

L'EMERGENCE DE LA LIBERTE DE RELIGION DEVANT LA COUR EUROPEENNE DES DROITS DE L'HOMME (1993-2003)

I. Introduction. — II. Le concept de liberté religieuse selon l'art. 9 de la Convention européenne et la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme. — 1. La protection absolue de la liberté de religion interne. — 2. La protection relative de la dimension externe de la liberté de religion. — III. La liberté religieuse dans sa dimension individuelle. — 1. Le prosélytisme. — 2. L'éviction d'un poste de magistrat militaire en raison d'agissements contre la laïcité et la discipline militaire. — 3. Le voile islamique. — 4. La prestation de serment sur les Evangiles exigé aux parlementaires élus. — 5. Le refus de participer à une cérémonie faisant référence à la guerre en raison d'une interdiction de sa religion. — 6. Discrimination pour des motifs religieux dans l'accès à une profession libérale. — IV. La liberté religieuse dans sa dimension collective. — 1. L'ouverture d'un lieu de culte. — 2. La pratique rituelle alimentaire. — V. La dimension institutionnelle de la liberté religieuse. — 1. La nomination et la révocation d'un ministre du culte ou la privation de l'une de ses fonctions, sans ingérence de l'Etat. — 2. L'octroi de la personnalité juridique civile à une confession religieuse. — VI. Réflexions conclusives: vers un concept de liberté religieuse institutionnelle.

I. *Introduction.*

En abordant la délicate question du prosélytisme, *Kokkinakis c. Grèce* a marqué les esprits. Cet arrêt, rendu en 1993 par la Cour européenne des droits de l'homme, restera sans doute aussi célèbre à un autre titre: la première sanction juridictionnelle d'une violation de la liberté religieuse au regard de l'article 9 de la Convention européenne. A bien des reprises, l'ancienne Commission et la Cour s'étaient déjà penchées sur cette disposition pour prendre des décisions portant sur la recevabilité de requêtes⁽¹⁾. Depuis l'on

(1) Pour une synthèse de la jurisprudence européenne relative à l'article 9 antérieure à la décennie examinée, voir en particulier l'étude fouillée de R. GOY, *La garantie européenne de la liberté de religion. L'article 9 de la Convention de Rome*, in *Ar-*

dénombrer facilement une quinzaine d'arrêts de la Cour relatifs à la violation de la liberté de religion sur cette base. On assiste ainsi, dans cette jurisprudence, à l'émergence d'un droit fondamental⁽²⁾. Si l'article 9 proclame un droit unique, il n'en compte pas moins trois aspects, à savoir le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion⁽³⁾. Alors qu'une bonne partie de la doctrine semble octroyer une certaine priorité d'intérêt à la liberté de pensée ou de conscience⁽⁴⁾, la jurisprudence strasbourgeoise, *de facto*, a accordé une place considérable à la liberté de religion. Au terme d'une décennie qui fut le théâtre de l'essor progressif de la liberté religieuse au sein de la jurisprudence européenne des droits de l'homme, le moment est venu de se livrer à une analyse du concept de liberté religieuse adopté (art. 9 § 1) ainsi qu'à l'examen des manifestations

chives de philosophie du droit, 38 (1993), p. 163-210. Voir aussi J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *La libertad religiosa en los últimos años de la jurisprudencia europea*, in *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, IX (1993), p. 53-87.

(2) Tous les arrêts cités dans cette étude sont disponibles sur HUDOC. L'on notera que ce droit proclamé à l'article 9 n'est pas indérogeable en cas d'état d'urgence, au sens de l'article 15 de la Convention, sauf pour les Etats membres qui ont ratifié par ailleurs l'article 18 du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (1966), instrument en vertu duquel la liberté religieuse est indérogeable en toute circonstance.

(3) Pour une introduction à l'article 9, voir notamment C. EVANS, *Freedom of Religion. Under the European Convention on Human Rights*, New York, Oxford University press; N. BLUM, *Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach art. 9 der Europäischen Menschenrecht konvention*, Berlin, 1990; H.T. CONRING, *Korporative Religionsfreiheit in Europa: eine rechtsvergleichende Betrachtung: zugleich ein Beitrag zu Art. 9 EMRK*, Dissertation-Universität Marburg, 1998, Frankfurt an Main: Lang, 1998; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, *The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief: The European Convention on Human Rights*, in *Global Jurist Advances*, 3/2, vol. 3, n. 2, (2003), article 3; B. VERMEULEN, *De vrijheid van geweten, een fundamenteel rechtsprobleem*, Arnhem, 1989; G. GONZALEZ, *La Convention européenne des droits de l'homme: développement jurisprudentiel d'une conception européenne de la liberté de religion*, in *Traité de droit français des religions*, dir. F. Messner et al., Paris, Litec-Jurisclasseur, 2003, p. 321-346; J.A. FROWEIN, *Article 9 § 1*, in collectif, *La Convention européenne des droits de l'homme. Commentaire article par article*, sous la dir. de L.-E. Pettiti-E. Decaux et P.-H. Imbert, 2^e éd., Paris, Economica, 1999, p. 353-360; J.-F. RENUCCI, *Droit européen des droits de l'homme*, Paris, JGDJ, 1999, p. 127-134; J.-F. FLAUSS (éd.), *La protection internationale de la liberté religieuse*, Bruxelles, Bruylant, Coll. Institut René Cassin de Strasbourg, 2002.

(4) Voir, par exemple, J.-B. MARIE, *La liberté de conscience dans les instruments internationaux des droits de l'homme: reconnaissance et interprétation*, dans *Revue de droit canonique*, 52/1 (2002), p. 27-47.

de cette liberté qui, sous réserve de certaines justifications possibles d'une ingérence (art. 9 § 2), sont susceptibles d'être protégées par les juges européens. Il sera alors loisible de dresser un premier bilan de la garantie juridictionnelle assurée à cette liberté fondamentale.

Quant au plan, nous avons pris l'option de structurer notre recherche en trois phases qui ont rythmé l'éclosion de la liberté religieuse. Il y a d'abord la dimension *individuelle* de la liberté de religion, puis ses aspects *collectifs*, et, enfin, son versant *institutionnel*. Cette troisième dimension, à notre sens, n'a pas encore fait l'objet d'une conceptualisation à part entière par la jurisprudence et la doctrine⁽⁵⁾. Bien que les termes « collectif » et « institutionnel » soient souvent utilisés l'un pour l'autre (par opposition à « individuel ») comme s'ils étaient des synonymes, le progrès du droit de liberté religieuse appelle à plus de précision. À la lumière des arrêts européens, nous tâcherons de montrer qu'il y a lieu de distinguer un aspect de la liberté religieuse que plusieurs personnes entendent exercer ensemble, comme ce serait le cas, par exemple, de la mise sur pied d'une procession (liberté collective), d'un élément de la liberté religieuse revenant à l'Église ou à la confession religieuse comme telle (liberté institutionnelle), par exemple, le droit de nommer librement ses ministres. Ces trois dimensions de la liberté religieuse sont loin de constituer des catégories étanches: elles se réfèrent plutôt à une *prédominance* qu'à une exclusivité. Ainsi, une liberté abordée ici sous l'angle individuel, comme le prosélytisme, peut aussi s'exercer à plusieurs. Certaines libertés collectives, comme le droit d'ouvrir un lieu de culte, n'excluent nullement l'usage individuel d'un église. Quant à la frontière entre liberté collective et liberté institutionnelle, elle ne sera pas non plus toujours fort marquée. L'accent sera mis tantôt sur l'exercice collectif de la part des membres d'une confession religieuse, tantôt sur l'institution comme telle.

Il n'est pas rare, en effet, qu'un même arrêt se penche sur plusieurs aspects de la liberté religieuse, voire sur plusieurs droits ou libertés à la fois. Notre étude se fondera essentiellement sur les arrêts tranchant au principal une requête portant sur la violation

(5) Pour un état de la question, voir par exemple G. GONZALEZ, *La Convention européenne...*, o.c., p. 344 et s.

de l'article 9 durant la période 1993-2003. Afin d'éviter un allongement excessif de cet article, nous renonçons à y aborder, si ce n'est par ricochet, les dispositions de la Convention connexes à l'article 9, telles la liberté d'expression (article 10) et la liberté de réunion et d'association (article 11), qui ont fréquemment des répercussions dans le domaine religieux, ou encore la liberté d'instruction, dont il est question dans l'article 2 du premier Protocole additionnel et qui, dans d'autres instruments internationaux, est rattachée à la liberté de religion.

II. *Le concept de liberté religieuse selon l'art. 9 de la Convention européenne et la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme.*

L'importance que la Cour attache à cette liberté fondamentale apparaît dans l'usage de certaines expressions répétées de manière presque incantatoire depuis *Kokkinakis*: « l'une des assises de toute "société démocratique" » figurant « parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie » mais aussi « un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents ». Il y va « du pluralisme — chèrement conquis au cours des siècles — consubstantiel à pareille société » (§ 31). L'article 9, qui tire sa source de la déclaration universelle de 1948 et doit dès lors s'interpréter avec cet éclairage, ne délimite pas le contenu de ce droit essentiel à toute démocratie mais décrit ses principales implications⁽⁶⁾: il « implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites ». Il s'agit donc d'assurer la protection du droit revenant à toute personne d'avoir une religion ou de ne pas en avoir; si elle a une religion, son droit s'étend à la libre pratique de cette dernière sous toutes ses formes, mais sans que jamais personne ne soit contraint à l'accomplissement d'un acte de

⁽⁶⁾ Pour une brève présentation historique mais aussi actuelle des principaux instruments proclamant la liberté religieuse et une étude comparative de leur formulation, voir M.D. EVANS, *The Evolution of Religious Freedom in International Law: present State and Perspectives*, in collectif, *La protection internationale de la liberté religieuse*, o. c., p. 15-56.

culte. Ce droit comporte également la faculté de changer de confession religieuse. La jurisprudence européenne distingue traditionnellement deux dimensions de la liberté religieuse: interne et externe.

1. *La protection absolue de la liberté de religion interne.*

La liberté religieuse interne — de même que la faculté de changer de religion — est considérée comme un droit absolu ne souffrant, dès lors, ni limitation ni exception. L'étiquette du « for interne » qui lui est traditionnellement collée — liberté religieuse au for interne — n'est pas toujours purement et simplement synonyme du for de la conscience, qui est moral: le droit canonique reconnaît l'existence d'un for interne juridique, qui ne présente pas de frontière infranchissable par rapport au for externe, où se cantonne d'ordinaire le droit⁽⁷⁾. Sans doute serait-il dès lors illusoire d'espérer que cette expression classique, mais loin d'être univoque, clarifie d'elle-même le concept de liberté religieuse interne. Elle a en tous cas l'immense mérite d'évoquer avec force l'idée maîtresse qu'il existe, dans la conscience de chaque être humain, un domaine sacré, un sanctuaire, aux frontières peut-être difficiles à tracer avec précision, mais qui doit être protégé de toute profanation, y compris par le droit.

A l'égard de ce noyau intérieur, un auteur⁽⁸⁾ parle de « substance » du droit garanti par l'article 9. En dépit de la faculté protégée de changer de religion ou de conviction, on a aussi souligné opportunément le caractère profond et stable, voire identitaire, de la liberté de religion qui, lorsqu'elle atteint le degré de développement auquel l'appelle la nature de l'homme, s'affirme comme une véritable boussole pour l'ensemble du comportement personnel, alors que d'autres droits fondamentaux présenteraient plutôt une propension à la fluctuation: la liberté de pensée, d'expression ou

(7) Assurer une plus nette séparation entre les deux fors (interne et externe) constituait pourtant l'un des objectifs prioritaires de la réforme du Code de droit canonique de 1983 (voir, au sujet du deuxième principe pour la révision du Code, J.-M. POMMARES, *La coordination des fors dans le droit canonique*, in *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico. La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II*, J. Canosa éd., Milan, Giuffrè, 2000, p. 103-126).

(8) Voir G. GONZALEZ, *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Paris, Economica, 1997, p. 198.

d'association, etc.⁽⁹⁾. D'autres auteurs ont, en revanche, attiré l'attention sur le caractère indéterminé et, partant, vulnérable de ce droit interne, tout absolu qu'il fût. C. Evans, par exemple, stigmatise la tendance, qu'il croit déceler dans la jurisprudence de la Cour, à se livrer à une interprétation stricte du «for interne» — et d'ailleurs de l'ensemble du § 1 de l'article 9 —, tendance qui se combinerait avec une interprétation large des limitations que les Etats sont en droit d'établir à l'égard des manifestations de la liberté religieuse⁽¹⁰⁾.

Mais l'attitude réservée et minimaliste que la jurisprudence européenne adopte en la matière est-elle pour autant critiquable? Le célèbre adage romain *omnis definitio (...) periculosa* aurait-il, au fil du temps, perdu de son acuité? L'on pourrait, en effet, invoquer le souci de ne pas exposer la liberté de religion à une réduction ou à une déformation qu'engendreraient les termes mêmes de la définition, la préoccupation de ne pas se prononcer pour une notion de la liberté religieuse trop dépendante de l'une ou l'autre religion majoritaire ainsi que le soin de la part des pouvoirs publics de respecter le principe de neutralité ou de pluralisme⁽¹¹⁾.

Compte tenu de la protection dont bénéficient toutes les convictions, philosophiques ou religieuses, il va de soi que la préoccupation majeure des Etats membres et, singulièrement des juges européens, consiste à prévenir toute ingérence injustifiée mais aussi toute décision discriminatoire envers une communauté religieuse. L'élaboration d'une définition ou la fixation de limites bien balisées entre confessions religieuses et pseudo-religions n'ont dès lors pas constitué jusqu'à présent une véritable priorité⁽¹²⁾. Toutefois

⁽⁹⁾ Pour une réflexion dans le cadre des droits culturels prenant en compte cette réalité, voir P. MEYER-BISCH, *Le droit à la liberté de conscience dans le champ religieux selon la logique des droits culturels*, in *Revue de droit canonique*, 52/1 (2002), p. 9-25.

⁽¹⁰⁾ Voir C. EVANS, *Freedom of Religion. Under the European Convention on Human Rights*, o. c., entre autres p. 201.

⁽¹¹⁾ Toutefois le principe du pluralisme ou de la neutralité n'impose aucune modalité concrète de séparation entre Etat et Eglises et ne condamne pas nécessairement le régime d'Etat confessionnel, ce système ayant été en vigueur dans plusieurs pays au moment de l'élaboration de la Convention ou de leur adhésion (cf. *Darby c. Suède*, § 45).

⁽¹²⁾ De ce point de vue, il n'y a dès lors rien d'étonnant à ce que les juges de Strasbourg fassent bénéficier certaines «sectes», au sens médiatique et non juridique

le progrès de la science juridique en matière de liberté de religion, voire la clarté et la cohérence de la jurisprudence européenne, rendent souhaitable l'adoption d'une définition de la « religion » suffisamment large pour englober toutes les confessions religieuses authentiques, qu'elles soient monothéistes ou panthéistes, révélées ou naturelles, toutes devant être logées à la même enseigne⁽¹³⁾.

2. La protection relative de la dimension externe de la liberté de religion.

La dimension *externe* du droit à la liberté religieuse, c'est-à-dire ses manifestations, fait l'objet d'une reconnaissance par la Convention européenne nettement plus relative, dans la mesure où elle est sujette à des limitations expressément prévues au § 2 de l'article 9: « la liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet d'autres restrictions que celles qui, prévues par la loi, constituent des mesures nécessaires, dans une société démocratique, à la sécurité publique, à la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou à la protection des droits et des libertés d'autrui ». Les juges concentrent ainsi l'essentiel de

du terme, de la protection de l'article 9, par exemple, lorsqu'il s'agit de protéger la liberté de choix des adeptes d'un tel groupement (voir J.-P. COSTA, *La Convention européenne des droits de l'homme et les sectes*, in collectif, *Protection des droits de l'homme: la perspective européenne, mélanges à la mémoire de Rolv Ryssdal*, P. Mahoney et alii éd., Carl Heymanns Verlag, Cologne-Berlin, 2000, p. 273-280). Un exemple nous est donné dans *Riera Blume et autres c. Espagne*, du 19 mars 1999, par lequel la Cour condamne l'Etat, qui avait prêté son concours à la séquestration de certains membres d'une secte dans le but de leur faire subir un traitement de « déprogrammation » pour violation de l'article 5 interdisant la détention irrégulière.

⁽¹³⁾ Le sociologue français Emile Durkheim propose une définition qui, compte tenu de sa généralité pourrait tenir lieu d'inspiration pour la doctrine juridique: « une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées ». Sur le concept de religion, voir notamment M. DESPLAND, v. *Religion*, in *Dictionnaire des religions*, sous la dir. de P. Poupard, Paris, P.U.F., 3^e éd., 1993, p. 1684-1689. La gamme des sujets protégés en raison de leurs convictions religieuses ou philosophiques est extrêmement vaste: les différentes confessions chrétiennes, l'islam, le judaïsme, l'hindouïsme, le bouddhisme. Il en ira de même pour l'église de scientologie ainsi que pour l'athéisme. Même les druides et le « Divine Light Zentrum » y ont eu droit. De fait, la religion « Wicca », dont les juges européens n'ont guère pu trouver de traces sérieuses, semble être pratiquement le seul cas où la Cour ait refusé à un requérant la qualité de religion. Quant au pacifisme, il constitue l'une des principales illustrations de ce que peut être une conviction philosophique.

leur attention sur les *manifestations* de la liberté religieuse. Ce n'est guère étonnant si l'on réalise qu'elles constituent les aspects de la liberté religieuse les plus faciles à appréhender, les plus susceptibles de porter préjudice aux libertés d'autrui ou à l'ordre public, et les plus exposés aux abus ou à la discrimination. Que recouvre au juste l'expression? On entend par là toute manifestation de la religion, individuelle ou collective, en public ou en privé, « par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites »⁽¹⁴⁾.

La principale conséquence de la qualification comme *manifestation* est l'absence de protection absolue, celle-ci étant l'apanage du for interne. Il en résulte donc une rétrogradation à un niveau de protection juridique plus relative et pour une bonne part laissée à l'appréciation des Etats membres. Rappelons toutefois que l'appréciation étatique est, à son tour, subordonnée au respect de certaines balises établies par la Cour, dont celle-ci assure jalousement le contrôle. L'on en arrive ainsi au § 2, qui introduit des limitations par rapport au droit reconnu au § 1, selon un système *analogue* aux articles 8, 10 et 11 de la Convention. Ledit § 2 autorise l'Etat membre à introduire des restrictions pour peu qu'elles répondent aux critères préétablis. Celles-ci doivent être « prévues par la loi » et constituer des « mesures nécessaires dans une société démocratique ». Cette nécessité, appréciée à l'aune du principe de proportionnalité, doit viser la « sécurité publique », la « protection de l'ordre, de la santé, de la morale publiques » ou « la protection des droits et libertés d'autrui ». En ce sens, la liberté de religion est théoriquement moins susceptible de limitation que les droits protégés par les articles 8, 10 et 11⁽¹⁵⁾. C'est la raison pour la-

⁽¹⁴⁾ En ce qui concerne les « pratiques », par son célèbre arrêt *Arrowsmith c. Royaume Uni*, la Commission a introduit une distinction qui a acquis une importance considérable. Il y a lieu de faire la différence entre les *pratiques* et un comportement seulement *motivé* ou *influencé* par la religion. De ce point de vue, les pratiques (au pluriel dans le texte français, alors qu'il est au singulier en anglais) requerraient une action présentant une certaine nécessité par rapport à la religion à protéger, alors que les comportements motivés ou influencés par la religion auraient un lien plus lâche avec cette dernière et ne seraient pas toujours considérés comme une manifestation religieuse protégée (voir notamment *Kalaç c. Turquie*, § 27). Voir la critique du test *Arrowsmith* de C. EVANS, *Freedom of Religion...*, o. c., p. 110 et s.

⁽¹⁵⁾ Contrairement à l'article 9 § 2, l'article 8 § 2 ouvre la justification d'une ingérence aux catégories du « bien-être économique du pays » et à la « prévention des

quelle il convient de parler d'analogie, même si, dans bien des cas, la pratique judiciaire semble niveler les différences⁽¹⁶⁾.

III. *La liberté religieuse dans sa dimension individuelle.*

Notre exploration de la jurisprudence strasbourgeoise commence par la délicate question du prosélytisme. Les deux arrêts de la Cour européenne s'y référant se situent en Grèce, dans le cadre spécifique de la religion dominante orthodoxe. Le premier est le célèbre arrêt *Kokkinakis* (1993) qui pose la question du prosélytisme abusif ou de bon aloi⁽¹⁷⁾. Le second, *Larissis* (1998), ajoute une prise en compte spécifique du contexte *militaire*.

1. *Le prosélytisme.*

M. Kokkinakis est témoin de Jéhovah. En compagnie de son épouse, il se rend au domicile d'une femme orthodoxe qu'il tente de convaincre d'adhérer à sa religion. Le mari, chantre d'une église orthodoxe, n'apprécie nullement cette démarche et introduit une action en justice. Le tribunal grec condamne M. Kokkinakis pour fait de prosélytisme. Encore faut-il préciser que la loi grecque présente la particularité d'avoir incriminé le prosélytisme. Le délit ne s'étend toutefois pas à toute forme de prosélytisme, mais seulement à ce qui correspond aux critères non exhaustifs (« notamment ») établis par ladite loi. Les voies de recours internes une fois épuisées, M. Kokkinakis saisit la Cour européenne en invoquant la protection de sa liberté de religion. Il plaide en faveur de la nécessaire distinction entre prosélytisme abusif et prosélytisme de bon aloi, thèse à laquelle la Cour souscrit, en s'appuyant sur sa jurisprudence constante qui reconnaît à la fois une marge d'appréciation

infractions pénales»; l'article 10 § 2 élargit la couverture à « l'intégrité territoriale », la « prévention du crime », la « protection de la réputation d'autrui »; l'article 11 § 2 étend la justification à la « prévention du crime ».

⁽¹⁶⁾ Dans ce sens, voir entre autres, S. VAN DROOGHENBROECK, *La proportionnalité dans le droit de la Convention européenne des droits de l'homme. Prendre l'idée simple au sérieux*. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, Bruylant, 2001, p. 438.

⁽¹⁷⁾ Pour une présentation générale de cette problématique, voir A. GARAY, *Liberté religieuse et prosélytisme: l'expérience européenne*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 5 (1994), p. 7-29.

étatique et un contrôle par les juges européens de la justification des mesures prises. Elle conclut que le délit de prosélytisme établi par la loi grecque peut se comprendre comme une répression du seul prosélytisme abusif. Si elle n'estime pas cette incrimination du prosélytisme attentatoire à la liberté religieuse, elle considère, en revanche, qu'en l'espèce, les juridictions grecques n'ont pas établi la responsabilité du requérant. De la sorte, pour la première fois de son histoire, la Cour européenne conclut à la violation de l'article 9.

Ce célèbre arrêt a donné lieu à plusieurs opinions séparées, dont celles des juges Pettiti et Martens. Les principales critiques que l'on formulera à son égard sont les suivantes: 1^o) c'est la loi grecque incriminant le prosélytisme qui aurait dû être jugée contraire à l'article 9; 2^o) la qualification légale du délit est trop vague; 3^o) si la distinction entre prosélytisme de bon aloi et prosélytisme abusif est justifiée et nécessaire, la référence de la part de juges à une « vraie évangélisation » pour clarifier le concept de prosélytisme de bon aloi, indépendamment de la vérité de fond, pose un problème en ce qui concerne le principe de neutralité de la Cour par rapport aux religions respectives: à partir du moment où il est question de témoignage religieux plus « vrais » que d'autres, on sort des critères légaux qui devraient être les seuls à entrer en ligne de compte pour établir un délit⁽¹⁸⁾. Si cet arrêt plante un jalon historique, il n'en laisse pas moins à désirer quant à sa qualité juridique.

Cinq ans plus tard, la Cour est de nouveau saisie d'une affaire concernant le prosélytisme en Grèce. S'agissant de faits systématiques commis par des officiers grecs de l'armée de l'air, *M. Larissis* et deux autres collègues, envers des soldats mais aussi envers des civils, la Cour contextualise le jugement de manière à prendre en considération le rapport hiérarchique propre aux *forces armées* comportant un risque de harcèlement, d'ailleurs pas nécessairement délibéré. Elle se rapproche ainsi d'une « quasi-présomption de prosélytisme abusif »⁽¹⁹⁾. De fait, bien que, en l'es-

(18) Cf. Fr. RIGAUX, *L'incrimination du prosélytisme face à la liberté d'expression*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 5 (1994), spéc. p. 146-147.

(19) G. GONZALEZ, *Nouvel éclairage européen sur le prosélytisme ou petite leçon de savoir-vivre sous l'uniforme*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 10 (1999), p. 589.

pèce, aucune menace ou mesure coercitive tendant à les convertir (à la religion pentecôtiste) n'ait été décelée, des soldats se sont sentis obligés de prendre part à des discussions religieuses avec leurs supérieurs, les requérants. Le statut civil ou militaire des personnes soumises aux faits de prosélytisme donnera dès lors lieu à une appréciation différente. Alors que les propos prosélytistes tenus à l'égard de *civils* vont être jugés sur le mode de l'affaire *Kokkinakis*, c'est-à-dire qu'il faut établir le caractère abusif des méthodes employées, les agissements envers les *militaires* feront quant à eux l'objet d'un autre raisonnement. Vis-à-vis de ces derniers, la Cour estime justifiées tant la poursuite par les juridictions grecques que les peines que celles-ci leur ont infligées. Si ces peines constituent une ingérence dans l'exercice du droit des officiers à la liberté de manifester leur religion ou leur conviction, il s'agit toutefois, estime la Cour, d'une ingérence prévue par la loi, poursuivant un but légitime — la protection des droits et des libertés d'autrui — et nécessaire dans une société démocratique au sens de l'article 9 § 2.

Que penser d'une telle position? Elle pose plusieurs questions majeures: la césure entre la protection promise au commun des mortels et celle (restreinte) réservée aux militaires n'appelle-t-elle pas une réflexion approfondie sur son bien-fondé? Une telle différence de traitement d'une même liberté entre militaires et civils n'est-elle pas discriminatoire et, si elle se généralisait, ne conduirait-elle pas à un affaiblissement progressif du système commun des droits humains? À supposer que cette objection soit écartée, il faudrait encore déterminer quels rapports hiérarchiques doivent bénéficier d'un traitement spécial et jusqu'où il convient de l'étendre: dans l'enceinte militaire, pendant les heures de service ...? Et si c'est uniquement dans ce cadre restreint, il faudra encore s'interroger sur la délimitation des rapports hiérarchiques justifiant cette attention spéciale: cet arrêt se prononce sur les rapports entre supérieurs et soldats, mais qu'en est-il des relations hiérarchiques entre gradés? La question ne devrait-elle pas également être posée dans le cadre de rapports hiérarchiques existant en dehors des forces armées, par exemple, chez les fonctionnaires? Enfin, l'on se demandera encore si ce procès tenu devant les juridictions grecques aurait pris la même tournure dans l'hypothèse où, au lieu d'être pentecôtistes, les officiers avaient

été orthodoxes. À cet égard, la Cour allègue prudemment qu'aucun élément du dossier ne permet d'étayer une telle interprétation, ce qui permet d'écarter l'hypothèse de la violation des articles 9 et 14 combinés.

2. *L'éviction d'un poste de magistrat militaire en raison d'agissements contre la laïcité turque et la discipline militaire: Kalaç c. Turquie (1997).*

Toujours dans le cadre des forces armées, turques cette fois, l'arrêt *Kalaç* pose la question de savoir si un officier occupant un poste de magistrat militaire et considéré par les autorités comme membre d'un groupe fondamentaliste islamique pouvait manifester des opinions et adopter des comportements contraires au principe de la laïcité proclamé par cet Etat ainsi qu'à la discipline militaire. Contrairement à la Commission, la Cour refuse de juger l'éviction de l'officier comme une ingérence dans le droit garanti à l'article 9. En l'espèce, la mise à la retraite du magistrat n'est pas due à la manifestation de sa religion, car, de fait, le requérant a pu pratiquer celle-ci librement, mais serait justifiée par des agissements portant atteinte au principe turc de la laïcité et à la discipline militaire. Or, en embrassant la carrière militaire, le requérant a précisément accepté de se plier à cette discipline autorisant l'Etat à imposer aux membres des forces armées des limitations qui ne seraient pas justifiées à l'égard des civils (§§ 28-31).

3. *Le voile islamique: Dablab c. Suisse (2001).*

Même si la Cour de Strasbourg a été saisie de plusieurs causes relatives au voile⁽²⁰⁾, nous nous en tiendrons ici aux affaires déjà été tranchées par cette juridiction⁽²¹⁾. *Dablab c. Suisse* aborde le

⁽²⁰⁾ Nous rappellerons les deux décisions relatives à l'interdiction du voile sur les photos d'identité des étudiantes d'Ankara (*Karaduman c. Turquie* et *Bulut c. Turquie*: Déc. adm. 16278/90 et 1873/91): l'ancienne Commission s'était ralliée à l'argumentation du gouvernement turc, à savoir le respect de l'ordre public et l'absence de la moindre velléité de s'en prendre à la liberté religieuse des étudiantes.

⁽²¹⁾ La Cour vient de rendre l'arrêt *Leyla Sabih c. Turquie* (du 29 juin 2004) déboutant une étudiante islamique exclue de l'université publique d'Istanbul en raison de son insistance à porter le voile contrairement au règlement de l'établissement. Pour les juges, il ne s'agit pas tant d'entraver la liberté religieuse vestimentaire de

cas de figure d'une enseignante revendiquant le port du voile islamique dans une école publique. La Cour prend acte de ce que, après avoir abandonné la religion catholique pour se convertir à l'islam, la requérante a porté le foulard pendant trois ans sans que

cette étudiante que de tolérer une ingérence en vue de protéger les femmes islamiques de ce pays souhaitant s'émanciper du port du foulard des fortes pressions auxquelles elles sont exposées, situation qui doit être jugée comme incompatible non seulement avec la liberté des musulmans mais aussi avec le principe turc de laïcité. La Cour estimera dès lors que le pluralisme étant de mise dans une université publique, l'ingérence dénoncée répond aux conditions nécessaires pour que, en vertu de son § 2, il n'y ait point de violation de l'article 9. Cet arrêt reconnaît notamment la marge d'appréciation laissée à l'Etat turc. Etroitement lié au contexte juridique et politique de ce pays, il n'autorise aucune extrapolation. Concernant le raisonnement (non épargné par les failles et les omissions) tenu par la Cour dans cet arrêt, et plus largement concernant la question du voile en Europe, voir E. BRIBOSIA-I. RORIVE, *Le voile à l'école: une Europe divisée*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 15 (2004), p. 951-983. Dans un autre contexte, celui de la liberté d'association protégée par l'art. 11, l'arrêt *Refah Partisi et autres c. Turquie* (13 février 2003) a estimé que la dissolution d'un parti politique semblant viser l'instauration de la charia et comportant un système « multi juridique » n'entraînait pas la violation de cette liberté mais s'inscrivait dans les restrictions légitimes de l'exercice de cette dernière dans une société démocratique. Selon le juriste et ancien greffier de la Cour, M. De Salvia, l'arrêt en question dépasserait le cas d'espèce (et le contexte turc) et établirait les grands traits de la position de la juridiction strasbourgeoise. Dans cette optique, la Grande Chambre aurait ainsi adopté le principe de laïcité comme l'une des lignes directrices de sa jurisprudence (cf. M. DE SALVIA, *Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme*, in *Mélanges en hommage au Doyen Gérard Cohen-Jonathan*, vol. I, Bruxelles, Bruylant, 2004, p. 604). Il s'agirait dès lors de l'élaboration d'un concept prétorien européen de laïcité de l'Etat: entreprise intéressante mais non dépourvue d'embûches. En effet, pour être correct, un tel concept devrait rester à la fois idéologiquement neutre et politiquement impartial. La neutralité idéologique (et confessionnelle) requiert d'éviter toute confusion avec la conception que se font de la laïcité les confessions philosophiques du même nom. L'impartialité politique, quant à elle, exige que l'on prenne soin de distinguer les critères européens en train de se forger en matière de laïcité des conceptions étatiques particulières de laïcité, par exemple turque ou française. Mais jusqu'à quel point y aura-t-il lieu de les distinguer du concept commun? Concernant la spécificité de la laïcité à la française, ainsi que la neutralité que le projet européen devrait observer aussi envers les différents modèles nationaux de rapport au religieux — une neutralité que cet auteur dénomme « méta-neutralité » —, voir L.-L. CHRISTIANS, *La laïcité française au risque européen*, in *Transversalités* (2004) n° 91, p. 25-53 (revue de l'Institut catholique de Paris). Enfin, tout en étant d'accord sur l'objectif poursuivi par la Cour européenne, l'on s'interrogera sur le caractère judicieux du terme choisi: parler de principe de « laïcité », n'est-ce pas aller au devant de certaines confusions notionnelles? L'usage d'un autre vocable, par exemple « neutralité » ou

cela ait apparemment posé le moindre problème. Ce constat porte à croire qu'il n'y avait rien à redire quant à la manifestation extérieure de sa croyance religieuse. Par ailleurs, elle prend en considération non seulement le caractère public et non confessionnel de l'école, mais aussi la circonstance non négligeable de *l'âge particulièrement influençable des élèves* (entre quatre et huit ans), ainsi que la difficulté pour un enseignant de concilier le port du foulard islamique avec le message de tolérance et de non discrimination, notamment en raison du sexe, que tout maître d'école doit transmettre à ses élèves dans une démocratie. Mettant dès lors en balance, d'une part, le droit de l'instituteur de manifester sa religion et, d'autre part, la protection des élèves en bas âge ainsi que le respect de la neutralité de l'enseignement public, la Cour estime que les autorités genevoises n'ont pas outrepassé leur marge d'appréciation et que la mesure prise, à savoir l'interdiction pour l'enseignante de porter le foulard, n'était dès lors pas déraisonnable. A ses yeux, la mesure semble justifiée dans son principe, proportionnée à l'objectif visé de la protection des droits fondamentaux ainsi que de l'ordre et de la sécurité publique, et enfin, nécessaire dans une société démocratique. Par ailleurs, l'hypothèse de la discrimination du sexe féminin (cf. art. 14) que l'obligation du port du foulard islamique pourrait occasionner est écartée en arguant du fait qu'une telle mesure pourrait également s'appliquer à un homme revêtant ostensiblement, dans les mêmes circonstances, les habits propres à une autre confession... Manifestement la question est complexe et loin d'être close.

4. *La prestation de serment sur les Evangiles exigé aux parlementaires élus: Buscarini et autres c. Saint-Marin (1999).*

Personne ne peut être tenu à une manifestation impliquant un credo qu'il rejette. En l'espèce, il s'agit du droit d'être exempté de l'obligation de prêter un serment d'allégeance à connotation religieuse⁽²²⁾. Sous peine de déchéance du mandat parlementaire, la République de Saint-Marin imposait à ses députés, la formule sui-

« impartialité », n'aurait-il pas à tout le moins le mérite de la « précaution » prise afin d'éviter, dans une certaine mesure, de prévisibles ambiguïtés?

(22) Voir à ce sujet J.-Fr. FLAUSS, *Les serments d'allégeance à l'épreuve de la Convention européenne des droits de l'homme*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 11 (2000), p. 267-279.

vante: «sur les Saints Évangiles, Je (...) jure et promets (...)» (§ 8). D'après le Gouvernement, celle-ci était justifiée par l'histoire de la République fondée par un saint et ne trahirait aucune intention de porter atteinte à la liberté religieuse de certains parlementaires. Suite à la sommation qui leur avait été faite par le Parlement, les requérants finirent par consentir à prêter serment selon l'usage. Avant même la saisine de la Commission par les requérants — telle est parfois l'efficacité d'une simple perspective de saisine! —, la loi 115/1993 introduit la possibilité pour les parlementaires nouvellement élus de remplacer la formule de serment traditionnelle par une autre («sur mon honneur»: § 14) apportant une solution pragmatique au problème pour l'avenir. En l'espèce, la Cour rejette le caractère nécessaire dans une société démocratique et observe qu'il serait «contradictoire de soumettre l'exercice d'un mandat qui vise à représenter au sein du Parlement différentes visions de la société à la condition d'adhérer au préalable à une vision déterminée du monde» (§ 39).

5. *Le refus de participer à une cérémonie faisant référence à la guerre en raison d'une interdiction de sa religion: Efstratiou c. Grèce et Valsamis c. Grèce (1996).*

Dans ces deux affaires, le requérant est en même temps témoin de Jéhovah et élève de l'enseignement secondaire. L'un comme l'autre refusent de prendre part à la cérémonie organisée à l'occasion de une commémoration de la fin de la guerre, en 1940, entre la Grèce et l'Italie fasciste. Ils s'estiment dans une hypothèse d'objection de conscience, étant donné que leur religion leur interdit de participer à une célébration civile au cours de laquelle on commémore une guerre et à laquelle prennent part des autorités militaires et ecclésiastiques. La sanction imposée par les juges nationaux était modérée et ne privait pas du droit à l'éducation. La cérémonie était dépourvue d'élément qui fût de nature à offenser les témoins de Jéhovah. Appréciant ces deux aspects ainsi que la circonstance que les témoins de Jéhovah étaient dispensés du cours de religion ordinaire et de la Messe orthodoxe, la Cour conclut à l'absence de violation. Certaines opinions dissidentes se sont toutefois élevées pour insinuer que les juges n'auraient pas saisi le symbolisme inhérent à cette commémoration ni l'obligation en vertu de laquelle les requérants avaient pu se sentir liés de manifester publiquement leur désaccord. Ces deux arrêts sont parfois interprétés

comme une limitation du champ de la protection de la liberté religieuse ou une concession à la « proportionnalité-alibi »⁽²³⁾.

6. *Discrimination pour des motifs religieux dans l'accès à une profession libérale: Thlimmenos c. Grèce (2000).*

M. Thlimmenos, témoin de Jéhovah de nationalité grecque, allègue le refus des autorités de son pays de le nommer à un poste d'expert-comptable à la suite de sa condamnation en matière pénale: il s'agit d'une insubordination pour avoir refusé de porter l'uniforme militaire à une époque de mobilisation générale. Toutefois cette insubordination était dictée, selon lui, uniquement par des motifs religieux l'obligeant au pacifisme. Devant la Cour, le requérant ne se plaint pas d'avoir été condamné par le tribunal militaire. Son argumentation vise la loi de son pays excluant la nomination à un poste d'expert-comptable de toute personne convaincue d'un crime, en ce qu'elle n'établit pas de distinction entre les personnes sanctionnées en raison de leurs convictions religieuses et celles dont la condamnation se fonde sur d'autres motifs. Il invoque l'article 14 combiné avec l'article 9 de la Convention, voie qui sera retenue par la Cour. Cet arrêt étend la discrimination aux hypothèses où des Etats, « sans justification objective et raisonnable, (...) n'appliquent pas un *traitement différent à des personnes dont les situations sont différentes* » (§§ 38 et 44; nous soulignons). Il suffit, selon elle, de vérifier que cette discrimination (traiter également des personnes dont les situations étaient différentes) ne poursuivait pas un « but légitime » et, s'il en est ainsi, d'apprécier s'il existait un rapport raisonnable de « proportionnalité ». Tout en accordant au Gouvernement que les Etats peuvent avoir un intérêt légitime à exclure certains délinquants de la profession d'expert-comptable, la Cour considère qu'une condamnation pour n'avoir pas accompli le service militaire pour des motifs religieux ou philosophiques « ne dénote aucune malhonnêteté ou turpitude morale de nature à amoindrir les capacités de l'intéressé à exercer cette profession » et ne justifie donc nullement cette exclusion d'un poste pour manque des qualités requises. Quant à la peine purgée de deux ans d'emprisonnement, elle l'estime suffisante; elle rendrait disproportionnée l'infliction d'une sanction supplémentaire. Il

⁽²³⁾ G. GONZALEZ, *La convention...*, o. c., p. 219.

n'y a dès lors pas de but légitime et la discrimination n'est pas objective ni raisonnable, ce qui n'empêchera pas la Cour de juger qu'il y a une violation de l'article 6 de la Convention pour irrespect du délai raisonnable. Concernant le droit à l'objection de conscience, cet arrêt est parfois interprété comme marquant une véritable évolution de la part de la Cour par rapport à l'ancienne Commission, qui avait exclu la possibilité d'une objection de conscience basée sur l'article 9, en renvoyant systématiquement la question à l'article 4, § 3, *b*) de la Convention⁽²⁴⁾. Mais le minimalisme décisionnel des juges a, une fois de plus, limité les enseignements potentiels de cet arrêt.

IV. *La liberté religieuse dans sa dimension collective.*

Le deuxième aspect de la liberté de religion concerne sa dimension collective, que nous aborderons au travers de deux affaires concernant respectivement l'ouverture d'une maison de prière et l'abattage rituel.

1. *L'ouverture d'un lieu de culte: Manoussakis c. Grèce (1996):*

La liberté de construire, d'ouvrir ou de desservir un lieu de culte revêt une dimension foncièrement collective, que le refus d'une autorisation nécessaire de la part de l'Administration risque d'entraver, voire d'anéantir: c'est l'expérience vécue par un groupe de cinquante familles appartenant à la confession religieuse des Témoins de Jéhovah. Les requérants ont, par un contrat sous seing privé, loué un immeuble dans le but explicite de l'utiliser comme maison de prière. Considérant que l'autorisation requise par les autorités grecques visait uniquement à favoriser la religion orthodoxe et à empêcher la pratique de leur culte, ils omettent de solliciter ladite autorisation. Lorsqu'ils la demandent, ils font l'objet de mesures dilatoires de la part du Ministère des cultes. Condamnés par les juridictions de fond, ils se pourvoient vainement en cassation. Tout en reconnaissant l'existence de marges d'appréciation dans le

(24) N'est pas considéré comme « travail forcé ou obligatoire », au sens dudit article interdisant l'esclavage et le travail forcé, « tout service de caractère militaire ou, dans le cas d'objecteurs de conscience dans les pays où l'objection de conscience est reconnue comme légitime, un autre service à la place du service militaire obligatoire ».

chef de l'Etat, la Cour de Strasbourg rappelle la nécessité d'un contrôle européen pour assurer le principe du pluralisme, qui ne semble pas avoir été respecté en l'espèce (cf. § 48). A l'instar de la Commission, la Cour estime que la « condamnation litigieuse affecte si directement la liberté religieuse des requérants qu'elle ne peut passer pour proportionnée au but légitime poursuivi, ni par tant nécessaire dans une société démocratique » (§ 53). Il y a donc bel et bien violation de l'article 9. Il est toutefois étonnant que la Cour n'ait pas critiqué la qualité de la loi établissant le système d'autorisation préalable: c'est la « voie novatrice » que le juge Martens recommande dans son opinion concordante⁽²⁵⁾. Un an plus tard, l'ouverture des lieux de culte a failli donner lieu à une autre affaire concernant une maison de prière qui avait commencé à fonctionner sans attendre l'autorisation préalable. Cependant, — nous constatons à nouveau l'effet incitateur de la jurisprudence de Strasbourg —, il a suffi que les requérants (*Penditis et autres*) introduisent un recours devant la Cour pour que, fort de l'expérience *Manoussakis*, le Gouvernement grec assouplisse sa position et accepte un règlement à l'amiable⁽²⁶⁾.

2. *La pratique rituelle alimentaire: Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France (2000).*

Cette affaire donne à la Cour l'occasion de se prononcer dans un contentieux mettant en cause des courants opposés au sein d'une même confession religieuse. L'association culturelle Cha'are Shalom Ve Tsedek est née d'une scission avec le Consistoire central israélite de Paris. Ultra-orthodoxe et minoritaire, elle encourage la pratique de l'abattage rituel selon des modalités plus strictes que celles des sacrificateurs de l'organisme ACIP, habilité par le Consistoire central de Paris, ce qui permet de certifier la viande « glatt » et pas seulement « casher ». L'origine du litige vient du fait

⁽²⁵⁾ Dans le même sens, voir G. GONZALEZ, *Les entraves à l'ouverture de « maisons de prière » en Grèce*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 8 (1997), p. 547 et s.

⁽²⁶⁾ Dans *Vergos c. Grèce* (du 24 juin 2004) la Cour estimera, au contraire, que l'administration publique avait des raisons (marge d'appréciation, mesure justifiée et proportionnée: cf. § 42) de ne pas accorder l'autorisation d'ouvrir un lieu de culte sollicitée par les « Chrétiens orthodoxes véritables » (mais conclura à la violation de l'article 6).

que, contrairement à l'ACIP, qui a reçu l'agrément nécessaire pour être habilité à l'abattage et à la certification, le requérant se l'est vu refuser. Estimant que l'Etat français viole sa liberté de manifester sa religion en l'empêchant de pratiquer le rite de l'abattage qui, à ses yeux, est l'authentique, le requérant invoque la violation de l'article 9, pris isolément. Par ailleurs, il plaide aussi la discrimination et la violation de l'article 9 combiné avec l'article 14.

La Cour suit le raisonnement du Gouvernement: il est de l'intérêt général d'éviter des abattages sauvages effectués dans des conditions d'hygiène douteuse; il est donc préférable que l'abattage rituel soit pratiqué dans des établissements soumis au contrôle public. En accordant l'agrément à l'ACIP, émanation de l'organisme le plus représentatif des communautés juives de France, l'Etat n'a nullement porté atteinte à la liberté de religieuse du requérant, vu que la seule différence dans la méthode d'abattage réside dans le contrôle *post mortem* plus exigeant de la part de ce dernier. On ne saurait donc prétendre qu'il y ait, à proprement parler, une atteinte à la manifestation religieuse, car il faudrait pour cela que la Convention se soit engagée à garantir le « droit de procéder personnellement à l'abattage rituel et à la certification qui en découle ». Ce n'est pas le cas: la liberté religieuse couvre uniquement « la possibilité de se procurer et de manger une viande jugée par eux plus conforme aux prescriptions religieuses » (§ 82). Or l'approvisionnement en viande « glatt » est assuré tant par certaines boucheries françaises de l'ACIP que belges. Le refus d'agrément au requérant ne constitue donc pas une ingérence dans son droit à la liberté de manifester la religion. La Cour va même plus loin en supposant que, quand bien même il y aurait une ingérence, celle-ci serait couverte par le § 2. Elle envisage ensuite la possibilité d'une discrimination par rapport à une autre association religieuse, mais écarte cette voie. D'où, par réaction, une assez importante *opinion dissidente commune* (sept des dix-sept juges) soutient que le traitement préférentiel accordé par l'Etat au courant majoritaire de cette confession religieuse méconnaît le principe de la non-discrimination au détriment du courant religieux minoritaire⁽²⁷⁾.

(27) Voir J.-F. FLAUSS, *Abattage rituel et liberté de religion: le défi de la protection des minorités au sein des communautés religieuses*, in *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, 12 (2001), spéc. p. 203 et s.

V. *La dimension institutionnelle de la liberté religieuse.*

L'arrêt *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, que nous venons d'examiner sous l'angle de la liberté collective en matière d'abatage rituel, mérite également d'être mentionné à propos de la dimension institutionnelle. Il pose, en effet, la question de la reconnaissance par l'Etat d'une association à but religieux et, surtout, il consacre le principe que les sujets habilités à saisir la Cour européenne pour défendre leur liberté religieuse peuvent être, non seulement une ou plusieurs personnes physiques, mais également une personne morale, y compris une entité ecclésiale. Une confession religieuse s'estimant atteinte dans son droit à la liberté religieuse peut aussi recourir au Palais des droits de l'homme. C'est ainsi que la jurisprudence façonna le concept d'«Eglise requérante», ce qui représente une progression importante par rapport à l'époque où la jurisprudence de Strasbourg excluait les personnes morales du bénéfice de la protection de l'article 9. Le revirement remonte toutefois déjà à 1977⁽²⁸⁾.

1. *La nomination et la révocation d'un ministre du culte ou la privation de l'une de ses fonctions, sans ingérence de l'Etat.*

Les trois arrêts qui vont maintenant retenir notre attention se situent dans le cadre de la religion islamique et concernent le poste de mufti, en Grèce ou en Bulgarie. Avec *Serif c. Grèce* (1999), il s'agit de pourvoir au poste de mufti de Rhodope, devenu vacant. L'Etat grec nomme un mufti. Suite au décès de celui-ci, il en nomme un second par intérim, qui est ensuite confirmé par le Président de la République. Par ailleurs, des musulmans du lieu organisent des élections dans les moquées: Ibraim Serif, le requérant, est élu. On se retrouve donc en présence de deux muftis de Rhodope, l'un nommé par l'Etat, l'autre répondant aux vœux des musulmans locaux. La question se corse encore du fait que, quatre jours avant ces élections, un décret-loi devait modifier le mode de désignation des muftis et être ensuite adopté par le parlement avec effet rétroactif, validant ainsi le décret-loi au moment des élections effectuées. Le requérant, avec d'autres musulmans, introduit alors un recours devant le Conseil d'Etat pour contester la légalité de la

(28) Cf. *X et l'Eglise de scientologie c. Suède*.

nomination de son concurrent, mais en vain. De son côté, le procureur de Rhodope engage une procédure pénale à l'encontre de M. Serif, en application des articles 175 et 176 du code pénal, pour usurpation des fonctions d'un ministre d'une « religion connue » et port en public de l'habit d'un tel ministre sans en avoir le droit. Condamné en correctionnelle puis en appel, le requérant se pourvoit en cassation sans succès. La Cour européenne se rallie à la thèse du requérant: il y a lieu de distinguer les *fonctions religieuses* du mufti et ses *fonctions administratives et judiciaires* qui concernent l'Etat. La condamnation du requérant pour les faits constatés constitue une ingérence dans l'exercice de son droit de manifester sa religion collectivement, en public, par le culte et l'enseignement. Cette ingérence n'est pas justifiée notamment en ce que « l'Etat n'a pas besoin de prendre des mesures pour garantir que les communautés religieuses demeurent ou soient placées sous une direction unique » (§ 52) et « le rôle des autorités en pareilles circonstances ne consiste pas à éliminer la cause des tensions en supprimant le pluralisme mais à veiller à ce que les groupes concurrents se tolèrent les uns les autres » (§ 53). Il y a donc eu violation de l'article 9.

L'arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie* (2000) apporte de l'eau au moulin de l'autonomie organisationnelle des communautés religieuses. Voici les faits. Alors qu'en 1992, M. Hassan, le premier requérant, est élu grand mufti et fait adopter les nouveaux statuts de l'organisation des musulmans dans ce pays, trois ans plus tard, il est destitué de ses fonctions au profit de M. Gendjev, élu à son tour par une faction rivale. L'équipe du nouveau grand mufti n'entend pas constituer une autre confession musulmane en Bulgarie, mais souhaite remplacer M. Hassan et ses collaborateurs. De fait, celle-ci s'impose, occupe le bâtiment abritant l'organisation des musulmans et contrôle la gestion des biens de cette dernière. Sur le plan juridique, le décret R-12, signé par le vice-premier ministre, entérine la faction dirigée par M. Gendjev comme unique confession musulmane en Bulgarie. C'est en vain que M. Hassan introduit un recours auprès du parquet général, puis, avec l'appui de M. Tchaouch, saisit la Cour suprême. En dépit d'une reconnaissance tardive par la Cour suprême de ce que la confession religieuse dont le requérant était le grand mufti avait acquis légalement la personnalité juridique et n'en avait pas été privée ultérieu-

rement, et donc du caractère illégal du refus d'enregistrement, l'obstruction du Gouvernement, sans doute redevable pour une part à des facteurs politiques, se poursuit. Il faudra attendre un changement de majorité intervenu en 1997 pour que les deux grands muftis soient sommés de s'entendre au sein d'une conférence nationale de l'ensemble des musulmans mais le projet se bloque. MM. Hassan et Tchaouch défendent alors les droits de la première organisation musulmane en Bulgarie devant la Cour européenne, qu'il saisissent à titre personnel.

La Cour constate que l'organisation des requérants a été contrainte par l'Etat de se placer sous une direction unique. Celui-ci a ainsi porté atteinte à la liberté des fidèles de manifester leur religion, alors que, comme l'arrêt *Serif* (§ 52) l'avait déjà relevé, l'Etat n'a pas à prendre des mesures en vue d'assurer une direction unique à une communauté religieuse donnée. En outre, la destitution des dirigeants religieux, l'expulsion des bâtiments, la privation forcée du contrôle des biens, le non enregistrement des statuts, constituent également une ingérence dans l'organisation interne de la communauté musulmane et dans le droit des requérants à la liberté de religion protégée par l'article 9. La Cour vérifie ensuite si cette ingérence n'est pas justifiée: il n'y a pas d'ingérence « prévue par la loi » en ce qu'il manque, à tout le moins, la « qualité de la loi » (arbitraire, pouvoir d'appréciation illimité, insuffisante précision et de prévisibilité: § 86). Elle épingle, de surcroît, le refus répété du Conseil des ministres d'exécuter les arrêts rendus par la Cour suprême. Eu égard à ces constats, elle estime inutile de poursuivre l'examen des griefs et déclare la violation de l'article 9, ce qui ne l'empêchera pas de retenir aussi la violation de l'article 13 de la Convention.

Agga c. Grèce (2002) pose la question suivante: l'Etat grec a-t-il le droit d'interdire l'exercice de ses fonctions à un mufti qui, tout en ayant été élu à ce poste au sein de sa confession religieuse, n'a cependant pas été nommé par l'Etat et, dès lors, ne répond pas au statut légal de mufti? Au regard du droit grec, un mufti doit être désigné par les autorités civiles, car il exerce des fonctions judiciaires, voire administratives, importantes et ne saurait par conséquent être simplement élu par la population. Mais, comme dans l'affaire *Serif*, ce qui est reproché au requérant est, en définitive, d'avoir émis des messages à contenu religieux, ce qui re-

lève de la compétence religieuse du mufti (et n'est pas de nature administrative ni judiciaire). Voilà qui situe donc le litige nettement dans le domaine religieux. La Cour reconnaît, dès lors, l'existence d'une ingérence. Lors de l'appréciation de son éventuelle justification, elle estime superflu de se pencher sur la « prévision par la loi », car d'autres aspects nécessaires à la justification font manifestement défaut, accepte la légitimité du but poursuivi, mais refuse de reconnaître le caractère nécessaire de l'ingérence dans une société démocratique⁽²⁹⁾.

2. *L'octroi de la personnalité juridique civile à une confession religieuse.*

L'affaire mettant aux prises l'*Eglise catholique de la Canée* avec la Grèce (1997) découle d'un fait en soi plutôt banal. Attenant à un ancien couvent de capucins, la cathédrale du diocèse de Crète (du XIII^e siècle) fait l'objet d'un usage culturel ininterrompu depuis 1879 au moins. En 1987 se produit un fait décisif: deux voisins de la cathédrale démolissent un des murs d'enceinte d'une hauteur de 1,20 mètre et percent dans leur immeuble une fenêtre donnant sur la cathédrale. Bien vite, il apparaît que l'intérêt de la cause dépasse les aspects matériels du litige et pose la question de l'octroi de la personnalité juridique civile d'une confession religieuse sans laquelle l'Eglise catholique se voit dans l'impossibilité d'ester en justice devant les tribunaux grecs pour assurer la défense de ses intérêts. Le procès va donc se centrer sur l'article 6. Mgr Franghiskos Papamanolis, l'évêque catholique, n'agit pas en son nom propre mais en sa qualité de représentant de l'Eglise catholique de la Canée: le recours est introduit par une « Eglise requérante ». Cette dernière soutient que l'Etat hellénique n'a jamais mis en doute la personnalité juridique de l'Eglise catholique, pas plus que celle de ses paroisses, tant du point de vue des tribunaux que de la pratique administrative. Un ensemble d'éléments (également contractuels et fiscaux) avait généré au fil du temps un climat de sécurité juridique auquel l'Eglise requérante pouvait légitimement se fier. Par ailleurs, une tentative tardive de se mettre en règle par rapport aux pre-

(29) Concernant cet arrêt, voir R. SARACINO, *Il caso Agga c. Grecia. Una nuova tappa nell'elaborazione di una giurisprudenza CEDU sulla libertà religiosa*, in *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 12 (2004), p. 575-581.

scriptions du droit interne en vue de l'acquisition de la personnalité juridique de la part de l'Eglise requérante aurait risqué d'être interprétée comme un aveu qui aurait pu conduire à une invalidation d'innombrables actes juridiques accomplis dans le passé. Sans compter que le transfert des biens (subséquent à cette reconnaissance éventuelle) à la personne juridique nouvellement constituée pourrait aussi s'avérer problématique. En conclusion, l'Eglise requérante n'avait guère de possibilité d'obtenir la personnalité juridique civile. Or l'impossibilité d'avoir accès au tribunal qui en découle, notamment pour la défense de ses biens en cas de litige, constitue une véritable restriction de ses droits. La Cour épouse cette thèse fondée sur le fait que la Grèce avait toujours reconnu la personnalité juridique de l'Eglise catholique et que rien ne laissait présager le revirement survenu. Etant donné qu'il a été porté atteinte à la substance même de ce droit, la Cour considère qu'il y a eu violation de l'article 6 § 1 de la Convention (cf. §§ 41-42). En outre, elle estimera qu'il y a une violation de l'article 14 combiné avec l'article 6 § 1 (cf. § 47).

Dans *Eglise métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova* (2001), les requérants sont, à la fois, une Eglise requérante et des fidèles de cette Eglise à titre personnel. En l'occurrence, les requérants sont conjointement l'Eglise métropolitaine de Bessarabie et douze ressortissants de cet Etat. A leurs yeux, le refus de reconnaissance par les autorités moldaves porte atteinte à leur liberté de religion et d'association et l'Eglise requérante est, en outre, victime de discrimination fondée sur la religion. La défense du Gouvernement moldave consiste manifestement en une tentative de déplacement du litige du terrain religieux vers le domaine politique, assimilant cette confession qualifiée d'« orthodoxe schismatique » aux intérêts politiques roumains. La reconnaissance de celle-ci risquerait de déstabiliser l'unique Eglise orthodoxe existant actuellement en Moldova et de provoquer des tensions internes, voire de menacer l'intégrité du territoire national.

La Cour reconnaît le bien-fondé de la thèse des requérants et admet que le système de reconnaissance appliqué en l'espèce a provoqué une ingérence dans la liberté religieuse garantie à l'article 9 § 1. Elle vérifie ensuite la justification de l'ingérence. Elle reconnaît que l'ingérence poursuivait un « but légitime »: contrôler le caractère religieux, prévenir des activités nuisibles, veiller à la sécu-

rité publique. Pour évaluer la nécessité, la Cour rappelle, comme dans *Serif*, § 53, le devoir de neutralité et d'impartialité, la condamnation de la violence ainsi que le rôle dévolu à l'Etat. Il ne lui revient pas « d'enrayer la cause des tensions en éliminant le pluralisme, mais d'assurer que des groupes opposés l'un à l'autre se tolèrent » (§ 116). Elle souligne également l'incompatibilité avec l'article 9 d'un système d'autorisation préalable purement discrétionnaire portant sur l'exercice de la liberté religieuse elle-même. Si l'Etat dispose de marges d'appréciation, celles-ci sont toutefois soumises au contrôle des juges européens. Enfin, elle précise que ledit article doit s'interpréter à la lumière de l'article 11 sur la protection de la vie associative et de l'article 6 sur la protection juridictionnelle de la confession religieuse. Après avoir ainsi déblayé le terrain, la Cour s'attache au point le plus sensible de son argumentation: y a-t-il proportionnalité aux buts poursuivis? Dans les circonstances du pays, conclut-elle au § 129, une confession religieuse non reconnue « ne peut ni s'organiser ni fonctionner. Privée de personnalité morale, elle ne peut ester en justice pour protéger son patrimoine, indispensable à l'exercice du culte, tandis que ses membres ne peuvent se réunir pour poursuivre des activités religieuses sans enfreindre la législation sur les cultes ». La Cour rappelle les actes d'intimidation auxquels les requérants ont été soumis et vis-à-vis desquels ceux-ci, suite à l'absence de protection légale, n'ont pas pu se défendre. Elle déclare, enfin, un traitement discriminatoire (sans justification objective et raisonnable) de l'Eglise requérante par rapport à d'autres associations culturelles. La verdict coule de source: « le refus de reconnaître l'Eglise requérante a de telles conséquences sur la liberté religieuse des requérants qu'il ne saurait passer pour proportionné au but légitime poursuivi ni, partant, pour nécessaire dans une société démocratique et qu'il y a eu violation de l'article 9 » (§ 130). Tout en écartant un examen séparé des articles 6, 11 et 14, la Cour conclura, en outre, à la violation de l'article 13 de la Convention.

VI. *Réflexions conclusives: vers un concept de liberté religieuse institutionnelle.*

1) Tout en consacrant la nette émergence de la protection judiciaire de la liberté religieuse, la jurisprudence de la Cour euro-

péenne n'offre, dans cette première décennie d'arrêts en la matière, qu'un éventail assez réduit qui ne permet guère de dresser qu'un portrait sommaire de ce pilier de la démocratie. Les arrêts recensés jettent néanmoins un éclairage satisfaisant sur un certain nombre de manifestations de la liberté religieuse. Par ailleurs, les juges étant par nature peu enclins à élaborer des concepts théoriques, il n'est pas surprenant de n'y trouver ni définition de la liberté religieuse, notamment quant au for interne qui jouit d'une protection absolue, ni liste systématique de ses manifestations. Ce qui l'est peut-être moins, c'est la propension des organes strasbourgeois, dénoncée par d'aucuns, à estimer réunies les conditions nécessaires pour justifier une ingérence étatique. Si elle devait se confirmer, cette tendance risquerait d'être interprétée comme un manque d'impartialité de la part du prétoire. Cependant, notre analyse des arrêts relatifs à l'article 9 nous a enseigné que, si l'on peut, à la rigueur, considérer l'un ou l'autre jugement comme extrêmement favorable à un Etat, par exemple dans l'affaire *Cha'are Shalom*, l'impression générale qui s'en dégage est plutôt celle d'une jurisprudence globalement équilibrée. L'on observera que, sur les 15 arrêts analysés, 10 déclarent une violation de la Convention. Sans doute la palme revient-elle à la Grèce, qui monopolise 7 des 10 condamnations. Ce constat concernant les arrêts doit toutefois être nuancé par la prise en compte des décisions sur la recevabilité. Or un examen de 50 décisions sur la recevabilité (rendues entre janvier 1993 et mai 2004) concernant au moins en partie la liberté de religion révèle que pas moins de 36 d'entre elles déclarent la requête irrecevable.

2) L'éclosion de la liberté religieuse dans la jurisprudence européenne s'est déroulée progressivement, par le dépassement des aspects individuels — protégés pour la première fois dans l'arrêt *Kokkinakis* — pour couvrir aussi ses dimensions collectives, comme ce fut le cas spécialement à partir de *Manoussakis*. Plus récemment, on a vu émerger son élément *institutionnel*, même si celui-ci était déjà bien présent dans la jurisprudence constante de l'ancienne Commission des droits de l'homme, mais sans faire pour autant l'objet d'une véritable construction conceptuelle. Deux droits fondamentaux, à leur tour source d'autres droits humains, reviennent aux groupements religieux comme tels en vertu de l'article 9: le droit de ne pas être privé indûment de *la personnalité ju-*

ridique civile ⁽³⁰⁾ ainsi que le *respect de leur autonomie institutionnelle* ⁽³¹⁾, une autonomie qui présente « un intérêt direct non seulement pour l'organisation de la communauté en tant que telle, mais aussi pour la jouissance effective pour l'ensemble de ses membres actifs du droit à la liberté religieuse » ⁽³²⁾.

3) De l'octroi de la personnalité juridique civile découlent, aux yeux du droit étatique, une série de droits se trouvant en étroite connexion avec la liberté religieuse et qu'« une Eglise ou l'organe ecclésial d'une Eglise peut, comme tel, exercer au nom de ses fidèles » ⁽³³⁾. Les arrêts recensés ont ainsi reconnu les droits d'*organiser des réunions* ⁽³⁴⁾ et d'*ouvrir un lieu de culte* ⁽³⁵⁾, ainsi que celui de *saisir les tribunaux* et bénéficier d'une *protection juridique* ⁽³⁶⁾, notamment d'un *recours effectif* ⁽³⁷⁾, que ce soit pour défendre ses biens ou pour se protéger de tout *traitement discriminatoire* ⁽³⁸⁾, par exemple, concernant l'accès à un tribunal, par rapport à d'autres religions, y compris celle qui jouirait éventuellement du statut de religion dominante. La liberté religieuse institutionnelle rejoint ainsi respectivement les articles 11, 6, 13 et 14 de la Convention européenne, qui assurent sa protection par ricochet.

4) De l'autonomie organisationnelle des communautés religieuses dérivent pour chaque groupement religieux la libre *pratique* ⁽³⁹⁾, la libre *nomination des ministres du culte*, ainsi que, pour ces derniers, le *libre exercice des fonctions spirituelles* (tâches soigneusement distinguées des fonctions administratives et judiciaires susceptibles d'avoir des effets civils ⁽⁴⁰⁾). Plus concrètement, l'ancienne Commission avait déjà consacré la liberté d'imposer une *uni-*

⁽³⁰⁾ Cf. *Eglise catholique de la Canée*, § 40; *Cha'are Shalom Ve Tsedek*, § 72; *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 105.

⁽³¹⁾ Cf. *Hassan et Tchaouch*, § 62; *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 118.

⁽³²⁾ *Hassan et Tchaouch*, § 62.

⁽³³⁾ *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 101.

⁽³⁴⁾ Cf. *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 105.

⁽³⁵⁾ Cf. *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 117).

⁽³⁶⁾ Cf. *Eglise catholique de la Canée*, §§ 39-40; *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, §§ 101 et 105.

⁽³⁷⁾ Cf. *Hassan et Tchaouch*, § 104.

⁽³⁸⁾ Cf. *Eglise catholique de la Canée*, § 47; *Hassan et Tchaouch*, § 105.

⁽³⁹⁾ Cf. *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 105.

⁽⁴⁰⁾ Cf. *Serif*, §§ 51-52.

formité doctrinale et rituelle ⁽⁴¹⁾ et de faire respecter une *discipline et des règles propres*, la liberté religieuse à l'intérieur des communautés étant bien délimitée à la libre adhésion et au libre départ, tant des membres que des ministres ⁽⁴²⁾. D'où découle le droit pour la confession religieuse de *sanctionner* un ministre ou de le *révoquer*, alors que serait en revanche inacceptable le remplacement de l'un des dirigeants religieux imposé par l'Etat ⁽⁴³⁾. Par ailleurs, dans les situations de conflit ou de division à l'intérieur d'une même religion, on reconnaît, au nom du pluralisme religieux, la possibilité de la *coexistence à un même poste de ministres du culte issus de courants différents*, si une confession religieuse ou plusieurs factions juge(nt) opportun qu'il en soit ainsi ⁽⁴⁴⁾. En effet, en raison de son devoir de neutralité ⁽⁴⁵⁾, l'Etat se gardera de se livrer à une appréciation des cultes respectifs et, en cas de tension ou de conflits entre eux, veillera à la tolérance réciproque plutôt que de tenter d'enrayer la cause des tensions par l'élimination du pluralisme ⁽⁴⁶⁾.

5) Ceci dit, les constats positifs qui précèdent à l'égard de la jurisprudence de Strasbourg doivent demeurer prudents. En effet, outre les zones d'ombre déjà indiquées (flou concernant la liberté interne, attention très axée sur la justification des ingérences étatiques), les juges européens ne paraissent pas toujours aller suffisamment loin dans leur analyse ou dans la formulation de leur conclusion. En ce sens, il y a lieu de souligner leur *minimalisme décisionnel*, qui a souvent pour conséquence de juger inutile l'examen de la violations de certains articles de la Convention — l'article 9 en a longtemps fait les frais — et va de pair avec une résistance à expliciter certaines prises de positions délicates. L'arrêt *Agga* est à cet égard très éloquent. Alors qu'il se borne à condamner expressément une ingérence de l'Etat dans la liberté que possède un mufti de manifester sa religion par un enseignement religieux, il semble, en réalité, contenir un apport bien plus substantiel et radical, mais non exprimé, que l'on pourrait formuler ainsi:

⁽⁴¹⁾ Cf. *Cha'are Shalom Ve Tsedek*, §§ 73-74; *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 117

⁽⁴²⁾ Voir, par exemple, *Spetz et autres c. Suède*, § 2.

⁽⁴³⁾ Cf. *Hassan et Tchaouch*, §§ 78 et 82.

⁽⁴⁴⁾ Cf. *Serif*, § 52.

⁽⁴⁵⁾ Cf. *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 123.

⁽⁴⁶⁾ Cf. *Serif*, § 53; *Eglise métropolitaine de Bessarabie*, § 116.

la reconnaissance de l'autonomie des confessions religieuses et de leur liberté de nommer elles-mêmes leurs ministres ainsi que le libre exercice par ceux-ci de leurs fonctions spirituelles, pourvu qu'ils ne débordent pas du champ religieux proprement dit et ne prétendent pas poser d'actes ayant un effet légal. Dans ce domaine-ci comme dans d'autres — par exemple, l'affaire *Thlimmenos* relative à l'éventuelle d'objection de conscience en matière de service militaire —, la Cour gagnerait probablement en clarté et en effet d'entraînement à formuler de manière plus explicite certaines conclusions virtuellement contenues dans ses arrêts.

6) Sur un plan plus technique, l'on notera également la qualification d'« organisation non gouvernementale » attribuée au requérant dans l'affaire *Eglise catholique de la Canée* (§ 30). Sans doute cette solution était-elle la moins inadéquate au regard de l'ancien article 25 de la Convention européenne — devenu l'article 34 — prévoyant que la Cour puisse être saisie d'une requête « par toute personne physique, toute organisation non gouvernementale ou tout groupe de particuliers qui se prétend victime d'une violation (...) ». Une Eglise ne présente-t-elle pas moins de différence par rapport à une ONG que par rapport à un quelconque « groupe de particuliers » ? Ce nonobstant, ladite qualification juridique prête le flanc à la critique en ce qu'elle ne reflète pas la spécificité des Eglises et communautés religieuses. Si une telle qualification est louable dans le cadre des conditions de saisine de la Cour européenne, l'on se demandera si elle convient de manière générale et sans réserve aux groupements religieux. Cette question, qui ne concerne pas seulement l'Eglise catholique, s'avère complexe, délicate et évolutive, au point qu'il pourrait sembler hasardeux d'y répondre sans tenir compte d'un ensemble d'éclairages nécessaires : depuis les données ecclésiologiques les plus élémentaires jusqu'aux éléments provenant de plusieurs disciplines juridiques (rapports entre Eglises et communauté politique, droit concordataire, droit ecclésiastique comparé, droit international, etc.).

7) Enfin, en ce qui concerne la reconnaissance de la liberté religieuse des Eglises, il y a lieu de mentionner la judicieuse option prise par l'Union européenne dans l'article I-52 de son Traité constitutionnel tout récemment approuvé et qui doit être ratifié par les Etats membres. Elle y traite séparément des Eglises ou communautés religieuses d'une part, et des associations représentatives de la société ci-

vile d'autre part (cf. art. I-47 du Traité), tout en évitant la confusion avec les organisations philosophiques et non confessionnelles, ce qui eût été regrettable (cf. art. I-52 § 2). Elle y reconnaît les rapports existants dans chaque Etat membre entre Eglises et pouvoirs publics. On désigne de la sorte un statut qui sera normalement spécifique — donc différent des ONG — et garanti par les constitutions respectives, voire par des accords ou des concordats conclus entre Eglises et Etats. Si le Traité devait finalement être ratifié, on aurait ainsi franchi une nouvelle étape par rapport aux acquis de la Charte des droits fondamentaux de l'Union européenne approuvée à Nice en 2000⁽⁴⁷⁾. Du point de vue de cette étude, l'adoption de l'article I-52 pourrait, en effet, s'interpréter comme une prise de conscience subséquente par l'Union européenne de l'avancée que la jurisprudence de Strasbourg a réalisée en matière de liberté religieuse (y compris institutionnelle) et comme le vœu de respecter les standards européens établis par la Cour dans son interprétation évolutive de la Convention européenne de 1950 (cf. art. II-112 et 113 du Traité). Ne se satisfaisant plus, dès lors, de la déclaration n° 11 annexée au Traité d'Amsterdam, l'Union européenne souhaite ainsi inscrire ce texte dans son Traité instituant une Constitution, laquelle inclut, en outre, un « dialogue régulier » avec les confessions religieuses (§ 3), sans renoncer pour autant au principe de pluralisme ou de neutralité de ses structures politiques. Au contraire, elle met celui-ci en œuvre comme il convient, c'est-à-dire dans le respect de l'autonomie revenant aux communautés religieuses dans leur domaine propre. En effet, le principe de pluralisme ou de neutralité, qui trouve à s'appliquer à tous les niveaux de pouvoirs publics, va de concert, au plan des droits humains fondamentaux, avec la liberté religieuse, y compris dans sa dimension institutionnelle.

JEAN-PIERRE SCHOUPPE

⁽⁴⁷⁾ Pour de plus amples développements sur cette question, nous renvoyons à notre article: J.-P. SCHOUPPE, *Les droits fondamentaux dans le futur Traité constitutionnel de l'Union européenne. Questions d'éthique juridique et de liberté religieuse*, in questa Rivista, 15 (2003), p. 203-234, spéc. p. 228 et s.