HAL
archives-ouvertes.fr

Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États

Fernando Arlettaz

To cite this version:

Fernando Arlettaz. Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États : quel rôle pour la jurisprudence de Strasbourg ?. 2017. <halshs-01491147v2>

HAL Id: halshs-01491147

https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01491147v2

Submitted on 22 Mar 2017

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.

fondation maison des sciences de l'homme

Diffusion des savoirs

Bourses Fernand Braudel IFER

Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États : quel rôle pour la jurisprudence de Strasbourg ?

Fernando Arlettaz

N°127 | mars 2017

La Cour Européenne des Droits de l'Homme a développé l'idée que la liberté religieuse, reconnue par la Convention Européenne des Droits de l'Homme, impose des limites aux attitudes possibles des États envers le religieux. Ces limites s'inscrivent dans une démarche de privatisation du phénomène religieux ainsi que d'autonomisation entre celui-ci et le pouvoir politique. L'article propose de revisiter de manière critique l'idée de sécularisation pour comprendre le rôle de la Cour Européenne dans la construction d'un principe de neutralité étatique en matière de religion.

Working Papers Series

Fondation Maison des sciences de l'homme - 190 avenue de France - 75013 Paris - France
http://www.fmsh.fr - FMSH-WP-2017-127

Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États : quel rôle pour la jurisprudence de Strasbourg ?

Fernando Arlettaz

mars 2017

L'auteur

L'auteur est docteur en sociologie du droit et institutions politiques et chercheur au CONICET (centre national de la recherche scientifique argentin). Ses domaines de spécialité sont le droit international public (en particulier, le droit international des droits de l'homme) et la philosophie/sociologie du droit. Ses recherches sont centrées sur deux grands axes : les rapports entre le religieux et le juridique et les migrations internationales.

Le texte

Les recherches menant aux présents résultats ont bénéficié d'un soutien financier du septième programme-cadre de l'Union européenne (FP7/2007-2013 - MSCA-COFUND) en vertu de la convention de subvention n° 245743 – Programme de bourses post-doctorales Braudel-IFER-FMSH, en collaboration avec le Centre d'Études Internationales et Communautaires (Université Aix-Marseille) appartenant au LabexMed.

Citer ce document

Fernando Arlettaz, *Droits de l'homme et sécularisation des rapports religions-États : quel rôle pour la jurisprudence de Strasbourg ?* , FMSH-WP-2017-127, mars 2017.

© Fondation Maison des sciences de l'homme - 2015

Informations et soumission des textes :

wpfmsh@msh-paris.fr

Fondation Maison des sciences de l'homme
190-196 avenue de France
75013 Paris - France

http://www.fmsh.fr
http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP
http://wpfmsh.hypotheses.org

Les Working Papers et les Position Papers de la Fondation Maison des sciences de l'homme ont pour objectif la diffusion ouverte des travaux en train de se faire dans le cadre des diverses activités scientifiques de la Fondation : Le Collège d'études mondiales, Bourses Fernand Braudel-IFER, Programmes scientifiques, hébergement à la Maison Suger, Séminaires et Centres associés, Directeurs d'études associés...

Les opinions exprimées dans cet article n'engagent que leur auteur et ne reflètent pas nécessairement les positions institutionnelles de la Fondation MSH.

The Working Papers and Position Papers of the FMSH are produced in the course of the scientific activities of the FMSH: the chairs of the Institute for Global Studies, Fernand Braudel-IFER grants, the Foundation's scientific programmes, or the scholars hosted at the Maison Suger or as associate research directors. Working Papers may also be produced in partnership with affiliated institutions.

The views expressed in this paper are the author's own and do not necessarily reflect institutional positions from the Foundation MSH.

Résumé

La Cour Européenne des Droits de l'Homme a développé l'idée que la liberté religieuse, reconnue par la Convention Européenne des Droits de l'Homme, impose des limites aux attitudes possibles des États envers le religieux. Ces limites s'inscrivent dans une démarche de privatisation du phénomène religieux ainsi que d'autonomisation entre celui-ci et le pouvoir politique. L'article propose de revisiter de manière critique l'idée de sécularisation pour comprendre le rôle de la Cour Européenne dans la construction d'un principe de neutralité étatique en matière de religion.

Mots-clefs

relations religions-États, Convention Européenne des Droits de l'Homme, Cour Européenne des Droits de l'Homme, sécularisation

Human Rights and Secularisation in Religions-States relations: the place of Strasbourg case-law

Abstract

The European Court of Human Rights has developed the idea that religious freedom, as recognised by the European Convention on Human Rights, limits States possible approaches toward religion. The limits are related to the privatisation of religion as well as its differentiation from political power. The article proposes to evaluate the role of the European Court in the construction of a principle of State religious neutrality from the point of view of a critically revisited concept of secularisation.

Keywords

religions-States relations, European Convention on Human Rights, European Court of Human Rights, secularisation

Sommaire

Introduction **5**

Sécularisation, liberté de religion et neutralité de l'Etat **6**

Les théories de la sécularisation 6

Liberté de religion et séparation entre l'étatique et le religieux 8

La Convention Européenne et la marge d'appréciation nationale **9**

Quatre domaines d'analyse **11**

Autonomie des groupes religieux 11

Statut des groupes religieux 12

Préférences symboliques envers les groupes religieux 14

Préférences matérielles envers les groupes religieux 15

Conclusions **17**

Bibliographie **18**

Introduction

Le rôle de la Cour Européenne des Droits de l'Homme comme modulatrice des droits nationaux à partir de la Convention Européenne des Droits de l'Homme est bien connu. En effet, dans l'exercice de sa juridiction, la Cour exerce une fonction de résolution des conflits dans le sens classique que cette expression a dans la théorie du procès judiciaire. Mais elle exerce une autre fonction, beaucoup plus importante du point de vue politique, qui est celle de délimiter le champ de l'activité légitime de l'État sous l'angle de la Convention Européenne. La Cour de Strasbourg détermine ainsi des minima légaux qui façonnent les droits nationaux. Ces minima constituent un système relativement autonome qui est continuellement transposé dans la législation interne des États (Zupancic B., 2001).

Ceci est vrai également en ce qui concerne la liberté de conscience et de religion de l'article 9 de la Convention (Arlettaz F., 2014a). Dans le domaine d'application de cette disposition conventionnelle, la Cour a développé une jurisprudence riche et protéiforme, qui a fait l'objet d'une étude minutieuse par la science juridique, aussi bien par les spécialistes du droit international que par les spécialistes du droit des religions (parmi d'autres : Evans C., 2003 ; Taylor P., 2005 ; Renucci J.-F., 2005 ; Evans M., 2008).

Cependant, malgré la relative abondance d'études dans le champ, un aspect de la problématique du religieux au sein de la jurisprudence européenne reste assez peu abordé : celui de la formation d'un cadre de régulation de l'attitude légitime des États envers les groupes religieux. Ce travail prend en considération cet aspect pour s'interroger sur la construction par la Cour Européenne des Droits de l'Homme d'un *principe de neutralité* qui devrait régir le comportement étatique envers le religieux[1].

La question de la neutralité de l'État en matière de religion est, bien entendu, une question controversée. La controverse, aussi bien descriptive que normative, ne se borne pas au contexte européen (Baubérot J., 2004 ; Habermas J., 2006 ; Bovero M., 2013 ; Ruiz Miguel A., 2013) mais implique également des spécialistes d'Amérique du Nord (Nussbaum M., 2009) et d'Amérique Latine (Blancarte R., 2008). Bien sûr, les terminologies ne sont pas toujours identiques, et certaines nuances existent dans la transposition concrète du principe de neutralité dans les systèmes constitutionnels des États (*laïcité*, en français ; *laicidad*, *aconfesionalidad* en espagnol ; *laicità* en italien ; *non-establishment*, *State neutrality*, *political secularism* en anglais, etc.).

La recherche présentée dans cet article s'organise dans une double dimension : celle de l'analyse du droit positif et celle de la réflexion théorique sur ce droit. Cette réflexion se fait à partir de l'édifice théorique bâti autour du concept juridique et politique de *neutralité* et dans le cadre du concept sociologique de sécularisation, revisité de manière critique. L'article évalue ainsi la possibilité d'établir des rapports entre l'activité de la Cour visant la construction d'un principe de neutralité et l'idée de *sécularisation*.

Le *paradigme de la sécularisation*, inscrit dans les traditions sociologiques wébériennes et durkheimiennes, a été la perspective dominante durant la plus grande partie du vingtième siècle pour expliquer les rapports entre Modernité et religion. Néanmoins, malgré leur caractère dominant, les travaux classiques dans ce domaine ont été l'objet d'une pléiade de critiques. La radicalité de la contestation du paradigme a amené certains de ses défenseurs à reformuler leurs positions. D'autres ont tenté de mettre à jour leurs théories pour sauver l'essentiel du paradigme ou bien ont essayé de le dépasser à partir des notions comme celle de *post-sécularisation*.

Ce travail de recherche se situe dans la perspective selon laquelle l'idée de sécularisation peut encore servir à expliquer les rapports entre Modernité et religion, pourvu qu'elle soit comprise d'une manière stratifiée et sans que ceci implique un retour à un *paradigme de la sécularisation* largement contesté. Cela veut dire que plusieurs dimensions de la sécularisation (comme la séparation du religieux d'autres sphères sociales, une réduction empiriquement constatable des pratiques religieuses ou la privatisation de la religion) peuvent coexister à des degrés différents. Le concept de *sécularisation* reste un outil heuristique pertinent pourvu que l'on accepte qu'il n'existe pas *une* sécularisation mais *des* sécularisations à des vitesses différentes.

1. Même si l'étude est basée fondamentalement sur la jurisprudence de la Cour, les décisions de la Commission Européenne des Droits de l'Homme (institution disparue en 1999) seront aussi mentionnées pour éclairer l'évolution de cette jurisprudence.

Une relecture en ce sens de l'idée de sécularisation peut donc être utile pour une meilleure compréhension du rôle de la juridiction européenne dans la construction du principe de neutralité. En effet, la configuration de l'idée de neutralité par la Cour Européenne s'inscrit dans une logique de sécularisation du droit et du pouvoir. Le concept de neutralité est un outil juridique et politique servant à renforcer la sécularisation de l'État qui est, à son tour, un aspect particulier des processus généraux de sécularisation. Bien sûr, on se précautionne contre une lecture trop simpliste de cette articulation, car les rapports entre la sécularisation de l'État (et la sécularisation politique en général), d'une part, et la sécularisation comme processus à portée globale, d'autre part, sont extrêmement complexes (Arlettaz F., 2013a).

Sécularisation, liberté de religion et neutralité de l'Etat

Les théories de la sécularisation

Depuis les études des *pères fondateurs* de la sociologie, la religion est une des colonnes vertébrales de la discipline. Dans ces études pionnières, et dans celles qui les ont suivies tout au long des XIXe et XXe siècles, s'est étendue l'idée de la sécularisation comme un processus lié au développement de la Modernité, et ce même si les pères fondateurs de la discipline n'ont pas construit de véritables *théories* de la *sécularisation* comme celles qui seraient nées dans la seconde moitié du XXe siècle[2].

Vers la moitié du XXe siècle ont été mises au point plusieurs théories qui, combinant des éléments durkheimiens et wébériens, ont essayé d'expliquer le développement du processus moderne de sécularisation. Pour Peter Berger (Berger P., 1967 ; Berger P., 1982), la sécularisation doit être comprise comme le processus par lequel différents secteurs de la société et de la culture se soustraient à l'influence des institutions et des symboles religieux. Berger a souligné que les causes du processus de rationalisation (et, par conséquent, de la sécularisation elle-même) devaient être trouvées dans la rencontre de la tradition religieuse judéo-chrétienne occidentale avec certaines infrastructures de la pratique sociale. En plus de la rationalisation, le processus d'industrialisation aurait également joué son rôle dans la sécularisation, parce que la nouvelle économie industrielle nécessitait des cadres rationalisés. La sécularisation aurait favorisé, en outre, le pluralisme religieux : comme l'adhésion aux groupes religieux devient volontaire, les églises concurrencent entre elles pour gagner des *clients* à travers un *marketing* rationalisé.

L'autre grand représentant des théories classiques de la sécularisation, Brian Wilson (Wilson B., 1966 ; Wilson B., 1976 ; Wilson B., 1982), ne nie pas l'importance des forces sécularisatrices à l'intérieur du christianisme, mais indique que le fait qu'il existe des processus de sécularisation également dans des sociétés non chrétiennes oblige à penser aussi à d'autres facteurs. L'élément essentiel serait alors directement la rationalisation du monde. Ainsi, au fur et à mesure que les hommes acquièrent des formes de vie de plus en plus rationnelles, les essais émotionnels de maîtrise du monde, comme la religion, s'estompent. La société obtient un contrôle de plus en plus grand sur elle-même. La science devient plus fiable que la religion, par ses résultats pragmatiques plus palpables.

Dans la théorie de Wilson, le concept de sécularisation correspond à une perte de signification sociale de la religion ; mais il ne vise pas tant le déclin de la religion en soi que le déclin de la religion organisée. On observe une diminution de la puissance des églises dans le contrôle de la vie des gens : la religion institutionnalisée diminue son impact sur d'autres sous-systèmes sociaux, comme l'économie, la famille, l'éducation et, bien entendu, la politique et le droit. D'autre part, le processus de rationalisation que Wilson associe à la sécularisation est lié à la *societalisation* : les relations sociales se conforment de plus en plus aux paramètres de comportement d'une société et moins à ceux d'une *communauté* (au sens de Tönnies). Les systèmes sociaux se basent de plus en plus sur des rôles impersonnels et des comportements de type contractuel, sous l'égide de routines techniques.

Les théories classiques de la sécularisation ont été critiquées par un secteur important de la discipline sociologique presque depuis leur naissance. Il n'est pas à exclure, cependant, qu'une partie significative des discussions sur la validité de ces théories soit basée sur des questions terminologiques et

2. Sur les théories de la sécularisation en général, voir le premier chapitre de notre travail *Religión, esfera pública, mundo privado* (Arlettaz F., 2014b). Voir également, Willaime J.-P., 2006.

conceptuelles. Très souvent les différences entre les perspectives théoriques sont dues au fait que des phénomènes non identiques sont regroupés sous le concept de *sécularisation*, ou même sous le concept de *religion*. Les critiques contre les théories classiques peuvent être regroupées, globalement, en deux catégories. D'une part, celles qui ont été dirigées vers l'idée même de sécularisation, selon laquelle la modernisation des sociétés implique le déclin de la religion. D'autre part, celles selon lesquelles la sécularisation, même étant un processus effectif des sociétés modernes, serait un processus réversible.

Ceux qui défendent une définition fonctionnelle de la religion ont tendance à refuser l'idée de sécularisation, car leur notion de religion est parfois si large qu'il est très difficile de voir un affaiblissement de celle-ci. Mais il y a un autre problème de type empirique concernant les niveaux d'adhésion et de pratique religieuses. Le principal obstacle à cet égard ont toujours été les États-Unis. Il est clair que les indicateurs de pratique religieuse aux États-Unis sont loin d'être en déclin. Si la société la plus moderne de la planète (en termes d'industrialisation, de bureaucratisation, etc.) n'est pas une société sécularisée, on peut douter d'une théorie qui postule que la sécularisation va de pair avec la Modernité. D'autres critiques vont plus loin et mettent en doute même l'idée que la Modernité entraîne, comme on l'avait postulé classiquement, une *séparation fonctionnelle* entre la religion et les autres sphères sociales.

Ces critiques à l'idée de sécularisation ont été si fortes que certains de ses anciens partisans ont révisé leurs positions. Le cas plus significatif est celui de Peter Berger qui, dans ses écrits récents, a totalement abandonné sa théorie de la sécularisation, reconnaissant qu'elle n'avait jamais eu de soutien empirique (Berger P., 1996 ; Berger P., 2005 ; Berger P., 2009 ; Berger P., Zacks J. et Martin D., 1999). Le monde, dit Berger, est aujourd'hui aussi religieux qu'il l'a toujours été. La théorie de la sécularisation ne peut pas servir de paradigme général d'interprétation sociologique. Pour lui, les deux manifestations les plus évidentes de la force de la religion seraient l'Islam politique et l'Evangélisme. Et les deux exceptions au caractère religieux du temps, c'est-à-dire les deux cas dans lesquels la théorie de la sécularisation semblerait toujours se porter bien, seraient une zone géographique déterminée (Europe) et une certaine couche sociale (les élites formées dans les universités occidentales).

Le deuxième groupe de critiques contre les théories classiques ne nie pas qu'une sécularisation associée à la modernisation des sociétés puisse avoir existé à un moment donné. Mais on souligne que certains phénomènes des sociétés postmodernes (le fondamentalisme et l'intégrisme religieux, les nouveaux mouvements religieux, les nouvelles formes de croyance, etc.) montreraient que le processus de sécularisation est réversible ou, au moins, que la sécularisation n'est pas un processus linéaire.

En ce sens, Jürgen Habermas (Habermas J., 2008a ; Habermas J., 2008b ; Habermas J., 2010) préfère de parler de sociétés post-séculières pour le cas des sociétés qui ont été sécularisées et dans lesquelles la sécularisation prend maintenant une nouvelle direction. Il est vrai, admet l'auteur allemand, que la théorie de la sécularisation a des faiblesses, mais celles-ci se trouvent plutôt dans l'obtention de conclusions indifférenciées sur l'ampleur de la sécularisation. La sécularisation reste un procès constatable en ce sens que les communautés religieuses se bornent de plus en plus à leur fonction de guérison des âmes, abandonnant leurs compétences dans d'autres sphères sociales. Il est également vrai que les pratiques religieuses deviennent plus individualisées et subjectives. Toutefois, ces changements ne correspondent pas forcément à une perte de pertinence de la religion dans l'espace politique et culturel de la société ou dans la conduite de la vie personnelle. Il y a un changement de conscience sur le rôle de la religion. Si les sociétés européennes (ainsi que d'autres sociétés développées) peuvent être décrites comme post-séculières c'est parce que ces sociétés sont confrontées à la persistance des communautés religieuses, quoique dans un environnement plus séculier.

Les critiques aux théories de la sécularisation ont généré deux types de réactions. Un courant sociologique a essayé de maintenir la perspective classique et a insisté sur le fait que la Modernité produit non seulement une différenciation fonctionnelle croissante, mais aussi le déclin des croyances et des pratiques religieuses (voir, par exemple, Bruce S., 2002). Un second courant a reformulé la théorie de la sécularisation en termes stratifiés. Ainsi, on reconnaît que la modernisation produit effectivement des effets de

sécularisation à certains niveaux, mais on rejette l'idée d'une sécularisation radicale et uniforme.

L'analyse stratifiée peut être trouvée, par exemple, dans les travaux de José Casanova (Casanova J., 1994 ; Casanova J., 2008). La sécularisation supposerait premièrement, dans l'utilisation la plus généralisée du terme, le recul des croyances et des pratiques religieuses. Deuxièmement, la sécularisation signifierait la privatisation de la religion. Enfin, la sécularisation impliquerait une distinction dans le sens d'émancipation des différentes sphères sociales (l'État, l'économie, etc.) par rapport à la tutelle religieuse. Dans la perspective de Casanova, la sécularisation serait plutôt une narrative qui servirait à différencier les *Européens modernes et sécularisés* des *autres* religieux. Elle serait, bien entendu, une narrative qui a eu un grand succès et qui a réussi à s'imposer elle-même comme la structure propre d'une société moderne.

L'approche stratifiée est une approche multidimensionnelle dont l'apport le plus intéressant est qu'elle permet de reconnaître que les différentes dimensions de la sécularisation peuvent évoluer et varier indépendamment les unes des autres, de manière qu'une n'est pas nécessairement un reflet de l'autre. La différenciation fonctionnelle est l'aspect qui produit le moins de controverse chez les théoriciens. En général on ne doute pas que la religion perd sa capacité à dominer les autres sous-systèmes sociaux. En ce sens, ce sont ces sous-systèmes sociaux eux-mêmes qui se sécularisent, la religion déterminant directement, dans le meilleur des cas, un seul sous-système social (le sous-système religieux lui-même).

La privatisation des croyances et des pratiques, qui sont de plus en plus subjectives et individualisées, serait un autre aspect de la sécularisation dont le développement est également variable géographiquement. Finalement, en ce qui concerne la sécularisation comme réduction des niveaux de croyance et de pratique religieuse, la théorie de la sécularisation dans sa version classique fonctionne relativement bien en Europe, mais pas nécessairement ailleurs. Autrement dit : il n'y a pas une sécularisation uniforme et invariable, mais plutôt plusieurs sécularisations dont les caractéristiques et les vitesses varient d'une société à une autre.

L'idée de sécularisation adoptée dans ce travail est tributaire de cette analyse stratifiée. Pour notre étude de la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme c'est la sécularisation comme différenciation fonctionnelle et comme privatisation des choix religieux qui nous intéresse. Nous pouvons donc nous concentrer sur ces deux aspects, et mettre entre parenthèses les controverses autour des autres éléments des processus de sécularisation.

Liberté de religion et séparation entre l'étatique et le religieux

Pour l'étude que nous entreprenons ici, deux champs nous intéressent particulièrement : le juridique et le politique. On nomme parfois la sécularisation juridique et politique comme *laïcisation* (Arlettaz, F., 2013a)[3]. La sécularisation du juridique et du politique est possible grâce à deux outils juridiques qui sont, en même temps, le résultat du processus et un instrument de son approfondissement : la liberté de religion, comme liberté publique constitutionnellement garantie, et l'idée de séparation entre l'État et les organisations religieuses, comme principe de la structure constitutionnelle de l'État.

La liberté de religion a amené à une privatisation des choix religieux : les décisions sur le rapport avec les réalités transcendantes sont devenues des décisions individuelles. Dans un premier temps, les statuts de simple tolérance ont été la voie pour régler pragmatiquement les conflits religieux. La tolérance au sens moderne est née lorsqu'il est devenu évident qu'il n'était pas possible de résoudre le *problème protestant* de la même manière qu'avait été résolu le *problème Albigeois*, et que le problème confessionnal nécessitait une solution politique en l'absence d'une solution religieuse (Poulat E., 2003, pp. 281-288).

Le simple *modus vivendi* basé sur la tolérance s'est révélé insuffisant quand les pouvoirs de l'État ont été soumis aux règles de l'État de droit et à la volonté démocratique (Habermas J., 2006 ; Habermas J., 2010). C'est alors que, par l'imposition d'un régime de liberté de religion, la communauté politique a perdu sa capacité à décider

3. Jean Baubérot, se montrant favorable à l'utilisation du mot laïcité plutôt que de son équivalent anglais *secularism*, explique que le processus de laïcisation suppose une dissociation entre le champ politique, comme instance de pouvoir avec son aspect d'obligation et de coercition, et le champ religieux, comme une instance d'autorité parmi d'autres (Baubérot J., 2013). Il préfère, cependant, de ne pas traiter la laïcisation comme un sous-aspect de la sécularisation, et de donner une autonomie conceptuelle aux deux phénomènes (Baubérot J., 2009).

des options religieuses des individus. La liberté de religion, reconnue par la Déclaration de Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789 et par le premier amendement à la Constitution des États-Unis en 1791, s'est répandue avec le constitutionnalisme du XIXe siècle.

Plusieurs vecteurs ont été impliqués dans le développement de la liberté de religion (Peces-Barba G. et Prieto Sanchis L., 1998 ; Kamen H., 1987). Tout d'abord, le désir de réunir la chrétienté et la nécessité de trouver une solution de compromis pour réaliser cette réunification. Deuxièmement, les conditions d'organisation de l'État moderne, pour lequel la pluralité religieuse, même en étant un élément qui conspirait contre la cohésion sociale, était en tout cas moins dissolvante que les guerres de religion. Troisièmement, des fondements économiques : la religion était un facteur économique non pertinent, mais la paix religieuse était une condition *sine qua non* pour le développement des rapports capitalistes. Finalement, une certaine conception sur les libertés de l'individu qui commençait à germer.

Si l'instrument juridique qu'est la liberté de religion s'est largement étendue comme une des libertés publiques dans le contexte des États constitutionnels, l'autre instrument juridique parallèle, la séparation de l'État et de la religion, a connu une diffusion beaucoup plus inégale. La liberté de religion assure l'absence de coaction dans le domaine des choix religieux ; la séparation va au-delà, et exige l'impartialité des pouvoirs publics envers les choix religieux des citoyens. C'est par la séparation que la distinction entre la sphère étatique et la sphère religieuse s'accomplit. La séparation de l'État et de la religion peut adopter des formes particulières selon les contextes : la *non-establishment* clause de la Constitution américaine, la laïcité française, la *laicità* italienne et la *aconfesionalidad* du monde hispano-américain sont autant d'incarnations différentes de l'idée de séparation.

En revenant maintenant au contexte européen, il est possible de vérifier que la liberté de religion est reconnue dans les Constitutions ou les textes légaux fondamentaux des 47 États membres du Conseil de l'Europe. Elle est également contenue dans la Convention Européenne des Droits de l'Homme et systématiquement appliquée par la jurisprudence de la Cour Européenne des Droits de l'Homme.

Par contre, la séparation entre l'État et la religion se présente avec des particularités bien différentes d'un contexte national à un autre. Une certaine différentiation entre le pouvoir public et le pouvoir religieux existe généralement en Europe et la non-discrimination sur la base de la religion est au moins formellement reconnue (Ferrari S., 1995). Toutefois, les modèles constitutionnels varient énormément sur le point des rapports institutionnels entre l'État et les groupes religieux, ainsi que sur le point du support financier et symbolique que l'État leur fournit. Il est vrai qu'une tendance à un rapprochement des régimes européens vers un modèle de séparation a été identifiée (Willaime J.-P., 2004 ; Portier P., 2013), ce qui confirmerait le progrès d'une certaine sécularisation politique et juridique. En tout cas, il s'agit d'un processus en développement et dont le résultat ne serait aucunement une uniformisation totale des régimes nationaux.

La liberté de religion et la séparation entre l'État et les groupes religieux sont donc deux outils juridiques différents. Cependant, ils entretiennent des rapports étroits. En effet, la garantie de la liberté de religion peut exiger un certain degré de séparation entre l'État et les groupes religieux (Starck C., 1996 ; Flauss J.-F., 2004 ; Evans C. et Thomas C., 2006). Ainsi, par exemple, un État strictement confessionnel serait difficilement compatible avec le respect de la liberté de religion. Dans la section suivante on reviendra sur ce rapport conceptuel.

La Convention Européenne et la marge d'appréciation nationale

La Convention Européenne ne contient aucune disposition relative à la séparation entre les églises et l'État. Or, la thèse selon laquelle la liberté de religion établit implicitement une limite entre le légitime et l'illégitime dans l'attitude de l'État envers les groupes religieux a été acceptée par la Cour Européenne. Comme nous allons le montrer, à partir de la liberté de religion de l'article 9 de la Convention Européenne des Droits de l'Homme, la Cour Européenne a construit une certaine idée de séparation, imposant des exigences dans l'attitude des États envers le religieux qui ne sont pas explicitement contenues dans l'article 9 lui-même.

La Cour n'a pas utilisé dans cette construction le mot laïcité, qu'elle semble réserver pour désigner des régimes nationaux particuliers[4], ni d'autres mots semblables qui pourraient aussi renvoyer à d'autres régimes nationaux (comme *aconfesionalidad*, *non-establishment*, etc.). En revanche, elle s'est servie du vocable neutralité, qui apparaît à maintes reprises dans la jurisprudence européenne comme une exigence de toute société démocratique. En effet, la Cour a dit de manière répétée que la liberté de religion requiert que l'État soit neutre par rapport à la religion[5]. Le recours au concept de neutralité témoigne de la force implicite de l'idée de sécularisation dans le discours juridique des droits de l'homme. L'État neutre par rapport à la religion est, en effet, l'État séculier (Willaime J.-P., 2014).

Cependant, le concept de neutralité utilisé par la Cour est assez flou. D'abord, le terme lui-même (comme celui d'*impartialité* qui lui est parfois associé dans la jurisprudence) est très ambigu. Plusieurs notions de neutralité peuvent en effet être identifiées dans la littérature juridique et politique. En plus, la Cour n'a pas toujours utilisé le concept de façon cohérente. Dans plusieurs arrêts la Cour semble laisser le principe de côté, au profit d'autres constructions conceptuelles (comme celle selon laquelle les États ont un droit à perpétuer une tradition nationale, même si elle a des aspects religieux).

D'autre part, la doctrine de la *marge d'appréciation nationale* est largement utilisée dans ce domaine. Selon un principe généralement accepté dans le discours juridique construit autour de la jurisprudence européenne, la Convention Européenne ne contraint pas les États à adopter une position complètement uniforme en matière de droits de l'homme. Au contraire, elle leur offre des marges de manœuvre importantes pour adopter les décisions constitutionnelles, législatives, administratives et judiciaires les plus en conformité avec leurs traditions et procédés démocratiques. C'est ce qui est connu sous le nom de *doctrine de la marge d'appréciation nationale*.

Selon cette doctrine, moins le consensus européen en une matière est fort, plus il y a de marge de la part des États pour réglementer l'exercice d'un droit fondamental dans ce domaine (Legg A., 2012). Ainsi, dès lors que les États se maintiennent dans les limites de l'acceptable selon les critères normatifs de la Convention, tels qu'ils sont interprétés par la Cour, ils disposent d'un ample champ d'action pour la définition de leurs cadres juridiques internes. Inversement, le champ d'action est beaucoup plus réduit lorsqu'il existe une conception européenne uniforme dans une certaine matière. Ainsi est-il possible de montrer l'existence d'une relation de proportionnalité inverse entre *consensus européen et marge d'appréciation* : à un consensus européen fort correspond une marge d'appréciation limitée ; à un consensus européen faible correspond une marge d'appréciation plus grande[6].

La doctrine trouve aussi son application dans le champ de la liberté de religion (Lugato M., 2013 ; Henrard K., 2012). La Cour Européenne a affirmé que, comme il n'y a pas de consensus sur la signification de la religion dans la vie sociale, les autorités nationales ont une large marge d'appréciation pour la définition de leur attitude envers la religion[7]. Les opinions sur les rapports appropriés entre les religions et les États peuvent varier énormément à l'intérieur d'une société démocratique[8]. Ceci implique l'admission de la thèse selon laquelle si un jour un consensus européen se formait, la liberté des États se verrait notablement diluée. C'est justement ce qui est arrivé avec l'objection de conscience au service militaire, que la Cour avait considéré pendant longtemps comme non protégée par la Convention et sur laquelle elle a changé d'avis à cause

4. Voir, par exemple, Cour Européenne des Droits de l'Homme (Cour EDH) : *Dahlab c. Suisse*, inadmisibilité (15/02/2001) ; Cour EDH : *Leyla Sahin c. Turquie*, Grande Chambre (10/11/2005) ; Cour EDH : *Dogru c. France* (08/12/2008).

5. Voir, par exemple, Cour EDH : *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, Grande Chambre (26/10/2000), p. 78 ; Cour EDH : *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldavie* (31/12/2001), p. 116 ; Cour EDH : *Leyla Sahin c. Turquie*, Grande Chambre (10/11/2005), p. 107 ; Cour EDH : *Membres de la Congrégation des Témoins de Jéhovah de Gldani et autres c. Géorgie* (03/05/2007), p. 131 ; Cour EDH : *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche* (31/07/2008), p. 97 ; Cour EDH : *Savez Crkava "Riječ Života" et autres c. Croatie* (09/12/2010), p. 88. Cour EDH : *Magyar Keresztény Mennonita Egyház et autres c. Hongrie* (08/04/2014), p. 76 ; Cour EDH : *Fernández Martínez c. Espagne*, Grande Chambre (12/06/2014), p. 128.

6. Sur la marge d'appréciation en général, voir : Greer S. (2010) ; Letsas G. (2006).

7. Voir, par exemple, Cour EDH : *Otto-Preminger Institut c. Autriche* (20/09/1994), p. 50 ; Cour EDH : *Leyla Sahin c. Turquie*, Grande Chambre (10/11/2005), p. 109.

8. Voir, par exemple, Cour EDH : *Leyla Sahin c. Turquie*, Grande Chambre (10/11/2005), p. 108 ; Cour EDH : *Dogru c. France* (04/12/2008), p. 63 ; Cour EDH : *Fernández Martínez c. Espagne*, Grande Chambre (12/06/2014), p. 130.

justement de la formation d'un nouveau consensus européen[9].

En raison de la marge d'appréciation nationale, la conception européenne de la neutralité est strictement minimale. La Cour n'énonce pas une conception complète des rapports institutionnels légitimes que les États peuvent entretenir avec les groupes religieux. L'idée de neutralité esquissée exige que l´État s'abstienne d'intervenir dans la vie institutionnelle interne des groupes religieux ainsi que dans les disputes entre ces groupes. Mais la neutralité de l'État n'implique pas, dans la perspective de la Cour, une entière autonomie du religieux par rapport au politique et au juridique.

Néanmoins, la doctrine de la marge d'appréciation n'implique pas que la conception européenne de la neutralité soit inexistante : s'il est vrai que dans beaucoup de cas la Cour a validé les solutions nationales, il est aussi vrai que dans d'autres cas elle a trouvé une violation des standards européens par les États. Comme dans d'autres domaines jurisprudentiels, la cohérence des solutions adoptées peut paraître difficile à première vue, mais elle est possible dès que l'on accepte le caractère minimal des standards conventionnels en cette matière.

La position de la Cour rejoint celle de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe, qui a affirmé qu'une des valeurs européennes communes est la séparation des églises et de l'État : « c'est un principe généralement admis qui domine la vie politique et institutionnelle dans les pays démocratiques »[10]. Cependant, l'Assemblée admet aussi que les États membres du Conseil de l'Europe « présentent aujourd'hui des degrés divers de séparation entre le gouvernement et les institutions religieuses », et que ces différences de degré sont « dans le plein respect de la Convention »[11].

Dans une perspective proche de celle que nous esquissons ici, d'autres recherches ont signalé l'existence d'un courant vers un principe de *non-establishment* sous la Convention Européenne (Haupt C., 2012, pp. 991-1064 ; l'auteur utilise la terminologie propre du droit américain). Nous croyons que ce point de vue est approprié, mais qu'il doit être considéré avec précaution. Premièrement, les exigences européennes sont vraiment minimales. C'est pour cela que nous préférons parler d'un *seuil minimal* de neutralité (et non d'un véritable principe de *non-establishment* à l'américaine). Deuxièmement, parce que comme l'auteure elle-même le reconnaît, le courant fait partie d'une politique européenne qui se déploie à plusieurs niveaux : des politiques nationales divergentes coexistent sous un régime légal commun (celui de la Convention Européenne des Droits de l'Homme et, pour un nombre d'États plus restreint, celui de l'Union Européenne). Finalement, il faut admettre (comme d'ailleurs l'auteure le fait) qu'il s'agit d'un développement en cours, et non d'un point d'arrivée déjà atteint. Il est probable qu'une certaine convergence sera atteinte à long terme, mais ceci ne signifiera pas l'existence d'une politique religieuse identique partout en Europe. Dans la section suivante nous allons voir que, pour certains aspects de la jurisprudence, une lente évolution peut en effet être trouvée.

Quatre domaines d'analyse

Dans les paragraphes suivants nous allons analyser l'application de l'idée de neutralité par la Cour de Strasbourg dans quatre domaines. C'est sans doute pour ce qui relève de l'autonomie d'organisation des groupes religieux que les exigences de la neutralité étatique ont été le plus développées. Dans les autres trois domaines (statut légal des groupes religieux, soutien symbolique et soutien financier) les exigences européennes sont moins poussées. Cependant, elles ne sont pas inexistantes, et une certaine évolution vers son renforcement peut être trouvée.

Autonomie des groupes religieux

Pour ce qui est de l'autonomie des groupes religieux vis-à-vis de l'État, on peut trouver un corpus assez solide de décisions de la Cour qui limitent la possibilité d'ingérence étatique et, de ce fait, renforcent l'idée de séparation entre l'État et les communautés religieuses. Le droit à l'autonomie, corollaire du principe de neutralité, devient donc une voie de sécularisation dans la mesure où il assure la différentiation entre celle-ci et la sphère religieuse.

Une manifestation de l'autonomie est le droit des communautés religieuses de choisir librement

9. Cour EDH : *Bayatyan c. Arménie*, Grande Chambre (07/07/2011).

10. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 4.

11. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 5.

leurs dirigeants. Ainsi, par exemple, dans l'affaire *Hassan et Thaouch*, la Cour a été confrontée à l'attitude des autorités bulgares qui, dans un conflit qui avait divisé la communauté musulmane du pays, avaient pris le parti de l'un des chefs religieux en dispute. Selon la Cour, en reconnaissant comme chef de toute la communauté quelqu'un qui n'avait que l'appui d'une partie d'elle, l'État s'était immiscé illégitimement dans la vie de cette communauté[12].

L'autonomie des groupes comprend aussi la faculté de choisir leur filiation religieuse. Dans les affaires *Eglise Métropolitaine de Bessarabie et Saint-Synode de l'Eglise Orthodoxe Bulgare*, la Cour a signalé un manquement au devoir de neutralité de la part de deux États qui avaient refusé la reconnaissance juridique de groupes religieux sous prétexte qu'ils étaient des détachements d'autres groupes religieux déjà reconnus[13]. Également, dans le cas *Miroļubovs*, la Cour a fait face à un conflit interne dans une église en raison duquel un grand nombre des membres avait cessé de reconnaître les autorités ecclésiastiques. L'État, dépassant ses pouvoirs légitimes et sur la base d'une appréciation déraisonnable des faits, avait confirmé ce *coup d'Etat* interne et reconnu les nouveaux dirigeants du groupe. En ce contexte, la Cour a insisté sur le fait qu'il ne correspond pas à l'Etat de déterminer l'appartenance confessionnelle d'une communauté religieuse[14].

En synthèse : la neutralité oblige l'État à ne pas prendre une position dans les conflits entre les groupes religieux et à l'intérieur des groupes religieux (Tulkens F., 2009, p. 2583). Selon le raisonnement de la Cour, le droit à la liberté de religion implique la possibilité pour les communautés religieuses d'exister et de fonctionner pacifiquement, sans ingérence arbitraire de l'État. L'autonomie des communautés religieuses est, selon la Cour, indispensable pour le pluralisme dans une société démocratique[15]. Un seuil minimal de séparation, et donc de sécularisation des pouvoirs de l'État, est ainsi imposé à travers l'argument du pluralisme démocratique.

Du point de vue de la technique juridique, l'autonomie des communautés religieuses résulte de la conjonction de la liberté de religion et de la liberté d'association. La Cour reste fidèle à une conception libérale des groupes religieux comme des associations volontaires d'individus (Arlettaz F., 2014a ; Arlettaz F., 2012a ; Langlaude S., 2010). Dans cette conception, c'est aux membres de l'association de définir les contours de leurs engagements, l'organisation interne de l'association et ses rapports avec d'autres associations. L'assomption du caractère associatif des groupes religieux est en plus cohérente avec la distinction de ceux-ci par rapport à la sphère politique institutionnelle. L'espace de la société civile est en effet à dominante associative, volontaire et libre (Baubérot J., 2009, p. 192).

Statut des groupes religieux

Selon la jurisprudence de la Cour, les États doivent garantir que les groupes religieux obtiennent un enregistrement en tant que personnes juridiques leur permettant d'agir en droit. Or, les États jouissent d'une certaine marge d'appréciation pour décider quel type de personnalité juridique ils octroient, par exemple s'il s'agit d'une personnalité de droit public ou de droit privé[16].

D'autre part, il est aussi loisible aux États d'établir plusieurs niveaux d'enregistrement différents (par exemple, un enregistrement simple qui octroie quelques droits élémentaires, comme le droit de contracter, et un ou plusieurs enregistrements supérieurs qui ouvrent la porte à des bénéfices particuliers, comme des subventions de l'État ou des exemptions fiscales). Selon Strasbourg, la différentiation des statuts légaux est possible à condition que ces statuts soient *objectivement* et *raisonnablement justifiés* ; c'est-à-dire, à condition que les différents statuts soient proportionnés aux différences de fait réellement existantes entre les groupes religieux. Ceci signifie, dans la

12. Cour EDH : *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, Grande Chambre (26/10/2000), p. 62.

13. Cour EDH : *Eglise Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldave* (13/12/2001) ; Cour EDH : *Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Bulgare (Métropolite Innocent) et autres c. Bulgarie* (22/01/2009).

14. Cour EDH : *Miroļubovs et autres c. Lettonie* (15/09/2009).

15. Voir, par exemple, Cour EDH : *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie,* Grande Chambre (26/10/2000), p. 62 ; Cour EDH : *Svyato-Mykhaylivska Parafiya v. Ukraine* (14/06/2007), p. 112-113 [versión française non dispo nible] ; Cour EDH : *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche* (31/07/2008), p. 61 ; Cour EDH : *Branche de Moscou de l'Armée du Salut c. Russie* (05/10/2006), p. 58.

16. Voir par exemple Cour EDH : *Eglise Catholique de la Canée c. Grèce* (16/12/1997) ; Cour EDH : *Eglise Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova* (13/12/2001) ; Cour EDH : *Branche de Moscou de l'Armée du Salut c. Russie* (05/10/2006) ; Cour EDH : *Eglise de Scientologie de Moscou c. Russie* (05/04/2007) ; Cour EDH : *Kimlya et autres c. Russie* (09/06/2005) ; Cour EDH : *Fusu Arcadie et autres c. République de Moldova* (17/07/2012).

jurisprudence classique de la Cour, que deux conditions doivent être remplies : tous les groupes doivent avoir une opportunité égale d'obtenir le statut supérieur et les critères d'accès doivent être appliqués d'une façon non discriminatoire[17].

La jurisprudence *classique* de la Cour a également validé la permanence des églises officielles qui est le cas le plus flagrant de système à plusieurs niveaux. Une organisation religieuse est reconnue comme représentant la religion de la nation, tandis que les autres groupes sont relégués au second plan. Le *leading case* concernant le régime des églises d'État reste *Darby*. Le requérant alléguait que l'impossibilité d'être exonéré de l'impôt ecclésiastique en faveur de l'église nationale suédoise violait sa liberté de religion. La Commission Européenne des Droits de l'Homme (institution aujourd'hui disparue) avait jugé que pour satisfaire aux exigences de cette liberté, un système d'église d'État devait inclure des garanties spécifiques pour les non-membres (par exemple, l'exonération du devoir de payer des impôts en faveur de cette église)[18]. La Cour, pour sa part, a réussi à résoudre le conflit par l'application des règles de protection de la propriété, et a donc évité d'examiner les allégations relatives à la liberté de religion, mais n'a pas mis en question l'existence même d'une église d'État[19].

L'approche jurisprudentielle selon laquelle même un système d'église officielle ne s'oppose pas la Convention mène à penser que les apports de la jurisprudence européenne en termes de sécularisation sont plutôt modestes quand il s'agit du statut légal des groupes religieux. Ceci étant vrai, deux autres éléments doivent cependant être considérés. Premièrement, la Cour a rejeté les formes les plus extrêmes de religions officielles ; deuxièmement, la jurisprudence qu'on a appelée classique paraît avoir été récemment mise en cause.

D'une part, en effet, dans le célèbre cas du *Refah Partisi* la Cour a validé l'action des autorités turques qui avaient interdit un parti politique dont l'objectif était d'établir un régime théocratique régi par la loi islamique. La Cour a considéré que cette interdiction ne violait pas la liberté d'association des membres du parti, car les partis peuvent proposer des changements politiques seulement à condition que les moyens utilisés et les changements eux-mêmes soient compatibles avec la Convention. Si le fait qu'un parti politique ait une inspiration religieuse n'est pas en soi contraire à la Convention, l'imposition de la loi islamique comme loi civile est par contre incompatible avec le pluralisme qu'elle exige[20].

D'autre part, la jurisprudence qu'on a appelée classique paraît avoir été récemment mise en question par l'arrêt *Magyar Keresztény Mennonita Egyház et autres*. Selon la nouvelle loi hongroise sur les groupes religieux de 2011, tous les groupes préalablement reconnus perdaient leur statut comme églises, sauf s'ils étaient listés dans l'annexe de la loi ou si, ultérieurement, le Parlement leur reconnaissait ce statut. Les groupes rayés du registre des églises pouvaient continuer leurs activités sous le statut d'associations, mais ils perdaient quelques avantages financiers et symboliques. Selon la Cour, la dégradation dans leur statut juridique représentait les adhérents de ces groupes religieux sous un jour défavorable devant l'opinion publique et il existait en conséquence un risque que « les adeptes d'une religion puissent se sentir simplement tolérés – et non bienvenus – si l'État refuse de reconnaître et de soutenir leur organisation religieuse tout en accordant cet avantage aux autres confessions »[21].

Si l'on tirait toutes les conséquences de cette affirmation, tout système de distinction juridique entre les groupes religieux (et, à plus forte raison, tout système d'église d'État) serait exclu. Consciente des difficultés soulevées par ses considérations, la Cour a insisté sur le fait que le critère de non-discrimination n'empêche pas la mise en fonctionnement d'un système de reconnaissance à plusieurs niveaux. Cette affirmation est cependant difficilement compatible avec l'idée préalablement énoncée selon laquelle l'État ne peut pas refuser à un groupe les avantages qu'il reconnaît à un autre groupe. C'est peut-être à cause de cela que la Cour a ajouté, citant le cas *Darby*, qu'un tel régime appartient normalement aux traditions historiques et constitutionnelles, et qu'un système d'église d'État peut être compatible avec

17. Voir par exemple Cour EDH : *Alujer Fernández et Caballero García c. Espagne*, inadmissibilité (14/06/2001) ; Cour EDH : *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche* (31/07/2008), p. 92-97.

18. Commission Européenne des Droits de l'Homme (Commission EDH) : *Darby c. Suède*, Plenière (11/04/1988).

19. Cour EDH : *Darby c. Suède* (23/10/1990).

20. Cour EDH : *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, Grande Chambre (13/02/2003).

21. Cour EDH : *Magyar Keresztény Mennonita Egyház et autres c. Hongrie* (08/04/2014), p. 94.

la Convention, en particulier s'il fait partie d'une situation précédant la ratification de la Convention par l'État[22].

L'arrêt est récent et il semble être isolé dans le contexte général de la jurisprudence européenne. Il serait donc hâtif d'en tirer des conclusions générales. Néanmoins, si le critère prôné par cet arrêt s'affirmait dans la jurisprudence, les conséquences en termes de sécularisation étatique seraient grandes : le pouvoir discrétionnaire des États pour donner des avantages à certains groupes religieux ou pour l'établissement d'une église officielle serait considérablement réduit. Une justification historique et constitutionnelle précédant la ratification de la Convention serait donc nécessaire[23].

Si la jurisprudence évoluait en ce sens, elle s'approcherait du point de vue de l'Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe. Dans le contexte du principe de séparation, l'Assemblée considère que « la gouvernance et la religion ne devraient pas se mélanger »[24]. L'Assemblée veut maintenir, au moins dans la surface de son discours, un équilibre entre l'affirmation du principe de séparation et le respect de la marge des États pour définir leurs rapports juridiques avec la religion. C'est pour cela qu'elle affirme que diverses situations coexistent en Europe, avec parfois des privilèges d'une religion par rapport aux autres[25]. Cependant, une arrière-pensée plus séculariste jaillit : juste après son affirmation sur les différentes situations européennes, l'Assemblée ajoute que « dans la législation de plusieurs États membres du Conseil de l'Europe subsistent des *anachronismes* liés à un passé où la religion jouait un rôle plus important dans nos sociétés »[26] (l'italique est à nous). Et elle recommande au Comité des Ministres d'encourager les États membres « à éliminer progressivement, si telle est la volonté des citoyens, des éléments de la législation susceptibles d'être discriminatoires du point de vue d'un pluralisme religieux démocratique »[27].

Préférences symboliques envers les groupes religieux

Le maintien d'un lien symbolique entre l'État et une ou plusieurs traditions religieuses est un symptôme d'une séparation imparfaite entre la sphère religieuse et la sphère politique. Bien entendu, les *interférences* réciproques entre le religieux et l'étatique peuvent revêtir des degrés différents. La Cour Européenne accepte l'existence de ces liens symboliques dans la mesure où ils ne supposent pas une ingérence injustifiée avec la liberté de religion. Or, ce que signifie qu'une ingérence est un sujet contesté. En d'autres mots : il n'est pas clair quel est le seuil à partir duquel l'affichage d'un lien symbolique entre l'État et une tradition religieuse outrepasse les limites du légitime.

L'arrêt le plus significatif à cet égard est sans doute *Lautsi*, concernant les crucifix dans les écoles italiennes. La première instance de la Cour avait décidé que l'exposition de ce type de symboles religieux affectait la liberté de religion des élèves et que, étant un manquement au principe de neutralité de l'État, elle constituait une violation de la Convention[28]. Cependant, peu de temps après, la Grande Chambre de la Cour a annulé la décision de la première instance. En particulier, la Grande Chambre a jugé qu'un crucifix dans une salle de classe ne peut pas être considéré comme un signe religieux fort qui interfère avec la liberté religieuse des élèves ou de leurs parents, et qu'il appartient à l'autorité discrétionnaire de l'État de décider quels symboles sont présents dans une salle de cours. Cette conclusion était renforcée par l'absence d'un critère européen unifié sur le modèle des relations entre l'État et les religions sur ce point[29].

22. Cour EDH : *Magyar Keresztény Mennonita Egyház et autres c. Hongrie* (08/04/2014), p. 100.

23. La condition d'existence antérieure à la Convention pour la justification d'un statut privilégié en faveur d'un groupe religieux est une concession à ce que la doctrine anglo-saxonne appelle *originalism* herméneutique. En effet, au moment de l'adoption du texte conventionnel plusieurs pays européens avaient des systèmes d'église d'État. L'exclusion de ces systèmes du champ du légitime conventionnel ne pourrait pas donc avoir fait partie des *intentions* des auteurs de la Convention.

24. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 10.

25. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 15.

26. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 15.

27. Assemblée Parlementaire du Conseil de l'Europe : Recommandation 1804 (2007) - *Etat, religion, laïcité et droits de l'homme*, p. 24.2.

28. Cour EDH : *Lautsi c. Italie* (01/03/2010).

29. Cour EDH : *Lautsi c. Italie*, Grande Chambre (18/03/2011). La bibliographie sur cette affaire est énorme. Pour mentionner seulement quelques travaux : Arlettaz F.,

Le résultat d'un arrêt de ce type dépend de l'interprétation donnée à la disposition relative à la liberté religieuse. Cependant, il semble bien que le facteur décisif n'est pas tant la position des juges sur la relation entre les organisations religieuses et l'État lui-même, mais sur la marge de discrétion qui doit être laissée aux États pour définir ces relations. Tous les juges de la Chambre et les deux juges qui ont voté en dissidence dans l'arrêt de la Grande Chambre croyaient que la présence d'un crucifix allait au-delà du pouvoir discrétionnaire légitime des États pour définir leurs relations avec les organisations religieuses. Tous les juges de la Grande Chambre, à l'exception des deux dissidents, croyaient à une marge d'appréciation plus large en ce domaine.

La Cour européenne se distingue ainsi d'autres juridictions, comme la Cour Suprême des États-Unis, qui sont beaucoup plus attentives aux implications symboliques des actions étatiques. L'existence d'une clause explicite de séparation permet aux juges américains de mettre en place des standards d'autonomisation entre le politique et le religieux beaucoup plus rigoureux (Arlettaz F., 2013b).

Un résultat sinon identique au moins semblable pourrait éventuellement être atteint par Strasbourg à partir du principe d'égalité. Néanmoins, l'analyse en termes d'égalité religieuse est presque absente en ce domaine. Ceux qui s'opposent à l'idée de neutralité telle qu'elle a été développée par la Cour (voir, par exemple, Leigh I. et Adhar R., 2012) soulignent que la Convention Européenne n'exige pas une égalité stricte entre les groupes religieux. En réalité, il serait plus approprié de dire qu'*une* des lectures *possibles* de la Convention (appuyée, certes, sur certains arrêts de Strasbourg) va dans ce sens d'un principe d'égalité faible. Mais d'autres arrêts, notamment ceux où la Cour fait une application plus rigoureuse de l'idée de neutralité, font une interprétation plus stricte des exigences conventionnelles et il n'est pas à exclure que cette interprétation s'affirme dans l'avenir[30].

Pour l'instant il suffit de constater que là où l'action symbolique de l'État implique une ingérence directe et évidente dans les consciences individuelles, l'approche de la Cour devient beaucoup plus rigoureuse (Mme. Lautsi invoquait une ingérence de ce type, mais la Cour a refusé l'argument). Ainsi, dans le cas *Buscarini* et autres le Tribunal a décidé que les racines catholiques de la République de Saint-Marin n'étaient pas une base suffisante pour contraindre les députés élus à prêter un serment de contenu religieux[31]. Bien entendu, la Cour n'a pas déclaré que le serment était interdit de manière générale : si l'intéressé l'acceptait, le serment pour une fonction publique pouvait avoir un contenu religieux. Dans un sens pareil, dans le cas *Alexandridis*, la Cour a trouvé une violation de la Convention dans le système selon lequel le serment pour entrer dans une association professionnelle d'avocats avait par défaut un contenu religieux. Il était possible remplacer le serment par une déclaration solennelle, mais pour ceci l'intéressé devait faire connaître ses croyances religieuses[32].

Préférences matérielles envers les groupes religieux

L'adoption d'un point de vue linéaire sur la sécularisation conduirait à penser qu'une rupture totale des liens financiers entre les États et les groupes religieux est inévitable. Si la Cour Européenne était un levier de sécularisation, sa jurisprudence devrait imposer des limites strictes à la possibilité de financement étatique des groupes religieux. Or, ceci n'est pas du tout le cas. La jurisprudence européenne a accepté à maintes reprises les différentes formes de financement public dont jouissent les groupes religieux en Europe.

Cependant, certaines nuances qui apparaissent dans les arrêts de la Cour permettent de voir que quelques formes de financement sont exclues. La liberté des États pour choisir quels groupes religieux financer et comment les financer n'est pas complète. L'existence de restrictions pour les choix religieux des États est un indicateur qu'une certaine autonomisation entre les affaires religieuses et les affaires publiques est nécessaire sous la Convention. Deux tendances visibles

2012b ; Temperman J., 2012.

30. À la même époque que la Cour analysait le cas du crucifix dans les salles de cours, elle a fait face à deux autres affaires concernant des crucifix, dans les tribunaux grecs en l'espèce (*Dimitras et autres I ; Dimitras et autres II*). La Cour, cependant, n'est pas entrée sur le fond des affaires car elle a trouvé que les requérants n'avaient pas subi de préjudice. Ils n'avaient pas invoqué une violation de la liberté de religion, mais de l'impartialité des tribunaux de justice, et ils n'avaient pas prouvé qu'en raison de la présence de crucifix les juges avaient manqué à leur devoir d'impartialité. La décision était techniquement correcte. Cour EDH : *Dimitras et autres c. Grèce I* (03/06/2010) ; Cour EDH : *Dimitras et autres c. Grèce II* (03/11/2011).

31. Cour EDH : *Buscarini et autres c. Saint-Marin* (18/02/1999).

32. Cour EDH : *Alexandridis c. Grèce* (21/02/2008).

peuvent être associées à cette idée. La première concerne les *impôts ecclésiastiques*, qui ne peuvent exister que s'ils sont volontaires. La deuxième a lien avec le besoin de justification du financement étatique du religieux.

Comme principe général, la liberté reconnue aux États en matière d'impôts est grande (Curtit F. et Fornerod A., 2015, pp. 14-18). Cependant, là où il existe un système d'impôts ecclésiastiques (l'État recouvre des impôts en faveur d'une ou de plusieurs églises) la Cour exige que la contribution soit faite sur la base de l'appartenance religieuse et, donc, de façon volontaire. Ceux qui n'appartiennent pas à l'église qui perçoit les impôts ne peuvent pas être obligés à la financer, ce qui témoigne d'une certaine privatisation de la religion : même si c'est l'État qui recouvre les impôts, le financement est organisé sur la base d'une décision privée.

L'idée de *financement sur la base du choix privé* apparaît dans l'arrêt fondateur *Darby*, déjà mentionné. Quoique pour des chemins différents, la Commission et la Cour sont arrivées à la même conclusion : M. Darby avait droit à l'exonération de l'impôt comme les résidents suédois qui n'étaient pas membres de l'église officielle. L'absence de cette possibilité serait discriminatoire par rapport au droit à la propriété (selon la Cour[33]) ou représenterait une violation de la liberté de religion (selon la Commission[34]).

L'exigence d'un choix volontaire préalable au prélèvement de l'impôt ecclésiastique était déjà apparue dans des décisions de la Commission. Selon la Commission, une imposition relative aux cultes ne saurait en soi porter atteinte à la liberté de religion si la législation interne prévoit la possibilité pour l'individu de se libérer de cette obligation en quittant l'église. La Commission admet que les groupes religieux peuvent imposer des obligations financières à leurs membres et que l'État peut recouvrer l'argent à travers le système des impôts. Cependant, l'intervention de l'État est accessoire, et en reconnaissant ce droit aux groupes religieux la Commission les met, d'une certaine façon, sur un pied d'égalité avec les autres associations privées : « Le particulier ne peut raisonnablement prétendre […] qu'il reste membre d'une certaine église et qu'il est néanmoins dispensé des obligations juridiques, notamment financières, qui résultent de cette appartenance aux termes des règlements autonomes de l'église en question »[35]. Dans des cas postérieurs la Cour a confirmé le point de vue selon lequel le recouvrement d'impôts en faveur des églises est possible, s'il est fait sur cette base volontaire[36].

Des doutes peuvent cependant apparaître là où la non-appartenance au groupe religieux ne permet pas une exonération totale des contributions, mais seulement une réduction de celles-ci. Dans le cas *Bruno*, le requérant se plaignait du fait que, n'étant pas membre de l'Église de Suède, il devait cependant payer un 25% de l'impôt ecclésiastique en faveur de celle-ci. La justification avancée par le gouvernement était que cette église était chargée de certaines fonctions publiques qui profitaient à tous (comme la gestion des cimetières). La Cour a validé le système suédois sur la base que les activités financées par les non-membres, même si elles étaient gérées par une église, étaient des activités *strictement séculières*[37].

La deuxième tendance relève du besoin de justification. Même si la marge d'appréciation dont jouissent les États est grande, ils doivent justifier de manière objective et raisonnable pourquoi ils financent certains groupes ; et s'ils financent de manière générale tous les groupes religieux, ils ne peuvent pas nier ce financement à un groupe particulier sans une justification objective et raisonnable. Les financements concernés par ce besoin de justification sont tantôt les financements directs, tantôt les financements à travers les impôts ecclésiastiques (recouvrés sur une base volontaire, comme nous l'avons dit). Dans l'affaire *Alujer Fernández et Caballero García* la Cour a statué qu'un système qui permet qu'une partie de l'impôt sur le revenu puisse être destinée, au choix du contribuable, à l'Église Catholique espagnole, tandis que cette possibilité n'existe pas pour les autres groupes religieux, n'est pas discriminatoire[38]. Et dans l'affaire *Ásatrúarfélagið* la Cour a validé le système islandais selon lequel la possibilité d'assigner par le contribuable un montant fixe au groupe religieux d'appartenance coexistait avec

33. Cour EDH: *Darby c. Suède* (23/10/1990).

34. Commission EDH : *Darby c. Suède*, Plénière (11/04/1988).

35. Commission EDH: *E. et G.R. c. Autriche* (14/05/1984), p. 2.

36. Cour EDH: *Alujer Fernández et Caballero García c. Espagne*, décision (14/06/2001) ; Cour EDH : *Ásatrúarfélagið v. Island*, decision (18/09/2012) [il n'y a pas de version française disponible].

37. Cour EDH : *Bruno c. Suède* (28/08/2001).

38. Cour EDH: *Alujer Fernández et Caballero García c. Espagne*, décision (14/06/2001).

un financement étatique direct dont bénéficiait seulement l'Église nationale[39]. Dans les deux cas la différence de traitement entre les églises favorisées et les autres églises a été considérée légitime en raison des différences dans les fonctions qu'elles remplissaient (par exemple, en Espagne le maintien d'une grande partie du patrimoine historique est garanti par l'Église Catholique et en Islande l'église nationale rempli certaines fonctions publiques)[40].

L'État peut aussi exonérer les groupes religieux de certains impôts, à condition d'avoir une justification objective et raisonnable. Ainsi, dans un autre cas contre l'Espagne, la Commission a déclaré que l'exonération d'impôts dont bénéficiaient les lieux de culte catholiques, mais non ceux de l'église requérante, ne violait pas la Convention, pour les mêmes raisons que la Cour utiliserait quelques années plus tard dans le cas *Alujer Fernández et Caballero García*[41]. Dans un arrêt plus récent la Cour semble adopter un point de vue plus strict sur les exonérations fiscales. Cet arrêt se place, peut-être, dans le même courant de renforcement du contrôle des rapports entre les États et les groupes religieux que l'arrêt *Magyar* déjà mentionné. Il n'y pas cependant un changement mais une application plus stricte du critère utilisé par la Cour. Ainsi, dans *Jehovas Zeugen in Österreich*, la Cour a déclaré illégitime la différence de traitement fiscal entre ce groupe (une communauté religieuse selon la loi autrichienne) et les groupes qualifiés de sociétés *religieuses*. L'État, en effet, n'avait fourni aucun argument pour justifier cette différence de traitement[42].

En plus du besoin de justification des financements publics, qui implique déjà une limitation du pouvoir discrétionnaire de l'État, il faut tenir compte que le recouvrement d'impôts en faveur des groupes religieux, la subvention de leurs activités et les exonérations fiscales juridiquement possibles ne sont cependant pas exigés par la Convention. En ce sens, la Cour a affirmé que l'on ne saurait tirer de la Convention un droit pour une communauté religieuse de se voir garantir un lieu de culte par les autorités publiques[43] ou un statut fiscal différent de celui des autres entités existantes[44].

Conclusions

La jurisprudence européenne est engagée dans une démarche de limitation des pouvoirs des États concernant la régulation de leurs rapports avec les groupes religieux. La Convention Européenne ne régule pas directement les relations entre les églises et les États, mais elle le fait indirectement à travers la liberté de religion, sur laquelle s'appuie la Cour Européenne pour limiter les pouvoirs étatiques. Les limites imposées aux États sont, certes, beaucoup plus subtiles que dans d'autres domaines relevant de la Convention Européenne, mais elles ne sont pas pour autant inexistantes.

Dans la mesure où les limitations des États contribuent à la privatisation du religieux et à établir une frontière entre l'activité d'un État démocratique et une manifestation religieuse légitime mais qui ne peut pas être identifiée avec la totalité du corps social, elles relèvent d'une certaine sécularisation telle qu'elle a été dessinée dans la section 2 de cet article. On ne peut pas bien sûr considérer la Cour Européenne comme un agent développant un projet conscient et explicite de sécularisation politique et juridique. Or, il est clair que ses décisions mènent à une transformation des régimes juridiques sur le statut du religieux et que cette transformation va dans le sens d'une indépendance accrue entre l'étatique et le religieux, ainsi que d'une privatisation du dernier.

Il est vrai que le rôle de la Cour est largement débiteur de l'état des droits nationaux en la matière. La doctrine de la marge d'appréciation

39. Cour EDH : *Ásatrúarfélagið v. Island*, decision (18/09/2012) [il n'y a pas de version française disponible].

40. Il est également possible pour l'État de subventionner ponctuellement des groupes religieux, par exemple pour la construction de lieux de culte. Cour EDH : *Paroisse Greco-Catholique Lupeni et autres c. Roumanie* (19/05/2015), recours à décider devant la Grande Chambre. Mais, encore une fois, si l'État choisit de donner un traitement économique favorable aux groupes religieux, il ne peut pas refuser ce traitement à un groupe particulier sans une justification objective et raisonnable : ainsi, si l'État paye les factures d'électricité des lieux de culte, il ne peut pas nier ce bénéfice à un groupe particulier. Cour EDH : *Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turquie* (02/12/2014).

41. Commission EDH : *Iglesia Bautista "El Salvador" et Ortega Moratilla c. Espagne* (11/01/1992).

42. Cour EDH : *Jehovas Zeugen in Österreich c. Autriche* (25/09/2012). Voir, par contre, Cour EDH : *The Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints c. Royaume Uni* (04/03/2014), où la Cour a trouvé la justification de l'État objective et raisonnable.

43. Cour EDH : *Griechische Kirchengemeinde München et Bayern E.V. c. Allemagne*, décision (18/09/2007).

44. Cour EDH : *Alujer Fernández et Caballero García c. Espagne*, décision (14/06/2001) ; Cour EDH : *Cumhuriyetçi Eğitim ve Kültür Merkezi Vakfi c. Turquie* (02/12/2014), p. 45.

nationale conduit en effet à conférer une liberté assez grande aux droits internes dans un domaine où le consensus européen est encore faible. Or, si la Cour constatait que de nouvelles pratiques parmi les États du Conseil de l'Europe venaient constituer un consensus européen dans le domaine, elle réduirait la marge d'appréciation des États pour décider du statut de la religion. Cette évolution n'est pas inimaginable, comme le montre l'exemple de l'objection de conscience. Ainsi, la Cour Européenne prendrait une fonction d'amplificateur de transformations juridiques déjà produites dans certains États européens vers d'autres États européens.

Bibliographie

Arlettaz Fernando (2012a), « La jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos sobre la libertad religiosa : un análisis jurídico-político », *Derechos y Libertades* 27 : 209-240.

Arlettaz Fernando (2012b), « Las sentencias Lautsi en el contexto de la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos », *Revista Electrónica de Derecho de la Universidad de La Rioja* 10 : 27-44.

Arlettaz Fernando (2013a), « La laicidad vista desde el paradigma de la secularización », in Celador Oscar, Garrido Hilda, Pelé Antonio, *La laicidad*, Madrid, Dikynson : 209-223.

Arlettaz Fernando (2013b), « Símbolos religiosos en la órbita del poder público : dos aproximaciones », *Revista de Estudios Políticos* 161 : 143-170.

Arlettaz Fernando (2014a), *Religión, libertades, Estado. Un estudio a la luz del Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Barcelona, Icaria.

Arlettaz Fernando (2014b), *Religión, esfera pública, mundo privado*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Baubérot Jean (2004), *Laïcité 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil.

Baubérot, Jean (2009), « Pour une sociologie interculturelle et historique de la laïcité », *Archives des Sciences Sociales des Religions* 146 : 183-199.

Baubérot, Jean (2013), « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan* 90 : 31-38.

Berger Peter (1967), *The sacred canopy. Elements of a sociological theory of religion*, Garden City, Doubleday.

Berger Peter (1982), « Secular Branches, Religious Roots », *Society* 20(1) : 64-66.

Berger Peter (1996), « Secularism in retreat », *National Interest* 46 : 3-10.

Berger Peter (2005), « Pluralismo global y religión », *Estudios Públicos* 98 : 5-18.

Berger Peter (2009), « Faith and Development », *Global Society* 46 : 69-75.

Berger Peter, Zacks Jonathan, Martin David (1999), *The Desecularization of the World*, Washington, Ethics and Public Policy Center.

Blancarte Roberto (2008), *El Estado laico, México*, Nostra Ediciones.

Bovero Michelangelo (2013), *El concepto de laicidad*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Bruce Steve (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, London, Blackwell.

Casanova José (1994), *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press.

Casanova José (2008), « The problem of religion and the anxieties of European secular democracy », in Motzkin Gabriel, Fischer Yochi, *Religion and democracy in contemporary Europe*, London, Alliance Publishing Trust : 63-74.

Curtit Françoise, Fornerod Anne (2015), « State support for religions : European regulation », in Messner Francis (Ed.), *Public funding of religions in Europe*, Farnham, Ashgate : 3-22.

Evans Carolyn (2003), *Freedom of religion under the European Convention on Human Rights*, Oxford, Oxford University Press.

Evans Carolyn, Thomas Christopher (2006), « Church-State relations in the European Court of Human Rights », *Brigham Young University Law Review* 3 : 699-726.

Evans Malcolm (2008), « Freedom of religion and the European Convention on Human Rights: approaches, trends and tensions », in Cane Peter, Evans Carolyn, Robinson Zoe, *Law and Religion in Theoretical and Historical Context*, Cambridge, Cambridge University Press : 291-316.

Ferrari Silvio (1995), « Church and State in Europe. Common pattern and challenges », *European journal for church and state research* 2: 149-159.

Flauss Jean-François (2004), « Laïcité et Convention Européenne des Droits de l'Homme », *Revue de Droit Public* 2 : 317-329.

Greer Steven (2010), « The Interpretation of the European Convention on Human Rights: Universal Principle or Margin of Appreciation? », *UCL Human Rights Review* 3: 1-14.

Habermas Jürgen (2006), « Religion in the public sphere », *European Journal of Philosophy* 14(1): 1-25.

Habermas Jürgen (2008a), « Qu'est-ce qu'une société post-séculière ? », *Le Débat* 152 : 4-15.

Habermas Jürgen (2008b), « Notes on Post-secular Societies », *New Perspectives Quarterly* 25(4): 17-29.

Habermas Jürgen (2010), « A Postsecular World Society? On the Philosophical significance of Postsecular consciousness and the Multicultural World Society. Interview by Eduardo Mendieta », *The Immanent Frame*, http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/.

Haupt Claudia (2012), « Transnational Nonestablishment », T*he George Washington Law Review* 80: 991-1064.

Henrard Kristin (2012), « A critical appraisal of the margin of appreciation left to states pertaining to Church-State relations under the jurisprudence of the European Court of Human Rights », in Foblets Marie-Claire et al (Eds.), T*est of Faith? Religious Diversity and Accommodation in the European Workplace*, Farnham, Ashgate: 59-86.

Kamen Henry (1987), *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza.

Langlaude Sylvie (2010), « The Rights of Religious Associations to External Relations: A Comparative Study of the OSCE and the Council of Europe », *Human Rights Quarterly* 32(3): 502-529.

Legg Andrew (2012), *The margin of appreciation in Human Rights Law. Deference and Proportionality*, Oxford, Oxford University Press.

Leigh Ian, Ahdar Rex (2012), « Post-Secularism and the European Court of Human Rights: Or How God Never Really Went Away », *The Modern Law Review*, 75(6): 1064-1098.

Letsas George (2006), « Two Concepts of the Margin of Appreciation », *Oxford Journal of Legal Studies* 26: 705-732.

Lugato Monica (2013), «*The margin of appreciation* and freedom of religion: between treaty interpretation an subsidiarity », J*ournal of Catholic Legal Studies* 52: 49-70.

Nussbaum Martha C. (2009), *Liberty of conscience. In defense of America's traditions of religious equality*, New York, Basic Books.

Peces-Barba Gregorio, Prieto Sanchís Luis (1998), « La filosofía de la tolerancia », in Peces-Barba Gregorio, Fernández García Eusebio, *Historia de los derechos fundamentales*, I, Madrid, Dykinson: 267-373.

Portier Philippe (2013), « États et Églises en Europe. Vers un modèle commun de laïcité ? », *Revue Futuribles* 393.

Poulat Émile (2003), *Notre laïcité publique*, Paris, Berg International.

Renucci Jean-François (2005), *Article 9 of the European Convention on Human Rights*, Strasbourg, Council of Europe Publishing.

Ruiz Miguel Alfonso (2013), *Laicidad y constitución*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Starck Christian (1996), « Raíces históricas de la libertad religiosa moderna », *Revista Española de Derecho Constitucional* 47: 253-273

Temperman Jeroen (2012), *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, The Hague, Martinus Nijhoff Publishers.

Taylor Paul M. (2005), *Freedom of Religion. UN and European Human Rights Law and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tulkens Françoise (2009), « The European Convention on Human Rights and Church-State Relations: Pluralism vs. Pluralism », *Cardozo Law Review* 30(6): 2575-2591.

Willaime Jean-Paul (2004), *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siècle*, Paris, Fayard.

Willaime Jean-Paul (2006), « La sécularisation : une exception européenne ? Retour sur un concept et sa discussion en sociologie des religions », *Revue Française de Sociologie* 47(4) : 755-783.

Willaime, Jean-Paul (2014), « L'expression des religions, une chance pour la démocratie », *Revue Projet* 342 : 5-14.

Wilson Bryan (1966), *Religion in secular society: A sociological comment*, London, Watts.

Wilson Bryan (1976), *Contemporary transformations of religion*, Oxford, Oxford University Press.

Wilson Bryan (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford, Oxford University Press.

Zupancic Bostjan M. (2001), « Constitutional Law and the Jurisprudence of the European Court of Human Rights: An Attempt at a Synthesis », *German Law Journal* 10.

Working Papers parus en 2016 et en 2017

Anaïs Albert, *Consommation de masse et consommation de classe à Paris des années 1880 aux années 1920 : bilan d'une recherche*, FMSH-WP-2016-107, janvier 2016.

Philippe Rousselot, *Les forces spéciales américaines : vers une refondation?*, FMSH-WP-2016-108, mars 2016.

Priscilla Claeys, *The Right to Land and Territory : New Human Right and Collective Action Frame,* FMSH-WP-2016-109, mars 2016

Matias E. Margulis and Priscilla Claeys, *Peasants, Smallholders and Post-Global Food Crisis Agriculture Investment Programs*, FMSH-WP-2016-110, avril 2016

Antoine Kernen et Antoine Guex, *Partir étudier en Chinee pour faire carrière en Afrique,* FMSH-WP-2016-111, avril 2016.

Stefania Tarantino, *La liberté et l'expérience politique des femmes face à la crise : les féminismes italiens et leurs prolongements au XXIe siècle,* FMSH-WP-2016-112, avril 2016.

Camille Devineau, *Bwɛni, un mot pour dire ce qu'implique être griot chez les Bwaba,* FMSH-WP-2016-114, septembre 2016.

Anne Marie Moulin, *La « vérité » en médecine selon son histoire,* FMSH-WP-2016-115, octobre 2016.

Priya Ange, *Ethnographie des bijoux de Franco-pondichérien-ne-s. Au cœur d'une production des relations de genre et parenté,* FMSH-WP-2016-116, décembre 2016.

Dirk Rose, « *L'époque polémique* », FMSH-WP -2016-117, 2016.

Pierre Salama, *L'Argentine marginalisée*, FMSH-WP-2016-118, décembre 2016.

Marie-Paule Hille, *Le dicible et l'indicible. Enquête sur les conditions d'écriture d'une histoire religieuse au sein d'une communauté musulmane chinoise*, FMSH-WP-2016-119, décembre 2016.

Reinaldo José Bernal Velasquez, *An Emergentist Argument for the Impossibility of Zombie Duplicates,* FMSH-WP-2016-120, décembre 2016.

Karolina Krawczak, *Contrasting languages and cultures. A multifactorial profile-based account of SHAME in English, Polish, and French,* FMSH-WP-2017-121, janvier 2017.

Hylarie Kochiras, *Newton's General Scholium and the Mechanical Philosophy,* FMSH-WP-2017-122, janvier 2017.

Andrea Zinzani, *Beyond Transboundary Water Cooperation: Rescaling Processes and the Hydrosocial Cycle Reconfiguration in the Talas Waterscape (Kyrgyzstan-Kazakhstan),* FMSH-WP-2017-123, février 2017.

Tara Nair, *Addressing Financial Exclusion in France and India: A Review of Strategies and Institutions*, FMSH-WP-2017-124, février 2017.

Bruno D'Andrea, *De Baal Hammon à Saturne, continuité et transformation des lieux et des cultes (IIIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle apr. J.-C.),* FMSH-WP-2017-125, février 2017.

Massimo Asta, *Entre crise du capitalisme et productivisme. Circulations et hybridations dans le communisme italien et français des années 1940,* FMSH-WP-2017-126, février 2017.

Retrouvez tous les working papers et les position papers sur notre site, sur hypotheses.org et sur les archives ouvertes halshs

http://www.fmsh.fr/fr/ressources/working-papers

http://halshs.archives-ouvertes.fr/FMSH-WP

http://wpfmsh.hypotheses.org