



“ Liberté religieuse et liberté de conscience. Les catholiques entre deux pôles ”

Dominique Avon

► To cite this version:

Dominique Avon. “ Liberté religieuse et liberté de conscience. Les catholiques entre deux pôles ”. L’Œuvre d’Orient, 2013, n°772 (juillet-août-septembre), p.834-838. hal-03262932

HAL Id: hal-03262932

<https://hal.science/hal-03262932>

Submitted on 13 Oct 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Liberté religieuse et liberté de conscience

Les catholiques entre deux pôles

La « liberté religieuse » est souvent confondue avec la « liberté de conscience ». Tel fut le cas à l'Institut européen de Florence, en mai 2010, lorsque les ministres des Affaires étrangères d'Italie et d'Espagne invitèrent des diplomates et des experts à mettre en commun leurs analyses et expériences à partir de la situation difficile des « chrétiens d'Orient » mais sans s'y limiter. Quelques mois plus tôt, en introduction d'un numéro spécial de la revue *Oasis* consacrée à cette question, le cardinal Angelo Scola avait saisi les deux termes de la tension pour les catholiques :

- Dans les Etats qui ne postulent pas une référence religieuse contraignante, la « liberté religieuse » et la « liberté de conscience » sont très généralement admises par les « mentalités » et défendues par les « systèmes juridiques » mais leur ancrage sur le citoyen individuel évacue d'une part la possibilité de l'erreur associée à la conscience et, d'autre part, la limitation voire la négation d'une participation communautaire des croyants à l'action publique ;
- Dans les Etats qui postulent une référence islamique, l'inégalité prévaut entre citoyens ou sujets musulmans et leurs compatriotes non musulmans (droits généraux et droits spécifiques en matière de culte). Quant à la liberté individuelle pour un musulman, celle de se convertir à une autre religion ou de se déclarer athée, elle n'est juridiquement pas reconnue et pratiquement impossible.

Ainsi esquissées, les positions paraissent irréconciliables entre ceux pour qui un Etat sans référence religieuse doit laisser le dernier mot à ses responsables dans l'espace public et ceux pour qui un Etat avec référence religieuse doit laisser le dernier mot aux représentants confessionnels, c'est-à-dire à ceux de la religion majoritaire en cas d'absence de consensus.

1- L'héritage du conflit entre Vérité et Liberté

Le paradigme qui domine à partir de la fin de l'Antiquité est celui du primat de la « Vérité ». Au IV^e siècle, dans « les innombrables cités qui étaient les cellules du grand corps de l'Empire, la vie civique eut soin de rester neutre. La coexistence pacifique consistait à faire silence sur les questions qui risquaient de fâcher ; les notables des deux bords évitaient de soulever la question religieuse dans le traitement des affaires publiques [...]. Entre païens et chrétiens s'étendait une large zone pacifiée. Un esprit de corps ou une solidarité de classe faisait éviter tout conflit et l'on pouvait voir le leader du paganisme à Rome recommander un évêque » (Paul Veyne). L'édit de Théodose, qui fait du christianisme la religion de l'Empire romain bouleverse la donne. Il s'inscrit dans un contexte de définition des dogmes chrétiens (conciles de Nicée, Constantinople, Ephèse, Chalcédoine) qui marque la définition de l'orthodoxie chrétienne et de ce qui entre dans le cadre de l'hérésie (ariens, nestoriens, monophysites etc.) avec une aide plus ou moins appuyée de l'autorité politique et militaire. Les cultes païens et la référence aux héritages antiques disparaissent de manière progressive, comme en Haute-Egypte, ou violente comme ce fut le cas à Alexandrie lors de la

lapidation de la philosophe Hypathia en 415. La pensée d'Augustin se déploie dans ce contexte. Opposé aux donatistes, il use de la formule évangélique *compelle intrare* « contrains-les à entrer » (Luc, 14) pour justifier les baptêmes forcés afin de sauver l'homme de la damnation. Au début du VI^e siècle, dans le royaume juif du Hadramaout, le roi Yûsuf Dhû Nuwâs persécute les chrétiens du sud de l'actuel Yémen. Un siècle plus tard, l'établissement d'une autorité musulmane qui s'étend par voie de conquête à partir de la péninsule arabique permet de fixer en quelques décennies le statut des « gens [dit] du Livre », mais ignore l'existence légale de musulmans qui refusent de reconnaître les pouvoirs institués.

La problématique philosophique du libre arbitre est abordée dans le *Talmud* : « Tout est aux mains du ciel, sauf la crainte du ciel » (Ber. 33 b) selon une maxime souvent citée. Aharon Cohen commente ainsi : « [Les rabbins] n'essayaient pas de concilier la prescience de Dieu et la volonté libre, mais ils donnaient pratiquement cette règle de vie : 'Toute chose est prévue (par Dieu) ; cependant la liberté du choix (nous) est donnée.' » Il importe de souligner que le champ est circonscrit à la moralité de la vie, non au fait de croire autrement ou de mal/ne pas croire. Maïmonide (1135-1204), exilé au Caire en raison de la persécution exercée par le régime almohade imposé de part et d'autre du détroit de Gibraltar, est sollicité par des juifs rabbiniques de la péninsule arabique confrontés à des formes messianiques notamment parmi les juifs caraïtes. La réponse, connue sous le nom d'*Iggeret Teman* [« Epître du Yémen »], est à la fois une dénonciation de ceux « qui pensent que le Yémen est le lieu de la révélation comme leur a dit celui qui l'introduit en erreur », une reconnaissance de la possibilité de se convertir à l'islam sous la contrainte –en leur rappelant que le *Talmud* les considèrent encore comme juifs sous le terme *anusim* [« ceux qu'on a forcés »]- et une invitation à l'exil pour ceux qui craignent de ne pouvoir échapper à la mort.

En milieu chrétien, la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin (1225-1274) est le *manuel* en usage dans les facultés de théologie médiévales et son auteur est postérieurement reconnu comme docteur *commun* de l'Église. Un principe de liberté intérieure est posé sous la forme suivante : « Croire en Jésus Christ est bon par soi et nécessaire au salut. Mais la volonté ne s'y porte que sur la proposition de la raison. Donc si cette foi est présentée comme un mal par la raison, la volonté s'y portera comme vers un mal, non qu'elle soit mauvaise par soi, mais seulement par accident, d'après l'idée que la raison s'en est faite » (*Secunda secundae*, IIae, quest. 19, art. 5). Thomas d'Aquin conclut de façon tout à fait générale, après cet exemple qui règle la question relative au respect des non chrétiens : toute volonté qui n'obéit pas à la raison, que celle-ci soit droite ou dans l'erreur, est toujours mauvaise. Gentils et juifs ne peuvent donc pas être obligés d'accepter la foi chrétienne. Mais cette référence doit se comprendre selon une certaine conception de la « loi naturelle », de la définition du « bien » et/ou de la « vérité » et de l'instance chargée de les définir. En outre, le destin de ceux qui ont accepté cette foi pour la rejeter ensuite est différent de ceux qui n'y ont jamais eu accès. Les hérétiques ne peuvent pas être tolérés : corrompre la foi est un crime bien plus grave que celui qui est commis par les faussaires, ils doivent être excommuniés et remis à l'autorité séculaire pour être bannis du monde par la mort (*Secunda secundae*, IIae, quest 11, art. 3).

Dans la tradition musulmane, le discours anthropologique s'articule autour de la notion de *fitra*. Le terme est un hapax dans le texte coranique. Pour nombre de juristes et savants musulmans, la *fitra* est définie comme « cette religion innée qui est en chaque homme comme la survivance du 'pacte' (*mîthâq*) de la prééternité octroyée par Dieu à la race adamique (Cor, 7, 172-173) ». Cette conception a des conséquences en sotériologie : Ghazâlî (1058-1111) admet que l'« infidèle » (*kâfir*) non opiniâtre ou de bonne foi est « musulman » aux yeux de Dieu même s'il ne l'est pas dans le regard des hommes, ce qui doit lui permettre de jouir d'un bonheur éternel à sa mesure étant entendu que l'islam est la forme achevée de cette religion de l'innéité. Dans *al-Munqidh min al-Dalâl* [« La délivrance de l'erreur »], Ghazâlî fait référence à un propos attribué à Muhammad selon lequel : « Tout nouveau né naît selon la *fitra*, mais ses père et mère le judaïsent, le nazaréisent [christianisent], le mazdéïse ». Un siècle plus tard, le *Lissan al-'Arab* d'Ibn al-Manzûr (1233-1311)

montre que le concept de *fitra* n'est pas figé mais encore connu dans des sens divers. La racine fa-ta-ra signifie « fendre ». Le *futârî* est un homme qui n'est « ni bon, ni mauvais ». D'autres acceptions sont liées aux premières herbes qui paraissent à la surface du sol, au raisin quand il commence à se nouer, aux gouttes de lait qui apparaissent au bout des trayons d'une femelle. Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) reprendra cette acception pour affirmer que la disposition à la religion vient sur une page blanche immédiatement après la naissance, tandis que Muhammad Abduh (1849-1905) y verra, à l'inverse, un trait de nature. Mais l'un comme l'autre ne reprendront pas les *fatawwa* d'Ibn Taymiyya (1263-1328) qui exclut toute possibilité de salut aux non musulmans, l'incertitude subsistant seule pour les enfants n'ayant jamais été mis en état de connaissance de l'islam.

Ce paradigme qui concerne l'histoire des trois monothéismes est fissuré au seuil des temps dits « modernes », dans l'espace européen. Tout en prônant la défense du pouvoir souverain de l'État, s'étendant sur toutes les actions des personnes sous son autorité, le philosophe Spinoza (1632-1677) entend limiter cette souveraineté au seuil de la conscience de chacun, dans la continuité du *Defensor pacis* écrit au XIV^e siècle par Marsile de Padoue. Initié au *Talmud* dans la langue hébraïque, bon connaisseur de la philosophie de Maïmonide et de Chasdaï Crescas, il a appris le latin pour pouvoir accéder aux penseurs chrétiens du Moyen-Âge, en particulier Thomas d'Aquin, aux néoplatoniciens de la Renaissance, Marcile Ficin, Bruno ou encore Léon l'Hébreu, et il lit Bacon, Hobbes ou Descartes. Son *Traité théologico-politique* est une défense de la liberté de penser contre la ligne représentée par les théologiens de son temps et un appel à subordonner l'autorité religieuse au pouvoir civil. Pierre Bayle (1647-1706), baptisé protestant, puis catholique, et revenu au protestantisme tout en étant associé par certains à l'athéisme, rejoint Spinoza en allant également puiser chez Lorenzo Valla, Nicolas de Cue ou Erasme. Son itinéraire s'inscrit dans le paradigme *Cuius regio eius religio*. Mais la règle, réaffirmée à la paix de Westphalie (1648), est désormais garantie par des juristes de plus en plus affranchis de la théologie.

Le principe de la « religion d'Etat » s'affaiblit. La légitimation du politique passe en partie par d'autres sources. En 1689, la liberté de culte est codifiée en Grande-Bretagne. Après un siècle et demi de persécution des dénominations considérées comme hérétiques, l'Acte de tolérance fixe des règles pour celles qui n'avaient pour principale perspective qu'un établissement dans le Nouveau Monde. La *Lettre sur la Tolérance* est publiée en latin la même année. Pour John Locke, le gouvernement doit considérer la religion comme une affaire privée, à deux exceptions près : les catholiques (parce que leur obéissance au Pape est censée miner l'obéissance au pouvoir politique) ; les athées, car l'absence de foi en un Créateur est considérée comme une source de démoralisation. Cette double réserve se retrouve dans les Etats scandinaves protestants. Aux Etats-Unis, le *Bill of Rights* de Virginie (1776) est plus libéral, même si l'athéisme reste hors de l'horizon de pensée. L'article 16 pose en principe le respect dû au « Créateur » et, dans ce cadre, toutes les personnes ont le même droit de professer leur religion selon les préceptes de leur conscience, elles sont appelées à partager le devoir commun de la patience, de la compassion et de l'amour chrétiens. A la même époque, Kant félicite Mendelssohn qui reprend à Wolff la théorie du droit naturel en concevant une « religion naturelle » propre à tous les hommes et un Etat neutre du point de vue religieux. C'est dans ce cadre, mais non contre lui, que le respect des prescriptions spécifiquement juives est acceptable. Et c'est cette partie de leur autorité que les rabbins français acceptent de se voir retirer, une génération plus tard, face à Napoléon Bonaparte qui leur accorde tous les droits en tant qu'individus mais aucun en tant que communauté. Contre Rousseau et ses disciples de la période révolutionnaire, Benjamin Constant distingue alors deux types de liberté –celle du nombre de « portes ouvertes » et celle de la « responsabilité »-, son souci étant d'éviter de substituer une forme d'intolérance civile à l'intolérance religieuse combattue au nom de l'Etat.

2- Droits de l'homme et droits de la personne humaine

Les « droits de l'homme » portent l'empreinte des courants majeurs de la pensée philosophique européenne du XVIII^e siècle. Considérant que cet « homme » a été conçu comme un « individu » auto-suffisant, le magistère catholique, au même titre que d'autres autorités religieuses dans et hors du christianisme, combat cette représentation pendant près d'un siècle et demi. Leur position est étayée par les argumentations de clercs et laïcs confessants qui opposent à cet « individu » la « personne humaine » entendue comme un être de relation, dépendant ou soumis. Les « temps modernes » s'apparentent pour eux au récit d'une longue déviation à partir d'une matrice originelle idéale de l'autorité chrétienne, musulmane ou juive en adéquation avec la société. Les violences qui traversent la Révolution française renforcent ces positions, notamment en milieu catholique. Par l'encyclique *Mirari Vos* (1832), le pape Grégoire XVI condamne « cette maxime fausse et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun la liberté de conscience ; erreur des plus contagieuses, à laquelle aplanit la voie cette liberté absolue et sans frein des opinions qui, pour la ruine de l'Église et de l'État ». Le *Syllabus* (1864) prolonge la condamnation et lors du concile du Vatican (1869-1870), est déclaré « anathème » celui qui prétend que « l'assentiment à la foi chrétienne n'est pas libre, mais qu'il est produit nécessairement par les arguments de la raison humaine ». Au principe de « liberté de conscience » défendu par Jules Simon au milieu du XIX^e siècle, concept repris en arabe par le protestant d'origine maronite Butros al-Bustânî, les théologiens catholiques opposent un principe de « tolérance » qui ne signifie pas une confusion entre « l'erreur » et la « vérité ». Une telle position se retrouve, à la même époque, chez les juristes musulmans.

Un tournant est opéré au terme du second conflit mondial : le courant libéral connaît un regain de vigueur dans l'élan de la victoire contre le totalitarisme nazi. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme est formulé de la manière suivante : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, 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 ou l'accomplissement des rites ». Le principal artisan de cet article est le philosophe et diplomate Charles Malik, qui dirige la délégation libanaise. Pour y parvenir, il a dû faire face à une triple opposition au sein du Comité de rédaction : celle du délégué soviétique développant un argumentaire opposant les « libertés formelles » et les « libertés réelles » ; celle du délégué chinois pour qui la notion de « personne individuelle » et de droit spécifique associée à celle-ci à sa conscience fait difficilement sens ; celle d'Éleanor Roosevelt, qui a du mal à distinguer « liberté religieuse » et « liberté de conscience », l'athéisme ne faisant pas partie de son univers de référence. Malik est au fait des enjeux de fond. L'article 9 de la Constitution libanaise pose que la « liberté de conscience est absolue » dans sa version initiale française mais c'est la « liberté de croyance » [*huriyyat al-i'tiqâd*] qui a été traduite dans la version arabe, devenue officielle. Les athées n'ont donc pas d'existence légale au Liban, comme dans le reste des Etats arabes.

Si l'Arabie saoudite s'abstient, en 1948, l'Égypte vote en faveur de la DUDH et la plupart des Etats majoritairement musulmans s'y rallient lors de l'acquisition des indépendances entre 1956 et 1962. Cependant, en 1963, la déclaration sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale ne reprend pas le « droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ». Le *Pacte international sur les droits civils et politique*, adopté par l'Assemblée générale de l'ONU le 16 décembre 1966 ne comporte pas non plus, dans son article 18, la mention de la « liberté de changer de religion ». La constitution égyptienne de 1971 reconnaît la « liberté de conviction religieuse [*huriyyat al-'aqîda*] et de l'exercice du culte » garantie par l'Etat, mais ne tolère pas l'abandon de l'islam. Sont qualifiés d'apostats les musulmans devenus chrétiens, les libres-penseurs (parfois les communistes) qui rejettent la *sharî'a*, les chrétiens convertis à l'islam et revenus au christianisme,

« toute personne dont le comportement constitue un manque de respect envers un prophète, un envoyé du ciel ou le Livre Saint » et, pour certains juristes, les musulmanes mariées à des non-musulmans. A la suite de plusieurs affaires, dans les années 1970, un projet de loi sur l'apostasie est préparé puis abandonné. A défaut d'inscription dans le droit moderne, c'est la doctrine hanafite – dominante en Egypte- qui fait loi en vertu de l'art. 280 du décret-loi 78/1931. A cette date, aucun Etat du monde arabe majoritairement musulman ne garantit constitutionnellement la « liberté de conscience ». Il en va de même au Pakistan où le Frère musulman égyptien Saïd Ramadan, gendre de Hassan al-Bannâ, déploie son savoir afin de justifier une conception de l'Etat fondée sur le primat de la religion et non sur la référence à une identité nationale liée à la citoyenneté. Sa thèse en droit musulman, soutenue à l'Université de Cologne, contient les termes majeurs de cette représentation.

Le rapport religion-nation est tout aussi complexe en Israël, il dépend à la fois de la tradition juive et de l'imprégnation de la pensée allemande relative au concept de *Kulturnation*. L'affaire Rufeisen éclate au tournant des années 1960. Il s'agit d'un Polonais né juif, converti au catholicisme, qui demande à être reconnu comme citoyen israélien, de nationalité juive et de confession catholique. Israël ne dispose pas de Constitution ayant permis de définir la nature de l'Etat. Et Ben Gourion, qui a proclamé l'indépendance et dirigé le premier gouvernement, n'est pas parvenu à obtenir un consensus de la part des 50 « sages » réunis en Israël pour définir ce qu'est un « juif/Juif ». La conséquence est double : c'est par voie administrative que les choses se règlent dans le cadre de la législation héritée de l'empire ottoman puis du mandat britannique, en attendant l'adoption de lois fondamentales, telle la « loi du retour ». Celle-ci ne résout pas tous les problèmes mais retient la définition selon laquelle « est juif celui qui naît de mère juive ». Le cas Rufeisen défie cet agencement. La conclusion finale délivrée par la Cour suprême d'Israël est : « Un Juif qui a changé de religion ne peut pas être considéré comme un Juif au sens projeté par la Knesset selon la Loi du Retour et selon le terme utilisé dans le langage commun aujourd'hui. Je ne pense pas que nous, en tant que juges, puissions explorer une nouvelle voie et décider aujourd'hui ce qui pourrait nous sembler certain [dans l'avenir]. La loi suit la vie et non l'inverse ». Le même juge de la Cour suprême dit espérer qu'un jour il en sera peut-être autrement du fait qu'un « vent frais souffle même dans le monde des croyances religieuses » mais que, pour l'heure, il n'en va pas ainsi. Les attendus se fondent sur des références à la *Halakha* ou « Loi juive » et non à la *Haskala* portée par les héritiers des penseurs juifs des Lumières.

En milieu majoritairement chrétien, la question prend un tour inédit au même moment. La problématique est, certes, ignorée par une Curie dominée par le cardinal Ottaviani pour qui « l'Etat catholique » reste le meilleur moyen permettant à la société civile de subordonner sa fin à la vocation surnaturelle de l'homme, mais elle apparaît très présente dans les contributions d'évêques préparant le deuxième concile du Vatican, notamment sous l'angle des rapports entre l'Eglise catholique et l'Etat. Avec l'encyclique *Pacem in terris* (1963), Jean xxiii inscrit son pontificat dans cette orientation : « La dignité de la personne humaine exige que chacun agisse suivant une détermination consciente et libre ». Au cours de Vatican II, les versions successives de la déclaration *Dignitatis humanae* laissent apparaître un droit à la « liberté religieuse » ou à la « liberté de conscience » dans « le domaine religieux ». Cette « liberté » est liée au devoir de l'Etat de garantir l'égalité civile pour tous dans la perspective du « bien commun », notion rattachée à celle de « loi naturelle ». Mgr de Smedt, évêque de Bruges, et le théologien John Courtney Murray jouent un rôle décisif au sein du Secrétariat pour l'Unité. Deux inflexions relatives à la notion de la « Vérité » sont remarquées. La première est l'affirmation selon laquelle seule la « personne » est détentrice de « droits ». La seconde consiste à ne pas chercher à circonscrire la réalité « invisible » de « l'Eglise du Christ » : « Cette Eglise comme société constituée et organisée en ce monde, c'est dans l'Eglise catholique qu'elle subsiste [...] bien que des éléments nombreux de sanctification et de vérité se trouvent hors de sa sphère, éléments qui, appartenant proprement par le don de Dieu à l'Eglise du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique. » (*Lumen Gentium*).

3- Croyances, croyants et incroyants

De 1972 à 1980, divers colloques internationaux (Riyad, Paris, Vatican, Genève, Strasbourg, Koweït city) ont pour thème la « liberté de croyance » et, aux Nations Unies, des tentatives pour avancer vers un texte fondant la « liberté religieuse » sont bloquées. Une première déclaration islamique des droits de l'homme est adoptée par la Conférence des ministres des Affaires étrangères de l'OCI (Organisation de la Conférence islamique) à Dacca, en décembre 1983. En 1990, c'est au Caire, qu'une Déclaration sur les droits de l'homme en islam est présentée. Elle inscrit les « droits fondamentaux » et les « libertés publiques » dans la « foi islamique », assimilant « droits » et « commandements divins exécutoires, que Dieu a dictés dans ses Livres révélés ». L'article 10 se réfère au principe selon lequel « l'islam est la religion de l'innéité [*fitra*] ». Le verset 256 de la sourate *al-Baqara* est compris au sens où aucune « forme de contrainte, aucune exploitation de sa pauvreté ou de son ignorance, ne doivent être exercée sur l'homme pour l'obliger à renoncer à sa religion pour une autre ou pour l'athéisme » (art. 10). La liberté est ainsi circonscrite : « Tout homme a le droit d'exprimer librement son opinion pourvu qu'elle ne soit pas en contradiction avec les principes de la *shari'a* » (art. 22). La seconde version de la Charte arabe des droits de l'homme, adoptée en mai 2004 et entrée en vigueur en 2008 reconnaît le « droit à la liberté de pensée, de croyance et de religion » (art. 30), mais pas à la « liberté de conscience » ni à celle de changer de religion. La Déclaration islamique universelle des Droits de l'homme, proclamée par le Conseil islamique au siège de l'UNESCO, reconnaît la « liberté de croyance et d'opinion » mais dans les « limites générales que la *shari'a* a stipulé en la matière » faisant référence à la sourate *al-Ahzâb* (v. 60-61) pour mettre en garde quiconque propagerait une « erreur » pour avilir la « communauté ».

Les voix discordantes ont été affaiblies depuis les années 1960. Celle de Gamal al-Bannâ, petit frère du fondateur des Frères musulmans, est critique à l'encontre des ulémas et autres juristes. Dans un essai consacré à la « liberté » et à la « laïcité », il défend le droit à « l'outrance ». Mais dans sa tentative de repenser la tradition islamique à la lumière du principe de « liberté », il entre en contradiction avec ses coreligionnaires défenseurs des *thawâbit* [« données de l'immuable »], y compris les rédacteurs de la Charte pour les musulmans d'Europe (2008). La Fédération des Organisations islamiques d'Europe (FOIE) pose en son article premier que « Notre compréhension de l'Islam se réfère à de principales règles immuables issues des sources authentiques de l'Islam » en « prenant en considération l'environnement contemporain et les spécificités de la réalité européenne ». C'est à cette lumière qu'il importe de lire l'article 10 : « L'Islam respecte les droits de l'Homme et appelle à l'égalité entre les êtres humains. Il combat toutes les formes de discrimination raciale, proclame la liberté, condamne la contrainte en religion et laisse à l'individu le libre choix de ses croyances. Il recommande cependant, dans sa vision équilibrée, que cette liberté obéisse aux valeurs morales afin d'éviter les atteintes à l'intégrité personnelle ou d'autrui ». Or, en 1999, à la demande de certaines organisations (dont l'UOIF, membre de FOIE), le gouvernement français a accepté de retirer la mention explicite du « droit à changer de religion » prévue dans le texte initial de la Charte des « droits et des devoirs » adressée aux musulmans de France.

Sur ce terrain de la défense des « croyances », déclinées sans spécification sous la forme des « grandes religions » ou des « religions historiques », des convergences de vue émergent par-delà les barrières confessionnelles, même si elles ne sont que partielles. Dans son discours aux Nations Unies du printemps 2008, Benoît XVI appelle ainsi à la protection des « droits liés à la religion s'ils sont considérés comme opposés à une idéologie séculière dominante ou à des positions religieuses majoritaires, de nature exclusive ». La conception d'une « liberté religieuse » qui ne soit pas limitée « au libre exercice du culte » pose deux questions : les croyants doivent-ils agir à titre individuel ou collectif dans l'espace public ? Le font-ils au nom d'une argumentation rationnelle, sur un terrain accessible à tous leurs concitoyens, ou au nom d'une référence à une vérité considérée comme

« révélée » ? Deux ans plus tôt, lors de la conférence donnée à Ratisbonne, le pape n'a pas – contrairement à ce qui a été perçu par une majorité de journalistes- prioritairement visé l'islam auquel était associé un exemple du « rapport entre religion et contrainte », mais le « scepticisme [...] radical » produit par trois vagues de « déshellénisation » dont il a rendu responsable les héritiers de la Réforme. En appelant à faire connaître « l'héritage grec purifié [qui] appartient à la foi chrétienne », il s'est glissé dans le sillon de deux encycliques de Jean-Paul II : *Veritatis splendor* (1993) et *Fides et Ratio* (1998). A la lumière des réactions, Benoît XVI adresse un message pour la célébration de la journée mondiale de la paix, le 1^{er} janvier 2011, dont la structure est entièrement construite sur la mise à distance de deux dangers contemporains menaçant « les chrétiens », soit « le fondamentalisme » appelé aussi « intégralisme religieux » qui porte en lui les « persécutions » et les « discriminations » d'un côté, « l'hostilité à l'égard des croyants » appelée aussi « laïcisme » et « rationalisme » qui nourrit « hostilité » et « préjugés » de l'autre : un « fanatisme religieux » et un « fanatisme [...] antireligieux », du fait que « dans certaines régions du monde, il n'est pas possible de professer et de manifester librement sa religion, sans mettre en danger sa vie et sa liberté personnelle [...] ». En d'autres points du monde, il existe des formes plus silencieuses et plus sophistiquées de préjugés et d'opposition à l'encontre des croyants et des symboles religieux ».

En contexte européen, quelle que soit la modalité de la mise à distance du religieux dans l'espace public, les représentants du droit décident le plus souvent de donner raison à l'Etat. Fin mars 2013, la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) juge que le Royaume-Uni n'a pas violé la Convention européenne des droits de l'homme dans trois affaires de chrétiens considérant avoir été discriminés dans leur travail en raison de leur conscience et de leur religion (affaires n° 48420/10, 51671/10, 36516/10) : Nadia Eweida portait une croix autour du cou ; Lillian Ladele a refusé d'enregistrer les partenariats civils pour homosexuels, Gary McFarlane conseiller conjugal a émis des doutes quant à sa capacité à répondre aux demandes des couples de même sexe. Tous ont été licenciés. Seule Mme Eweida, portant elle aussi une croix autour du cou a obtenu gain de cause devant l'instance européenne (affaire n° 59842/10), dans la mesure où des employés de confessions différentes avaient été autorisés à porter des signes religieux. La CEDH a jugé en invoquant la « marge d'appréciation de l'Etat ». Ces cas permettent de nuancer la réussite des politiques d'« accommodements raisonnables » ou de promotion des « diversités » en milieux anglo-saxons. L'attention des médias a, de fait, été souvent focalisée sur la laïcité appliquée dans le cadre français, qui a bénéficié de la jurisprudence européenne pour ce qui concerne la « marge d'appréciation » dans la plupart des affaires relatives aux problématiques des « signes ostentatoires ».

La réalité est plus complexe, au sein de chaque société comme à l'échelle internationale. Dix ans après la *fatwa* de l'ayatollah Khomeyni appelant tout musulman à exécuter Salman Rushdie, auteur du roman intitulé *Les Versets sataniques*, l'OCI a mis en œuvre une action diplomatique visant à faire reconnaître universellement le principe de « diffamation contre les religions ». Le lieu principal de cette entreprise a été la Commission des droits de l'homme reconfigurée en Conseil des droits de l'homme depuis 2007, dans le climat tendu qui succède à l'affaire dite des « caricatures ». La prise en compte des revendications de l'OCI est présentée comme une « ligne rouge dans la négociation » visant à la fondation du nouveau Conseil mais, après étude du texte, les Etats de l'Union européenne rejettent la position en bloc. Autour du principe de la liberté d'un côté et du respect des « croyants » mais non des « croyances » de l'autre, ils sont soutenus par une partie des Etats des continents africain, asiatique et sud-américain et, en 2009, sont rejoints par les Etats-Unis. La tension est perceptible à l'intérieur même de la société israélienne et des sociétés majoritairement musulmanes, surtout depuis le printemps 2011 pour le monde arabe. La chute de dictateurs a, en effet, libéré la parole mais, du même coup, rendu plus vive l'incompatibilité des positions entre les citoyens défendant un héritage pluriséculaire et davantage codifié depuis deux siècles, et les citoyens revendiquant des droits individuels sur le modèle européen, y compris celui de ne pas croire ou d'être reconnu dans la modalité de foi et de vie religieuse de son choix.