagée, rompre le pacte social de laïcité passé avec les autres religions ?

C'est alors qu'est né le concept de « discrimination positive », mauvaise expression à l'évidence mais qui rendait compte de ce nouveau déséquilibre inégalitaire auquel il fallait d'urgence apporter une solution.

Faute de vouloir modifier une loi mythique qui avait assuré à la France une paix religieuse depuis un siècle, on a biaisé tout le système.

L'interdiction des subventions aux Églises postulée par la laïcité a disparu insensiblement derrière la brume d'avantages divers accordés aux nou-

velles confessions... On a établi *de facto* une inégalité *de jure* !

Allait-on faire de même pour les sectes ? Le problème est apparu différent car, si l'on avait la prétention d'identifier à peu près les religions, on se trouvait avec les sectes devant une situation inédite... Et puis, surtout, le sort réservé aux sectes variait avec les États. Si, à l'évidence, les relations de ces derniers avec les religions accusaient déjà une complexe variété, la position de chacun face aux sectes trahissait une divergence fondamentale dans leurs approches successives.

Dans certains pays – et non des moindres –, on accueillait ouvertement les sectes au nom d'une liberté religieuse largement entendue. Dans d'autres, une suspicion diffuse planait sur elles.

On les répartissait en catégories : les bonnes et les mauvaises ; les acceptables et les nuisibles ; les vraies et les fausses ; les désintéressées et les cupides ; les inoffensives et les dangereuses...

On les accusait souvent – en bloc – de méthodes pernicieuses et illégales. Mais que ne les poursuivait-on ? Aucune religion, on le sait, n'est au-dessus des lois.

Les condamnations étaient rares, les reconnaissances officielles plus fréquentes.

Pouvait-on, globalement, leur appliquer le régime des Églises ? Nombreux étaient ceux qui leur déniaient la qualification d'Églises. D'ailleurs, savait-on ce qu'en droit était une religion ? On en est venu alors – notamment en France – à définir la secte par la qua-

lification d'un nouveau délit qu'elle pourrait éventuellement commettre! On nageait dans l'absurdité. Il faudrait un jour en sortir. Mais, au préalable, il fallait se défendre contre l'intégrisme.

Selon le *Petit Robert*, «*l'intégrisme est l'attitude qui consiste à refuser toute évolution d'une doctrine (spécialement d'une religion)*», et il cite comme seul exemple l'intégrisme musulman.

Nous avons aujourd'hui une conception plus large de l'intégrisme.

Si, à la rigueur, une telle définition peut concerner l'Église catholique, apostolique et romaine, dont les «*intégristes*» (qu'elle réintègre d'ailleurs sans trouble de conscience apparent, après les avoir excommuniés) sont précisément ceux qui se font un honneur de vouloir escamoter les avancées d'un concile récent en revenant aux pratiques anciennes, d'autres religions sont plus exigeantes avant d'appliquer à certaines de leurs minorités ce qualificatif – infamant – d'«*intégristes*».

Il est vrai que les «*intégristes religieux*» recourent souvent à des méthodes qui n'ont qu'un rapport très lointain avec les «*commandements*» de leur confession. On peut même avancer, sans risquer de trop se tromper, qu'ils dérogent à leur religion non pas en refusant toute évolution de sa doctrine, mais en en piétinant les fondements les plus sacrés.

Car – rappelons-le constamment – toute religion est avant tout paix et amour. On chercherait vainement de

par le monde une religion qui prêcherait autre chose officiellement.

Certes, dans le passé d'une Histoire sombre, les grandes confessions monothéistes n'ont pas toujours donné le spectacle d'une tolérance charitable et compatissante. Les guerres de religion ont été parmi les plus atroces et les plus meurtrières. Mais chaque religion – même emportée par son fanatisme – était persuadée de son bon droit. Et certaines époques acceptaient volontiers que l'on fût autorisé à faire le bien aux autres, au besoin contre leur volonté expresse.

Si on consent à examiner les «*doctrines*» et «*finalités*» de chaque religion, force est pourtant de reconnaître qu'elles s'attachent avant tout à encadrer l'homme et à lui dicter de saines (et non pas saintes!) actions.

Quelle religion oserait dénier tout droit à l'homme et le condamner à la guerre, au crime, à la haine? Certes, quelques petits groupes fanatisés prêchent la violence, mais nul n'a prétendu qu'ils soient représentatifs de leur communauté ni même simplement acceptés ou excusés par elle. Celle-ci les supporte par crainte. Qui adhère volontairement à leur folie?

Encore faut-il les mettre hors d'état de nuire quand, par leurs comportements et leurs idéologies, ils n'hésitent pas à attenter à l'existence même de la démocratie.

Par quels moyens les combattre ou les marginaliser?

Chaque religion doit s'efforcer – d'abord – de combattre la minorité intégriste existant en son propre sein.

Cela suppose qu'on l'exclue de l'église, pour bien montrer qu'elle ne représente d'aucune façon la majorité de la communauté. Mais cela implique en outre que les autorités parlant au nom de cette majorité adoptent des positions et un langage qui ne la choquent pas lorsqu'elles défendent, dans un combat d'arrière-garde perdu d'avance, des opinions qui reposent soit sur des mensonges, soit sur des contre-vérités évidentes.

Oui, pour des prises de position éthiques ou politiques qui peuvent avoir leur propre logique parfaitement acceptable! Non, pour les dénégations dogmatiques de vérités scientifiques avérées!

En d'autres termes, oui, pour combattre le principe de la gestation pour autrui, et non, pour contester l'utilité du préservatif dans le combat contre le sida.

On peut en effet parfaitement admettre que la grossesse pour autrui apparaisse condamnable, car le corps humain ne doit pas faire l'objet d'un commerce quelconque, rémunéré ou non. Mais on peut aussi envisager cette démarche avec une autre approche et estimer au contraire que, pour une femme qui en a la possibilité, le fait de prendre en charge l'embryon d'une autre – qui ne peut le porter jusqu'à son terme – représente l'acte le plus altruiste qui se puisse concevoir, car à la naissance il lui faudra rendre l'enfant à sa mère biologique.

En revanche, interdire l'utilisation du préservatif pour combattre le sida, sous le prétexte fallacieux qu'il ne peut écarter à 100 % le risque d'une éventuelle maladie infectieuse, est un

péché contre l'esprit, car il est avéré par les sources scientifiques les plus sûres que le préservatif reste, de nos jours, le moyen le plus efficace pour éviter la propagation du fléau.

Mais il faut aller plus loin. Une religion – quelle qu'elle soit – ne saurait faire preuve d'arrogance et de mépris en voulant imposer aux autres son propre credo.

De la même manière, elle ne saurait – sous peine d'ébranler les fondements de sa propre philosophie – utiliser, pour combattre l'intégrisme, les armes que celui-ci brandit contre elle.

Les bombes humaines sont inacceptables. Mais Guantanamo l'est aussi...

Le problème est de ne pas faire, dans le jugement que chacun est conduit à porter sur une autre religion, des amalgames faciles rejetant pêle-mêle dans le domaine du «mal» tous les courants divers qui, de tout temps, ont traversé les Églises.

Il faut bien séparer – dans toutes les religions – les fidèles qui sont «modérés» de ceux qui se réclament de nébuleuses «extrémistes». À cet égard, on ne peut que se féliciter des tentatives faites en France pour distinguer et organiser un «islam modéré» qui prendrait légitimement sa place dans le concert des autres religions.

Car, quoi qu'on en dise, l'islam – pour continuer avec cet exemple – est une religion qui, dans ses bases profondes, est parfaitement pacifique et chaleureuse.

Guy de Maupassant l'a senti d'instinct lors de ses premiers voyages en

Algérie, quelques années à peine après l'arrivée des Français.

Entrant dans une mosquée après s'être déchaussé, il s'avance sur les tapis « au milieu des colonnes claires dont les lignes irrégulières emplissent ce temple silencieux, vaste et bas d'une foule de piliers. Car ces derniers sont très larges, ayant une face orientée vers La Mecque afin que chaque croyant puisse, en se plaçant devant, ne rien voir, n'être distrait par rien et, tourné vers la ville sainte, s'absorber dans la prière. »

« Tout est simple, tout est nu, tout est blanc, tout est doux, tout est paisible en ces asiles de foi, si différents de nos églises décoratives, agitées, quand elles sont pleines, par le bruit des offices, le mouvement des assistants, la pompe des cérémonies, les chants sacrés et, quand elles sont vides, devenues si tristes, si douloureuses qu'elles serrent le cœur, qu'elles ont l'air d'une chambre de mourant, de la froide chambre de pierre où le Crucifié agonise encore... »

« Sans cesse les Arabes entrent, des humbles, des riches, le portefaix du port et l'ancien chef, le noble dans la blancheur soyeuse de son burnous éclatant. Tous pieds nus font les mêmes gestes, prient le même Dieu avec la même foi exaltée et simple, sans pose et sans distraction. »

« [...] Ce sont des captifs sous la volonté du Maître ! »

*Les femmes, certes, peuvent entrer comme les hommes. Mais elles ne viennent presque jamais. Dieu est trop loin, trop haut, trop imposant pour y aller. Il faut un intermédiaire plus humble entre lui si grand et elles si petites. Cet intermédiaire, c'est le marabout. Dans la religion catholique, n'avons-nous pas les saints et la Vierge Marie, avocats naturels des timides auprès de Dieu** ? »*

Les hommes ont besoin de rêve – comme aussi de pain : le rêve d'une vie plus facile et d'un avenir meilleur.

Pour poursuivre cette fin, pouvoirs et Églises doivent collaborer en pleine confiance. Et non s'opposer.

Il y a un intégrisme de la religion comme un intégrisme de la laïcité. Les deux sont condamnables.

L'État a, certes, ses obligations de sécurité. Mais il devrait entendre tout de même le message des Églises, même si parfois – et à juste titre ce dernier peut lui sembler obsolète. De leur côté, les Églises devraient éviter de choquer l'État par leurs condamnations ou leurs outrances. Qu'elles se gardent de trop s'opposer à toute innovation. Mais quand elles constituent un aiguillon, que l'État les écoute au lieu de les étouffer !

S'il devait un jour se constituer – sous de nouveaux cieux – une nouvelle alliance entre le trône et l'autel, que ce ne soit pas pour gouverner ensemble, mais pour regarder ensemble dans la même direction.

** Cf. Guy de Maupassant, *La vie errante*, Paris, 1890.

Les anabaptistes dans le Saint Empire : à l'écart de la tolérance et de la liberté de conscience ?

*Astrid von Schlachta**

«À vrai dire, la tolérance ne devrait être qu'une attitude temporaire : elle doit mener au respect. Tolérer, c'est offenser¹.» Cette citation de Johann Wolfgang von Goethe reflète le niveau qualitatif lié à la tolérance des membres d'autres confessions au cours des siècles derniers. «Tolérer» et «être toléré» ont fait l'objet de négociations avant de devenir un droit fondamental avec la déclaration de la liberté de conscience. Les autorités politiques avaient le pouvoir de tolérer les sujets qui n'adhéraient pas à la confession majoritaire, de transformer cette tolérance en privilège, et de retirer éventuellement ce privilège. La tolérance n'a toujours été qu'une concession accordée, pas une égalité dans tous les droits. C'est seulement après l'instauration du droit naturel qu'a eu lieu la séparation entre le trône et l'autel. La religion est alors

progressivement passée dans la sphère privée et a échappé ainsi en grande partie au contrôle de l'État. La Constitution du XIX^e siècle a enfin inscrit l'égalité en droits de tous les citoyens, indépendamment de leurs convictions religieuses. Examinons précisément qui était concerné par la tolérance au début des Temps Modernes.

Les paragraphes suivants se concentrent sur un groupe de sujets de l'empire qui ont fait leur apparition sur la scène publique sociale et politique dans le sillage de la Réforme, et à qui, jusqu'au XIX^e siècle, la reconnaissance par le droit impérial dans tous les domaines a toujours fait défaut : les anabaptistes². En 1525, la nouvelle confession s'était rendue visible par un acte rituel, le premier baptême d'adulte à Zurich, s'opposant ainsi ouvertement aux normes

* Conseillère scientifique à l'Institut d'Histoire et d'Ethnologie de l'Université d'Innsbruck, en Autriche.

1. Harald Schultze, *Lessings Toleranzbegriff. Eine theologische Studie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969, p. 11 ; en ce qui concerne la discussion sur «tolérance et tolérer», voir également Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 2003.

2. Pour une vue générale, Hans-Jürgen Goertz, *Die Täufer. Geschichte und Deutung*, 2^e édition, Beck, Munich, 1988 ; John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6)*, Brill, Leiden/Boston, 2007.

sociales et politiques de l'époque. Dans les années qui suivirent, l'empereur mais aussi les princes ont émis dans leurs différents territoires des ordonnances qui condamnaient les anabaptistes soit à la peine capitale soit au bannissement.

Au XVI^e siècle, les anabaptistes sont représentés par divers mouvements, des Frères suisses aux mennonites et aux huttérites, en passant par une communauté s'étendant de Strasbourg à la Moravie et qui remontait à l'ancien juge des mines Pilgram Marpeck, originaire de Rattenberg. Les caractéristiques communes à tous les anabaptistes sont le baptême des consentants de la foi, c'est-à-dire des adultes, la séparation d'avec « le monde », la non-violence, le refus de se défendre tout comme celui de prêter serment et, en conséquence, la dissociation entre les domaines religieux et laïques. Les huttérites se distinguent en outre par la communauté de biens.

Parmi les communautés anabaptistes qui se sont maintenues jusqu'à aujourd'hui on compte les huttérites, qui vivent au Canada et aux États-Unis, ainsi que les mennonites et les amish, dont les principales colonies se situent également en Amérique du Nord³. La communauté amish est née en 1693 en se détachant des menno-

nites de Suisse. Alors que les huttérites qui venaient du Tyrol s'étaient installés en Moravie, les Frères suisses et les mennonites se trouvaient principalement en Suisse, aux Pays-Bas, en Frise orientale, tout comme en Prusse royale et dans le Duché de Prusse, appelés plus tard provinces de Prusse occidentale et Prusse orientale. Cependant, les huttérites ont dû par la suite quitter la Moravie vers 1621-1622 après la bataille de la Montagne Blanche⁴. Comme tous les protestants, ils furent victimes de la politique de recatholisation menée par les princes de Habsbourg. Mais ils trouvèrent refuge en Haute-Hongrie (l'actuelle Slovaquie), où des seigneurs calvinistes les accueillirent. Le Prince impérial des sept comtés de Transylvanie, Gabriel Bethlen, invita lui aussi les huttérites et leur donna des privilèges dans le but de profiter de leurs techniques artisanales innovatrices. Ce n'est qu'au XVIII^e siècle que les huttérites furent à nouveau persécutés, lorsqu'une mission jésuite introduisit le catholicisme tant en Transylvanie qu'en Haute-Hongrie.

Depuis le XVI^e siècle, les méthodes pour ramener dans l'Église ceux qui s'étaient « détournés » depuis des générations ont évolué. En Slovaquie, les plus âgés avaient été enfermés

3. Cf John A. Lapp/C. Arnold Snyder, *Testing Faith and Tradition*, Pandora Press, Kitchener, Ont., 2006; Hans-Jürgen Goertz, *Das schwierige Erbe der Mennoniten*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2002.

4. Au sujet des huttérites en général, voir Astrid von Schlachta, *Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika. Eine Reise durch die Jahrhunderte*, Wagner, Innsbruck, 2006; au sujet des huttérites dans le Tyrol et de leurs relations avec les autres anabaptistes en Moravie, voir Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings. Communitarian Experiments During the Reformation*, Johns Hopkins Univ. Press, Baltimore et Londres, 1995.

dans des couvents catholiques, où ils avaient dû suivre le catéchisme – une stratégie qui se révéla payante. Au milieu des années 1760, les huttérites de Slovaquie étaient intégrés à l'Église catholique. Une seule communauté a résisté dans le sud de la Russie, avant d'émigrer pour les États-Unis en 1874.

Le nombre de mennonites dépassait largement celui des huttérites. Tandis que des communautés traditionnelles et conservatrices se maintenaient en Suisse, de nombreux mennonites (*Doopsgezinden* en néerlandais) s'inséraient de mieux en mieux dans la société néerlandaise du XVII^e siècle en raison de leurs succès économiques. Dans certaines régions de la Prusse royale, à Danzig par exemple, ou dans la ville impériale libre de Hambourg, les mennonites étaient également devenus des entrepreneurs prospères. Cependant, il existait encore partout des communautés qui respectaient les traditions anciennes et tâchaient de perpétuer tous les critères de la foi, héritage des premiers anabaptistes.

L'existence des anabaptistes était marquée par le conflit permanent entre leurs convictions et leur vie quotidienne. Tandis que d'un côté les écrits religieux anabaptistes fixaient des normes de comportement internes à la communauté, d'un autre côté, les conflits locaux exigeaient des solutions s'écartant des doctrines pour faire face aux problèmes quoti-

diens découlant des contacts sociaux et de la pratique de l'autorité politique⁵. S'ils s'attachaient aux doctrines anciennes, c'était l'isolement forcé; s'ils adaptaient leurs prescriptions confessionnelles, c'était l'assimilation. Avec toutes ces variations, le spectre anabaptiste formera jusqu'au XVIII^e siècle un paysage charmé, composé de diverses directions, traditions et confessions dans le contexte de sociétés en constante mutation.

La persécution des anabaptistes

Si l'on examine les principaux jalons du droit impérial qui mènent à la société moderne et tolérante, on passe de la Paix d'Augsbourg (1555) aux traités de Westphalie (1648), jusqu'aux édits de tolérance de la fin du XVIII^e siècle – par exemple, ceux de l'empereur Joseph II pour les Länder des Habsbourg et l'Édit de religion de 1788, rédigé par von Wöllner pour la Prusse. Si l'on considère seulement les trois « grandes » confessions – luthérienne, réformée et catholique –, alors ces étapes décisives constituent vraiment pour elles un fondement sûr. Cependant, il ne faut pas oublier que pour elles aussi, jusqu'au début du XIX^e siècle, la tolérance ne signifiait pas l'égalité complète des citoyens. Par exemple, l'Édit de tolérance de Joseph II établissait que les clochers des églises luthériennes ou réformées ne devaient pas dépasser ceux des églises catholiques. La question de la tolérance n'était donc qu'un côté de

5. Au sujet des Écritures anabaptistes, voir Karl Kopp, *Anabaptist-Mennonite Confessions of Faith. The Development of a Tradition*, Pandora Press, Kitchener, Ont., 2004.

la médaille, l'autre étant la visibilité de la confession et l'exercice public du culte.

L'image de ce chemin en apparence bien pavé pour mener vers la tolérance devient également différent quand il s'agit des plus petites confessions : tous les anabaptistes, mais aussi les quakers, les schwenckfelders (disciples de Caspar Schwenckfeld) et d'autres groupes plus modestes encore étaient en effet exclus de ces réglementations. Ce qui a été déterminant pour leur destin futur, c'est l'art. VII, § 2 du Traité de Paix d'Osnabrück, qui stipulait que, « à l'exception des religions ci-dessus mentionnées [luthérienne, réformée, catholique], il n'en sera reçu ni toléré aucune autre dans le saint empire romain⁶ ». Ainsi, la tolérance de toutes les autres confessions restait sujette à négociation et dépendait de l'ensemble des conditions économiques ou politiques. Jusqu'au XVIII^e siècle, la persécution et l'expulsion allaient rester des épées de Damoclès pour les autres plus petits groupes confessionnels déviants, également exclus des édits de tolérance de la fin du XVIII^e siècle. À la fin du XVII^e et au début du XVIII^e siècle, les anabaptistes de Suisse furent particulièrement touchés quand les villes réformées de Berne et



Des anabaptistes sont brûlés sur le bûcher à Salzbourg, en 1528. Gravure sur cuivre intitulée « Märtyrer-Spiegel der Taufgesinnten » (Miroir du martyr des anabaptistes) et datant de 1685.

de Zurich ont publié des ordonnances exigeant la conversion ou l'expulsion des anabaptistes. Dans certaines régions du Saint Empire, on en est même venu à des persécutions locales, comme dans le Palatinat, le Jülich-Berg (à Rheydt et Gladbach) ou en Prusse royale.

Sur quelle base juridique reposait l'existence des anabaptistes au début des temps modernes ? Dans le Saint Empire comme dans les pays limitrophes, on tolérait les anabaptistes sur la base d'une réglementation qui différait au niveau juridique : il s'agissait soit de privilèges, soit de lettres de protection. Celles-ci avaient cepen-

6. Citation originale tirée d'Arno Buschmann, *Kaiser und Reich. Klassische Texte zur Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806, Teil II. Vom Westfälischen Frieden 1648 bis zum Ende des Reiches im Jahre 1806*, 2^e éd., Baden-Baden, 1994, p. 64. Ndt : Traduction française sur le site de l'Université de Perpignan mjp.univ-perp.fr/traites/1648osnabruck.htm

dant une date limite de validité, si bien qu'au plus tard le prochain changement de seigneur représentait un facteur d'insécurité. Cela impliquait de nouvelles négociations, dont l'issue était incertaine. Seuls les Pays-Bas faisaient exception, puisque les mennonites y étaient déjà tolérés depuis l'Union d'Utrecht (1579) – même si cela n'a pas évité certains conflits⁷. Néanmoins, ils obtinrent des privilèges qui les exemptaient de service d'arme et les autorisaient à faire un vœu au lieu de prêter serment. En raison de leur intégration dans la société et de leurs bons rapports avec les autorités, au XVII^e siècle, les *Doopsgezinden* purent utiliser leurs relations pour intercéder régulièrement en faveur des anabaptistes persécutés d'autres régions d'Europe par le biais des États généraux ou des conseils de villes néerlandais.

Qu'est-ce qui rendait les anabaptistes si suspects aux yeux des autorités pour qu'elles agissent contre eux ? En examinant avec attention les documents décrivant les conflits entre les anabaptistes et les autorités, on est étonné de voir que c'est moins le point théologique du baptême des adultes que le refus du serment ou du port d'armes, ou encore leur vision des autorités, qui étaient en cause.

L'ordonnance générale du 27 octobre 1527 publiée par Cyriak von Polheim, gouverneur de la province de Haute-Autriche, illustre cela de façon exemplaire. On y lit que, selon son auteur, les anabaptistes allaient perturber le « *bon fonctionnement* » : *leurs enseignements et leurs rassemblements causeraient des troubles, des dissensions et l'altération de l'unité chrétienne et de l'amour fraternel*», ainsi que « *l'agitation, la chute des autorités et la sortie du lot de l'homme simple* »⁸. Avec cela, la ligne de base est définie.

Si l'on recoupe les différentes déclarations des autorités contre les confessions de foi anabaptistes, le résultat est surprenant : la persécution des anabaptistes se fonde sur une ambivalence significative entre leurs déclarations, leurs actes et la façon dont ils étaient perçus. Bien que, pour leur part, ils aient sans cesse affirmé accepter les autorités, ne pas planifier de révolte et, en raison de leur doctrine prônant la non-violence, ne pas même imaginer agir par la violence contre les autorités, leur séparation fondamentale entre le monde séculaire et le monde spirituel a toujours constitué l'argument dont les autorités se sont servies pour

7. À ce sujet, voir Samme Zijlstra, *Om de waare gemeente en de oude gronden. Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden 1531-1675*, Hilversum et Leeuwarden, 2000 ; Piet Visser, « Mennonites and Doopsgezinde in the Netherlands, 1535-1700 », in John D. Roth/James M. Stayer (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 6)*, Brill, Leiden/Boston, 2007, p. 299-345.

8. Grete Mecenseffy (Ed.), *Österreich, I. Teil (Quellen zur Geschichte der Täufer, 11)*, Heidelberg, 1964, p. 27.

présenter les anabaptistes comme un danger.

Laissons maintenant parler les anabaptistes et étudions leurs déclarations à l'aide de la *Doctrine et vie des anabaptistes huttériens. Exposé de notre Religion, de notre doctrine et de notre foi*, œuvre doctrinale fondamentale des huttériens, écrite par Peter Riedemann en 1545. Selon l'auteur, «*L'autorité garde donc sa raison d'être en dehors du Christ mais non pas en Christ*⁹». On en déduit qu'«*un chrétien ne sera donc pas magistrat et un magistrat ne sera pas chrétien*». La plupart des groupes anabaptistes souscrivaient à ce principe. Si l'identité chrétienne des autorités en tant que telle était déjà remise en question ici, alors le refus de prêter serment constituait un acte supplémentaire de désobéissance.

Au début des Temps Modernes, le serment était un instrument important de la relation entre le seigneur et son sujet – par exemple, au cours de la cérémonie de l'hommage à chaque succession ou, périodiquement, lors des «jours du serment», où le seigneur féodal s'assurait de la fidélité de ses sujets. Dans la communauté juridique et politique prémoderne, le serment signifiait l'engagement moral

de la conscience au sujet d'un acte – non seulement dans les affaires juridiques, mais également en droit civil et dans les relations entre les sujets.

Les principes anabaptistes jouèrent un rôle central dans la communication politique jusqu'au XVIII^e siècle. Ils ont conduit les autorités à penser que les anabaptistes étaient des sujets qui, en cas d'urgence, ne combattraient pas pour leur pays et dont on ne pouvait s'assurer la loyauté. De plus, du fait qu'ils étaient perçus comme un groupe de sujets qui disait une chose et en faisait une autre, cela donna lieu à d'autres conflits. Par exemple, les rédacteurs de l'édit lancé en 1659 contre les anabaptistes de Berne ont écrit que ces derniers payaient certes des impôts et la dîme, mais ils prêchaient en même temps que, d'après l'enseignement chrétien, cela n'était en fait pas correct¹⁰.

Les colonies en communauté de biens comme celle des huttériens représentaient aussi un danger potentiel aux yeux des autorités : et si les sujets s'y rassemblaient en hordes et croissaient en secret assez rapidement pour échapper un jour ou l'autre à leur contrôle ? Dans les esprits, l'association «communautés de biens» et «rassemblement en

9. Peter Riedemann, *Rechenschaft unsrer Religion, Lehre und Glaubens. Von den Brüdern, die man die Huterischen nennt*, Falher, Alb., 1988, p. 103. (Ndt : pour la traduction française, cf. *Doctrine et vie des anabaptistes huttériens. Exposé de notre religion, de notre doctrine et de notre foi*, Excelsis, 2007, p. 134, 135.)

10. Cf. Ernst Müller, *Geschichte der Bernischen Täufer*, Huber, Frauenfeld, 1895, p. 155; Hermann Rennfahrt (Ed.), *Die Rechtsquellen des Kantons Bern. Erster Teil. Stadtrecht. Das Stadtrecht von Bern*, 6. Bd., 2^e Hälfte (Sammlung Schweizerischer Rechtsquellen, 2. Abteilung), Sauerländer, Aarau, 1961, p. 447.



La vie communautaire, pour ces femmes huttrites, consiste à partager parfois la même activité. Photo Stefan Kuhn/Wikipedia.

hordes» réveillait le souvenir de la guerre des paysans allemands de 1525, à laquelle les anabaptistes faisaient toujours penser et qui devint, jusqu'au XVIII^e siècle, le point de référence pour sévir contre eux. Une allusion à cette guerre a, par exemple, légitimé la persécution de 1656, lorsque le duc Frédéric III de Schleswig-Holstein-Gottorp, dans son «Décret sur les mennonites et les anabaptistes», avertit que les anabaptistes tolérés à Gut Fresenburg, «*dès qu'ils auront suffisamment d'air et quand ils en trouveront l'occasion, se soulèveront contre l'autorité qui sert Dieu, se révolteront et conduiront des régions entières à l'agitation et au chaos, comme les exemples*

*des siècles précédents l'ont prouvé*¹¹». Cependant, bien que la guerre des paysans ait été brandie comme argument contre les anabaptistes, les recherches n'ont à ce jour fait état que d'infimes recoupelements de personnes entre les différents soulèvements du début des Temps Modernes ou les guerres paysannes, comme celle de 1653 en Suisse, par exemple.

Après les conflits guerriers avec les anabaptistes à Münster, en 1534, les arguments employés officiellement par les autorités pour se justifier gagnèrent encore en qualité. Le «*Spiritus Munsterianus*¹²», qui concernait le soulèvement des sujets contre leurs autorités légales, détermina également la communication politique jusqu'au XVIII^e siècle. De surcroît, les anabaptistes de Münster avaient mis en place un royaume qui, avec ses insignes et ses cérémonies, remettait en question empereurs et rois de façon symbolique mais aussi tout à fait réelle.

Toutefois, même si les anabaptistes séparaient clairement les domaines profane et spirituel, en fin de compte ils reconnaissaient le bien-fondé des autorités. En outre, leur refus du port d'armes et de la violence en général rendait peu probable une révolte sous le drapeau anabaptiste. Comme l'a

11. Citation tirée de Robert Dollinger, *Geschichte der Mennoniten in Schleswig-Holstein, Hamburg und Lübeck (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins, vol.17)*, Neumünster, 1930, p. 131 et suiv.

12. D'après «Vorwürfe 1607 in Eiderstedt», in Robert Dollinger, *op. cit.*, p. 78.

écrit Peter Riedemann dans son *Exposé* « Il [Dieu] a établi sur eux une autorité pour être le bâton de sa colère afin de châtier et de punir le méchant peuple scélérat ». Il poursuit et rappelle, en se fondant sur les paroles de l'apôtre Paul, que toute organisation humaine doit être soumise à la volonté de Dieu¹³. Cependant – et ici son opinion est très similaire à celle de Luther – les autorités ne doivent pas porter atteinte à la conscience des hommes ni chercher à maîtriser leur foi¹⁴. Il existait une tension entre, d'une part, la reconnaissance des autorités et, d'autre part, la frontière nette entre politique et religion afin d'éviter d'influencer la conscience. C'est ce qui, aux yeux des autres et outre le refus de prêter serment, maintenait les anabaptistes dans une situation de crise, toujours à la limite de la révolte et des troubles. Les calomnies ont fait le reste.

Le chemin de la tolérance – la lutte des anabaptistes (par la communication)

On a beaucoup écrit sur la contribution des anabaptistes à la séparation entre l'Église et l'État et au développement de la liberté de conscience comme droit pour tous les sujets. On estime généralement que cette contribution a été très importante. Par exemple, Harold S. Bender a écrit dans *The Anabaptist Vision* : « On

ne peut douter que les grands principes de liberté de conscience, de séparation entre l'Église et l'État, du volontarisme dans la religion, si fondamentaux dans le protestantisme américain et si essentiels à la démocratie, nous viennent des anabaptistes de la Réforme, qui ont été les premiers à les énoncer clairement et qui ont défié le monde chrétien de les appliquer¹⁵. » Walter Klaassen constate aussi, en 1981, que les anabaptistes font partie des pionniers qui ont exigé de l'État qu'il garantisse la liberté de confession¹⁶.

L'un des ouvrages pré-anabaptistes les plus significatifs sur la tolérance, *Von ketzern und iren verbrennen* (« Des hérétiques et de leur mise sur le bûcher »), date de 1524 et appartient à Balthasar Hubmaier. Il n'était pas encore anabaptiste mais il s'est fait baptiser par la suite. Selon lui, les « hérétiques » sont ceux qui combattent volontairement les Saintes Écritures et qui les revêtent d'une interprétation autre que celle exigée par le Saint-Esprit¹⁷. Mais cette déviance ne justifie pas encore la mise à mort des « hérétiques », puisque Dieu reste seul juge. Balthasar Hubmaier prend pour preuve la parabole du bon grain et de l'ivraie (Matthieu 13.30). Jésus demande aux serviteurs qui travaillent dans les champs d'attendre le temps de la moisson pour récolter l'ivraie et la lier en bottes pour qu'on

13. Riedemann, *Exposé de notre religion, de notre doctrine et de notre foi* (cf. note 9), p. 100.

14. *Idem*, p. 101.

15. Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision*, Herald Press, Scottdale, Pa., 1944, p. 4.

16. Walter Klaassen, *Anabaptism in Outline (Classics of the Radical Reformation)*, Herold Press, Scottdale, PA., 1981, p. 290.

17. « Von Ketzern », citation d'après Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Ed.), *Balthasar Hubmaier. Schriften (Quellen zur Geschichte der Täufer, 9)*, Heidelberg 1962, p. 96.

puisse la brûler. Les « *maîtres-hérétiques* » sont donc en fait les « *plus grands hérétiques* » puisqu'ils arrachent le blé avec l'ivraie avant la saison de la récolte¹⁸. Balthasar Hubmaier se réfère là à une parabole du Nouveau Testament en rapport avec la tolérance souvent citée au Moyen Âge. Il fut lui-même victime de l'intolérance : il fut mis à mort sur le bûcher à Vienne, en 1528.

De nombreux autres écrits anabaptistes ont aussi contribué à aplanir le chemin qui mènera à la tolérance. Les anabaptistes néerlandais du XVII^e siècle ont apporté leur concours en fournissant des données écrites très pratiques. Ils se sont lancés dans un effort intense de communication écrite pour obtenir la liberté de confession pour leurs coreligionnaires persécutés. Nous avons déjà évoqué le fait qu'en raison de la réussite de leurs entreprises économiques et de leur assimilation dans la société, les anabaptistes des Pays-Bas occupaient des postes leur permettant de demander aux autorités d'intercéder en faveur de leurs coreligionnaires persécutés. La Suisse, entre autres, devint une région pour laquelle, pendant la seconde moitié du XVII^e siècle, on intercédait de toutes parts¹⁹.

Les États généraux, mais également le Conseil de la ville d'Amsterdam et celui de Rotterdam ont envoyé de nombreuses demandes d'intervention à Zürich, Berne et Bâle, afin de plaider

pour la tolérance envers les anabaptistes de Suisse. Il s'agissait pour eux, en premier lieu, de mettre en avant la ressemblance entre les anabaptistes suisses et les anabaptistes néerlandais, afin de dissiper toute suspicion de révolte de la part des anabaptistes suisses – un argument qui devait également être invoqué contre eux en Suisse – et d'insister sur leur pacifisme. Ainsi, par exemple, la ville de Rotterdam explique, dans une lettre adressée en 1660 au conseil municipal de la ville de Berne, que jamais encore les *Doopsgezinden* des Pays-Bas n'ont comploté contre la république sous couvert de religion – ce qui aurait été destructeur pour n'importe quelle république²⁰. Elle tente aussi de réfuter l'idée, répandue en Suisse, que le fait de tolérer des mennonites risquait d'affaiblir l'État : l'attitude des mennonites, qui refusent d'être magistrats ou de prêter serment, n'est pas gênante pour une république, car, malgré ces refus, les anabaptistes sont engagés moralement envers les autorités.

De Suisse revint un tout autre son de cloche. Les villes helvétiques essayèrent délibérément de mettre en évidence les différences entre les anabaptistes néerlandais et leurs coreligionnaires suisses. Interprétés d'une autre manière, le comportement et les traditions religieuses des anabaptistes suisses pouvaient en effet les desservir. Ainsi, il était possible, en jouant sur les mots, de souligner le caractère

18. « Von Ketzern », citation d'après Gunnar Westin/Torsten Bergsten (Ed.), *op. cit.*, p. 98.

19. Cf. pour des généralités : Urs B. Leu/Christian Scheidegger (Ed.), *Die Zürcher Täufer 1525-1700*, TVZ, Zurich, 2007, p. 203-245.

20. Jeremy Dupertius Bangs, *Letters on Toleration. Dutch Aid to Persecuted Swiss and Palatine Mennonites 1615-1699*, Picton Press, Rockport, ME, 2004, CD, p. 597.

rebelle des anabaptistes suisses, et, en utilisant la méthode discursive pour faire une description déformée de leur comportement et des divers éléments de leur foi, de les distinguer de leurs homologues néerlandais afin de ne pas être obligé d'agir. Ainsi, on ne parlait plus du *même groupe* et on esquivaient les demandes néerlandaises. Au cours de l'été 1660, le Conseil de la ville de Zurich écrit par exemple aux communautés anabaptistes néerlandaises que l'on ne peut tolérer sans risque les anabaptistes de Suisse car ils ne cessent de traiter les serviteurs et les dirigeants de l'Église réformée de « *couleuvres/scorpions/loups féroces /et de sauterelles [...] venant des abîmes* » et « *ils parlent honteusement de l'Église réformée*²¹ ». Il ne manque pas non plus d'évoquer leur refus de porter des armes et de prêter serment. L'expérience est à cet égard un argument, puisque le Conseil signale avoir « déjà eu affaire à des insurgés rebelles, non assermentés », et qu'il en a résulté de grands dommages – une allusion à la guerre paysanne de 1653. En fin de compte, cette intercession n'a servi à rien. De nombreux anabaptistes ont été contraints de quitter leur patrie et ont trouvé refuge entre autres dans le Palatinat.

Et pourtant, malgré quelques crises et conflits – également plus importants – la persécution des anap-

tistes a progressivement diminué jusqu'au XVIII^e siècle. En dehors des tentatives d'intercession décrites plus haut, qui ont mis les anabaptistes sur le devant de la scène européenne au début des Temps Modernes, ce sont avant tout les changements dans les théories sur l'État qui ont œuvré pour un rapprochement. Anabaptistes et autorités allaient à la rencontre les uns des autres, ce qui diminuait d'autant le risque de conflit. Le problème du serment est un exemple particulièrement représentatif car, vers 1700 au plus tard, les protagonistes des deux parties étaient prêts à faire des compromis dans ce domaine. Chez les anabaptistes, le décalage entre la théorie et la pratique, comme entre leur confession et l'évolution de leur rôle dans l'espace politique, devint manifeste. Certains d'entre eux prêtaient déjà le serment du citoyen au XVII^e siècle, d'autres occupaient même des fonctions officielles – à Friedrichstadt, par exemple. En retour, les autorités étaient également prêtes à faire des concessions. Les réclamations pour exiger tolérance et neutralité dans les questions confessionnelles conduisirent, sur la base des droits naturels, à une atténuation de la responsabilité de conscience lors des prestations de serments; le serment perdit ainsi peu à peu de sa teneur sociale et juridique²². Pour

21. James W. Lowry, *Documents of Brotherly Love. Dutch Mennonite Aid to Swiss Anabaptists*, vol. I, 1635-1709, Millersburg, OH, 2007, p. 242, 244.

22. Meinrad Schaab, « Eide und andere Treuegelöbnisse in Südwestdeutschland zwischen Spätmittelalter und Dreißigjährigem Krieg », in Paolo Prodi (Ed.), *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit (Schriften des Historischen Kollegs, 28)*, Oldenbourg, Munich, 1993, p. 11-30, ici p. 28; cf. aussi Paolo Prodi, *Das Sakrament der Herrschaft. Der politische Eid in der Verfassungsgeschichte des Okzidents (Schriften des Italienisch-Deutschen Historischen Instituts in Trient)*, bd. 11, Duncker und Humblot, Berlin, 1997, p. 373 et suiv.

juger de la loyauté des sujets, certains magistrats ne s'attachèrent plus uniquement à la prestation de serment ou à la répétition exacte de sa formule – l'histoire anabaptiste reflète cette évolution. On créa des formulations spécialement adaptées aux anabaptistes. Dans leur engagement transcendant et leur implication par rapport à Dieu, elles furent jugées tout aussi fiables que le serment traditionnel. Par exemple, les divers «serments mennonistes» ou «protestations» remplaçaient le serment traditionnel par un «oui» ou un «non». On trouva également des compromis au sujet du refus de porter les armes ou de faire la guerre : il était permis aux anabaptistes de verser en compensation une somme d'argent définie, ce qui représentait un soutien non négligeable pour les caisses princières.

L'apparition des «gens tranquilles du pays»

Les différentes tendances des conflits sociopolitiques qui se sont enflammés à propos de la question anabaptiste au début des Temps Modernes montrent qu'il ne faut pas interpréter le mouvement anabaptiste comme un mouvement purement religieux, mais que les anabaptistes s'ancrèrent dans l'histoire politique. Certes, leur déclaration théologique, vue de

l'intérieur et de par son intention, peut être, dans une certaine mesure, apolitique, leur théologie politique visant à l'isolation et à la séparation par rapport aux structures politiques. Mais chaque rituel du culte qui singularisait les anabaptistes équivalait précisément à un message vers l'extérieur. C'est ce qui est devenu évident lors du premier «baptême d'adulte sur profession de foi» (ou «baptême de foi») en 1525.

Même si des mobiles plus internes, purement spirituels, ont sans doute prévalu quand les proto-anabaptistes de Zürich ont décidé de procéder aux baptêmes et que l'événement a été considéré par eux comme une répétition de l'événement de la Pentecôte²³, on ne peut considérer l'acte du baptême en tant que tel sans prendre en compte ses implications sociopolitiques.

Finalement, les actions des anabaptistes et tous les débats pour savoir s'il fallait ou non les tolérer ont été des jalons essentiels sur le chemin de l'imposition de la diversité confessionnelle et de la mise en œuvre comme de la rédaction constitutionnelle de droits fondamentaux, qui, vers 1800, donnèrent finalement naissance à de nouvelles normes, parmi lesquelles la liberté de conscience.

23. Selon la nouvelle argumentation d'Andrea Strübind, qui interprète le mouvement des anabaptistes essentiellement comme «un renouveau religieux (ou un mouvement religieux) enthousiaste». Voir à ce sujet, Eifriger als Zwingli, *Die frühe Täuferbewegung in der Schweiz*, Duncker & Humblot, Berlin, 2003, ici p. 576.

Droits de l'homme et régimes religieux

Mark Juergensmeyer*

Dans de nombreuses régions du monde, l'extension de la politique religieuse s'accompagne souvent de crainte – voire de panique – de la part des libéraux laïques et des communautés minoritaires, qui craignent que la prédominance d'un gouvernement fondé sur des idéologies religieuses ne sonne le glas des droits de l'homme¹. Dans certains cas, ils ont raison.

Lorsqu'il s'agit de s'occuper de questions morales, il est vrai que les régimes religieux sont la plupart du temps rigides et inflexibles. Généralement, ils étayaient leurs arguments en affirmant que leurs principes se fondent sur un mandat divin non négociable. Voici comment, à Alger, un leader musulman a appuyé l'idée selon laquelle la place des femmes est à la maison : « *Ce n'est pas moi qui*

*l'exige, mais Dieu*² ». Bien souvent, ceux qui ont des opinions religieuses très marquées se rassemblent autour d'une seule personne incarnant l'autorité pour le mouvement tout entier. En Inde, par exemple, un membre du mouvement nationaliste hindou (le RSS) a prétendu qu'étant donné « ses compétences et son efficacité en tant que dirigeant », il fallait non seulement lui obéir mais également le vénérer de la même façon qu'on glorifie ou qu'on adore un gourou de l'hindouisme traditionnel³. En Iran, certains ont cru que Khomeiny conduisait son pays avec l'aide de la divine providence. Même ceux qui n'étaient pas d'accord avec lui sur les questions idéologiques et religieuses reconnaissaient ses talents de dirigeant. Tout en estimant que la révolution iranienne était un échec, le responsable du Hamas palestinien, le

* Professeur de sociologie et d'études religieuses à l'Université de Californie. Directeur du Centre Global and International Studies à Santa Barbara, États-Unis.

1. Pour plus de précisions à ce sujet dans le contexte de la montée des défis religieux pour l'État laïque, voir mon ouvrage, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State*, University of California Press, Berkeley, 2009, dont sont tirés les extraits constituant une partie du présent texte.

2. Cité par Kim Murphy, « Algerian Election to Test Strength of Radical Islam », in *Los Angeles Times*, 26 décembre 1991, p. 244.

3. Dina Nath Mishra, RSS. *Myth and Reality*, Vikas, New Delhi, 1980, p. 73; voir aussi Ainslie T. Embree, « The Function of the Rashtriya Swayamsevak Sangh: To define the Hindou », in *Accounting for Fundamentalisms, The Fundamentalism Projects*, p. 9-17.

cheikh Ahmed Yacine, a avoué « *admirer Khomeiny*⁴ ». Dans l'autre camp, en Israël, le chef d'un groupelement juif anti-arabe, le rabbin Meir Kahane, a également exprimé son admiration pour le leader iranien. Il a d'ailleurs conduit son mouvement de la même manière, c'est-à-dire en autocrate et sans rivaux ou presque⁵. Un militant chrétien américain a cité Khomeiny comme le modèle de dirigeant qu'il souhaitait pour les chrétiens conservateurs aux États-Unis. De l'Égypte à l'Indonésie, les activistes religieux admiraient le style de Khomeiny – sa conviction et son sens du commandement allant de pair avec une vision claire de la religion et une autorité incontestée.

S'il est vrai que les mouvements religieux sont souvent dogmatiques et autoritaires, il arrive que ce soit aussi le cas des régimes laïques. L'autoritarisme de certaines idéologies laïques a parfois engendré des dictatures aussi brutales que celles produites par les politiques religieuses : par exemple, sous Staline en Union soviétique ou sous Hitler en Allemagne. On pourrait faire valoir qu'à certains moments le communisme et le nazisme ont pris, eux aussi, un caractère religieux. Il n'en reste pas moins que des tendances fascistes ont été constatées dans de nombreux États laïques. Dans la plupart des sociétés laïques, cependant, l'autorité centrale forte a été confiée

à un système de pouvoirs comprenant un Parlement composé de députés élus et un pouvoir judiciaire indépendant. C'est à ce type de système que la majorité des nationalistes laïques se réfèrent quand ils parlent de démocratie. La question est donc de savoir si le nationalisme religieux pourrait un jour suivre le même chemin et parvenir à adopter les valeurs démocratiques.

Les régimes religieux sont-ils rigides ?

La diversité des positions politiques au sein de la République islamique d'Iran indique que même un régime religieux assez rigide est capable, de lui-même, de faire preuve d'une certaine flexibilité et peut-être de réels changements. Ailleurs dans le monde, certains militants musulmans – dont le cheikh Ahmed Yacine en Palestine et Qazi Turadqhonqodz au Tadjikistan – étaient en désaccord avec l'Ayatollah Khomeiny, et ils ont rejeté nombre de ses idées. Après la révolution, d'autres chefs iraniens, comme par exemple Mohammed Khatami et Akbar Hachemi Rafsandjani, ont aussi été beaucoup plus modérés que les extrémistes. Ces adversaires de la ligne dure du parti, tel le président Mahmoud Ahmadijad, étaient des clercs qui ne rejetaient pas les principes de la révolution islamique iranienne, mais seulement les dirigeants de l'époque.

4. Entretien avec le cheikh Ahmed Yacine, fondateur et chef spirituel du Hamas, à Gaza, dans la bande de Gaza, le 14 janvier 1989.

5. Cité dans Mergui et Simonnot, *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and The Far Right in Israel*, Saqibooks Ed., p. 40, 41.

Et en dépit de la répression brutale exercée contre la dissidence politique après les élections de juin 2009, le régime iranien a déployé beaucoup d'efforts pour prouver son ouverture aux candidats de l'opposition et à la dissidence publique – du moins pour un temps limité.

Quand, en Inde, le Bharatiya Janata Party (BJP : Parti du peuple indien, de tendance hindouiste) a commencé à gravir les marches vers le pouvoir, de nombreux observateurs politiques laïques ont été convaincus que cela aurait comme conséquence logique l'effondrement politique du pays. Certains prétendaient que la réputation même de l'Inde comme nation moderne était remise en question. Un commentateur a affirmé que « *la séparation entre l'État et toutes les confessions religieuses* » était une caractéristique fondamentale de la modernité et qu'elle était « *partout la marque d'une vision moderne* »⁶.

En fait, quand il a pris vraiment les rênes du pouvoir, de 1997 à 2004, le BJP s'est comporté comme n'importe quel autre parti politique dans son organisation, décevant et frustrant certains de ses partisans les plus religieux. Bien qu'il ait provoqué la colère de nombreux intellectuels en réécrivant les manuels d'histoire afin de magnifier le passé hindou de l'Inde

et de minimiser le rôle des musulmans, et même si les minorités musulmanes, chrétiennes et sikhes ont souvent considéré qu'il avait un préjugé défavorable à leur égard, le BJP n'est pas apparu comme un taliban hindou.

Le radicalisme religieux est-il compatible avec la démocratie ?

La rhétorique de nombreux nationalistes religieux donne à penser qu'ils sont particulièrement enthousiasmés par la démocratie. Même ces opposants les plus hostiles à l'État laïque mettent en avant l'importance politique de l'esprit démocratique. Pour le cheikh Yacine, par exemple, « *l'Islam croit en la démocratie* »⁷. L'un de ses homologues bouddhistes, au Sri Lanka, a déclaré que le bouddhisme, lui aussi, « *est démocratique de par sa nature* »⁸. Un membre des Frères musulmans, en Égypte, m'a également affirmé que la démocratie était « *la seule voie* » pour un État islamique⁹. Enfin, l'un des dirigeants du parti israélien Gush Emunim a dit : « *Nous avons besoin de démocratie, même dans une société religieuse* »¹⁰.

Cet enthousiasme pour la démocratie est en partie intéressé : si la démocratie signifie simplement que c'est la majorité qui décide, il faut donner au peuple ce qu'il désire ; si le

6. Sarvepalli Gopal, « Introduction », in *Anatomy of a Confrontation: the rise of Communal politics in India*, Zed Books, p. 13.

7. Entretien avec Ahmed Yacine.

8. Entretien avec Uduwawala Chandananda Thero, le 2 février 1988.

9. Entretien avec Issam El-Arian.

10. Entretien avec le Rabbin Levinger.

peuple préfère une société religieuse plutôt qu'une société laïque, alors il doit être satisfait. Comme me l'a expliqué un activiste musulman, « *puisque 80 % des Égyptiens sont musulmans, l'Égypte devrait être un État musulman*¹¹ ». Ce même type de raisonnement a été utilisé au Sri Lanka et au Pendjab, où les activistes Cinghalais et sikhs pensent respectivement que la démocratie rend légitime l'accès au pouvoir du camp – quel qu'il soit – qui a la plus grande partie de la population de son côté. Dans ce cas, la démocratie signifie tout simplement la volonté de la majorité. Mais même les activistes religieux qui interprètent la démocratie uniquement comme « le pouvoir à la majorité » insistent pour que ce pouvoir ne soit pas imposé par décret. Selon le cheikh Yacine, « *la décision de mettre en place un État islamique doit être votée démocratiquement*¹² ».

Toutefois, dans un cadre dont les références sont religieuses, au bout du compte ce n'est pas la volonté du peuple qui importe le plus, mais la volonté de Dieu. Voilà pourquoi les nationalistes religieux affirment souvent que pour bien gouverner, il faut être capable, dans une situation donnée, de discerner ce qui est conforme à la volonté de Dieu et à la vérité. Or, comme l'a déclaré le rabbin Kahane : « *La vérité ne peut faire l'objet d'un vote*¹³ ». La plupart des activistes reli-

gieux sont d'accord avec lui : ils considèrent qu'en définitive c'est le discernement de la vérité qui l'emporte sur le processus démocratique. En conséquence, la façon habituelle de faire de la politique dans les États démocratiques (le vote, le marchandage politique, les luttes entre groupes d'intérêts rivaux) leur semble hors de propos et peut-être même contraire à une moralité supérieure. J'ai eu à ce sujet un échange particulièrement intéressant avec un bhikshu (celui qui, pour obtenir le salut, renonce au monde, ne possédant plus qu'un bâton pour marcher et un bol pour mendier, ndlr.) bouddhiste du Sri Lanka. À un moment donné, pour donner un exemple de l'immoralité des gouvernements laïques, il m'a parlé de leur tendance à se plier aux intérêts particuliers de partis antagonistes. Or c'est précisément ce qu'on attend de la politique démocratique, aux États-Unis comme ailleurs en Occident : satisfaire des intérêts divergents. La politique est censée répartir le plus largement possible les libéralités de l'État et offrir le maximum de bonheur au plus grand nombre de gens. Mais aux yeux d'un bhikshu, c'est une façon de gouverner qui n'est pas suffisamment morale. Pour mon interlocuteur, un gouvernement doit élargir sa notion de la morale et faire respecter le *dhamma* (la vertu)¹⁴.

11. Entretien avec I. D. Shitta, le 10 janvier 1989.

12. Entretien avec A. Yacine.

13. Kahane a déclaré : « *L'objectif de la démocratie est de laisser les gens faire ce qu'ils veulent. Le judaïsme veut les rendre meilleurs.* » Cité par Mergui et Simonnot, *op. cit.*, p. 36.

14. Entretien avec Uduwawala Chandananda Thero, le 2 février 1988.

Nombre d'activistes religieux à travers le monde sont du même avis que ce bhikshu. Ils ont à l'égard du processus démocratique une attitude ambivalente. En effet, bien que désireux d'embrasser l'esprit de la démocratie – au moins dans le sens où les gouvernements doivent exprimer la volonté du peuple –, ils ne croient pas comme les rationalistes que la raison seule suffit pour trouver la vérité et ils ne pensent pas non plus que l'intérêt personnel à tout va constitue un fondement moral valable pour un régime politique. On retrouve un débat similaire à propos des excès potentiels de la démocratie – la crainte qu'un engagement excessif du gouvernement dans la démocratie ne dérive vers le règne de la populace – dans *la République* de Platon et dans les discussions entre les pères fondateurs des républiques française et américaine¹⁵.

Le droit religieux est-il flexible ?

Les nationalistes religieux ont néanmoins un avantage sur Platon : ils savent mieux que lui où trouver la vérité. La plupart d'entre eux ont dans leur tradition un droit religieux qui est considéré comme une norme encadrant l'activité humaine. Leur raisonnement est le suivant : puisque le droit religieux est le seul détenteur fiable de la vérité éthique et sociale, il devrait servir de base à la politique. Selon certains même, l'instauration du droit religieux est le premier – voire le seul – objectif des mouvements politiques religieux. En Égypte



Mohammad Khatami, ancien président modéré iranien. Son objectif était de renforcer le dialogue entre l'Occident et l'Orient. Photo Remy Steingger/Commons Creative.

par exemple, des chefs religieux ont expliqué que le principal problème des gouvernements Sadate et Moubarak était de n'avoir pas tenu compte de la *Chari'a* et de ne pas l'avoir instituée comme droit égyptien. Ces activistes étaient indignés de ce que leur gouvernement ait préféré le droit occidental : « *Pourquoi devrions-nous obéir à des lois occidentales alors que les lois musulmanes les surpassent ?*¹⁶ », m'a demandé l'un d'eux.

15. Platon, *The Republic*, traduction anglaise de B. Jowett, Modern Library, New York, n.d., p. 312.

16. Entretien avec M. I. El-Geyoushi.

Ce sentiment est également partagé en Israël : les nationalistes juifs ont l'impression que la Knesset donne plus de poids aux lois des Gentils qu'aux lois juives, alors que, comme l'a déclaré l'un d'eux, « *le droit juif a été formulé il y a bien longtemps, quand les Gentils vivaient encore au fond des bois*¹⁷ ». Le même interlocuteur m'a dit à une autre occasion qu'Israël devait lutter pour la « thocratie » plutôt que pour la démocratie¹⁸. Il a rédigé pour l'État d'Israël une Constitution entièrement fondée sur les lois de la Halakha, mais qui, fait significatif, ressemblait fortement à une Constitution moderne établie sur le droit laïque occidental – à l'exception de la langue utilisée, légèrement archaïque. Cette Constitution de la Thora accordait, par exemple, aux individus la liberté d'expression. Le point qui la distingue essentiellement d'une Constitution occidentale est le recours à un arbitrage ultime, qui décide de ce qui est bon pour la société : le Sanhédrin ou conseil des juges.

La Constitution de la République islamique d'Iran, elle aussi, ressemble de façon remarquable aux Constitutions de la plupart des pays occidentaux actuels. Elle garantit des droits civils et des droits pour les minorités, et prévoit trois organes directeurs – l'exécutif, le judiciaire et le législatif – ainsi que l'équilibre des

pouvoirs entre eux. Le président et les membres du corps législatif doivent être élus par le peuple pour des périodes déterminées. Seules caractéristiques inhabituelles d'un point de vue occidental et laïque : d'une part, l'insistance sur le droit islamique comme base de tous les principes du droit, et, d'autre part, le rôle du clergé islamique, chargé d'indiquer aux législateurs quelles lois sont appropriées. La Constitution institue également un « guide » dont le rôle est inhabituel – à l'origine il avait été dévolu spécialement à l'Ayatollah Khomeiny et, après sa mort, à Sayyid Ali Khamenei. Ce guide suprême nomme les membres du clergé qui feront partie du conseil qui juge les lois et il choisit les juges de la Cour suprême. Il désigne les commandants des forces armées ainsi que les membres du Conseil suprême de Sécurité nationale et il a pour responsabilité de proclamer la guerre ou la paix. Point intéressant, il n'a pas le pouvoir de nommer le président du pays – qui est un fonctionnaire élu au suffrage universel (comme M. Khatami et M. Ahmadinejad) – mais il peut, s'il le souhaite, refuser de signer le décret ratifiant son élection. Il peut également démettre le président de ses fonctions, mais uniquement si la Cour suprême a jugé ce dernier « *responsable de violation de ses devoirs* ».

17. Discours de Yoel Lerner à la cérémonie d'indépendance de l'État de Judée, à Jérusalem, le 18 janvier 1989. À cette occasion, j'ai bénéficié de l'interprétation simultanée de son discours par Ehud Sprinzak et ses étudiants.

18. Entretien avec Yoel Lerner.

constitutionnels » ou si l'Assemblée nationale consultative (le Parlement) témoigne de « *son incompétence politique* »¹⁹. De la même façon, le guide suprême a le pouvoir de gracier les condamnés ou de réduire leur peine, mais seulement sur recommandation de la Cour suprême. En bref, la Constitution iranienne a doté le pays d'une version islamique du philosophe-roi de Platon, mais elle a placé ce monarque religieux au cœur d'un système parlementaire²⁰.

Dans d'autres mouvements de rébellion d'inspiration religieuse, le rôle du clergé a également été limité – les principaux chefs d'Al-Qaida étaient un homme d'affaires, Oussama Ben Laden, et un docteur en médecine, Ayman Al-Zawahiri. Certains ont compté parmi leurs dirigeants des rabbins, des cheikhs et d'autres personnages religieux qui cependant n'étaient pas les seuls gardiens du mouvement. Le cheikh Yacine, par exemple, a déclaré que la direction d'une organisation politique islamique devrait être ouverte à tous et qu'il ne fallait pas forcer les membres du clergé à une activité politique s'ils n'étaient pas intéressés²¹.

Dans les mouvements bouddhistes et chrétiens, les moines et les prêtres ont rejoint les rebelles en tant que partenaires actifs, sans être les principaux dirigeants. Le bhiksu du Sri Lanka m'a dit qu'il n'est pas nécessaire d'avoir des moines au pouvoir aussi longtemps que les fonctionnaires du gouvernement n'oublient pas de consulter les chefs religieux : « *Ils doivent leur demander conseil* »²². En Égypte et en Inde, les mouvements politiques fondés sur la religion ne sont généralement pas dirigés par les membres du clergé. En Égypte, un activiste musulman a déclaré que ceux-ci devaient enseigner les principes religieux plutôt que faire de la politique²³. En Inde, le parti nationaliste hindou BJP a bénéficié des voix récoltées par de nombreux siddous (ascètes religieux), mais ses dirigeants ont assuré publiquement que ces derniers n'exerceraient pas d'influence notable sur leur politique. Même si le BJP a permis à certains siddous de se présenter aux élections sous sa bannière, ils ne forment pas un groupe significatif à la direction du parti. Ainsi, dans presque tous les mouvements de nationalisme reli-

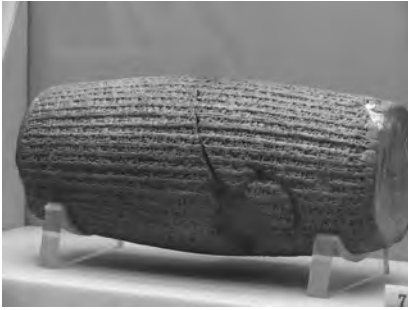
19. Hamid Algar, trans., *Constitution of the Islamic Republic of Iran*, Mizan Press, Berkeley, Calif., 1980, p. 68.

20. Le guide suprême est sans doute nommé à vie. À sa mort, la Constitution précise que des « experts élus par le peuple » choisissent un nouveau guide. S'ils n'en trouvent pas, ils peuvent nommer trois à cinq membres d'un conseil de direction qui assureront les fonctions du guide. Algar, *Constitution*, 66. Cf. également H. E. Chehabi, « Religion and Politics in Iran: How Theocratic Is the Islamic Republic? » in *Daedalus* (été 1991), p. 69 – 92. Au sujet de l'attitude ambivalente du clergé envers la politique pendant la période précédant la révolution, cf. Shahrugh Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, State University of New York Press, Albany, 1980.

21. Entretien avec A. Yacine.

22. Entretien avec Uduwawala Chandananda Thero, le 2 février 1988.

23. Entretien avec I. El-Arian.



Le Cylindre de Cyrus, découvert en 1879, près de Babylone (au sud de l'Iraq), contient une proclamation faite par le roi de Perse Cyrus II en 538 av. J.-C. Ce document réalisé en argile retrace les événements qui ont marqué la chute de Babylone et expose les décrets édictés par Cyrus II. Celui-ci rétablit les traditions religieuses et culturelles locales, espérant ainsi gagner la loyauté des peuples qu'il avait conquis et qui étaient devenus ses nouveaux sujets. Il permit aux Juifs exilés à Babylone de rentrer dans leur patrie et de reconstruire le temple de Jérusalem. L'original de ce cylindre se trouve au British Museum de Londres. *Photo Marco Prins et Jona Lendering/Wikipedia.*

gieux, l'idée de la théocratie (pouvoir exercé par le clergé) a été rejetée.

En fait, tant que le droit religieux constitue la base de l'action politique, la méthode pour interpréter ce droit et la procédure pour désigner les dirigeants chargés de l'appliquer peut être démocratique : le système peut s'appuyer sur des scrutins et des élec-

tions. « *De nos jours, nous nous attendons à ce que nos gouvernements soient élus démocratiquement* », m'a expliqué le bhiksu du Sri Lanka, en précisant que la démocratie est compatible avec les principes bouddhistes aussi longtemps que les dirigeants se souviennent qu'ils sont les garants du *dhamma* (ordre divin)²⁴. En Égypte, certains activistes religieux ont pensé que les partis religieux légitimes ne parviendraient à s'imposer que par le processus démocratique²⁵.

La plupart des mouvements d'activisme religieux suivent également les règles démocratiques au sein de leurs propres organisations. Même si le rabbin Kahane s'est déclaré en faveur d'un régime autocratique pour Israël, il a approuvé les méthodes démocratiques pour composer la commission servant à établir l'État indépendant de Judée²⁶. Du Sri Lanka à l'Algérie et de la Palestine au Montana, de telles commissions religieuses radicales ont été désignées en interne par une large consultation ou encore par vote.

On peut donc en déduire que le processus électoral s'est imposé à travers le monde comme moyen permettant de choisir les dirigeants et de prendre des décisions, et cela même

24. Entretien avec Uduwawala Chandananda Thero, le 2 février 1988.

25. Entretien avec I. D. Shitta, le 10 janvier 1989.

26. Entretien avec M. Kahane. Michael ben Horin, l'un des organisateurs de l'événement proclamant l'indépendance de l'État de Judée, a expliqué que tous les délégués choisis venaient de Judée et de Samarie, deux de chaque colonie. Les dirigeants du congrès fondateur ont été élus à bulletin secret. La liste des personnes nommées pour faire partie du comité exécutif a été lue à haute voix (d'autres noms pouvaient être ajoutés); chaque candidat a fait un bref discours de nomination. Entretien avec Michael ben Horin, dirigeant, bureau du Kach, à Jérusalem, le 15 janvier 1989.

dans les régions où des mouvements rebelles en faveur d'une politique fondée sur la religion sont en augmentation. Si ce processus est caractéristique de la démocratie, alors les activistes religieux sont tout aussi démocratiques que n'importe quel homme ou femme politique laïque. Ce qui intéresse les nationalistes et les trans-nationalistes religieux, ce n'est pas le processus d'élection lui-même, mais son résultat : de leur point de vue, le système politique n'existe en somme qu'à des fins divines, afin de s'assurer que l'activité humaine est en harmonie avec l'ordre moral fondamental qui la sous-tend.

Les activistes religieux se démarquent des théoriciens démocratiques, principalement sur la question de savoir si le système démocratique peut se légitimer lui-même. Ils rejettent cette possibilité et mettent en avant qu'un gang de voleurs démocratique est quand même un gang de voleurs. Pour que le processus ait une valeur morale, il doit servir des objectifs nobles, et c'est pourquoi le droit religieux doit constituer la base de tout État moral.

Le radicalisme religieux peut-il tolérer les droits des minorités ?

Dans de nombreuses régions du monde, les communautés minoritaires ont observé avec beaucoup d'appréhension la déferlante de l'activisme religieux. Leurs craintes, souvent exacerbées par les avertissements des laïcs, tournent autour de l'idée qu'une société dirigée par les partisans déclarés d'une religion particulière favorisera la communauté

religieuse majoritaire aux dépens des minorités.

Cette appréhension est fondée, car les nationalistes religieux veulent au minimum que les symboles et la culture de leur communauté religieuse soient honorés comme appartenant à l'héritage de la nation. La plupart des membres des communautés minoritaires peuvent bien vivre entourés de signes leur rappelant qu'ils résident dans une nation dominée par une autre religion, s'il s'agit juste de s'accommoder du lion cinghalais ou de la formule « Allah Akbar » (« Dieu est plus grand ») inscrite sur le drapeau national, comme c'est le cas au Sri Lanka ou en République islamique d'Iran, ou encore de respecter une ribambelle de jours fériés qui célèbrent la foi d'un autre groupe, comme le font les juifs et les musulmans aux États-Unis. En revanche, les minorités s'inquiètent de deux autres problématiques potentielles : premièrement, le risque de voir les membres de la communauté majoritaire favorisés au niveau des emplois administratifs ou de la politique gouvernementale ; deuxièmement, le risque de se voir, elles, contraintes d'obéir à des lois religieuses qu'elles ne respectent pas. Au-delà, il existe encore une troisième crainte – apocalyptique, celle-là –, celle d'être expulsées de leur pays, d'être persécutées ou tuées si elles décident de rester.

Toutefois, le problème des droits des minorités et de l'affirmation des identités minoritaires ne se limite pas aux régimes religieux. Dans les sociétés laïques, ces questions sont également fondamentales. En réalité, le

nationalisme laïque n'est pas en mesure de faire face à n'importe quel type d'identité collective, sauf si celle-ci est définie par des facteurs géographiques. Par exemple, les Afro-Américains représentent plus de 10 % de la population américaine, mais ils ne sont pas représentés à hauteur de 10 % au Congrès américain parce qu'ils ne résident pas tous au même endroit. Un système conçu pour que les gens soient représentés en fonction de leur lieu de résidence ne parvient presque jamais à une représentation équitable des groupes auxquels les gens s'identifient, à moins que le lieu de résidence de ces groupes ne coïncide avec les frontières géographiques d'une ville ou d'un État.

En Inde, les Britanniques ont identifié ce vice dans le système occidental de représentation démocratique et ils ont tenté de le corriger en utilisant les «sièges réservés» – un système qui permettait aux seuls membres d'une certaine minorité (par exemple les membres des castes autrefois «intouchables») de se porter candidats aux élections d'une certaine circonscription électorale. Mais la plupart du temps, les gouvernements laïques ont fermé les yeux sur le problème et ne se sont pas préoccupés de la représentation politique des minorités : en fait, ils se sont accrochés à l'illusion – mise en avant par la théorie démocratique – que tous les hommes sont égaux et que, pour cette raison, il ne faut pas exercer de discrimination entre les groupes. Cette

illusion est entretenue par le droit, puisqu'on punit ceux qui sont surpris à se livrer à des discriminations par rapport à certaines origines communautaires. Le mythe de l'égalité s'en trouve ainsi renforcé.

Certains activistes religieux ont soutenu qu'il faudrait dénoncer ce mythe et que les gouvernements devraient également s'occuper avec plus d'équité des identités communautaires, notamment dans leurs relations avec les groupes minoritaires. En Inde, par exemple, le BJP assure que les tensions entre le gouvernement et les minorités musulmanes et sikhes insatisfaites s'étaient apaisées pendant la période où il était au pouvoir parce que les dirigeants en place étaient sensibles aux identités communautaires. De la même façon, en Israël, le rabbin Kahane m'a affirmé que lorsque son groupe s'était battu pour ses propres droits religieux, il était devenu plus sensible qu'auparavant à la cause des groupes musulmans qui se battaient pour les leurs (mais il a ajouté que les Arabes devaient néanmoins quitter ce qu'il considérait comme une terre sacrée juive)²⁷. En Iran, l'un des tout premiers chefs de la révolution, A. H. Bani Sadr, a déclaré que chaque groupe devrait avoir des droits – les groupes minoritaires comme les groupes majoritaires. *«Considérer son identité et ses droits comme ceux des autres et ceux de l'autre comme les siens propres est une idée islamique. C'est pourquoi nous*

27. Entretien avec M. Kahane.

*n'avons rien contre ceux qui disent : nos droits nous appartiennent*²⁸. »

On peut néanmoins se demander comment les régimes fondés sur la religion traitent la question des droits des minorités si – et lorsque – un État religieux est instauré. En général, deux solutions se présentent. L'une consiste à prévoir un statut à part (ou même un État séparé) pour les communautés minoritaires – ce qui rappelle la solution britannique des « sièges réservés » pour les minorités en Inde. L'autre solution est de faire en sorte que les minorités s'adaptent à l'idéologie prédominante, principalement en l'envisageant comme un phénomène culturel général dont héritent toute une variété d'autres communautés religieuses. C'est l'approche adoptée en Inde par le BJP, qui a prétendu que toutes les traditions indiennes – y compris le sikhisme, le bouddhisme, et le jaïnisme – étaient hindoues, et qui a permis aux religions venant d'ailleurs de s'affilier à l'hindouisme en tant que branches syncrétiques – comme pour le christianisme et l'islam, qui sont devenus des branches hindoues-chrétiennes ou hindoues-musulmanes. Au Sri Lanka, on s'est efforcé de créer une « religion civile » bouddhiste qui intégrerait tous les différents courants des traditions religieuses du pays²⁹.

La première solution — un statut à part — est problématique dans le sens où elle oblige à trouver un statut ou un lieu approprié pour les groupes minoritaires. Alors que les Britanniques ont pu fournir des fonctions électorales séparées au Parlement, la plupart des nationalistes religieux ont dû, eux, chercher un gage de réconciliation beaucoup plus substantiel pour les minorités : de la terre. La question des terres a en effet beaucoup d'importance, car le nationalisme religieux puise souvent ses racines en un lieu précis. Le judaïsme, par exemple, est intimement lié aux lieux mentionnés dans la Bible et situés en grande majorité sur la rive ouest du Jourdain, en Palestine. Au Sri Lanka, les nationalistes religieux insistent sur l'intégrité politique de l'île tout entière. Quant au nationalisme hindou du BJP, il glorifie l'Inde dans son ensemble. Ces opinions ne laissent pas la place à une éventuelle attribution de territoires séparés aux communautés minoritaires. Voilà pourquoi les nationalistes religieux qui souhaitent résoudre la question des minorités en recourant au séparatisme pourraient bien, après tout, être obligés d'adopter la solution britannique de la représentation politique séparée.

La seconde solution – s'accommoder des différences culturelles – sou-

28. A. H. Bani-Sadr, *Fundamental Principles and Precepts of the Islamic Government*, p. 40.

29. L'International Centre for Ethnic Studies de Colombo a produit une série d'émissions télévisées montrant l'« unité par la diversité » de la société sri lankaise. On y voit notamment que le dieu hindou Vishnu est souvent adoré dans des temples bouddhistes, alors que le dieu Kataragama, qui est pourtant plus particulièrement sri lankais, est vénéré aussi bien par les bouddhistes que par les hindous.

lève également des difficultés, mais elle laisse davantage d'options. L'une des idées les plus prometteuses est celle dont j'ai entendu parler pour la première fois chez des activistes musulmans en Égypte, puis à nouveau – mais dans un contexte complètement différent – chez des chefs musulmans à Gaza³⁰. Tous insistaient pour que le nationalisme égyptien et palestinien souscrive à la *Chari'a* islamique, en précisant qu'il existe deux types, ou plutôt deux niveaux de *Chari'a*. Dans le premier niveau, culturel et général, il existe des coutumes sociales qui incombent à tous les résidents du pays, quelle que soit leur appartenance religieuse. Ce niveau généraliste de la *Chari'a* ressemble à ce que l'on considère, partout dans le monde, comme un comportement civilisé et respectueux des lois. On trouve aussi un autre niveau, plus particulier, celui des codes et conduites personnels et familiaux que seuls les musulmans doivent appliquer. Cette distinction s'inspire, selon ces chefs et ces activistes musulmans, de ce qu'ils ont vécu au cours de leurs voyages à l'étranger. Quand ils se trouvaient en Angleterre ou en Amérique du Nord, on leur demandait en effet de respecter les lois et les normes de la civilisation occidentale en public, mais, en privé, ils suivaient les coutumes musulmanes plutôt que les habitudes occidentales³¹. Ils s'attendent donc à ce que les chrétiens fassent de même

lorsqu'ils visitent des pays musulmans ou lorsqu'ils y résident.

La seconde approche pourrait-elle fonctionner avec les minorités laïques? Au sein des cultures traditionnellement religieuses, on trouve aussi des personnes qui ont grandi dans des familles pratiquantes mais, en voyageant, en faisant des études ou au contact de la culture urbaine moderne, ont fini par cesser de s'intéresser à la religion. Ne pourrait-on pas créer pour elles un havre de paix culturelle au cœur des sociétés religieuses, comme en Égypte, où les cultures des Coptes ou des autres minorités se maintiennent comme des îlots dans un océan de religiosité? La plupart des nationalistes religieux à qui j'ai posé cette question ont répondu par un « non » catégorique. Ils pouvaient accepter l'idée que d'autres traditions religieuses servent d'alternatives valables à leur propre droit religieux, mais pas la culture laïque : à leurs yeux elle n'est liée à aucune vérité supérieure et laïcité est tout simplement une anti-religion. Certains nationalistes religieux ont du mal à accepter la laïcité même en Europe et aux États-Unis, où, pensent-ils, les chrétiens n'ont pas réussi à faire en sorte que les récidivistes ne recommencent pas leurs méfaits. Pourtant, il me semble que la logique de la *Chari'a* à deux niveaux laisse au moins la possibilité d'îlots de cultures différentes au milieu de l'État religieux.

30. Entretiens avec I. D. Shitta, le 10 janvier 1989; I. El-Arian, M.I. El-Geyoushi et M. Yacine. Les commentaires de chacun d'eux sur une *Chari'a* à deux niveaux ont été recueillis sans qu'ils sachent que des idées similaires avaient été énoncées par les autres.

31. Entretien avec M. I. El-Geyoushi.

Le radicalisme religieux protègera-t-il les droits individuels ?

Derrière la question des droits des minorités se cache un problème bien plus fondamental : la protection des individus. En fin de compte, des termes comme *statut à part* et *s'accommoder des différences* n'ont vraiment d'importance que dans la mesure où ils définissent la façon dont des personnes sont traitées. Que le statut à part des minorités signifie la création de nouveaux postes politiques ou d'une semi-autonomie permettant aux individus d'exprimer leurs besoins et leurs inquiétudes, c'est une chose. Qu'il conduise à l'oppression et à l'ostracisme, c'en est une autre.

En Occident, la résistance à l'oppression et le respect des autres se traduisent par l'expression consacrée «*droits de l'homme*». La définition minimale des droits de l'homme – la notion selon laquelle les gens ont le droit de vivre en paix les uns à côté des autres, dans la dignité et la sécurité personnelles – est reprise par presque toutes les religions, quels que

soient les termes choisis. Par exemple, on peut trouver, comme un spécialiste occidental l'a fait, «*des parallèles profonds et surprenants*» entre notre notion de la tolérance religieuse et celle des islamiques³². Le problème de l'islam et de bien d'autres traditions religieuses concerne en fait la notion de droits individuels, c'est-à-dire l'idée qu'une personne puisse posséder en elle-même des caractéristiques qui ne proviennent ni de la communauté ni de Dieu.

Lorsque les droits sont conçus comme appartenant à des individus plutôt qu'à des groupes, pour certains activistes religieux cela semble impliquer l'idée – inacceptable pour eux – qu'une société se compose de personnes à qui on accorde autorité et indépendance (leurs droits) au détriment de l'intégrité de l'ensemble de la communauté. Au lieu d'utiliser le terme «*droits*», la plupart d'entre eux préfèrent donc parler de «*responsabilité morale*» pour décrire la relation entre l'individu et la société. Comme l'a dit l'un d'eux, «*nous n'avons pas*

32. David Little, «The Development in the West of the Right to Freedom of Religion and Conscience: A Basis for Comparison with Islam», in David Little, John Kelsay et Abdulaziz A. Sachedina, *Human Rights and the Conflict of Cultures: Western and Islamic Perspectives on Religious Liberty*, University of South Carolina Press, Columbia, 1988, p. 30. Pour d'autres discussions sur les droits de l'homme dans une perspective comparative, voir Max L. Stackhouse, *Creeeds, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 1984; Arlene Swidler, éd., *Human Rights in Religious Traditions*, Pilgrim Press, New York, 1982; Leroy S. Rouser, éd., *Human Rights and the World's Religions*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1988; Kenneth W. Thompson, éd., *Moral Imperative of Human Rights*, University Press of America, Washington, D.C., 1980; Irene Bloome, Paul Martin, et Wayne Proudfoot, éd., *Religion and Human Rights*, Columbia University Press, New York, 1995. Pour en savoir plus sur la thèse intéressante selon laquelle les droits de l'homme sont eux-mêmes une tradition religieuse, voir Robert Traer, *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1991.

*de droits, seulement des devoirs et des obligations*³³».

Dans un sens, la controverse sur les droits importe peu tant que les sociétés respectent la sécurité et la dignité personnelles, qui sont à la fois au cœur des droits de l'homme et au centre des valeurs morales de toutes les traditions religieuses. En Égypte, par exemple, les nationalistes musulmans parlent avec passion de «*relèvement des opprimés*³⁴». Au Sri Lanka, les nationalistes religieux soutiennent que l'un des principaux objectifs d'une nation est de faire respecter la liberté d'expression et la dignité personnelle – le genre de «*droits*» cités dans la Déclaration universelle des droits de l'homme des Nations Unies –, mais ils les présentent comme des valeurs bouddhistes et non comme des idéaux humanistes laïques.

La Constitution de la République islamique d'Iran affirme, de son côté, que l'un des objectifs d'une république islamique est de protéger «*la dignité et la valeur éminentes de l'être humain, sa liberté étant associée à sa responsabilité devant Dieu*³⁵». Elle décrit la protection de cette dignité en des termes comparables à ceux de toutes les Cons-

titutions du monde : la langue des droits de l'homme. Mais pour elle, il s'agit plus des droits du «*peuple*» que des droits des individus. La Constitution comprend un chapitre entier – soit vingt et un articles – consacrés aux «*droits de la nation*», incluant l'égalité des individus devant la loi, l'égalité hommes/femmes, la liberté d'exprimer son opinion, le droit de ne pas être torturé ni humilié en prison, et le droit «*de se réunir et de manifester en public*», mais à condition de «*ne pas porter d'armes*» ni de «*porter préjudice aux principes fondamentaux de l'islam.*» cette Constitution va même au-delà de la liste habituelle des droits de l'homme puisqu'elle comprend le droit pour tous aux nécessités de base : logement, nourriture, habillement, soins médicaux, instruction et éducation, emploi³⁶.

Dans l'énoncé de cette liste, la seule chose qui pourrait faire hésiter un ardent défenseur des droits de l'homme occidental est l'utilisation occasionnelle de la formule «*soumis aux principes fondamentaux de l'islam*». Cette expression est par exemple mentionnée dans l'article 24 sur la liberté de la presse. Elle se trouve également dans l'article 175, le dernier de la Constitution, qui porte

33. Discours du Rabbin Meir Kahane à Jérusalem, le 18 janvier 1989. (À cette occasion, j'ai bénéficié de l'interprétation simultanée de son discours par Ehud Sprinzak et ses étudiants.) Lire également la transcription d'une interview de Kahane in Mergui et Simonnot, *Israel's Ayatollahs*, op. cit. p. 33, 34.

34. Entretien avec I. El-Arian.

35. H. Algar, *Constitution*, 27. NDT : version française de Michel Potocki, *Constitution de la République islamique d'Iran, 1979-1989*, L'Harmattan, 2004.

36. *Ibid.*, 38 et 43.

sur les médias et garantit que ces derniers – en particulier la radio et la télévision – se consacreront à « *la libre diffusion d'informations et d'opinions* », mais « *en conformité avec les critères islamiques*³⁷ ».

Cette mise en garde au sujet des principes islamiques constitue-t-elle une faille par laquelle des violations massives des droits de l'homme pourraient s'engouffrer dans la société iranienne? La réponse à cette question dépend de la confiance que l'on a dans la parole des dirigeants iraniens et du degré de compatibilité avec les droits de l'homme qu'on accorde aux principes fondamentaux de l'islam. Un bon nombre de musulmans vivant en dehors de l'Iran pensent que l'Ayatollah Khomeiny et ses partisans, comme le « *juge pendeur* » (l'Ayatollah Khomeiny ndlr.), ont pris beaucoup de libertés dans l'interprétation des principes islamiques et qu'ils ont donné de l'islam une vision étroite et intolérante. Même le cheikh Yacine, le leader palestinien musulman, a désapprouvé la prise d'otages américains et a déclaré que Khomeiny « *était allé trop loin* » en bridant la liberté d'expression³⁸. Pour lui et d'autres chefs musulmans, Khomeiny a été, par ses actes, en totale contradiction avec sa propre Constitution, qui, à première vue, semble œuvrer pour les droits de l'homme au même titre que la Constitution de n'importe quel État laïque.

On peut contester l'hypothèse laïque selon laquelle les régimes religieux sont, de par leur nature, illicites et à l'opposé des droits de l'homme. En effet, même si ces régimes tendent à être autocratiques, ils ne sont pas nécessairement dogmatiques; ils peuvent être souples et capables de changement; la loi divine peut être compatible avec le droit laïque; ils ne demandent qu'à recevoir une validation démocratique et ils sont sensibles aux questions des droits des minorités et des individus. Cela ne signifie pas pour autant que les idéologies religieuses sont fondamentalement identiques aux idéologies laïques. Il existe une différence essentielle entre le rôle de l'individu dans les pays occidentaux « individualistes » et son rôle dans les sociétés non occidentales « communautaires ». Cette différence est à l'origine de bien des controverses portant sur la protection des droits de l'homme. Pourtant, la tolérance devrait fonctionner dans les deux sens. Car même si les défenseurs laïques des droits de l'homme doivent insister pour que la tolérance soit à la base des mouvements et des régimes politiques religieux, ils doivent aussi tolérer l'existence d'une politique religieuse qui prend en compte les libertés fondamentales et la dignité auxquelles tous les êtres humains ont droit, quelles que soient leurs croyances ou leurs sensibilités politiques.

37. *Ibid.*, 91.

38. Entretien avec A. Yacine.

DOCUMENTS

Nations Unies

Asma Jilani Jahangir¹, la Rapporteuse spéciale de l'ONU sur la liberté de religion ou de conviction, défend son bilan

Genève/Suisse, 17/03/2009 (Protestinfo²) – Le 12 mars, Asma Jahangir, la Rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction, a présenté son rapport dans la Salle du Conseil des droits de l'homme à l'ONU, à Genève. Cette avocate pakistanaise, militante de longue date des droits des femmes, a plaidé pour le développement du dialogue interreligieux et pour la non-discrimination économique des minorités religieuses. Rencontre.

Dans le monde francophone, le Conseil des droits de l'homme a été accusé d'enterrer les droits de l'homme, notamment l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme sur la liberté de religion. Comment réagissez-vous à une telle critique ?

C'est une critique très générale dont je n'ai pas eu encore connaissance. Si on me donnait des exemples précis, je pourrais réagir à ces critiques. En aucun cas je ne souhaite enterrer les droits de l'homme ni l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme. Comme vous le savez, cette fonction de rapporteur a soulevé des oppositions, principalement par



M^{me} Asma Jahangir

1. Née en 1952 à Lahore, l'avocate pakistanaise Asma Jilani Jahangir s'est fait connaître pour sa défense énergique des droits de l'homme et de la liberté religieuse dans son pays. Depuis 2004, elle est Rapporteuse spéciale sur la liberté de religion ou de conviction dans le cadre du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies.

2. Texte reproduit avec l'aimable autorisation de Protestinfo, www.protestinfo.ch.

rapport à la liberté d'expression et de religion. Pour moi, la liberté d'expression doit être pleinement respectée. Il n'est donc nullement question d'enterrer les droits de l'homme.

Quand on lit votre rapport annuel, on ne voit rien sur le Tibet, rien sur les fermetures d'églises chrétiennes en Algérie durant l'année 2008, rien sur les difficultés des anciens musulmans qui ont changé de religion... Pourquoi ne parlez-vous pas du Tibet?

Il ne faut pas considérer uniquement mon rapport annuel, qui est thématique. Il existe aussi un autre rapport, par pays celui-ci. Si vous le parcourez, vous verrez qu'il y est fait mention du Tibet ainsi que de tous les incidents en lien avec le Tibet.

Quand avez-vous eu l'occasion pour la dernière fois de publier un rapport sur la Chine et, par conséquent, d'évoquer le Tibet?

Certaines procédures nous sont imposées par le Conseil des droits de l'homme. Nous devons demander à un pays l'autorisation de le visiter. Après l'obtention de cette autorisation, nous pouvons aller dans le pays et faire un rapport à son sujet. Depuis de nombreuses années, j'ai une demande de visite en attente auprès de la Chine. Je ne peux pas y aller tant que le gouvernement chinois ne m'invite pas. Mais chaque année, dans le rapport que je sou mets, je mentionne la Chine.

Dans le rapport que vous avez présenté jeudi dernier, on ne trouve aucune évocation des difficultés rencontrées par les chrétiens dans les pays musulmans. Pourquoi, par exemple, n'avez-vous rien dit sur les violations de la liberté de religion des chrétiens en Algérie en 2008?

Le rapport que j'ai soumis cette année concernait les droits économiques et sociaux des minorités religieuses. J'ai aussi publié des rapports concernant six pays en particulier. La déclaration que j'ai faite devant le Conseil des droits de l'homme est limitée à 15 minutes et elle doit refléter ce que je dis dans ces différents rapports. Si je commençais à évoquer chaque situation particulière, cela durerait bien plus que 15 minutes.

Dans votre rapport de cette année, vous encouragez les pays à développer le dialogue interreligieux et l'enseignement de la tolérance dans les écoles. En quoi ces deux démarches permettraient-elles de lutter contre les violations de la liberté de religion?

Dans mon rapport, je n'ai pas parlé de manière habituelle du dialogue interreligieux. Je plaide pour un dialogue interreligieux qui permette aux participants de se confronter les uns aux autres et d'aborder les situations qui ne sont pas conformes aux droits de l'homme. Le dialogue ne doit pas se contenter de parler de questions qui ne posent pas problème. À mon sens, il ne doit pas non plus rassembler uniquement des responsables de groupes

religieux. Il doit intégrer des personnes sans convictions religieuses ainsi que des femmes.

Je plaide également pour la mise en place, dans chaque pays, d'un groupe de réflexion interreligieux permanent. Ce groupe aura pour mission d'étudier les lois, leur développement, la politique et la question des minorités religieuses du point de vue de la liberté de religion. Ceci afin que les gouvernements poursuivent une politique qui promeuve la tolérance et qui s'oppose aux actes d'intolérance.

Avez-vous l'impression que depuis 2001 la situation de la liberté de religion et de conviction s'est dégradée dans le monde ?

La situation de la liberté de religion n'était pas particulièrement bonne en 2001 et elle s'est aggravée depuis. Les lignes de fracture sont plus marquées et la polarisation s'est accrue. Le 11 septembre n'a rien apporté de positif pour consolider l'harmonie entre les religions, mais il est temps pour nous d'aller de l'avant. Il est temps que nous regardions en nous-mêmes. Nous avons tendance actuellement à nous accuser les uns les autres plutôt que de regarder dans notre propre société et d'observer ce qui est en train de s'y passer. À mon sens, c'est la première chose à faire : étudier ce qui se passe dans notre propre société, puis regarder au-delà. C'est là une approche qui me paraît saine.

À l'avenir, comment doit évoluer l'ONU pour pouvoir mieux défendre la liberté de religion et de conviction ?

Premièrement, tous les gouvernements devraient de façon résolue s'élever au-dessus des lignes de démarcations religieuses. Il faut également qu'ils soient beaucoup plus proactifs dans la protection des droits humains. En matière de liberté de religion et de conviction, ce qui est important, ce n'est pas de savoir à quelle religion on appartient ou à quelle conviction on est attaché; ce qui compte, c'est que c'est un droit de l'homme! Et il n'est pas séparé des autres normes et standards en matière de droits de l'homme.

Deuxièmement, les États doivent reconnaître le fait que les populations, à la base, souhaitent bénéficier de plus de droits que ce que leur gouvernement est prêt à leur accorder. Lorsque je visite un pays pour une mission de l'ONU, j'ai l'impression que les gouvernements avancent à quatre pattes pendant que les gens courent. Ce fossé est un gros problème et il risque de créer des difficultés pour les prochains gouvernements.

Le 60^e anniversaire du Conseil de l'Europe –

Communiqué de presse émis le 5 mai 2009 par le Mouvement Européen International et reproduit ici avec son aimable autorisation

2009 est l'année de la célébration du 60^e anniversaire du Conseil de l'Europe. Depuis six décennies, le Conseil de l'Europe vise à créer une plus grande unité entre ses membres ainsi qu'à préserver et promouvoir les droits de l'homme, la démocratie et l'État de droit.

Les origines du Conseil de l'Europe remontent à une époque où la cause d'une Europe unie était alors défendue par des personnalités telles que Winston Churchill. Dans son célèbre discours prononcé à l'Université de Zurich, le 19 septembre 1946, Churchill appelait de ses vœux l'institution des États-Unis d'Europe et la création du Conseil de l'Europe. La structure du Conseil de l'Europe a été débattue au Congrès de l'Europe qui s'est tenu à La Haye, du 7 au 11 mai 1948.

Organisé par le Comité international des mouvements pour l'unité européenne (formellement renommé «Mouvement Européen» le 25 octobre 1948) et présidé par Winston Churchill, le Congrès rassembla 800 représentants de tout l'éventail politique européen et de la société civile. Les participants au Congrès de l'Europe défendaient deux écoles de pensée : l'une favorable à une organisation internationale classique dotée de représentants des gouvernements et l'autre penchant davantage pour une tribune politique de parlementaires. Les deux approches ont finalement été combinées pour aboutir à la création du Comité des Ministres et de l'Assemblée parlementaire sous le statut de Conseil de l'Europe. Le Congrès de l'Europe, organisé par le Mouvement européen, fut ainsi le tremplin qui mena à la fondation du Conseil de l'Europe, le 5 mai 1949, par le Traité de Londres. Ce fut le premier résultat majeur du Mouvement Européen.

Aujourd'hui, le Conseil de l'Europe rassemble 47 États, soit 800 millions d'Européens, et un pays candidat, le Bélarus – dont le statut d'invité spécial a été suspendu car il ne respectait pas les droits de l'homme et les principes démocratiques. Il compte également 5 États observateurs (le Saint-Siège, les États-Unis, le Canada, le Japon et le Mexique).

Le Conseil de l'Europe a adopté, en 1950, la Convention européenne des droits de l'homme et a créé la Cour européenne des droits de l'homme afin de faire respecter cette Convention. Au cours des 60 dernières années, le Conseil de l'Europe a adopté plus de 200 conventions telles que la Charte européenne de l'autonomie locale, la Charte européenne des langues régio-

nales ou minoritaires, la Charte sociale européenne (adoptée en 1961) ou la Convention culturelle européenne (en 1954). Ces conventions, adoptées par l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, n'ont pas de caractère obligatoire pour tous les pays membres mais sont soumises à la ratification volontaire des membres.

Le Conseil de l'Europe, qui a son siège à Strasbourg, mène également des campagnes de grande envergure sur des thèmes liés aux droits de l'homme, afin de sensibiliser le public et les médias. Ce fut, par exemple, le cas de la campagne « Tous différents, tous égaux » de 2007. Il défend par ailleurs un certain nombre de causes telles que le dialogue interculturel ou la lutte pour l'abolition universelle de la peine de mort. Le programme des festivités organisées par le Conseil de l'Europe à l'occasion de son 60^e anniversaire est consultable en ligne sur le site du Conseil de l'Europe : www.coe.int

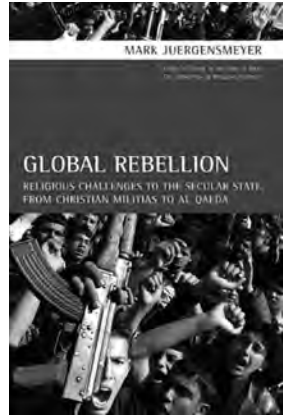
ERRATUM

Une erreur s'est glissée dans la légende de la photo du palais Bourbon figurant à la page 70 de notre précédent numéro. La dernière phrase aurait dû être libellée ainsi : Aujourd'hui, le palais Bourbon est le siège de l'Assemblée nationale, laquelle avec le Sénat constitue le Parlement français. Nous prions nos lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

Livres

Mark Juergensmeyer, *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, from Christian Militias to Al Qaeda*. Étude comparative sur la religion et la société, University of California Press, 2008.

L'auteur est professeur de sociologie et directeur du département *Global and International Studies* de l'Université de Californie, à Santa Barbara. Il a remporté le Grawemeyer Award pour son livre *Terror in the Mind of God* (University of California Press, 2003), paru en français sous le titre *Au nom de Dieu, ils tuent! Chrétiens, juifs et musulmans, ils revendiquent la violence* (Autrement, 2003). Il a édité *Global Religion: An Introduction* (2003) et il a aussi écrit *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State* (1993) ainsi que *Gandhi's Way: A Handbook of Conflict Resolution* (2002), publiés également par University of California Press.



Dix questions ont été posées à Mark Juergensmeyer à propos de son livre *Global Rebellion*.

Religion Dispatches : Qu'est-ce qui vous a donné l'idée d'écrire *Global Rebellion*? Qu'est-ce qui a suscité votre intérêt?

Mark Juergensmeyer : Tout a commencé avec les Sikhs. J'ai vécu en Inde parmi eux et je leur vouais une grande admiration. C'est donc avec horreur que j'ai assisté, il y a environ vingt ans, à la terrible spirale de violence qui a opposé les Sikhs et l'État laïque, coûtant la vie à des milliers de personnes et entraînant l'assassinat du Premier ministre, Indira Gandhi. Je me suis alors rendu en Inde, puis au Moyen-Orient et dans bien d'autres zones de conflits de par le monde, afin de comprendre comment on en était arrivé là. Les questions que je me posais à l'époque sont les mêmes que celles que je me pose depuis, chaque fois que se produit un conflit religieux : Pourquoi cela arrive-t-il maintenant? Et qu'est-ce que la religion a à voir là-dedans?

Quel message souhaitez-vous que vos lecteurs retiennent?

La révolte religieuse contre l'État laïque se retrouve dans toutes les traditions religieuses – pas seulement dans le sikhisme ou dans l'islam. Les gens qui prennent part à ces attaques ne sont ni mauvais, ni fous : ceux à qui j'ai parlé croyaient passionnément qu'ils étaient des soldats défendant leur culture et

leur honneur, et qu'ils contribuaient à l'avènement d'un ordre politique plus juste.

Y a-t-il des choses que vous avez dû laisser de côté?

Dans le livre, on trouve des entretiens avec des activistes du monde entier, depuis les chrétiens aux États-Unis jusqu'aux musulmans en Irak. Mais, dans la plupart des cas, je ne raconte pas à quel point il a été difficile d'entrer en contact avec eux. Il m'est arrivé d'attendre des jours, voire des semaines, avant de découvrir leur position, obtenir leur accord pour une conversation et organiser les rencontres. Parfois, le simple fait de les localiser relevait du cauchemar – comme lorsque mon taxi s'est perdu à Gaza alors que j'étais en route pour interviewer des dirigeants du Hamas : j'ai dû aller à l'Université islamique pour trouver des sympathisants du mouvement qui pourraient m'aider à repérer l'adresse que je recherchais. Mais c'est une autre histoire – un autre livre peut-être?

Quelles sont les idées fausses les plus répandues concernant le sujet de votre livre?

L'idée fausse la plus répandue sur la montée de l'activisme religieux? Qu'il y a quelque chose de mauvais dans la religion. La montée de la rébellion religieuse au niveau mondial n'a rien à voir avec la religion – du moins pas dans le sens restrictif du combat pour des questions théologiques ou des convictions religieuses. C'est plus une question d'ordre social et de mode de vie ressenti comme menacé. La plupart des personnes que j'ai interviewées n'étaient pas si pratiquantes que cela : elles avaient le sentiment que leur peuple était agressé et elles voulaient participer au combat. Quand nous nous sommes rendus dans une prison pour interviewer l'un des militants du Djihad musulman impliqué dans l'attentat du World Trade Center de 1993, j'ai été surpris de trouver en face de moi quelqu'un de tout à fait normal : il utilisait un langage légèrement blasphématoire et parlait de son goût pour les femmes blondes. En revanche, il discutait avec passion de ce qu'il percevait comme une injustice contre le monde musulman.

Destinez-vous ce livre à un public particulier?

Je souhaite que tous ceux qui sont intéressés par la montée de la rébellion religieuse dans le monde entier puissent lire mon livre, être passionnés par les études de cas, et comprendre un peu mon analyse. Si je peux influencer les gens dans leur comportement et notre gouvernement pour qu'il révise sa façon de réagir face à l'activisme religieux, ce serait encore mieux.

Espérez-vous simplement informer les lecteurs? Leur plaire? Les provoquer?

J'espère que les lecteurs auront la même réaction que moi après que j'ai parlé avec les activistes religieux et réalisé les études de cas : une impression de

clarté en prenant conscience que l'affrontement entre la religion et l'État laïque est une réaction compréhensible aux crises sociales du monde actuel. J'espère que les lecteurs seront en colère quand ils se rendront compte que, bien souvent, lorsque le gouvernement répond par l'oppression, cela ne fait qu'empiéter les choses.

Quel autre titre pourriez-vous donner à cet ouvrage ?

Peut-être aurais-je pu l'intituler *Inside the Mind of an Angry Religious World (Au fond de l'esprit d'un monde religieux en colère)*. Mais je ne pouvais pas utiliser ce titre car il ressemble trop à celui de mon livre précédent, *Terror in the Mind of God* (Littéralement : *Terreur dans l'esprit de Dieu*). En outre, cela donne l'impression que je considère que le problème vient de la religion. La portée de ce livre est bien plus vaste. Il traite de tous les mouvements d'activisme religieux de ces trente dernières années et de la tension pesant sur la politique laïque dans le monde global qui l'a créée. Celle-ci a fait que beaucoup de gens n'ont plus foi dans le nationalisme laïque et qu'ils ont rejeté ce qui, à une époque, caractérisait le monde occidental moderne : la distinction entre religieux et laïque.

Votre avis sur la couverture du livre ?

J'aime cette couverture : on y voit des êtres humains, et ce livre concerne les hommes autant que les idées. La photo d'activistes en colère brandissant des armes illustre la passion qui accompagne souvent la rébellion religieuse. Je trouve que les gens qui figurent sur cette photo sont d'une certaine façon anonymes – on ne peut pas clairement identifier des musulmans ou des juifs ou des Arabes, et ils peuvent venir de n'importe quelle région du monde – ce qui convient parfaitement, puisque la rébellion religieuse est un phénomène mondial qui apparaît dans toutes les traditions religieuses.

Y a-t-il un livre dont vous auriez aimé être l'auteur ?

J'aime énormément les interviews d'activistes religieux réalisées au Moyen-Orient et ailleurs par les journalistes, et je m'intéresse beaucoup aux analyses intellectuelles de la crise qui s'empare du laïcisme moderne. J'apprécie également les analyses politiques des changements sociaux dans notre monde globalisé. Mon livre se situe un peu au carrefour de ces trois types d'écrits : il est basé sur des interviews et sur l'étude de cas contemporains, mais il replace ces derniers dans le contexte plus large des forces politiques et sociales de l'époque actuelle de l'histoire mondiale. En fin de compte, j'ai l'impression que cette phase de rébellion religieuse sera temporaire dans l'histoire et qu'elle sera supplantée par un sens de l'ordre mondial et de la responsabilité mutuelle qui nous fera nous sentir tous plus en sécurité et plus confiants par rapport au monde et à notre place dans ce monde. En tout cas, c'est ce que mon côté optimiste espère pour l'avenir.

Quel est le sujet de votre prochain livre?

La guerre. Je veux comprendre la singulière affinité qu'il y a pour nous entre Dieu et la guerre – pourquoi nous, les humains, nous aimons la guerre, pourquoi nos images religieuses et culturelles (qu'il s'agisse de films, de jeux vidéo, etc.) regorgent de représentations guerrières, et pourquoi la guerre a toujours Dieu de son côté. Ce livre sera fondé sur les cours que j'ai donnés à l'université de Princeton l'année dernière. Je chercherai à comprendre pourquoi la violence et la religion s'attirent de façon si maléfique. Ce faisant, j'espère en apprendre davantage sur ces deux sujets et aussi sur ce que nous, en tant qu'êtres humains, nous pensons de nous-mêmes et du monde, dans ce monde de Dieu et de la guerre.

Cet article a été publié pour la première fois dans *Religion Dispatches* - www.religiondispatches.org.

Jean-François Mayer, *Les fondamentalismes*, Georg éditeur, Genève, novembre 2001. Recension publiée au printemps 2002 dans la revue trimestrielle *Catholica* et que nous reproduisons ici, avec l'aimable autorisation de celle-ci.

Une enquête sémantique rendue nécessaire par la confusion entretenue, il faut le dire, non seulement par le langage approximatif qui envahit les salles de presse mais aussi par nombre d'auteurs de réputation scientifique. J.-F. Mayer cite comme exemple le livre d'un politologue allemand, Hans Gerd Jaschke, qui mélange littéralement tout et n'importe quoi (nazis, scientologues, islamistes, adeptes du New Age) sous l'étiquette – floue et angoissante pour les libéraux – du fondamentalisme. Peut-être d'ailleurs serait-il intéressant de définir ce concept à partir de cette peur vague, révélatrice d'un manque d'assurance plus encore que du besoin de se créer des ennemis, qui habite les partisans de l'ultra-modernité. « *Nous ne saurions projeter le modèle occidental sécularisé comme l'aune à laquelle tout courant devrait être mesuré. Sans négliger les tensions et dangers potentiels représentés par certains mouvements, il serait peu constructif d'agiter à tout instant l'étiquette fondamentaliste comme un chiffon rouge : si on veut l'utiliser dans une discussion sérieuse, il faut que ce soit de façon sereine et non dans un but polémique.* » En mettant ce mot au pluriel, le chercheur suisse s'efforce d'apporter un peu de raison dans tout cela. Il propose de s'en tenir au sens original (le fondamentalisme comme retour aux sources religieuses simples) et d'utiliser d'autres termes pour désigner des réalités telles que les nationalismes à connotation religieuse ou les mouvements violents utilisant des concepts religieux pour construire une idéologie. BD

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 France en novembre 2009
par l'imprimerie
pour le compte des Éditions Vie et Santé
Dépôt légal : novembre 2009