PREMIER THÈME

La liberté de religion

La liberté de religion : une liberté de conviction comme une autre

PAR

GENEVIÈVE KOUBI

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE CERGY-PONTOISE
DIRECTEUR DU CENTRE D'ÉTUDES ET DE RECHERCHES
« FONDEMENTS DU DROIT PUBLIC »

Outre le fait que par son emplacement dans la phrase par rapport à son substantif, un adjectif épithète joue sur diverses nuances sémantiques – qui pourraient revêtir une importance substantielle dans les discours juridiques –, il semble difficile de substituer à une étude de la *liberté de religion*, une observation sur *la liberté religieuse*, car un droit ou une liberté ne se qualifie pas par l'objet qu'il ou elle concerne.

La notion de liberté religieuse ne peut ainsi rendre compte des particularités que revêt, dans le champ des droits fondamentaux et plus spécifiquement dans le cadre de la théorie des droits de l'homme, la notion de liberté de religion (1). Relever la substance juridique de la *liberté de religion* consiste à la retenir comme l'une des dimensions de la liberté d'opinion, de la liberté d'expression, de la liberté de conviction. En effet, les notions de *liberté religieuse* comme celle de *droit religieux* se révèlent formellement privés de sens dans les discours de droit développés dans les sociétés démocratiques contemporaines; elles répondent à des modalités de régulation des conduites issues des sources doctrinaires des différentes religions ou élaborées par des experts ou dignitaires religieux. Ce sont des termes porteurs de concepts qui ne disposent d'aucune effectivité dans les constructions juridiques des États de droit...

Logiquement, dans une société démocratique pluraliste, la question de la religion ne devrait pas connaître d'approches juridiques qui lui soient spécifiques. Dans un État de droit, c'est-à-dire dans un État qui se doit d'assurer la garantie des droits de l'homme – avant même d'évoquer, le cas échéant, une quelconque forme de droits de groupe –, cette question devrait échapper aux implications des « dérives » linguistiques qui, sous prétexte de vulgarisation ou de simplification du langage juridique, brouillent la compréhension du droit. Ces dérives qui consistent notamment à qualifier les droits et

(1) V. G. KOUBI, « La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective », *Les Cahiers de Droit*, Université de Laval, Québec, décembre 1999.

libertés en fonction de la matière à laquelle ils se reportent (2), conduisent à la dénaturation des concepts particuliers au langage du droit.

En matière de religion, il apparaît nécessaire de refuser la qualification de la liberté. Dans les discours juridiques menés au sein des sociétés démocratiques contemporaines, il devient urgent de refuser d'entériner l'expression de *liberté religieuse*; il est ainsi primordial de nier l'épithète, d'exclure l'adjectif afin de discerner la source principale des garanties dont bénéficie la liberté de religion; cette source est la reconnaissance et la protection juridique accordée à la liberté de conviction. Le rappel du rapport qu'entretient la perception juridique de la liberté de religion avec l'appréhension de la liberté de conviction renvoie alors à la détermination de la liberté d'opinion et de la liberté d'expression dans les textes juridiques.

Le repositionnement d'un débat à propos des droits fondamentaux en matière religieuse qui s'ensuit, contribue à la connaissance de la nuance qui s'insinue entre la *liberté de religion* et la *liberté religieuse*. La distinction entre liberté de religion et liberté religieuse est l'une des manifestations de la tension permanente qui existe entre les systèmes religieux et les régulations juridiques. L'analyse de la première s'inscrit dans la théorie des droits de l'homme tandis que l'étude de la seconde s'en détache en ce qu'elle exclut implicitement le changement, l'évolution de la pensée, voire même les conversions. La liberté de religion appartient à la sphère de régulation des conduites au sein de la société civile; la liberté religieuse s'oppose aux contraintes inévitables que ces modalités normatives induisent, elle referme l'exercice de la liberté dans la sphère dessinée par les dogmes religieux.

Pourtant, les textes juridiques – sur lesquels se fondent, par ailleurs, les argumentations relatives à la reconnaissance d'une *liberté religieuse* – insistent sur l'interdiction de la mainmise du groupe sur l'individu, reconnaissant ainsi à chacun le droit de ne pas subir la séquestration de sa pensée conséquente à une adhésion à une principe d'ordre divin ou à une prise de position donnée. Ainsi, ils garantissent à chaque individu le droit de faire évoluer ses idées, de les modifier, de les transformer, donc le droit de changer de conviction. Ni la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948, ni la Convention européenne de sauvegarde des libertés fondamentales et des droits de l'homme ne font d'impasse sur cette ouverture; Les dispositions de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme du 10 décembre 1948 rappellent, comme celles de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme, que la liberté de religion

(2) Les défauts que suscitent des traductions de l'anglais vers le français (*human rights*) invitent ainsi à réfléchir sur les dangers que recèle, en langue française, l'expression de « droits humains », expression qui tend à se substituer à celle de droits de l'homme (qui est dotée d'une racine historique et d'une évolution sociologique indéniable) et à celle de droits de la personne (qui, elle, pose en fait plus de problèmes qu'elle n'en résout lorsqu'elle prétend remplacer celle de droits de l'homme)...

n'a de sens que si l'individu dispose du droit de réfléchir sur la croyance, de raisonner à son propos, de la mettre en doute, de la renier. Selon l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun,, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites* ». L'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme énonce : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, individuellement ou collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites* ».

Dans ces deux articles, la perception de la liberté de religion est fondamentalement liée à la liberté de pensée, à la liberté de conviction. D'ailleurs, à l'occasion d'une décision sur la recevabilité d'une requête (3), confirmant sa jurisprudence en le domaine, la Cour européenne des droits de l'homme rappelait que si la liberté de pensée était « dans sa dimension religieuse, l'un des éléments les plus vitaux contribuant à former l'identité des croyants et leur conception de la vie », elle était aussi « un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents ». La Cour se refuse à entériner un discours récurrent tendant à dénaturer le sens de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme par la clôture de sa lecture sur les seules questions religieuses.

1. Relevant donc des libertés de pensée et d'opinion, la notion de *religion* n'est alors appréhendée que sous la forme de la « croyance » – que celle-ci se révèle par la foi ou par le doute. N'est avancée aucune forme de relation à un groupe, à une communauté, à une institution, à une église. Ces textes précisent que la religion est un des objets à propos duquel est exercée une liberté. La liberté de religion est une des modalités de la liberté d'opinion, de la liberté de conviction. Dès lors, elle devrait connaître les mêmes saisies juridiques et les mêmes traitements juridictionnels que la liberté d'opinion ou de conviction. En droit, la prise en considération de la liberté d'opinion en matière religieuse doit être identique, par exemple, à celle de la liberté d'opinion en matière politique ou que la liberté d'option philosophique. Quel que soit le champ dans lequel elle s'inscrit, l'analyse de la liberté d'opinion n'exclut aucun domaine, si celui-ci peut relever du religieux, il peut s'attacher aussi au politique, philosophique, culturel, littéraire et artistique. Il en est de même pour l'étude de la liberté d'expression qui réunit dans un même ensemble la liberté d'expression des idées, des pensées, des opinions, des

(3) CEDH, 27 avril 1999, Martins Casimiro et Cerveira Ferreira c. Luxembourg, aff. n° 4488/98.

croyances. La surdétermination de la seule notion de « religion » n'a donc pas de pertinence dans le cadre de la théorie des droits de l'homme.

Cependant, indéniablement liés aux formes d'expression et de communication politiques, émergent, au sein de la société civile, de nouvelles exigences, de nouvelles revendications sociales et politiques qui mettent l'accent sur la question religieuse. La propension à solliciter des instances gouvernantes une reconnaissance particulière de la « liberté religieuse » plus que de la « liberté de religion » est relativement récente dans les États modernes. Elle détient alors une certaine influence les processus de création du droit, quel que soit l'État pris en considération. Or, d'une part, les fondements de la liberté religieuse et non de la liberté de religion sont de raison et d'ordre religieux – ce qui explique que la détermination de la liberté religieuse exclut la considération juridique d'une liberté irreligieuse –; d'autre part, ainsi exposée, elle revient à nier la texture séculière ou laïque des systèmes de droit dans les États pluralistes démocratiques. En quelque sorte, elle est une excroissance de la notion de liberté de religion.

De fait, la notion de liberté de religion ne s'est imposée comme une liberté d'opinion de nature particulière qui confine à la liberté religieuse que dans des régimes politiques qui, même s'ils ne relèvent pas directement de doctrines spirituelles façonnées par les servants des églises, disposent de systèmes juridiques fondés, peu ou prou [au moins à leur origine], sur des dogmes religieux. Dans les sociétés contemporaines qui n'ont pas intégré la dimension laïque de tout discours juridique objectif, la reconnaissance de la liberté religieuse comme prolongement de la liberté de religion coïncide généralement avec une prise de conscience spécifique de la situation de domination d'une ou de deux religions par rapport à d'autres pratiquées plus ou moins visiblement par une partie plus ou moins importante de la population de l'État. L'approche juridique des minorités religieuses dépend, d'ailleurs, de ces constatations lesquelles montrent les limites des systèmes prônant la Séparation des églises et de l'État.

Mais, dans la mesure où l'objectif premier des systèmes juridiques est de garantir et de protéger les droits de l'homme dans une société démocratique, la religion ne nécessite pas d'approches spécifiques. Ce positionnement du discours juridique permet d'éviter que soient systématiquement opposés aux analyses juridiques en matière de droits de l'homme – dont l'universalité ne devrait pas être contestée –, des arguments tenants à des considérations diversifiées relatives aux incompréhensions entre les cultures dites « occidentales » donc souvent d'obédience chrétienne et les cultures asiatiques, africaines et méditerranéennes. Ces défauts permettent insidieusement de procéder à un déplacement de la religion allant de l'opinion vers l'appartenance en ce qu'ils conduisent à la situer comme un élément distinctif indépendant du libre arbitre dont chacun est en droit de revendiquer le respect.

Désormais, au-delà de la liberté de religion, c'est la liberté d'opinion qui mériterait d'être réaffirmée, d'être repensée, d'être redéfinie, d'être recadrée.

2. Suivant une démarche historique et juridique, la liberté de religion se présente essentiellement comme une liberté d'opinion en matière de religion. La liberté d'opinion connaît une première approche dans l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 24 août 1789 selon lequel « *nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi* ». L'article 10 de la Déclaration est le fondement de la liberté d'opinion en droit français, par là il est le fondement de la liberté de religion; s'il devient, de nos jours, le fondement de la liberté religieuse ce n'est que parce que la mention « même religieuses » qui y a été insérée (4) connaît des relectures qui font l'impasse sur les processus historiques de son écriture. Cette insertion permet aussi aux instances juridictionnelles dégager le principe de non discrimination à raison des opinions, des convictions et des croyances de l'article 10 de la Déclaration.

Dans l'expression de « liberté d'opinions *même* religieuses », le mot « même » permet de relever une égalité dans l'exercice de la liberté d'opinion par les individus; cette perception de l'égalité ne tient pas compte de prétendues « différences » en ce que ce sont les libertés d'opinion et d'expression qui rendent compte de la qualité démocratique d'une société – dont la notion de pluralisme est un élément substantiel. Ne sont pas non plus prises en considération l'institution, l'organisation du culte, la communauté religieuse. Les développements auxquels conduisent les associations combinatoires entre les systèmes juridiques et sociaux et la garantie des libertés d'opinion et d'expression invitent ainsi à retenir la « non spécificité » de l'opinion. Et, dans la perspective de l'égalité qui fonde le discours de la Déclaration de 1789 puisque « *les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits* » (art. 1er), le terme « même » signale l'interdiction de la discrimination basée sur l'opinion. Quelle que soit la qualité de l'opinion, existe un droit d'expression et de manifestation qui fait éclore un « droit à la diffé-

(4) La première rédaction de l'article 10, en 1789, avait retenu une formulation plurielle du mot (mêmes religieuses) qui, pour être incorrecte grammaticalement, n'en était pas moins signifiante. Selon la situation qu'il occupe dans une proposition, le mot « même » est soit un adjectif, soit un pronom, soit un adverbe La modification de la rédaction initiale relève d'une règle grammaticale qui transforme l'adjectif en un adverbe. L'adjectif marquait explicitement l'exigence d'un accueil identique des idées religieuses et de toute autre catégorie d'opinions, morales, philosophiques, culturelles, voire politiques. La liberté d'opinion religieuse n'étant pas expressément désignée, son intégration dans le cadre général de la liberté de penser s'en déduit logiquement : V. G. KOUBI, « Observations sur la liberté d'opinions 'mêmes' religieuses », *Les Petites Affiches*, 25 mars 1991, pp 16; (commentaire de l') « Article X » in *La Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen de 1789*, sous la dir. de G. CONAC, M. DEBÈNE et G. TÉBOUL, éd. Economica, Paris, 1991, pp 209.

rence » (5) qui n'implique pas nécessairement l'exposé de « droits différenciés » (6). L'égalité juridique ne traduit pas un appel à la conformité sociale puisque la fonction de la liberté personnelle et individuelle est garantie pour chacun en matière d'opinion. Dès lors, admettre l'existence d'un droit à la différence n'empêche pas que ce droit demeure toujours encadré par des normes juridiques, législatives ou réglementaires; dans le champ du religieux, il reste indéfectiblement confronté avec l'objectif démocratique du pluralisme qui assure le maintien de la cohésion sociale.

Parmi diverses interprétations contemporaines de l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme de 1789 qui ont pu être proposées, certaines d'entre elles ont constaté que le mot « même », quel que puisse être son sens, marquait aussi le particularisme des opinions de nature religieuse. La manière de penser ce particularisme naît d'un paradoxe. Alors que l'aspect religieux de l'opinion devait à l'origine être effacé par la mention « même », il est en fin de compte revitalisé à cause d'elle. Et c'est parce que le mot « même » a été retenu dans sa perception adverbiale que les interrogations sur la liberté de religion sont devenues quelque peu ambiguës dans l'espace du droit. L'insertion du mot « même » dans la phrase [nul ne doit être inquiété pour ses opinions *même* religieuses] ayant pour effet de relier une forme d'opinion à la religion, l'accent a progressivement été mis sur les « opinions religieuses » (mais en aucun cas sur la liberté religieuse).

Or, quelles que soit les lectures proposées de cet article 10, la précision que comporte le mot « même » envers des idées religieuses lie indéfectiblement ces choix de confession à la liberté d'opinion générale. La nature de l'opinion n'est pas en cause dans l'interdiction de la discrimination énoncée par la formulation négative de l'article. C'est ainsi que la liberté d'opinion est reconnue quels que puissent être ses domaines (philosophie, morale, politique, religion) et la liberté de choix confessionnel ou d'option religieuse se présente comme l'une de ses formes d'exercice. L'attention portée à ce mot « même » ne justifie pas que les analyses de la liberté d'opinion s'écartent des fondements historiques de l'introduction de cette liberté et, par là, des objectifs que l'article 10 de la Déclaration de 1789 comportait.

De nos jours, la lecture contemporaine de l'article 10 de la Déclaration de 1789 dépend du contexte de son utilisation en droit français, elle se trouve désormais liée à celle de l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme – bien plus qu'à celle de l'article 18 de la Déclaration universelle

(5) Quand la différence repose sur (l'effectivité de) la liberté d'opinion, (l'exercice de) la liberté d'expression, voire même la liberté d'adhésion à une ensemble collectif préconisant cette option (culte), elle n'est que la traduction du droit de chacun à son épanouissement personnel (celui-ci étant par ailleurs conçu comme un droit de l'homme).

(6) V. le rapport public du Conseil d'État pour 1996, « Sur le principe d'égalité », *Études et Documents du Conseil d'État*, n° 48, éd. *La documentation française*, Paris, 1997, pp. 19 (notamment pp. 67 et s.).

des droits de l'homme de 1948, cette dernière ne détenant pas de valeur juridique avérée (7). Néanmoins, dans les États modernes, de par les combinaisons entre textes juridiques internes et internationaux, en règle générale, le principe de la garantie de la liberté d'opinion prime sur le particularisme religieux : l'individu dispose de droits « imprescriptibles » dont fait partie la liberté d'opinion, parce qu'il est homme, parce qu'il est citoyen, et peu importent son credo ou son scepticisme devant les dogmes religieux majoritaires ou minoritaires dans la société civile, son appartenance ou sa non-appartenance à une communauté religieuse donnée, sa croyance ou sa non-croyance en un principe d'ordre supérieur divin.

3. Mais en ce qu'« une liberté ne se théorise qu'à partir du moment où elle apparaît contestée, niée ou refusée, et donc où elle devient revendiquée » (8), au-delà même d'un prétendu « retour au religieux » dans les sociétés contemporaines, le mouvement actuel de la pensée juridique conduit à mettre en exergue la particularité collective qui participe de la définition de la liberté de religion. Cette démarche qui consiste à accentuer la dimension religieuse de l'opinion ou de la liberté, repose la question non de la perception de la croyance à un ensemble de dogmes donnés, mais bien de la relation que l'individu (pratiquant, croyant) entretient avec le groupe, la collectivité ou la communauté religieuse. Dans ce cas ce n'est pas à la liberté de pensée, d'opinion ou de conviction qu'il est fait référence, et il apparaîtrait incongru d'énoncer une liberté de religion quand l'option religieuse aboutit pour l'individu à un enfermement dans un groupe.

De nombreux textes en droit interne ou en droit international – parmi lesquels la Convention européenne des droits de l'homme occupe une place caractéristique – permettent de fonder les argumentations destinées à contrer les déviances interprétatives qui feraient en sorte d'isoler les opinions religieuses de l'affirmation d'une liberté générale d'opinion. Dans une société démocratique, la liberté d'opinion est une liberté essentielle, inhérente à la vie en société, consubstantielle à la texture sociale et citoyenne de la vie individuelle.

Elle ne prend sens que parce qu'elle est liée à la liberté d'expression et à la liberté de communication des idées. Toutefois, au vu des textes de référence, il faut admettre que c'est surtout dans le champ religieux que cette liberté se trouve associée à une liberté de « manifestation » [des convictions], c'est-à-dire à une liberté d'extériorisation de la croyance. Or, même en matière de religion, la liberté d'opinion ne peut être décomposée en ces deux temps que seraient d'une part, l'idée, la conviction, donc la croyance – rele-

(7) Ainsi, la Déclaration universelle des droits de l'homme ne s'insère pas dans l'ordonnancement des normes juridiques en droit français, CE 18 avril 1951, « Election de Nolay », *Rec.*, p. 189.

(8) E. POULAT, « Structures historiques de la liberté religieuse — les libertés conflictuelles, indivisibles et inépuisables » dans *Conscience et liberté*, 1980, n° 18, p. 17.

vant du for intérieur (9) – et d'autre part, la manifestation qui n'est, en fait, qu'une forme de l'expression. Ce modèle de manifestation des convictions se détache de la perception de l'expression pour envisager un [r]attachement à un culte, à un groupe, à une organisation. C'est ainsi que les conceptions juridiques dominantes de la liberté de religion préfigurent la manifestation de sa croyance par rapport à l'existence ou la présence du groupe ou de l'institution. Pourtant, ces derniers, quels qu'ils soient, ne sont pas les seuls et uniques vecteurs de l'extériorisation de la croyance individuelle. Les doctrines classiques distinguent donc deux domaines dans lesquels la question de la liberté de religion est la question centrale : d'une part, l'opinion en matière religieuse et le comportement religieux individuel qui relèvent de la sphère subjective; d'autre part, l'exercice collectif de la religion dans le culte, la participation aux rites et l'adhésion à une communauté distincte.

En prolongement de l'article 4 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 qui assure à tous l'exercice des mêmes droits, dans les cadres définis par la loi, l'article 10 amorçait par la notion de « manifestation » les données de l'article 11 quant à la libre communication des pensées et des opinions. Ce terme ne signalait pas l'existence de liens entre un individu et une organisation, formelle ou informelle; si l'article 10 de la Déclaration de 1789 avait pour objet de fonder l'interdiction de discrimination à raison des croyances individuelles, il restait muet sur les pratiques et rites collectifs qu'elles induisaient (10). Déjà en ce qu'il envisageait la « manifestation », sous la forme d'une expression de l'opinion, il invite à comprendre comment, en matière religieuse, une distinction entre l'opinion, sa manifestation et sa relation à une instance tierce a pu prendre sens dans le champ du droit.

Entre l'opinion religieuse et l'exercice de la religion existe une notion intermédiaire qui révèle l'effectivité d'un droit : « la manifestation de l'opinion ». Celle-ci peut prendre plusieurs formes; elle peut se traduire en paroles, en actes, elle peut aussi se réaliser suivant un ensemble d'attitudes et de comportements individuels plus ou moins prédéterminés par la croyance (11); elle peut être un moyen pour affirmer un rattachement à un culte ou à une communauté. La médiation du « comportement individuel » n'est pourtant pas systématiquement retenue dans les analyses relatives à la liberté de religion sans doute parce la distinction entre liberté personnelle

(9) V. D. LOCHAK, « For intérieur et liberté de conscience » dans *Le for intérieur*, CURAPP, éd. P.U F., Paris, 1995, pp. 180.

(10) D'ailleurs, la reconnaissance du libre exercice des cultes n'est évoquée que par la suite dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 24 juin 1793 (art. 7).

(11) Par exemple, dans différents États, s'est posée la question d'une qualification de la raison du « port du foulard » dans les établissements d'enseignement scolaire par de jeunes élèves : obéissance à la loi du père, attitude relevant de la croyance personnelle de l'élève, besoin identitaire, défi adressé au personnel enseignant, contestation de la législation, etc.

et liberté individuelle demeure trop subtile pour acquérir une valeur opératoire (12) : il s'agit là de différencier la conscience (choix intime) de l'expression (comportement individuel) et de ne pas lier de manière absolue l'exercice de ces libertés à des dogmes, institutions ou communautés. Lorsque les attitudes sont évaluées par rapport à un groupe institué ou par rapport à une communauté donnée, ce n'est pas la liberté de religion qui est l'objet principal de l'étude mais bien la liberté religieuse. Le glissement est habile mais inconséquent.

Les distinctions entre « l'individuel », « le collectif » et « l'institutionnel » sont quelque peu perceptibles dans les articles 18 et 19 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 : l'article 18 dispose que toute personne ayant droit à la liberté de pensée a aussi droit à « *la liberté de manifester sa religion ou sa conviction, seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites* »; l'article 19 affirme que « tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression » et en tire la conclusion logique selon laquelle il dispose du « *droit de chercher, recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit* ». Ces dissociations se retrouvent également dans l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme de 1950 puisque toute personne a droit à « *la liberté 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* ». Mais, dans ces dispositifs, est aussi clairement énoncé le droit à l'apostasie et à la conversion. Selon l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948, « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction* »; selon l'article 9 de la Convention européenne des droits de l'homme : « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction* »; la reconnaissance du droit de changer de conviction renforce le libre choix de l'option religieuse (opinion).

Si ce choix suscite des comportements individuels d'inspiration morale, philosophique ou religieuse (manifestation), ces derniers demeurent circonscrits à des objets et dans des cadres précis en matière religieuse : culte, enseignement, pratique, accomplissement des rites. Ces éléments induisent des agissements collectifs qui sont généralement menés par l'institution, l'association ou la communauté; le libre choix qui guide le comportement personnel conduit alors perfidement à l'adhésion à l'institution, au rattachement au groupe.

(12) V. G. Koubi, Observations sur C.E. 20 mai 1996, *Min. de l'Éducation nationale, de l'enseignement supérieur et de la recherche c/ M. Ali*, *A.J.D.A.*, 1996, pp. 709.

Par ailleurs, si la manifestation de l'opinion ou de la conviction religieuses coïncide nécessairement avec la pratique d'une religion, l'accomplissement des rites, des cérémonies et prières communes, l'affirmation précédente relative au droit de changer de convictions se révèle affaiblie puisque l'exercice de ce droit consisterait inévitablement en un acte de défi, un acte de rébellion adressé au groupe, à l'institution par un individu – ce qui est le cas dans les systèmes religieux en ce que le déni, la renonciation, le désaveu, l'abjuration sont « apostasie ». Il apparaît donc nécessaire de préserver les diverses dimensions de la liberté de religion : les formulations doivent alors être soigneusement distinguées. Le droit de changer de religion n'est pas une dimension de la liberté de manifestation de l'option religieuse; il relève exclusivement du champ de la liberté d'opinion. Il devient indispensable de rappeler que la liberté de religion est en premier lieu une liberté de conviction et donc que son exercice effectif ne peut se limiter à un acte d'allégeance ou d'alliance, à une adhésion en forme de soumission aux dogmes religieux, à une affirmation indéfectible d'appartenance à un groupe religieux donné.

Cette approche permet de comprendre combien le rapport entre droit et religion demeure marqué par une contradiction logique qui naît de la disjonction entre des systèmes normatifs *inconciliables* dans une société pluraliste démocratique, l'un étant d'ordre moral, dit « religieux », l'autre revêtant un caractère d'ordre public, dit « juridique » (13).

4. Mais, du fait d'une considération particulière portée au besoin de reconnaissance des individus et aux demandes de reconnaissance des groupes, la liberté d'opinion en matière religieuse relève, de plus en plus, de modes d'analyses propres qui la détachent des principes généraux de la philosophie des droits de l'homme. L'un des risques que comporte ce raisonnement serait alors de donner à cette forme d'opinion une valeur substantielle qui, devenant critère distinctif, décomposerait le lien social. La notion de religion ne devrait guère interférer dans la composition du corps social, du corps des citoyens dans des États démocratiques, dans des États respectueux des droits de l'homme, dans des États de droit – selon la définition donnée désormais à cette expression comme un État qui respecte les droits de l'homme.

Est surtout préoccupante la considération portée à des particularismes normatifs des religions qui oblige la conciliation entre les données du droit positif et le respect des systèmes normatifs religieux. Cette conciliation, effectuée pour une grande part par les juridictions, est de nos jours pensée nécessaire pour garantir la « double » liberté individuelle (opinion/ expres-

(13) V. G. KOUBI, « Vers une évolution des rapports entre ordre juridique et systèmes religieux ? », *J.C.P.*, 1987, doct. 3292; « Droit et religions : dérives ou inconséquences de la logique de conciliation », *R.D.P.*, 1992, pp 723.

sion). Elle l'est devenue parce que les États n'ont pas su ou n'ont pas voulu retenir la qualité fondamentalement laïque des droits de l'homme et dès lors n'ont pu inculquer le sens de l'égalité juridique. Les dérives discriminatoires que supposent ces mécanismes de conciliation ou d'accommodement – qui naissent inévitablement du constat de la domination d'un courant religieux sur un autre, contenue dans la notion de « conscience » –, modifient la perception juridique de la liberté de religion. Cette démarche de conciliation renvoie à un exercice collectif de la religion qui dépasse la sphère individuelle de la liberté d'opinion ou d'expression et qui, au delà de la garantie de la liberté de culte, réactive la dynamique communautaire que la fonction juridique de la liberté de conscience atténuait. Alors que la liberté de religion se définissait essentiellement comme la liberté du choix d'une religion ou la liberté de n'adhérer à aucune, elle devient le paravent, le masque de la liberté religieuse. Et, de plus en plus, les actes juridiques et les décisions juridictionnelles se préoccupent de la protection des modes d'affirmation de la croyance, du respect des dogmes malgré leur qualité péremptoire ou de l'observation des formes d'exercice des rites.

Le déplacement des distinctions [la distinction entre liberté d'opinion et forme de manifestation de l'opinion étant devenue en matière d'idées religieuses une distinction entre croyance personnelle et pratiques collectives] a ouvert la boite de Pandore. La différenciation entre la conviction et le partage des convictions implique non la connaissance de la liberté de religion mais une tendance à la reconnaissance juridique de la liberté religieuse, c'est-à-dire essentiellement de la liberté de religion dans sa perception dogmatique et dans sa composition collective, institutionnelle ou communautaire. Or si « dans une société qui accepte le pluralisme religieux, ce n'est plus la vérité religieuse, mais le respect de la liberté en matière de religion et de conscience qui devient la valeur fondamentale » (14), cette transfiguration de la liberté de religion en liberté religieuse porte atteinte à la qualité de « société démocratique » dont se prévalent les États modernes.

L'affirmation de la liberté d'opinions (même) religieuses et de la liberté de manifestation individuelle des opinions, est déstabilisée non par la reconnaissance du culte ou d'un exercice collectif (et institutionnel) de la religion, mais par la stratégie d'appropriation de l'individu que développent les courants religieux de toute obédience; celle-ci est d'ailleurs sous-jacente dans l'expression « d'appartenance à une communauté religieuse ». La pression du groupe entrave l'exercice des libertés, et désormais, la protection de l'exercice de ces libertés envers ceux qui prétendent l'interdire au nom d'une morale religieuse devient le nœud autour duquel se cristallisent les débats :

(14) C. PÉRELMAN, « Droit, morale et religion », in *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, éd. L.G.D.J., Paris, 1984, p. 47.

aucun règlement n'impose la lecture d'un livre (15), l'audition d'une pièce de théâtre ou de quelques chansons, la représentation cinématographique d'une idée ou d'un ouvrage (16) quand aucune atteinte à la dignité de la personne humaine n'est décelée; aucune exclusion sociale ou juridique fondée sur une activité de création littéraire ou artistique ne saurait être admise, *même* dans le domaine religieux. Dans un État de droit, le devoir de protéger ce droit, cette liberté s'exerce contre toutes les outrances individuelles ou collectives – précisément si ces exactions s'exposent dans des sphères religieuses – notamment lorsqu'elles tendraient à en nier l'existence, à en empêcher l'exercice, à en troubler l'expression, sous quelque prétexte que ce soit...

Mais, les confrontations idéologiques et les préjugés persistants ont déformé les données de la liberté d'opinion en matière de religion. Elles illustrent en fait la difficulté qu'ont les États modernes à se défaire du mythe de la « religion majoritaire », donc dominante; comme le notait C. Pérelman, « même dans les sociétés pluralistes, quand une religion est nettement majoritaire, c'est d'elle que s'inspireront souvent les décisions du législateur; (...) s'établira dans chaque État un compromis variable selon les circonstances entre la liberté de conscience et le primat accordé à telle ou telle religion » (17). Et c'est là que se situe le problème crucial auquel sont confrontés les juristes....

* *
*

(15) A propos de l'affaire des « Versets Sataniques », A. MEMMI dans un article « Pour un laïcisme humaniste », dans *Le Monde* du 29 mars 1989, concluait : « L'affaire Rushdie pourrait être l'occasion d'une réaffirmation salutaire en nous obligeant à définir plus clairement les conditions d'un *modus vivendi* dans une société commune et diverse, de plus et plus, et partout, multiculturelle... ».

(16) V. par exemple, en France : « Je vous salue, Marie » de J.L. GODARD (T.G.I. Paris, 28 janvier 1985, *D.*, 1985, J., p. 129), « La dernière tentation du Christ » de M. SCORCESE (C.A. Paris 27 septembre 1988, *Gaz. du Pal.* 1988, J., II, p. 20).

(17) C. PÉRELMAN, « Droit, morale et religion » in *Le raisonnable et le déraisonnable en droit*, éd. L.G.D.J., Paris, 1984, p. 46.

Réflexion sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun

PAR

BERNARD-RAYMOND GUIMDO

CHARGÉ DE COURS, FACULTÉ DES SCIENCES JURIDIQUES ET POLITIQUES, UNIVERSITÉ DE YAOUNDÉ II; CHARGÉ DE COURS ASSOCIÉ À L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE D'AFRIQUE CENTRALE, INSTITUT CATHOLIQUE DE YAOUNDÉ

Les revendications d'ordre religieux traversent aujourd'hui tous les continents. Elles sont le fait soit des individus, soit des groupes ou des associations. Elles marquent d'une façon particulière la société africaine en général et la société camerounaise en particulier. Ces revendications posent un problème de fond, celui de la question de la liberté religieuse. Cependant, qu'entend-on par « liberté religieuse » ?

Liberté pour tout individu d'adhérer à la religion de son choix, ou de les repousser toutes, la liberté religieuse ne peut exister sans liberté d'opinion et ne peut s'épanouir pleinement sans liberté de culte, c'est-à-dire sans le libre exercice de la pratique religieuse (1).

La liberté religieuse réunit deux éléments. Il s'agit en premier lieu d'une liberté individuelle. Celle-ci consiste, pour un individu, à donner ou à refuser son adhésion personnelle à une religion, à la choisir ou à la rejeter en toute liberté. Elle implique aussi la liberté des parents d'éduquer leurs enfants dans les convictions religieuses qui inspirent leur propre vie, ainsi que la possibilité de leur faire fréquenter l'enseignement catéchétique et religieux donné par la communauté; la liberté des familles de choisir des écoles ou d'autres moyens qui assurent à leurs enfants cette éducation sans devoir subir, directement ou indirectement, des charges supplémentaires telles qu'elles empêchent en fait l'exercice de cette liberté; la liberté pour les personnes de bénéficier de l'assistance religieuse partout où elles se trouvent, notamment dans les lieux publics de soins (cliniques, hôpitaux), dans les casernes militaires et dans les services obligatoires de l'État, comme dans les

(1) J ROBERT, « Liberté de conscience, pluralisme et tolérance », dans SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU CONSEIL DE L'EUROPE ET CENTRE D'ÉTUDES DES DROITS DE L'HOMME « F.M. VAN ASBECK » DE L'UNIVERSITÉ DE LEIDEN, *Liberté de conscience, Actes du séminaire organisé par le Secrétariat général du Conseil de l'Europe en collaboration avec le Centre d'études des droits de l'homme « F.M. Van Asbeck » de l'Université de Leiden, Pays-Bas, 12-14 novembre 1992*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 1993, p. 25.

lieux de détention; la liberté de ne pas être contraint, sur le plan personnel, civique ou social, d'accomplir des actes contraires à sa propre foi ni de recevoir un type d'éducation ou d'adhérer à des groupes ou associations qui ont des principes en opposition avec ses propres convictions religieuses et la liberté de ne pas subir, pour les raisons de foi religieuse, des limitations et des discriminations par rapport à d'autres citoyens dans les diverses manifestations de la vie (2).

En second lieu, c'est une liberté collective dans la mesure où « ne s'épuisant pas dans la foi ou la croyance, elle donne nécessairement naissance à une 'pratique' dont le libre exercice doit être garanti. Il faut en effet assurer le libre exercice des cultes si l'on veut pleinement garantir la liberté religieuse. Ce qui suppose à l'évidence que tout le mouvement religieux doit être maître de son activité, donc posséder le droit de s'organiser librement » (3). La liberté religieuse exclut « toute contrainte physique ou psychologique pour amener quelqu'un (ou un groupe d'individus) à abandonner ses convictions ou à en épouser d'autres » (4). Il faut aussi considérer que les confessions religieuses, réunissant les croyants d'une foi déterminée, existent et agissent comme corps sociaux qui s'organisent selon des principes doctrinaux et des règles institutionnelles qui leur sont propres. Elles ont besoin, pour leur vie et pour la poursuite de leurs propres fins, de jouir de libertés déterminées parmi lesquelles la liberté d'avoir sa propre hiérarchie interne ou ses ministres correspondants librement choisis par elles, d'après leurs règles; la liberté, pour les responsables d'une communauté religieuse, d'exercer librement leur propre ministère, de communiquer et d'avoir des contacts avec ceux qui adhèrent à leur confession religieuse; la liberté d'avoir leurs propres instituts de formation et d'études théologiques, dans lesquels puissent être librement accueillis les candidats à la consécration religieuse; la liberté de recevoir et de publier des livres religieux touchant la foi et le culte et d'en faire librement usage; la liberté d'annoncer et de communiquer l'enseignement de la foi par la parole et par l'écrit, même en dehors des lieux de culte, et de faire connaître la doctrine morale concernant les activités humaines et l'organisation sociale; la liberté d'utiliser dans le même but des moyens de communication sociale (presse, radio, télévision); la liberté d'ac-

(2) Voir F. BIFFI, « Les droits de l'homme dans le magistère des papes du XX[e] siècle », dans CENTRE DE COORDINATION DE LA RECHERCHE (FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES), *Droits de l'homme : approche chrétienne*, Rome, Herder, 1984, p. 153, à la page 182.

(3) J. ROBERT, *loc. cit.*, note 1.

(4) G. MALINVERNI, « L'accès aux droits fondamentaux. La liberté de conscience », dans ASSOCIATION DES UNIVERSITÉS PARTIELLEMENT OU ENTIÈREMENT DE LANGUE FRANÇAISE ET UNIVERSITÉ DES RÉSEAUX D'EXPRESSION FRANÇAISE, *L'effectivité des droits fondamentaux dans les pays de la Communauté francophone, Colloque international, 29 et 30 sept., 1[er] oct. 1993, Port Louis*, coll. « Universités francophones », Montréal/Paris, Éditions AUPELF-UREF, 1994, p. 146.

complir des activités d'éducation, d'assistance qui permettent de mettre en pratique le précepte religieux de l'amour envers ses semblables, spécialement envers ceux qui sont le plus dans le besoin; ainsi que la liberté d'échanges de communication, de coopération et de solidarité à caractère religieux, avec notamment la possibilité de rencontres et de réunions à caractère multinational ou universel; la liberté d'échange, entre les communautés religieuses, de l'information et des contributions à caractère théologique ou religieux (5).

Pour les chrétiens, et spécialement pour les catholiques (6), la liberté religieuse est un principe fondamental réaffirmé tout particulièrement par la déclaration du concile Vatican II sur la dignité humaine (Dignitatis humanae) du 8 décembre 1965. Elle « consiste en ce que tous les hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part tant des individus que des groupes sociaux, et de quelque pouvoir humain que ce soit, de telle sorte qu'en matière religieuse, nul ne soit forcé d'agir contre sa conscience ni empêché d'agir, dans de justes limites, selon sa conscience, en privé comme en public, seul ou associé à d'autres » (7).

Le Cameroun a adhéré au principe de la liberté religieuse tel qu'il a été consacré par les textes internationaux. Ainsi, la Loi n° 06/96 du 18 janvier 1996 portant révision de la Constitution du 2 juin 1972, dans son préambule, dispose :

Le peuple Camerounais,

Proclame que l'être humain, sans distinction de race, de religion, de sexe, de croyance, possède des droits inaliénables et sacrés;

Affirme son attachement aux libertés fondamentales inscrites dans la déclaration universelle des droits de l'homme, la charte des Nations Unies, la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples et les conventions internationales y relatives et dûment ratifiées, notamment aux principes suivants :

[...]

Nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyances en matière religieuse, philosophique ou politique sous réserve du respect de l'ordre public et des bonnes mœurs;

La liberté de culte et le libre exercice de sa pratique sont garantis;

[...]

L'État garantit à tous les citoyens de l'un et de l'autre sexe, les droits et libertés énumérés au préambule de la constitution.

(5) F. BIFFI, *loc. cit.*, note 2, pp. 183-184.

(6) D. MAUGENEST, « Les rapports entre l'Église et la société en Afrique aujourd'hui », dans *« Justice et paix » en Afrique centrale, 11-16 septembre 1995, UCAC/ICY*, Yaoundé, Presses de l'UCAC, 1996, p. 151.

(7) *Déclaration du concile Vatican II sur la dignité humaine du 8 déc. 1965*, par. 2.

Toutefois, la Loi n° 053/90 du 19 décembre 1990 relative à la liberté d'association, en son article 2, dispose que « toute association religieuse doit être autorisée ». Elle précise, en son article 24, que « l'autorisation d'une association religieuse ou d'un établissement congréganiste est prononcée par décret du Président de la République, après avis motivé du Ministre chargé de l'Administration territoriale ». Plus loin, cette loi indique, en son article 30, que, « toute association religieuse peut être suspendue par arrêté du Ministre de l'Administration territoriale pour trouble à l'ordre public ». Enfin, elle énonce, en son article 31, que « toute association religieuse dûment autorisée dont l'objet initial est par suite dévié peut être dissoute, après préavis de deux mois resté sans effet, par décret du Président de la République ». Tel est le cœur des assises et des limites de la liberté religieuse au Cameroun. Au demeurant, comment cette liberté a-t-elle été introduite au Cameroun ?

C'est un Anglais, Alfred Saker, qui, premier missionnaire européen à s'installer en 1843 sur la côte camerounaise, fonde en 1845 l'Église protestante à Douala. Le 20 avril 1852, un traité posant le principe de la liberté religieuse est signé entre les Anglais et les Douala de la côte du Cameroun. Ce traité rappelle l'abolition de l'esclavage ; il établit les principes de la liberté religieuse, la protection des missionnaires et des convertis aux religions chrétiennes. Il constitue le premier texte qui introduit le régime civil des cultes au Cameroun. En fait, il pose les bases de la liberté des cultes, donne un statut aux missionnaires et fixe les conditions de leur protection.

Le 12 juillet 1884, un traité d'annexion du Cameroun est conclu entre Gustave Natchtigal, consul allemand à Tunis, et les chefs Douala, sur ordre de Bismack. Les Allemands, désormais maîtres du territoire, vont transformer les clauses du traité anglo-douala sur la liberté religieuse. Ils chassent les missionnaires anglais qui sont remplacés par les missionnaires allemands de la mission de Bâle (8).

Le 18 mars 1890, soit six ans après la signature du traité de protectorat entre les Allemands et les chefs locaux du Cameroun, Rome crée la préfecture apostolique du Cameroun qu'il confie aux pères pallotins. Ceux-ci arrivent au Cameroun le 25 octobre 1890 où ils trouvent quatre catholiques (9).

Pendant la période du protectorat allemand (1884-1916), il existe au Cameroun, d'une part, les religions indigènes et, d'autre part, les religions chrétiennes protestante et catholique. Les religions des populations autochtones sont au nombre de deux : la « religion africaine traditionnelle » et l'islam. La première, basée sur les coutumes et les usages, est souvent désignée par le terme « animisme » ou « fétichisme ». Elle se manifeste par des

(8) Voir R. Mvogo, *Histoire coloniale et évolution du régime des cultes au Cameroun*, mémoire de licence, Paris, Faculté de droit canonique, Institut catholique de Paris, 1988-1989, pp. 5 et s.

(9) *Id.*, p. 15.

croyances et des rites divers (10). La seconde, l'islam, se pratique dans la partie nord du Cameroun. Il y a précédé le christianisme. C'est une religion introduite dans cette partie du territoire par les Fulani ou Peuls, venant de l'Afrique de l'Ouest (11).

Sous le protectorat allemand, les religions chrétiennes vont se développer et se renforcer.

Avec le départ des Allemands du Cameroun entre 1916 et 1919, du fait de la perte de la Première Guerre mondiale par l'Allemagne, la tendance au développement des religions chrétiennes va se maintenir et même s'accentuer. Les missionnaires allemands sont remplacés par les missionnaires français et anglais. En ce qui concerne la liberté de culte, il existe, cependant, un bras de fer entre la Native Baptist Church, une organisation chrétienne locale fondée par un pasteur camerounais formé en Allemagne, Lottin Same, et l'administration coloniale française (12).

Jusqu'à l'accession du Cameroun à l'indépendance, le problème de la liberté religieuse met aux prises les religions chrétiennes et la religion musulmane avec l'administration coloniale (13). Après l'indépendance, il oppose, d'une part, les religions chrétiennes et la religion musulmane, en particulier dans la partie nord du Cameroun dite – à tort ou à raison – fortement islamisée et qui refusait toute présence du christianisme, et, d'autre part, l'État aux Témoins de Jéhovah dont les activités sont entravées voire interdites pour non-respect de la législation (14).

Les années 90, du fait de la libéralisation de la vie politique au Cameroun, verront une explosion du mouvement religieux. La liberté religieuse n'est plus un leurre mais une réalité. Seulement, cette dernière est ambiguë. Les

(10) Elle a été étudiée par plusieurs ethnologues et théologiens . voir, par exemple, E. DAMMANN, *Les religions de l'Afrique*, coll. « Les Religions de l'humanité », Paris, Payot, 1964; L.V. THOMAS, R. LUNEAU et J.L. DONEUX, *Les religions d'Afrique noire (textes et traditions sacrées)*, Paris, Fayard/Denoel, 1969.

(11) Cf. V.T. LE VINE, *Le Cameroun : du mandat à l'indépendance*, Paris, Éditions Présence africaine, 1984, pp. 67-72.

(12) Voir L. NGONGO, *Histoire des institutions et des faits sociaux du Cameroun*, t. 1er, 1884-1945, coll. « Monde en devenir », n° 16, Paris, Éditions Berger-Levrault, 1987, pp. 177-180.

(13) Sur la question, lire J.C. BAHOKEN, *Les rapports des missions chrétiennes avec l'administration au Cameroun de 1841 à nos jours*, thèse de doctorat en théologie protestante, Paris, 1960; K. EWANE, *La politique et le système religieux catholique romain en Afrique de 1815 à 1960*, thèse de doctorat, Strasbourg, Faculté d'histoire, Université de Strasbourg II, 1975; V.T. LE VINE, *op. cit.*, note 11; F. MBOME, *L'État et les églises au Cameroun*, thèse de doctorat d'État en science politique, Paris, 1979; E. MVENG, *Histoire du Cameroun*, Paris, Éditions Présence africaine, 1963; L NGONGO, *Histoire des forces religieuses au Cameroun : de la Première Guerre mondiale à l'indépendance*, 1916-1955, Paris, Éditions Karthala, 1982; L. NGONGO, *op. cit.*, note 12.

(14) En ce sens, voir *Eitel Mouelle Koula* c. *État fédéral du Cameroun*, arrêt n° 178/CFJ/SCAY du 29 mars 1972, et *Nana Tchana Daniel* c. *État fédéral du Cameroun*, arrêt n° 194/CF/SCAY du 25 mai 1972. Nous y reviendrons dans la section 1.2.1.2.

religions sont non seulement des instruments de lutte contre l'aliénation, mais aussi, et de plus en plus, elles constituent une source d'aliénation. C'est sous ce rapport qu'il convient de s'interroger sur les assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun, en déterminant, d'une part, leur substance (section 1) et, d'autre part, leur portée (section 2).

1. – La substance des assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun

À la lecture des textes et autres instruments juridiques qui traitent des droits et libertés de la personne en général, une double constatation est possible. Dans un premier temps, ces documents énoncent des droits et libertés, dans un second temps, ils les garantissent ou les protègent. La liberté religieuse – qui fait partie des libertés fondamentales dont jouissent tous les êtres humains – n'échappe pas à cette constatation.

Les assises juridiques de la liberté religieuse ont un contenu certain, qu'il s'agisse des assises juridiques internationales ou nationales. Ce contenu est double. Il a trait, d'une part, à l'énonciation de la liberté religieuse et, d'autre part, à sa protection.

1.1. – *L'énonciation de la liberté religieuse*

Cette énonciation est relative d'abord à l'affirmation sans équivoque du droit à la liberté religieuse, ensuite à l'indication des modalités de sa mise en œuvre ou de son exercice.

1.1.1. *L'affirmation du droit à la liberté religieuse*

L'affirmation du droit à la liberté religieuse est le fait d'instruments juridiques internationaux introduits dans l'ordre juridique interne camerounais soit par leur insertion dans le texte constitutionnel, soit par l'adhésion du Cameroun à ceux-ci ou par leur ratification par ce pays. Elle provient aussi de quelques instruments juridiques nationaux.

En ce qui concerne l'affirmation de la liberté religieuse dans les textes internationaux auxquels le Cameroun a adhéré ou qu'il a ratifiés, notons que l'article 18 (1) de la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH) proclame que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ». Cette déclaration, qui n'a pas valeur juridique obligatoire mais dont l'intitulé désigne un instrument « solennel réservé aux cas très rares où des questions d'une importance primordiale et durable appellent des dispositions qui seront aussi largement respectées que possible » (15), a

(15) Note du conseiller juridique de 1962, *Annuaire juridique des Nations Unies*.

été introduite dans le préambule de la Constitution camerounaise, ce qui lui confère désormais une valeur obligatoire et contraignante.

Emboîtant le pas à la Déclaration universelle des droits de l'homme, l'article 18 (1) du Pacte international relatif aux droits civils et politiques (PIDCP) réaffirme que « toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion; ce droit implique la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix ». Cette stipulation du Pacte vient ainsi compléter la DUDH et donner plus de force au droit à la liberté religieuse. La force juridique de ce pacte est double. D'abord, le Cameroun y a adhéré en 1984, le faisant ainsi entrer dans l'ordre juridique interne comme source du droit camerounais et, partant, du droit à la liberté religieuse au pays. Ainsi, tout acte interne (lois, règlements) qui lui serait contraire pourrait faire l'objet d'un contrôle judiciaire, c'est-à-dire qu'un juge, saisi d'une question par un citoyen demandant le respect du Pacte (qui est une convention par les pouvoirs publics), pourrait contrôler la conformité de la loi ou du décret contesté avec le Pacte. Ensuite, ce pacte a été reçu dans l'ordre interne par l'acte constituant du 18 janvier 1996. Ainsi, des droits qu'il consacre sont aussi des droits constitutionnels; c'est le cas du droit à la liberté religieuse.

Dans une formulation plus concise que celle de l'article 18 (1) du PIDCP, l'article 8 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples se borne à énoncer que « la liberté de conscience, la profession et la pratique libre de la religion sont garanties sous réserve de l'ordre public ». Ici, l'énonciation du droit à la liberté religieuse est moins affirmée. Peut-être que les rédacteurs de la Charte n'ont pas voulu reprendre ce que la DUDH et le PIDCP avaient déjà consacré; aussi la Charte se contente-t-elle d'énoncer la garantie de « la profession et de la pratique libre de la religion ». Quoi qu'il en soit, comme la DUDH et le PIDCP, cette charte a été ratifiée par le Cameroun et introduite dans son ordre constitutionnel.

Pour ce qui est de l'affirmation du droit à la liberté religieuse dans les textes nationaux, mentionnons deux exemples : d'abord, le préambule de la Constitution du 18 janvier 1996, qui proclame l'attachement du peuple camerounais aux libertés fondamentales – parmi lesquelles la liberté religieuse – « inscrites dans la DUDH, la charte des NU, la charte africaine des droits de l'homme et des peuples et toutes les conventions internationales y relatives et dûment ratifiées »; ensuite, le décret du 28 mars 1933, réglementant le régime des cultes dans les territoires du Cameroun sous mandat français qui affirme, en son article premier, que « la République française assure au Cameroun la pleine liberté de conscience et le libre exercice de tous les cultes qui ne sont contraires ni à l'ordre public ni aux bonnes mœurs ». Que dire maintenant des modalités d'exercice de la liberté de religion ?

1.1.2. *La détermination des modalités d'exercice de la liberté religieuse*

Les modalités d'exercice de la liberté religieuse au Cameroun sont contenues dans la DUDH, le PIDCP, le décret du 28 mars .1933, la Loi n° 90/55 du 19 déc. 1990 portant régime des réunions et des manifestations publiques (16) et le Décret n° 92/052 du 27 mars 1992 portant régime pénitentiaire au Cameroun (17).

L'article 18 (1) de la DUDH énonce que le droit à la liberté religieuse implique « la liberté de manifester sa religion (ou sa conviction), seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites ».

De son côté, l'article 18 (1) du PIDCP va dans le même sens en affirmant que le droit à la liberté religieuse implique « la liberté de manifester sa religion (ou sa conviction), individuellement ou en commun, tant en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement ».

Il se dégage de ces deux textes deux modalités essentielles d'exercice de la liberté religieuse : la liberté des personnes de manifester individuellement leur religion de même que la liberté des personnes de manifester en commun leur religion tant en public qu'en privé, et ce, à travers le culte (liberté de culte), l'accomplissement des rites et pratiques et l'enseignement. Ainsi, dans l'expression et dans la pratique de la liberté religieuse, il y a présence d'aspects individuels et communautaires, privés et publics, « étroitement liés entre eux, en sorte que la jouissance de la liberté religieuse englobe des dimensions connexes et complémentaires » (18).

Le décret du 28 mars 1933 organise l'exercice de la liberté religieuse au Cameroun dans son aspect cultuel. Cependant, il le fait de façon restrictive parce qu'il consacre une intervention par trop pesante de l'autorité administrative (19).

Quant à la loi du 19 décembre 1990, elle consacre, en son article 6.2, « les sorties sur la voie publique conformes aux traditions et usages locaux ou religieux » sans qu'elles soient soumises à l'obligation de déclaration préalable.

Enfin, l'article 42 du décret du 27 mars 1992 dispose que « le régisseur de la prison dresse une liste nominative des ministres des différents cultes autorisés à célébrer des offices religieux à l'intérieur de la prison ou à visiter les détenus ». Le même article précise que « les modalités de célébration d'offices religieux et de visites aux détenus par le ministre de culte sont fixées par le règlement intérieur de prison ». Au delà des restrictions que peuvent com-

(16) *Loi n° 90/55 du 19 déc. 1990 portant régime des réunions et des manifestations publiques.*

(17) *Décret n° 92/052 du 27 mars 1992 portant régime pénitentiaire au Cameroun.*

(18) F. Biffi, *loc. cit.*, note 2, 182.

(19) Nous y reviendrons dans la section 2.2.

porter ces dispositions, il y a lieu de reconnaître qu'en invoquant les modalités d'exercice du culte dans la prison elles reconnaissent, par le fait même, le droit du détenu à la liberté religieuse. Sur ce point, l'article 41, al. 3 de l'ensemble des règles minimales pour le traitement des détenus précise que « le droit d'entrer en contact avec un représentant qualifié d'une religion ne doit jamais être refusé à aucun détenu. Par contre, si un détenu s'oppose à la visite d'un représentant d'une religion, il faut pleinement respecter son attitude ». Une telle précision, qui vaut son pesant juridique et se révèle fort pertinente, amène à s'intéresser à la protection de la liberté religieuse.

1.2. – *La protection de la liberté religieuse*

La protection de la liberté religieuse a une double dimension. La première concerne la protection des personnes prises individuellement ou collectivement. Sur ce point, les textes internationaux et nationaux ont formulé un certain nombre de garanties et les juges camerounais ont eu à statuer sur des cas où la liberté religieuse était visée. La seconde dimension est relative à la protection des biens appartenant aux communautés ou associations religieuses, protection sans laquelle l'exercice de la liberté religieuse serait fortement édulcorée.

1.2.1. *La protection des personnes et des communautés religieuses*

Les textes nationaux et internationaux formulent des garanties en termes d'interdictions. Le Code pénal camerounais va plus loin en déterminant des sanctions. Seulement, pour que ces garanties et sanctions soient en vigueur, l'accès aux instances juridictionnelles et non juridictionnelles chargées de veiller au respect du droit à la liberté religieuse doit être possible.

1.2.1.1. *Les garanties formulées*

L'article 18 (2), (3) et (4) du PIDCP dispose que « nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix », que « la liberté de manifester sa religion ou ses convictions ne peut faire l'objet que des seules restrictions de la sécurité, de l'ordre et de la santé publique, ou de la morale ou des libertés et droits fondamentaux d'autrui », et que « les États parties au présent pacte s'engagent à respecter la liberté des parents [...] de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants conformément à leurs propres convictions ».

Enfin, l'article 2.1 du PIDCP interdit toute discrimination fondée sur la religion relativement au respect et à la garantie des droits reconnus dans celui-ci. L'article 2.2 du Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels interdit aussi toute discrimination basée sur la religion.

D'après le préambule de la Constitution camerounaise, nul ne peut être inquiété en raison de ses origines, de ses opinions ou croyances en matière religieuse; aussi précise-t-il que « la liberté de culte et le libre exercice de sa pratique sont garanties ». Le même préambule condamne nolens volens toute discrimination fondée sur l'appartenance religieuse. La Loi n° 92/007 du 14 août 1992 portant code du travail fait de même en ce qui concerne les travailleurs. Le Décret n° 94/199 du 7 octobre 1994 portant statut général de la fonction publique de l'État énonce, pour ce qui est du fonctionnaire, que ce dernier jouit des droits et libertés reconnus au citoyen et qu'il les exerce conformément aux lois et règlements en vigueur (art. 21.1). Il précise que ne peut figurer dans le dossier du fonctionnaire « aucune mention, ni document relatif à ses opinions ou convictions [...] religieuses [...] » (art. 23.2).

Plus ferme dans la protection de la liberté religieuse, le Code pénal condamne l'outrage aux religions (art. 241.1 et 241.2) au moyen de peines d'emprisonnement (de six jours à six mois) et d'amendes (de 5 000 à 500 000 francs CFA, voire 20 millions au maximum si l'infraction est commise par voie de presse ou de radio). Il précise que ces deux peines « sont doublées lorsque l'infraction est commise dans le but de susciter la haine ou le mépris entre les citoyens » (art. 241, al. 3). Le Code pénal réprime la discrimination (art. 242) en punissant d'un emprisonnement de un à deux ans et d'une amende de 5000 à 500 000 francs CFA celui qui refuse à autrui l'accès soit aux lieux ouverts au public, soit à un emploi, en raison de sa religion.

Enfin, le Code pénal condamne les atteintes aux cultes. C'est ainsi qu'« est puni d'un emprisonnement d'un mois à un an et d'une amende de 5000 à 500 000 F celui qui, par voie de fait ou de menaces, contraint ou empêche de pratiquer un culte n'impliquant pas la commission d'une infraction » (art. 269). De même, celui qui frappe ou injurie publiquement le ministre d'un culte à l'occasion de l'exercice de son ministère est puni d'un emprisonnement de un mois à trois ans (art. 270). La même peine est infligée à celui qui empêche avec violence ou menaces l'exercice de son ministère par le ministre d'un culte (art. 271). Enfin, celui qui, par des troubles ou désordres, empêche, retarde ou interrompt l'exercice d'un culte dans les lieux où il se célèbre habituellement est puni d'un emprisonnement de quinze jours à un an et d'une amende de 5000 à 100 000 francs CFA ou de l'une de ces deux peines seulement.

1.2.1.2. *Les instances de protection*

Sur le plan interne, il existe une juridiction constitutionnelle qui peut connaître des violations du droit à la liberté religieuse énoncé et garanti par la Constitution. Des juridictions ordinaires peuvent aussi connaître des problèmes liés à la liberté religieuse. Il en est ainsi de la juridiction administrative. Bien qu'elle ait été saisie plus d'une fois de ce type de question, celle-ci

ne s'est pas explicitement prononcée sur la question. Dans les trois cas où elle a été saisie, elle a déclaré les recours non fondés, les raisons n'étant cependant pas les mêmes (20). C'est également le cas de la juridiction sociale qui, dans deux affaires, a eu à traiter du problème de la liberté religieuse dans le contexte d'un litige relatif aux relations de travail. Dans la première espèce (21), elle a estimé contraires à l'intention du législateur les prescriptions du règlement intérieur d'un hôpital confessionnel réservant l'ouverture du travail aux seuls membres communiants. Elle a donc jugé abusif le licenciement d'un travailleur au motif que celui-ci s'était mis hors de l'Église en devenant polygame. Dans la seconde espèce (22), il avait été mis fin aux fonctions d'un employé à cause de son appartenance religieuse; l'employeur, absent à l'audience, n'ayant pas pu apporter la preuve du contraire, le juge de céans a formulé sa position en ces termes : « le tribunal ne peut que prendre en considération les seules déclarations du demandeur, aussi y a-t-il lieu de déclarer le licenciement intervenu abusif ». Dans une autre espèce où le requérant invoquait le problème de la liberté religieuse comme la cause d'une sanction que lui avait infligée son employeur, le juge de première instance (23) et le juge d'appel (24) ont passé sous silence ce moyen sans en dévoiler la raison.

Sur le plan international, les instances chargées de protéger la liberté religieuse, et qui peuvent être saisies d'une affaire par tout Camerounais, sont au nombre de deux. Il y a d'abord la Commission africaine des droits de l'homme et des peuples qui est, selon l'article 30 de la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples, « chargée de promouvoir les droits de l'homme et des peuples, et d'assurer leur protection en Afrique ». Il y a ensuite le Comité des droits de l'homme des Nations Unies institué par l'article 28 du PIDCP. D'après l'article 2 du protocole facultatif se rapportant au PIDCP, « tout particulier qui prétend être victime d'une violation de l'un quelconque des droits énoncés dans le Pacte et qui a épuisé tous les recours internes disponibles peut présenter une communication écrite au Comité pour qu'il l'examine ». L'article 5, al. 4 de ce pacte indique, à la suite de son article 2, que « le Comité fait part de ses constatations à l'État partie intéressé et au particulier ».

(20) Deux cas avaient des raisons identiques : *Eitel Mouelle Koula* c. *État fédéral du Cameroun* et *Nana Tchana Daniel* c. *État fédéral du Cameroun*, précités, note 14. Ces deux affaires sont appelées « aff. *Témoins de Jéhovah* ». Un cas avait trait au conflit interne à une association religieuse accentué par un arrêté du ministre de l'Administration territoriale . *La Vraie Église de Dieu du Cameroun* c. *État du Cameroun*, CS/CA, jugement n° 69/93-94 du 30 juin 1994.

(21) CS, arrêt n° 71/S du 6 juin 1973.

(22) *Hamadjan Alhadji* c. *Dispensaire Saint Martin de Porres*, TPI, jugement n° 223/50 du 8 août 1997.

(23) *M^me^ Metcheka Lucienne* c *Me Kengoum Célestin*, TPI, jugement n° 72/SO du 13 déc. 1996.

(24) *Me Kengoum* c. *Dame Metcheka Lucienne*, CA, arrêt n° 127/S du 6 févr. 1998.

1.2.2. *La protection des biens appartenant aux communautés religieuses*

Les édifices affectés à l'exercice du culte ainsi que les meubles qui s'y trouvent sont laissés à la disposition des fidèles et des ministres du culte pour la pratique de leur religion (article 5 de la loi du 2 janvier 1907), en réalité, à la personne morale des Églises visées.

Pour ce qui est, par contre, de l'affectation de l'édifice au culte, elle est illimitée. Cependant, contrairement à ce qui se passe en France, l'église n'est pas, au Cameroun, une dépendance du domaine communal. Certes, elle est ouverte à tous les fidèles; son usage est d'intérêt général mais les travaux d'entretien de celle-ci ne sont pas des travaux publics (25). Ils sont entièrement exécutés grâce aux seules générosités des fidèles, ou très souvent, grâce aux nombreuses formes d'aides des communautés laïques ou religieuses des pays occidentaux et orientaux. Par voie de conséquence, et surtout parce qu'une grande partie de la population vit dans un système illégal, l'église (ou temple) demeure affectée au culte. L'absence d'une législation appropriée ne laisse pas moins subsister de problèmes. En effet, qu'arriverait-il si l'édifice tombait en ruine ? Le maire du lieu pourrait-il, comme en France, adresser une demande de désaffectation au chef de l'État ? Et si la demande était acceptée, à quelles conditions se ferait la désaffectation ? Le clergé pourrait-il interrompre la prescription ? Et par quel moyen ? Voilà un domaine dont devraient s'occuper le plus tôt possible les pouvoirs publics.

L'affectation est gratuite, c'est-à-dire que l'édifice est dispensé de l'impôt foncier. Cela n'est pas dû à un cadeau de la part de l'État, mais au fait que l'achat des terrains se fait par contrat de gré à gré entre l'Église visée et le particulier propriétaire du terrain. Aucun des deux n'a intérêt à se faire connaître aux services du fisc, encore que l'absence d'un esprit civique les empêche de connaître même l'existence de ces derniers.

Le curé ou le pasteur a la police de gestion de l'édifice. Il en aménage librement l'intérieur et y dispose le mobilier. Il règle la place des fidèles dans l'édifice.

Il se dégage de ce qui précède que les assises juridiques de la liberté religieuse ont un contenu dense et varié. Qu'en est-il de leur portée ?

2. – L'ambivalence de la portée des assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun

Au delà de la détermination et de l'analyse du contenu des assises juridiques de la liberté religieuse au Cameroun, il y a leur portée qu'il faut mesu-

(25) Le Conseil d'État français en a décidé autrement : voir Cons. d'Ét. 19 juin 1921, Commune de Monségur (arrêt dit des Enfants de chœur), *Recueil Lebon*, 1921, 573.

rer. L'analyse des textes et de la pratique montre que cette portée est ambivalente. Elle est, comme Janus, « biface ». D'un côté apparaît un effritement relatif du monopole des religions classiques et, de l'autre, une persistance des limitations à l'exercice de la liberté religieuse.

2.1. – *Le relatif déclin du monopole des religions classiques*

Au moment où le Cameroun accède à l'indépendance en 1960, le paysage religieux camerounais se caractérise par l'omniprésence des religions chrétiennes – surtout dans le sud du pays – et de l'islam – principalement dans le nord du pays – et par la marginalisation de la religion traditionnelle africaine. Cependant, déjà, un mouvement religieux se signale : les Témoins de Jéhovah. En conflit avec l'État du Cameroun, ce mouvement va fonctionner dans la clandestinité jusqu'à sa reconnaissance officielle par le décret n° 93/043 en date du 3 février 1993.

En raison de la conjonction de plusieurs facteurs, les années 80 et 90 seront le théâtre de l'émergence et de la prolifération progressive des sectes et de nouveaux mouvements religieux qui essaient de remettre en cause le monopole des religions classiques. Dans le même temps, il y aura exhumation, voire réémergence, certes timide et non agressive, de la religion traditionnelle africaine.

2.1.1. *La prolifération des sectes et de nouveaux mouvements religieux*

Cette prolifération constitue l'un des problèmes majeurs de la question de la liberté religieuse au Cameroun.

Le tableau confessionnel du Cameroun, produit par les services du ministère de l'Administration territoriale, permet de constater qu'il y existe 43 communautés religieuses reconnues et exerçant officiellement : 7 sont un héritage des lois coloniales, 17 sont issues de la loi de 1967 sur les associations et 18 existent depuis la Loi n° 53/90 du 19 décembre 1990 portant liberté d'association. Seulement, en dehors de ces confessions religieuses autorisées à exercer, il existe une multitude d'autres mouvements religieux ou spirituels qui ont également pignon sur rue et qui prospèrent au vu et au su de tout le monde, y compris des pouvoirs publics. Il faut y ajouter la nuée de groupes dits de prière et de guérison, ou encore les évangélistes de tous bords dont les caravanes font régulièrement escale au Cameroun.

« Toutes ces para-religions ont ceci de commun que leurs rituels et méthodes sont assez éloignés de ceux des religions classiques » (26). Ici apparaissent les signes et les pratiques propres aux sectes.

(26) F.C. Ebole Bola, « Le seigneur vendu à la sauvette », *Mutations* (*dossier sur les marchands du Christ*), n° 30, 27 janv. au 2 févr. 1997, p. 7.

Rarement accepté par ceux à qui il est appliqué, le mot « secte » englobe un contenu variable selon qu'il est employé dans une conception théologique, dans un sens sociologique ou dans la langue courante. Les sectes ne sont pas seulement, comme le dit le dictionnaire Bordas, des « groupes qui se sont détachés dogmatiquement d'une religion ». D'après Jean-François Mayer, la sociologie tend à définir un « type secte » par rapport à un « type Église », c'est-à-dire « dans le cadre d'une relation entre une ou des institutions religieuses dominantes et des groupes religieux minoritaires, généralement 'schismatiques', et partageant donc un certain arrrière-plan commun avec les groupes dominants » (27).

L'auteur indique, par ailleurs, qu'un phénomène nouveau est venu élargir la palette au fil des dernières décennies, soit « la multiplication de groupes situés en dehors de l'univers de référence religieuse, et d'origine exotique pour nombre d'entre eux » (28). Ces « nouveaux mouvements religieux » se sont particulièrement développés en Occident après la Seconde Guerre mondiale et surtout à partir des années 60. « Contrairement à ce qu'on aurait pu imaginer, constate J.-F. Mayer, le rythme ne se ralentit pas : de nouveaux groupes et nouveaux 'gourous' ne cessent de chercher à prendre place sur un 'marché de religieux' déjà passablement encombré » (29). C'est le cas au Cameroun où des contemporains, en quête de spiritualité, se trouvent devant des choix multiples. L'observation permet de se rendre compte qu'il ne s'agit pas seulement de groupes et d'enseignements structurés, mais aussi de « toute une nébuleuse de religiosité diffuse » (30).

Quelles peuvent être les causes de la prolifération de ces nouveaux courants spirituels et comment se manifestent-ils ?

L'engouement des Camerounais pour les nouveaux mouvements religieux ou spirituels serait-il lié à une crise de la foi, à un besoin d'évasion, à la pauvreté ou simplement au rejet des religions classiques ?

« Des exemples venus d'ailleurs montrent que les sectes ont toujours prospéré sur la misère des peuples [...] Le Cameroun en l'état actuel des choses ne saurait échapper à cette cruelle logique » (31). En effet, dans une société camerounaise où la crise économique et sociale a détruit bien de valeurs, des citoyens ont tôt fait de se chercher d'autres voies de salut.

Il faut ajouter à la misère ambiante, la crise de la foi, le désir spirituel et la recherche des pouvoirs paranormaux. La crise de la foi chrétienne se manifeste, parce qu'il paraîtrait que l'Église chrétienne n'a pas transmis à

(27) J.-F. MAYER, « Liberté de conscience et nouveau pluralisme religieux : questions autour des 'sectes' », dans SECRÉTARIAT GÉNÉRAL DU CONSEIL DE L'EUROPE ET CENTRE D'ÉTUDES DES DROITS DE L'HOMME « F.M. VAN ASBECK » DE L'UNIVERSITÉ DE LEIDEN, *op. cit.*, note 1, p. 60.

(28) *Ibid.*

(29) *Ibid.*

(30) *Ibid.*

(31) F.C. EBOLE BOLA, *loc. cit.*, note 26.

ses fidèles toutes les connaissances que lui a léguées le Christ. Les croyants sont désemparés devant les maux de toutes sortes que l'Église ne parvient pas ou plus à résoudre. Le comportement même de certains hommes d'Église laisse perplexe ou déçoit bien des fidèles. À ce sujet, une dame, anciennement catholique, reconvertie et rebaptisée dans une église dénommée « Bethel », encore appelée « Église de l'éveil » – un mouvement religieux non reconnu – déclare ceci dans un journal camerounais : « J'ai toujours eu envie de me rapprocher de Jésus, et aujourd'hui, je le sens en moi, je le vis, grâce à la prière [...], j'ai quitté à temps les forces du mal qui, au sein de l'église catholique, m'empêchaient de rencontrer le seigneur » (32).

Comment se manifestent ces nouveaux mouvements religieux ? Ils affichent un dynamisme de tous les instants. Ils recrutent leurs adeptes essentiellement en milieu défavorisé (chômeurs, chercheurs d'emploi, débrouillards), chez des âmes fragiles ou en peine (divorcés, personnes ayant perdu un ou des êtres chers), des individus en quête de rêves et d'espoir, ou tout simplement chez des gens naïfs et sans repère.

Dans cette quête des fidèles, tout est mis en œuvre : racolage, publipostage, porte-à-porte et chant. Plus qu'un simple élément de défoulement des cœurs, le chant est, dans les sectes, une arme de séduction pour le recrutement et la conservation des adeptes. Ce n'est pas tant le chant religieux qui fait problème, c'est plutôt son caractère envoûtant et soporifique. L'Église des merveilles célestes – non reconnue légalement – en fait constamment usage (33).

Ce qui intrigue, c'est que ces sectes et autres nouveaux mouvements religieux prolifèrent, sous le regard indifférent – voire complice ? – des pouvoirs publics, alors qu'ils ne sont pas légalement reconnus. Ils se déploient en violation des dispositions du Décret du 28 mars 1933 réglementant le régime des cultes dans les territoires du Cameroun sous mandat français, lequel fait l'objet d'un extrait certifié conforme signé le 5 novembre 1970 par le directeur des Affaires politiques au ministère d'État chargé de l'administration du territoire. Ce décret détermine, entre autres, les règles applicables aux édifices de culte, à l'exercice du culte, à la police de culte ainsi que les sanctions applicables à tous ceux qui enfreignent ces règles.

Pour l'essentiel, les nouveaux mouvements religieux et les sectes – relativement à leur activité – sont l'objet de critiques plus ou moins justifiées. Mentionnons : la suspicion à l'égard du « pouvoir illimité » exercé par les chefs de ces mouvements; le trouble qu'ils apportent dans les familles; les techniques de persuasion qu'ils utilisent pour recruter et conserver leurs adeptes; l'exploitation dont sont victimes ces derniers; leurs visées largement formulées à l'encontre de la religion traditionnelle africaine.

(32) *Id*, 9.
(33) *Id.*, 8.

2.1.2. *La réémergence de la religion traditionnelle africaine*

Malgré la diversité des croyances, des pratiques et des rites, et malgré les contradictions apparentes, la religion traditionnelle africaine s'affirme par son unité : « Cette unité est fondée sur la croyance en un Dieu unique, sur une vision spirituelle du monde selon laquelle l'homme et toute la nature visible sont liés au monde de l'invisible et de l'esprit, le sens de la dignité humaine, de la famille et de la vie communautaire » (34).

Il est indéniable que la religion traditionnelle africaine a fortement influé sur le mode de vie de l'Africain. Elle « fait partie du génie africain » (35); mais, pendant longtemps, elle a été contestée, disqualifiée, en particulier par les missionnaires catholiques et protestants.

Elle était qualifiée tantôt de « religion primitive », tantôt de « paganisme », de « fétichisme », de « non écrite », ou encore d'« animisme » ou de « totémisme » (36). L'un des reproches à la religion traditionnelle africaine était la pratique de l'idolâtrie et le culte des ancêtres. En réalité, tout cela participait d'une stratégie de disqualification des cultures africaines comme cultures religieuses. Pourtant, il est impossible de les comprendre sans la religion (37).

Aujourd'hui, la religion traditionnelle africaine est passée progressivement de la disqualification à la reconnaissance. Le pape Jean-Paul II affirme que « les Africains ont un profond sens religieux, le sens du sacré, le sens de l'existence de Dieu créateur et d'un monde spirituel » (38).

Pour le professeur Mulago, « [l]a religion africaine peut être considérée comme basée sur quatre éléments fondamentaux : l'unité de vie et la participation; la croyance à l'accroissement et à la décroissance de la force vitale, et à l'interaction des êtres; le symbole, moyen principal du contact et d'union; une éthique découlant de l'ontologie » (39).

Quant au professeur H. Aguessay, sans s'éloigner du schéma esquissé par le professeur Mulago, il considère comme éléments essentiels de la religion traditionnelle africaine : « l'unité, la communauté et la hiérarchie des ordres et êtres de l'Univers; la liaison solidaire entre les ancêtres et leurs descendants; la réincarnation des êtres méritants; le lien indissociable entre le

(34) K. NTEDIKA, « La théorie au service des Églises d'Afrique », *Revue africaine de théologie*, n° 1, avril 1977, pp. 5-6.

(35) P.K. SARPONG, « Religion traditionnelle africaine. Le dialogue est-il possible ? », *Spiritus*, n° 122, févr. 1991, p. 39.

(36) *Id.*, 40-43, pour les détails.

(37) *Id.*, 39.

(38) ÉGLISE CATHOLIQUE, *L'église en Afrique/Jean-Paul II*; présentation par B. NYOM, L. MPONGO et J. MBARGA, Paris, Cerf, 1995, pp. 40-41.

(39) V. MULAGO, « Éléments fondamentaux de la religion africaine », *Cahiers des religions africaines*, n^{os} 21-22, 1979, p. 44.

visible et l'invisible, et, plus spécifiquement, entre les morts, les esprits et les vivants; l'importance primordiale de l'acte de vie » (40).

La religion traditionnelle africaine apparaît aujourd'hui, et de plus en plus, « comme un phénomène social, un élément important de la culture et de la civilisation, une valeur authentique d'épanouissement » (41). Le pape Paul VI, dans son message célèbre, Africa terrarum de 1967, en a reconnu les valeurs religieuses et culturelles, ce qu'a aussi fait son successeur, Jean-Paul II (42). Le problème qui se pose actuellement est celui de la coexistence entre les différentes religions pratiquées au Cameroun. Il constitue un aspect important de la persistance des limitations à l'exercice de la liberté religieuse au Cameroun.

2.2. – *La persistance des limitations à la liberté religieuse*

La liberté religieuse énoncée et protégée dans les instruments juridiques introduite dans l'ordonnancement juridique camerounais ou élaborés par le Cameroun souffre de quelques bémols. Leur existence démontre amplement que les assises juridiques de la liberté religieuse ont une portée limitée. L'analyse des textes et de la pratique permet de déceler deux catégories d'obstacles ou de limitations. La première concerne les limitations d'ordre juridique, tandis que la seconde a trait aux limitations d'ordre extrajuridique.

2.2.1. *Les limitations d'ordre juridique*

Ces limitations se situent, d'abord, au niveau constitutionnel, ensuite, au niveau législatif et réglementaire.

2.2.1.1. *L'hypothétique mise en œuvre de la garantie constitutionnelle*

Si un citoyen peut saisir les juges ordinaires d'une question lorsque son droit à la liberté religieuse est violé, il ne peut pas, par contre, ester devant le juge constitutionnel pour défendre son droit constitutionnel à la liberté religieuse. En effet, le texte constitutionnel camerounais ne prévoit pas la saisine du Conseil constitutionnel par les citoyens pris individuellement ou collectivement. Le contrôle par voie d'action qu'il institue ne peut être mis en œuvre que par le président de la République, le président de l'Assemblée nationale, le président du Sénat, le tiers des députés et le tiers des sénateurs.

(40) H. AGUESSAY, « La religion africaine comme valeur de culture et de civilisation », *Cahiers des religions africaines*, n^{os} 23-24, 1997, pp. 12-13.

(41) K. NTEDIKA, « La foi chrétienne en dialogue avec la religion africaine traditionnelle », dans *Quelle église pour l'Afrique du 3^{e} millénaire? Contribution du synode spécial des Évêques pour l'Afrique, Actes de la 18^{e} semaine théologique de Kinshasa*, Kinshasa, 1991, pp. 157-158.

(42) ÉGLISE CATHOLIQUE, *op. cit.*, note 38.

Il s'agit alors d'un contrôle de constitutionnel réservé. Il apparaît donc qu'il sera difficile pour un citoyen, à moins de passer par les députés ou les sénateurs, de faire constater la violation de son droit constitutionnel à la liberté religieuse.

2.2.1.2. *Les restrictions législatives et réglementaires*

Les textes nationaux qui organisent l'exercice de la liberté religieuse au Cameroun sont fortement marqués par la donne sécuritaire. La liberté proclamée et garantie y est plus que restreinte quant à son exercice. Ces textes sont très imprégnés des notions d'ordre public, de sûreté publique, d'autorisation préalable, de déclaration préalable, de suspension, de dissolution et de rejet. Finalement, ils font de la restriction la règle et de la liberté l'exception. D'abord, le régime des cultes est rigoureusement réglementé; ensuite, le contrôle de l'État sur les associations religieuses est important.

Le régime des cultes est réglementé au Cameroun par le décret colonial du 28 mars 1933. Ce régime concerne les édifices de culte, l'exercice du culte, la police de culte et les sanctions applicables en la matière.

L'ouverture d'un édifice au culte public est en principe autorisée par acte de l'autorité administrative territorialement compétente, sur demande qui lui est adressée soit par les conseils d'administration des missions religieuses installées au Cameroun, ou leur représentant dûment mandaté à cet effet, soit par la collectivité des fidèles.

L'autorité administrative peut ajourner ou refuser l'autorisation dans les cas suivants :

L'existence de motifs tirés de la sûreté publique. Cette autorité peut ainsi ajourner à un an maximum l'ouverture au culte public du nouvel édifice. Les motifs évoqués doivent être énoncés dans l'acte d'ajournement. Si les circonstances l'exigent, la mesure peut être renouvelée d'année en année.

Si, dans un rayon de huit kilomètres, le nombre des édifices domaniaux consacrés au même culte est déjà de cinq, ou si, dans un rayon de cinq kilomètres, le nombre de fidèles intéressés à l'ouverture de l'édifice au culte ou l'ayant sollicité est inférieur à cent (?) (article 6 du décret du 28 mars 1933).

En outre, toute construction, même provisoire, d'un édifice cultuel à effectuer sur l'emplacement des sépultures peut être interdite par arrêté de l'autorité administrative territorialement compétente.

Toutefois, l'autorisation est considérée comme acquise si dans un délai de six mois, à compter de la date d'introduction de la demande, la mission religieuse ou son représentant ou encore le groupe de fidèles demandeurs, ou les deux à la fois, ne reçoivent aucune réponse de l'administration.

Un édifice ouvert au culte public peut être fermé pour un an au maximum, par arrêté de l'autorité administrative, pour des motifs de sûreté

publique. Ces derniers doivent être énoncés dans l'acte de fermeture. Si les circonstances l'exigent, la mesure peut être renouvelée d'année en année.

Pour ce qui est des tournées de propagande comportant auprès des fidèles soit des appels d'argent, quêtes et collectes, soit des demandes de produits de sol, marchandises diverses ou tous autres biens mobiliers, elles ne peuvent être entreprises qu'après autorisation de l'autorité administrative qui fixera dans l'acte d'autorisation la période pour laquelle cette autorisation est valable.

Selon le décret du 28 mars 1933 (art. 13), toute collectivité de fidèles peut, sans autorisation spéciale, désigner des représentants et constituer des assemblées dans le seul but de régler les questions concernant l'exercice du culte. La déclaration de ces assemblées doit être faite auprès du chef de circonscription administrative compétent.

L'arrêté portant ouverture d'un édifice du culte public autorise pour l'avenir, et jusqu'à désaffection éventuelle, toutes les réunions tenues dans cet édifice en vue de la célébration du culte.

Le droit camerounais admet que les réunions publiques ayant pour objet l'exercice d'un culte puissent se tenir dans des immeubles particuliers à la condition qu'au moins dix fidèles en fassent la demande et que dans un rayon de cinq kilomètres il n'existe pas d'édifices ouverts à ce culte. Une autorisation doit par conséquent être demandée au chef de circonscription administrative compétent (art. 17). La demande doit indiquer la nature du culte et le local où seront tenues les réunions.

L'autorisation peut être ajournée pour des motifs de sûreté publique, et ce, pour un an au plus. La décision d'ajournement doit être motivée. Et si les circonstances l'exigent, la mesure peut être renouvelée d'année en année dans les mêmes formes (art. 18).

Pour les mêmes motifs et dans les mêmes formes, l'autorisation accordée de tenir des réunions publiques dans un immeuble particulier en vue de l'exercice d'un culte peut être retirée.

L'autorisation est considérée comme accordée si, dans un délai de deux mois à compter de la date d'introduction de la demande par les personnes intéressées, l'autorité a gardé le silence (art. 19).

Pour ce qui est des réunions accidentelles tenues à l'occasion du passage d'un ministre du culte dans les régions ou localités où il n'existe pas de fidèles de la confession à laquelle il appartient, elles doivent être préalablement déclarées auprès de l'autorité administrative territorialement compétente. Pour des motifs d'ordre public, lesquels doivent être justifiés, cette autorité peut interdire la tenue de ces réunions dans sa circonscription.

Quant aux cérémonies cultuelles ou rituelles qui ont lieu à l'intérieur des familles, notamment à l'occasion des naissances, circoncisions, mariages et décès, elles se tiennent, en principe, sans autorisation.

Au demeurant, les réunions publiques ayant pour objet l'exercice d'un culte restent, dans l'intérêt de l'ordre public, placées sous la surveillance des autorités administratives.

Dans le même ordre d'idées, il est interdit de tenir des réunions publiques ayant un objet non cultuel dans les lieux servant habituellement à l'exercice d'un culte. De plus, les manifestations extérieures du culte et les sonneries des cloches sont, en principe, réglées par l'autorité administrative, tandis que les manifestations extérieures exceptionnelles occasionnées par une circonstance spéciale nécessiteront, en principe, une autorisation préalable accordée par l'autorité administrative.

Tous ceux qui enfreignent les règles qui régissent les édifices de culte, l'exercice du culte et la police de culte (collectivité des fidèles, ministres du culte) peuvent être sanctionnés pécuniairement et pénalement. Les peines infligées peuvent être doublées.

Il sera obligatoirement prononcé, au profit de l'État, la confiscation soit du produit de tout appel d'argent, quête ou collecte, soit de tout produit du sol, marchandises diverses et tous autres biens mobiliers, recueillis gratuitement au cours des tournées de propagande entreprises en dehors des formes légales en vigueur (art. 13, al. 3).

Sera puni pécuniairement (de 12000 à 120 000 francs CFA) et pénalement (emprisonnement de un mois à un an) ou de l'une de ces deux peines seulement, tout ministre d'un culte, à quelque statut qu'il appartienne, qui, dans les lieux où s'exerce ce culte, soit habituellement, soit accidentellement, aura publiquement, par des discours prononcés, des lectures faites, des écrits distribués ou des affiches apposées, en quelque langue ou dialecte que ce soit, outragé ou diffamé un citoyen chargé d'un service public (art. 32). La matérialité du fait diffamatoire, mais seulement s'il est relatif aux fonctions, pourra être établie devant le tribunal correctionnel dans les formes prévues par la loi.

De même, le ministre du culte qui se rend coupable d'un discours prononcé ou d'un écrit affiché ou distribué publiquement dans les lieux où s'exerce le culte qui contient un outrage à l'égard du gouvernement sera puni d'un emprisonnement de trois mois à deux ans (art. 33), sans préjudice des peines de complicité dans le cas où la provocation aurait été suivie d'une sédition, d'une révolte ou d'une guerre civile.

Dans ce cas comme dans le précédent, l'édifice où aura été commis le délit pourra, par acte motivé de l'autorité administrative, être fermé pour une durée qui n'excédera pas un an.

Par ailleurs, selon l'article 23 de la Loi n° 90/53 du 19 décembre 1990 portant sur la liberté d'association, « toute association religieuse doit être autorisée ». L'article 24 du même texte précise que cette autorisation « est prononcée par décret du président de la République, après avis motivé du

Ministre chargé de l'Administration territoriale ». Il est donc manifeste que l'État, par ce biais, veut avoir une mainmise sur les associations religieuses. La gestion de ces associations est soumise au contrôle de l'État (43).

Des sanctions sont également prévues à l'encontre des dirigeants des associations religieuses et de ces dernières. Ainsi, seront pénalement punis les représentants ou directeurs d'une association religieuse qui ont fait de fausses communications ou refusé d'obtempérer aux réquisitions du ministre de l'Administration territoriale ou de son délégué dans le cadre du contrôle des comptes de leur association.

Par ailleurs, une association religieuse peut être suspendue par le ministre de l'Administration territoriale « pour troubles à l'ordre public » (art. 30); tout comme elle peut être dissoute par le président de la République si son objet initial est, par la suite, dévié, après préavis de deux mois qui lui aura été adressé. Toutefois, la loi prévoit la possibilité pour l'association suspendue ou dissoute de saisir le juge administratif par un recours, sur simple requête, dans un délai de dix jours à compter de la date de notification à personne ou à domicile de l'acte litigieux (art. 1, al. 3). Le président de la juridiction administrative statue par ordonnance dans un délai de dix jours. Il faut cependant préciser que l'exercice de cette voie de recours ne suspend pas la décision ayant prononcé la suspension ou la dissolution de l'association religieuse en cause.

2.2.2. *Les limitations d'ordre extrajuridique*

Ces limitations sont constituées, pour l'essentiel, des entraves administratives et des facteurs socioculturels.

2.2.2.1. *Les entraves administratives*

Avant l'ouverture démocratique survenue vers les années 90 avec les lois dites de liberté, les entraves administratives étaient essentiellement de trois ordres; il y avait les attaques contre la presse confessionnelle (44), la surveillance des activités des Églises (45) et le rejet systématique des demandes d'autorisation au mépris de la loi. De nos jours, la première entrave a disparu, la deuxième est plus subtile, tandis que la troisième est encore de mise. En effet, la loi de 1990 sur les associations prévoit que l'autorisation d'une association religieuse est prononcée par le président de la République après avis motivé du ministre de l'Administration territoriale. Cela revient à dire que seul le président de la République peut prononcer ou refuser l'autorisation d'une association religieuse, le ministre de l'Administration terri-

(43) Il en est ainsi, principalement, de la gestion financière (*cf.* art. 26 et 27 de la *Loi n° 90/053 du 19 déc. 1990 portant sur la liberté d'association*) et de la gestion administrative (art. 27).

(44) F. MBOME, *op. cit.*, note 13, p. 235.

(45) *Id.*, p. 236.

toriale n'étant compétent que pour formuler un avis motivé qui n'est pas un avis conforme. Seulement, dans la pratique, certaines demandes d'autorisation sont rejetées au niveau du ministère de l'Administration territoriale. Ainsi, de 1983 à 1996, près de 86 associations religieuses ont vu leurs demandes d'autorisation rejetées par l'administration (46). Que dire des facteurs socioculturels ?

2.2.2.2. *Les facteurs socioculturels*

Devant la multiplication des voies spirituelles en dehors des cadres traditionnels, l'existence de tensions ne peut surprendre : « Des frictions sont inévitables [...] La liberté religieuse ne saurait mettre à l'abri de la critique – les 'grandes religions' elles-mêmes en font l'expérience » (47) !

Ce qui rend difficile la coexistence entre les religions et autres mouvements religieux, ou parareligieux, c'est l'indifférence, voire l'intolérance.

L'intolérance constitue, avec la discrimination, un obstacle sérieux à l'exercice effectif de la liberté religieuse. Pour Giorgio Malinverni, les causes de l'intolérance – et de la discrimination – en matière religieuse « échappent dans une grande mesure à l'emprise du droit. Elles doivent être recherchées dans la vie sociale et culturelle, dans l'histoire, dans la psychologie » (48). D'après cet auteur, ces causes sont au nombre de trois, au moins. La première réside probablement dans l'absence de compréhension envers les autres religions. Ainsi, les adeptes d'une religion donnée ont souvent tendance à considérer celle-ci comme la seule manifestation valable de la vérité et refusent d'accepter le droit de chacun à la différence, les idées étrangères à leur expérience et à leur mode de vie (49). La deuxième cause est liée aux conséquences historiques de la période coloniale. Quant à la troisième cause de l'intolérance en matière religieuse, elle peut être recherchée dans la variation du degré de religiosité des sociétés qui s'est produite et continue de se produire dans l'histoire (50).

Au Cameroun, le problème de l'intolérance n'est pas à comprendre en un sens unique. Il n'est pas le fait d'une seule confession religieuse, d'une seule secte ou d'un seul mouvement religieux. Ce problème doit être abordé dans

(46) Cf. A. Awa Fonka, *Freedom of Religion Association in Cameroun* (1967-1998), mémoire de sortie, Yaoundé, École nationale d'administration et de magistrature (ENAM), 1998, annexes.

(47) J.P. Mayer, *loc. cit.*, note 27, 65.

(48) G. Malinverni, *loc. cit.*, note 4, 147. Pour une analyse détaillée, voir l'étude d'E. Odio Benito, *Élimination de toutes formes d'intolérance et de discrimination basées sur la religion ou la conviction : étude sur les dimensions actuelles des problèmes de l'intolérance et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction*, Nations Unies, document E/CN.4/Sub.2/1987/26, 31 août 1986, pp. 26 et s.

(49) *Id.*, pp. 49 et s.

(50) G. Malinverni, *loc. cit.*, note 4, 147-148.

le contexte d'une interaction. La réalité est qu'il y a, d'une part, une absence de dialogue – officielle en tout cas – entre les religions classiques et les nouveaux mouvements religieux, y compris les sectes, et, d'autre part, une amorce timide voire mitigée de dialogue entre les religions classiques, et entre celles-ci et la religion traditionnelle africaine.

Les religions chrétiennes, et particulièrement la religion catholique, condamnent la prolifération des sectes et des nouveaux mouvements religieux. Elles estiment, par exemple, qu'il n'est pas possible d'être chrétien et rosicrucien. À ce sujet, un prêtre jésuite camerounais déclare : « On est chrétien ou rosicrusien. Pas les deux. La Rose-Croix prétend qu'elle aide les gens sur tel ou tel plan. C'est faux, c'est un mensonge! La doctrine officielle de la Rose-Croix c'est l'athéisme comme l'a dit Serge Toussaint. Le panthéisme est l'athéisme. On ne peut pas appeler leurs élucubrations de la philosophie. Il n'y a aucune philosophie là-dedans. C'est un fatras, un magma » (51).

Quant aux leaders et autres adeptes des nouveaux mouvements religieux, ils s'expriment sans modération lorsqu'ils parlent des autres religions, et particulièrement des religions classiques. L'un d'eux affirme qu'aucun dialogue entre les religions n'est possible. Pour lui, tous les adeptes des autres religions sont possédés par Satan (52). Un autre taxe les religions classiques de « pharisaïques » et estime que son Église – une Église pentecôtiste dénommée la « Communauté missionnaire », non reconnue légalement au Cameroun – serait bien loin du classique « faites ce que je dis, ne faites pas ce que je fais » (53). Les adeptes d'un autre mouvement, non reconnu légalement, dénommé « Église de Bethel » ou « Église de réveil », rejettent les autres Églises « plus attachées au matérialisme qu'à la vie spirituelle proprement dite » et condamnent ceux qui ont « dévalorisé la religion, la ramenant à un ensemble de pratiques serviles, diaboliques et athées » (54).

Entre les religions classiques de même qu'entre celles-ci et la religion traditionnelle africaine, l'intolérance s'amenuise.

D'abord, entre les religions classiques, le dialogue s'est instauré par l'intermédiaire de l'œcuménisme. Nous ne sommes plus à l'époque où des chapelles des églises chrétiennes étaient brûlées dans le Nord-Cameroun quadrillé alors par les musulmans qui, de surcroît, occupaient l'essentiel des postes administratifs et politiques.

Cependant, ce qui limite le dialogue (55) entre le christianisme et l'islam est que la loi musulmane ne conçoit pas qu'un de ses fidèles puisse devenir

(51) M. HEBGA, *La Nouvelle Expression*, n° 328, 26 juill. 1996, p. 6.

(52) Cf. F.C. EBOLE BOLA, *loc. cit.*, note 26, 8.

(53) *Id.*, 10.

(54) *Id.*, 9.

(55) Sur le dialogue entre le christianisme et l'islam en Afrique, voir H. TESSIER et J. STAMER, « Église d'Afrique et islam. Quelle évangélisation ? », *Spiritus*, n° 123, mai 1991, pp. 165-179; J. KENNY, « Foi chrétienne en dialogue avec l'Islam », dans, *op. cit.*, note 41, pp. 165-183.

non-croyant ou même changer de croyance. Ainsi, la liberté religieuse n'est pas appréciée et comprise par ces deux confessions religieuses de la même façon : « c'est sans doute là l'un des problèmes actuels les plus importants en Afrique » (56), et particulièrement au Cameroun.

Entre l'Église catholique et les Églises protestantes, le dialogue est moins mitigé. Il arrive qu'elles célèbrent des cultes en commun. Il est vrai toutefois qu'il y a encore des fondamentalistes protestants et des intégristes catholiques – heureusement minoritaires – qui ne voient pas toujours d'un bon œil la pratique de l'œcuménisme.

Ensuite, entre les religions chrétiennes et la religion traditionnelle africaine, le dialogue a été proposé et amorcé (57) sous la forme de l'« inculturation » (58).

Pour Jean-Paul II, l'inculturation est urgente. Cette dernière comprend deux dimensions : d'une part, « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles (africaines) par leur intégration dans le christianisme » et, d'autre part, « l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures ». Il s'agit d'une aide mutuelle. Elle démontre largement qu'« aucune institution, église, religion, groupement ou catégorie d'individus ne saurait prétendre au monopole d'un accès direct et obligatoire vers l'universel » (59), encore moins soutenir « exercer une sorte de magistère morale sur la société » (60).

*

Il ne faut jamais perdre de vue que « la liberté religieuse participe du pluralisme de la société démocratique » (61). La Cour européenne des droits de l'homme a, dans un arrêt, estimé que là « où plusieurs religions coexistent au sein d'une même population, il peut se révéler nécessaire d'assortir cette liberté de limitations propres à concilier les intérêts des divers groupes et d'assurer le respect des convictions de chacun » (62). Il est alors possible de

(56) D. MAUGENEST, *loc. cit.*, note 6, 152.

(57) Sur ce point, voir K. NTEDIKA, *loc. cit.*, note 41, 155-163 et P.K SARPONG, *loc. cit.*, note 35, 39.

(58) Sur la question, lire H. DANET, « L'Afrique on n'en revient pas! À propos de l'inculturation », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 51, juill.-sept. 1994, pp. 129-148; E. UZUKHWU, « Le dialogue interreligieux et l'inculturation du christianisme. Le cas de l'Afrique noire », *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n° 51, juill.-sept. 1994, pp. 21-42; *Église catholique*, *op. cit.*, note 38, pp. 51-70.

(59) J. ROBERT, *loc. cit.*, note 1, 35.

(60) *Ibid.*

(61) V. COUSSIRAT-COUSTERE, « Commentaire de l'art. 9 § 2 de la Convention européenne des droits de l'homme », dans L.-E. PETTITI, E. DECAUX et P.H. IMBERT (dir.), *La convention européenne des droits de l'homme : commentaire article par article*, Paris, Economica, 1995, p. 361.

(62) Arrêt *Kokkinakis* du 25 mai 1993, A n° 260-A§ 33, cité par V COUSSIRAT-COUSTERE, *loc. cit.*, note 61.

considérer que les assises juridiques de la liberté religieuse sont, comme Janus, « bifaces ». Elles fixent l'étendue et les limites de son exercice. Seulement, ces limites ne doivent pas l'emporter sur le champ de la liberté religieuse qui doit être assez large. En effet, il s'agit d'une liberté fondamentale que l'ensemble de la famille humaine doit préserver par le respect des règles y relatives, tout en évitant de porter atteinte à d'autres droits et libertés fondamentaux de l'être humain.

* *
*

Les aménagements juridiques des libertés religieuses au Liban

PAR

ANTOINE MESSARRA

PROFESSEUR, FACULTÉ DE DROIT ET DES SCIENCES POLITIQUES
ET ADMINISTRATIVES,
UNIVERSITÉ LIBANAISE ; PROFESSEUR INVITÉ, EN 1993,
À LA FACULTÉ DES SCIENCES SOCIALES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
CHAIRE GEORGES-HENRI LÉVESQUE

Au Liban, il n'est presque jamais question de la liberté de religion en tant que principe, celui-ci allant de soi. Aussi, selon un rapport sur les droits de la personne au Liban, dans la section « Liberté de religion », la « Constitution garantit la liberté de religion et le gouvernement la respecte en pratique » (1).

Le principe de la liberté de religion est énoncé par l'article 9 de la Constitution libanaise comme suit :

> La liberté de conscience est absolue. En rendant hommage au Très-Haut, l'État respecte toutes les confessions et en garantit et protège le libre exercice, à condition qu'il ne soit pas porté atteinte à l'ordre public. Il garantit également aux populations, à quelque rite qu'elles appartiennent, le respect de leur statut personnel et de leurs intérêts religieux.

La concrétisation de la garantie constitutionnelle accordée par cette disposition s'est traduite par l'implantation d'un système de reconnaissance de communautés religieuses. Chaque personne, à quelque rite qu'elle appartienne, est alors rattachée à l'une de ces communautés. Au Liban, la liberté de religion est donc avant tout aménagée en fonction des collectifs de personnes que sont les communautés religieuses reconnues. Il en découle que la liberté de religion de l'individu est dépendante de celle qui est aménagée pour sa communauté d'appartenance; ainsi, c'est en relation avec le statut qui est reconnu à celle-ci que son statut personnel sera établi.

Le système du « fédéralisme personnel » institué au Liban ne manque pas de soulever quelques problèmes. Nous nous limiterons ci-dessous à faire état de la logique du système mis en place et de quelques-uns de ses aspects controversés. Certains de ceux-ci sont relatifs à l'aménagement de la liberté

(1) US Department of State, *Lebanon Report on Human Rights Practices for 1997*, cité par G. ASSAF, « État des libertés au Liban », dans A. MESSARRA (dir.), *Observatoire de la démocratie au Liban*, Beyrouth, Fondation Joseph et Laure Moghaizel, sous presse.

de religion dans ses aspects collectifs; certains autres, aux effets du fédéralisme personnel sur la liberté de religion des individus.

1. – Le fédéralisme personnel

Le principe du fédéralisme personnel est une solution historique au problème de l'aménagement de la liberté. C'est aussi un système adapté au problème que soulève l'aménagement de la liberté de religion au sein de la société libanaise.

1.1. – *Une solution historique*

La question de la liberté de religion a été résolue sous l'Empire ottoman par l'entremise du régime des millet (de milla : « communauté-nation »). Le régime des communautés a été maintenu intégralement par l'acte du mandat de la Société des Nations (SDN) qui confiait à la France, par décision du Conseil de la SDN, le soin de garantir :

> [...] à toute personne la plus complète liberté de conscience ainsi que le libre exercice de toutes les formes du culte compatibles avec l'ordre public et les bonnes mœurs [...] qu'il n'y aura aucune inégalité de traitement entre les habitants de Syrie et du Liban du fait des différences de race, de religion ou de langue;
>
> [...] de ne porter aucune atteinte aux droits des communautés de conserver leurs écoles en vue de l'instruction et de l'éducation de leurs membres, dans leur propre langue;
>
> [...] de s'abstenir de toute intervention dans la vie intérieure et la discipline religieuse des Communautés (2)

Les traits du régime communautaire ont été dessinés par arrêté du Haut Commissaire (3). Ce régime reconnaissait la suprématie des communautés en matière de statut personnel, ce qui soulevait le problème de la liberté des individus relativement à l'appartenance ou à la non-appartenance à une religion. L'arrêté prévoyait l'existence, à côté des communautés de statut personnel, d'une communauté de droit commun, offrant ainsi une possibilité d'insertion pour les transfuges des autres communautés. C'est en ce sens qu'il faut faire la lecture de l'article 8, al. 1 de l'acte du mandat confié à la France, soit assurer « à toute personne la plus complète liberté de conscience ».

1.2. – *Un système adapté au pays*

Le fédéralisme personnel libanais constitue un système adapté à un pays dans lequel plusieurs minorités religieuses sont réparties sur tout le territoire national. Le fédéralisme personnel confère à chaque minorité culturelle la

(2) Société des Nations, « Mandat pour la Syrie et le Liban, 24 juillet 1922 », *Journal officiel de la Société des Nations*, août 1922, art. 8

(3) Arrêté n° 60 L.R. du 13 mars 1936, modifié par l'arrêté n° 146 L.R. du 18 nov. 1938.

possibilité d'être soumise aux lois qui déterminent son statut particulier, dans des domaines élargis ou limités, et cela, quelle que soit sa localisation géographique.

Il est possible de parler de fédéralisme éclaté quand les minorités plurilinguistiques, pluriethniques ou pluriconfessionnelles sont entremêlées, c'est-à-dire lorsque l'implantation des groupes considérés ne correspond pas à des frontières géographiques définies à l'intérieur du territoire national. L'implantation d'un fédéralisme territorial serait impraticable dans un tel contexte. Pour réaliser l'autonomie des groupes religieux sur une base territoriale, il faudrait imposer de force des transferts inhumains de populations, forcer certaines minorités soit au déplacement, soit à l'assimilation violente. L'implantation d'un fédéralisme territorial ne pouvait donc constituer une réponse valable au problème de l'aménagement de la liberté de religion au Liban. Par ailleurs, le fédéralisme personnel permettait de réaliser une autonomie substantielle des communautés instituées.

1.3. – *Les caractéristiques du fédéralisme personnel*

Le fédéralisme n'est pas nécessairement une division du pouvoir entre des unités définies géographiquement. Les définitions du fédéralisme impliquent l'autonomie d'unités distinctes et la reconnaissance à chacune d'elles de pouvoirs normatifs dans des domaines définis. Toutefois, la réalisation de l'autonomie n'implique pas nécessairement que celle-ci soit exercée sur une base territoriale. Certes, toute autorité politique se fait sentir sur un territoire, mais cet élément nécessaire à l'exercice de la souveraineté nationale et étatique peut ne pas l'être pour l'exercice des pouvoirs reconnus à des communautés n'ayant pas de localisation géographique définie.

L'extension de fait du fédéralisme suivant le principe de la territorialité a amené les constitutionnalistes à introduire dans la définition du fédéralisme les notions de provinces et de régions. Or, dans des sociétés multicommunautaires, le fédéralisme peut être conçu sur une base territoriale, quand les clivages principaux coïncident avec les frontières géographiques, mais il peut être organisé suivant le principe de la personnalité quand les clivages ne correspondent pas à des frontières définies. La notion d'unités fédérées est ainsi plus appropriée dans la définition générale du fédéralisme que celle de gouvernements régionaux, de provinces ou de régions.

Otto Bauer et Karl Renner avaient proposé un système de fédéralisme personnel comme solution au problème des nationalités de l'Empire austro-hongrois. Ils se sont référés dans leur projet à un fédéralisme sur la base du « principe de la personnalité », en opposition au principe territorial habituel. Selon ce modèle, chaque individu devrait déclarer à quelle nationalité il souhaite appartenir, et ces nationalités seraient constituées en kulturgemeinschafte autonomes. Bauer trace explicitement un parallèle entre ces commu-

nautés culturelles proposées et les communautés religieuses (catholiques, protestants et juifs) coexistant fréquemment et gérant librement leurs propres affaires religieuses et civiles. Au début du siècle, Otto Bauer, dans sa volonté de maintenir la cohésion de l'Empire austro-hongrois, avait bien vu que l'aspiration première des nations était l'aspiration à préserver et à développer leur culture propre, et d'abord leur langue. Le programme national des années 20 insiste sur la promotion de toutes les cultures nationales à égalité (4).

D'autres auteurs, souvent considérés comme des déviants par les classiques du fédéralisme, se réfèrent explicitement à Bauer et Renner ou les rejoignent. Ainsi, Robert A. Dahl emploie l'expression « fédéralisme sociologique » pour désigner le fédéralisme territorial. Pour sa part, William Livingston parle de « société fédérale » quand les segments sont géographiquement concentrés. Carl J. Friedrich, de son côté, développe la notion de fédéralisme intégré (corporate federalism) en se référant à Otto Bauer et Karl Renner et au cas de la Constitution chypriote de 1960. Kenneth D. McRae distingue entre principe de la personnalité et principe de la territorialité. Quant à Karl Aun, il analyse, suivant le principe de la personnalité d'après les propositions de Bauer et Renner, le système de sauvegarde des minorités ethniques en Estonie en 1925.

Selon le grand penseur libanais Michel Chiha, le fédéralisme personnel peut être qualifié de fédéralisme de « législation » (5). Il écrivait dans Le Jour du 30 juillet 1947 : « La Chambre des députés, au Liban, représente au fond un aspect original du fédéralisme. Comme en Suisse il y a des cantons, il y a ici des communautés confessionnelles. Les premiers ont pour base un territoire, les seconds seulement une législation, l'adhésion à un statut personnel ». En effet, dans le « fédéralisme intégré » (corporate), personnel ou de « législation », l'autonomie et le pouvoir d'adopter des normes ne se concrétisent pas dans des espaces régionaux, mais ils se rapportent à des unités culturelles, quelle que soit la localisation géographique des personnes ou des institutions qui en relèvent. Ce sont les personnes, physiques ou morales, qui sont définies, et des lois spéciales leur sont appliquées. Le fédéralisme géographique a pour base des territoires autonomes, alors que le fédéralisme personnel repose sur des unités culturelles autonomes. Dans le premier cas, les unités géographiques délèguent leurs représentants à une seconde chambre fédérale autre que la Chambre des représentants, alors que dans le second cas les unités culturelles envoient leurs représentants soit à une première chambre suivant des quotas affectés à chaque unité culturelle, soit à

(4) O. BAUER, *La question des nationalités et la social-démocratie*, Montréal-Paris, Guérin Littérature/Études et documentations internationales-Arcantère, 1987, 2 vol.

(5) M. CHIHA, *Politique intérieure*, Beyrouth, Trident, 1964, p. 135.

une seconde chambre sénatoriale, et les postes administratifs sont affectés suivant un quota pour chacune des unités culturelles (6).

2. – Le fédéralisme personnel et l'exercice collectif de la liberté de religion

2.1. – *Les unités fédératives : un nombre limité de communautés religieuses*

Le système libanais a trouvé, en principe, le moyen de pratiquer un fédéralisme personnel ouvert en prévoyant, par l'arrêté 60 L.R. du 13 mars 1936, la création d'une communauté de droit commun, dont la législation ottomane ignorait l'existence. Ceux qui n'appartiennent à aucune communauté, ou qui désirent abandonner leur communauté de naissance, pourraient adhérer à la communauté de droit commun. En vertu de l'article 14 de cet arrêté, les « communautés de droit commun organisent et administrent leurs affaires dans les limites de la législation civile ». Notons toutefois qu'à l'heure actuelle aucun texte organique n'a encore été mis en vigueur pour organiser cette communauté civile.

M^gr^ Gehchane a essayé de créer en 1966 la Communauté de l'Église apostolique primitive orthodoxe d'Antioche, en se prévalant d'une directive du ministère de l'Intérieur, formulée malgré l'avis contraire des services contentieux de l'État et du ministère de la Justice. La juridiction administrative a annulé la directive au motif que l'arrêté n° 36 a fixé limitativement le nombre de communautés reconnues (7). Les causes avancées pour expliquer la non-création de ces communautés de droit commun sont d'habitude fondées sur le fait qu'elles ne confèrent pas d'avantages à leurs adhérents en raison de leur « statut inférieur ». En outre, la création d'un nouveau groupe religieux ferait problème, notamment s'il s'agit d'un groupe schismatique d'une communauté reconnue, ce qui remettrait en question l'exclusivité de l'administration du culte par celle-ci.

Le cas des Bahais au Liban illustre les restrictions qui peuvent toucher un groupe religieux. Les Bahais figurant en tant que tels sur les listes électorales ont enregistré des propriétés au nom de la « communauté bahai » et apparaissent sous la dénomination « Bahai » sous la mention « communauté » sur les fiches d'état civil. Les restrictions dans ce cas précis n'ont pas trait à la liberté de culte, qui reste entière, mais au refus d'octroi de la nationalité à un groupe de Bahais, en raison de l'opposition à l'enracinement communautaire bahai au Liban.

(6) A. Messarra, *Théorie générale du système politique libanais*, Paris, Cariscript, 1994; notamment le chapitre 2.

(7) CE n° 246 du 15 févr. 1968, cité par G. Assaf, *loc. cit.*, note 1

Le cas de la secte des Témoins de Jéhovah a amené les autorités à poser des restrictions directes à leurs activités, et ce, à la demande des instances religieuses catholiques. La position du Conseil d'État saisi par le Témoins de Jéhovah pour annuler la décision du conseil des ministres élude le problème. Le recours aux tribunaux deviendra peut-être plus systématique, ce qui permettrait à ceux-ci de dégager des critères et règles définissant un cadre juridique approprié. Actuellement, en l'absence de règles claires, la situation est la suivante : les religions traditionnelles sont représentées dans les communautés historiques constituées et toutes les autres croyances religieuses sont, à tort, considérées comme des sectes.

Cette problématique présente au Liban n'est pas fondamentalement différente de celle qui existe en Europe en ce qui concerne les nouvelles religions et les sectes. Des difficultés réelles existent pour la définition à donner à ces dernières, ce qui pousse les autorités à observer un comportement prudent. Un groupe d'individus ne peut donc se constituer en religion nouvelle au moyen d'une déclaration faite suivant les règles prévues pour les associations. Le Conseil d'État estime que la reconnaissance d'une religion nouvelle est une décision politique (8).

2.2. – *Les droits reconnus aux communautés*

Les groupes religieux constitués en communautés jouissent du droit constitutionnel de disposer de leurs propres établissements d'enseignement. L'article 19 prévoit que le contrôle de la constitutionnalité des lois sera assuré par le Conseil constitutionnel. Concernant la saisine du Conseil, cette disposition se lit comme suit :

Il peut être saisi pour le contrôle de la constitutionnalité des lois par le président de la République, le président de l'Assemblée nationale, le président du Conseil des ministres ou par dix membres de l'Assemblée nationale et les chefs spirituels des communautés reconnues par la loi en ce qui concerne exclusivement le statut personnel, la liberté de conscience, l'exercice du culte, la liberté de l'instruction religieuse (9).

Outre les droits constitutionnels dont les communautés sont titulaires, elles ont, en vertu d'une décision du gouvernement, le droit d'utiliser les médias étatiques.

(8) CE n° 309 du 1er mars 1968, *Revue judiciaire*, 1968, cité par P. GANNAGÉ, « Les mécanismes de protection de la liberté de conscience dans un État multicommunautaire. L'exemple libanais », (1981) 33-34 *Proche-Orient, Études juridiques*, 222. Pierre Gannagé n'envisage la création d'une communauté nouvelle qu'en vertu d'un acte à caractère législatif, se fondant en cela sur une jurisprudence du Conseil d'État qui avait à juger de la légalité de la création d'une communauté nouvelle à caractère religieux.

(9) *Loi constitutionnelle de la République libanaise* du 21 septembre 1990.

2.2.1. *Le droit des communautés de créer et de gérer des institutions qui leur sont propres*

2.2.1.1. *Le droit de créer des établissements d'enseignement*

Le droit des communautés de créer leurs propres établissements d'enseignement est affirmé par l'article 10 de la Constitution qui se lit ainsi :

L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions. Il ne sera porté aucune atteinte au droit des communautés d'avoir leurs écoles, sous réserve des prescriptions générales sur l'instruction publique édictées par l'État.

Les programmes scolaires officiels successifs depuis 1928 ont réservé une place dans l'horaire pour un enseignement religieux hebdomadaire, et cela, tant au primaire qu'au secondaire. La question qui se pose toutefois à l'heure actuelle est de déterminer le caractère obligatoire ou facultatif de cet enseignement. Une vive polémique est engendrée par le fait que les nouveaux programmes scolaires libanais, contrairement aux précédents, ne prévoient pas de place pour ce qui est de l'enseignement religieux (10), car ils considèrent cet enseignement comme optionnel suivant les écoles, la composition de la population scolaire et les décisions des parents. Le caractère optionnel est conforme à l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme, à l'article 13 du Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels et à l'article 18 du Pacte relatif aux droits civils et politiques. Reconnaître la liberté de religion, c'est reconnaître *ipso facto* la liberté de l'enseignement religieux. Plusieurs tribunaux canadiens se sont d'ailleurs prononcés en ce sens (11). Dans l'affaire Costello-Roberts, la Cour européenne des droits de l'homme a considéré que l'État assume la responsabilité du respect des croyances philosophiques et religieuses des parents en matière d'enseignement religieux (12).

Par la circulaire du 17 septembre 1998, le ministre de l'Éducation, M. Jean Obeid, a demandé le rétablissement de l'éducation religieuse dans les écoles officielles en attendant la formation d'un comité chargé de l'élaboration d'un programme général d'éducation religieuse. Le ministre considère cependant que cet enseignement « doit être supervisé par les instances reli-

(10) RÉPUBLIQUE LIBANAISE, *Manâhij al-ta'lîm al-âm wa-ahdafiha* (*Les nouveaux programmes scolaires et leurs objectifs*), décret n° 10227.

(11) *Zylberberg* v. *Sudbury Board of Education (Director)*, (65) O.R. (2d) 641; RUSSOW v. *British-Columbia (A.G.)*, [1989] 4 W.W.R. 186; *Manitoba Assn. For Rights and Liberties Inc.* v. *Manitoba*, (1992) 94 D.L.R. (4th) 678; *Canadian Civil Liberties Assn* v. *Ontario (Minister of Education)*, (1990) 65 D.L.R. (4th) 1.

(12) A. ZAKHYIA, « La liberté d'enseignement religieux », dans A. MESSARRA (dir.), *op. cit.*, note 1.

gieuses concernées et l'État » (13). Le chef de l'État, à l'occasion de la parution des premiers manuels d'éducation civique au Liban, est explicite : « Il n'est nullement bénéfique que chaque communauté se réserve une partie des élèves en dehors de la responsabilité et du contrôle de l'État » (14).

L'entrée en vigueur des nouveaux programmes scolaires a été au cœur des débats lors d'une réunion qui a regroupé en 1998 les représentants de huit associations islamiques au Centre de la réforme islamique à Tripoli. Les participants rappellent alors les résolutions du 3e Congrès pédagogique islamique en ce qui concerne « l'enseignement religieux obligatoire à raison de deux périodes par semaine dans toutes les classes et dans toutes les écoles officielles et privées, cette matière devant être une matière de base dont les résultats seraient pris en considération pour ce qui a trait à la réussite ou à l'échec d'un élève » (15). Les associations, par ailleurs, rejettent l'idée d'un livre d'enseignement religieux unifié pour les élèves musulmans ou chrétiens (16).

2.2.1.2. *Le droit de gestion relatif aux autres institutions*

La loi du 2 avril 1951 donne en outre compétence aux juridictions religieuses pour connaître de tout ce qui a rapport à l'édification et à l'administration des lieux de culte, des monastères, des cimetières et des organismes de bienfaisance et d'éducation qui leur sont propres et pour appliquer à ceux-ci le droit communautaire interne.

2.2.2. *Le droit d'utiliser les médias étatiques*

En vertu d'un accord entre le gouvernement et les instances religieuses, chacune des communautés chrétiennes et musulmanes peut émettre sur une fréquence déterminée dans les médias de l'État. Cet accord a cependant été critiqué du fait qu'il ne garantit pas l'indépendance des médias religieux. Des licences ont été octroyées à la télévision al-Manar, à Télé-lumière ainsi qu'à la Voix de la charité. Le problème a consisté à choisir entre une information religieuse qui passe par la chaîne télévisée étatique, l'octroi de licences indépendantes ou la fusion de médias religieux dans d'autres médias. La décision gouvernementale n° 33 et la décision ministérielle n° 214 du 15 octobre 1996 concernent l'organisation des médias religieux, et plus particulièrement chrétiens. Le cahier des charges pour les médias télé-

(13) J. OBEID, *Nidâ al-Watan*, 19 septembre 1998 et *al-Liwâ*, 12 septembre 1998.

(14) Presse du 29 septembre 1998.

(15) *L'Orient — Le Jour*, 1er octobre 1998.

(16) On peut suivre le débat : H. AL-ARAB *et al.*, *Al-Liwâ' al-islamî*, 21 août au 16 octobre 1998; A. JAWHARI, *al-Safir*, 1er mai 1997; M. SAMAHA, *al-Safir*, 24 mai 1997; J. KASSEM, *al-Safir*, 24 mai 1997; T. SABOUNJI, *al-Safir*, 1er septembre 1998; G. AL-MUKHTAR, *al-Safir*, 3 octobre 1998; F. ISSAWI, *an-Nahar*, 15 mai 1997; C. SAMAHA, *al-Anwâr*, 14 avril 1997; D. BECHALANI, *al-Diyâr*, 10 avril 1997.

visés des première et deuxième catégories énonce ceci dans ses clauses 5 et 6 :

> Les stations de radio et de télévision peuvent diffuser des programmes d'orientation religieuse aux occasions religieuses officielles à condition que le total des heures de diffusion et de rediffusion ne dépasse pas 52 heures par an et que la répartition de ces heures respecte le principe d'égalité et les exigences de l'ordre public et de l'intérêt général (17).

La radio et la télévision du Mouvement de l'unité islamique, non autorisées, ont été suspendues de force le 21 septembre 1997 (18).

3. – Le fédéralisme personnel et les droits individuels

« La liberté de conscience est absolue » proclame l'article 9 de la Constitution, mais, indépendamment des communautés, les modalités d'exercice de cette liberté ne sont pas précisément organisées au bénéfice des individus. La liberté individuelle de religion est aménagée en fonction de l'existence et des droits reconnus à ces communautés. Elle comprend notamment la liberté de se retirer d'une communauté en abandonnant sa religion ainsi que la liberté de changer de communauté. Par ailleurs, le droit à l'égal accès aux postes publics a été aussi aménagé en fonction des droits reconnus aux communautés.

3.1. – *La liberté de changer de religion ou d'abandonner toute religion*

C'est en vertu de l'arrêté n° 60 L.R. du 13 mars 1936 que des projets de loi ont été établis en vue de définir un statut personnel civil optionnel pour ceux qui voudraient ne pas appartenir obligatoirement à une communauté ou qui désireraient contracter un mariage mixte en vertu d'une loi civile ou encore être régis par un système successoral non communautaire. Un projet de statut civil facultatif, proposé par le chef de l'État en février 1998, a suscité une vive opposition de la part des hiérarchies religieuses, surtout musulmanes. Le chef de la communauté sunnite affirme que « ce n'est pas le mariage civil ni la sécularisation de la société qui sauvera le pays, mais l'enseignement de la religion, une matière que l'État a supprimée dans les écoles publiques » (19).

(17) *L'Orient — Le Jour*, 5 octobre 1998.

(18) *L'Orient — Le Jour*, 24 juillet et 20 août 1997; *an-Nahar*, 20 août 1997 (interview avec le directeur de la *Voix de la charité*, P. Elie Nakhoul); *al-Safir*, 20 août 1997 (radio de Dar el-Fatwa). Cf. aussi : C.A. Nassar, « L'application de la loi sur l'audiovisuel au Liban (1994-1997) », dans A. Messarra (dir.), *op. cit.*, note 1.

(19) *An-Nahar*, 24 février 1998.

3.1.1. *Le passage d'une communauté à une autre*

La liberté de changer de religion a ceci de particulier au Liban qu'elle est absolue puisqu'elle profite aussi bien aux musulmans. Selon les préceptes de la religion islamique, le passage de cette religion à une autre religion est constitutif d'apostasie. Or, cette dernière était sanctionnée formellement par la peine de mort dans l'État musulman et dans l'État ottoman qui a occupé le Liban jusqu'à la veille de la Première Guerre mondiale. Ce n'est que vers le milieu du XIX[e] siècle que l'État ottoman a accepté, à la demande des puissances européennes, que cette peine ne fut plus appliquée aux apostats, une lettre en ce sens ayant été adressée aux ambassadeurs de France et de Grande-Bretagne par la Sublime-Porte le 21 mars 1844. Le changement de religion n'en continuait pas moins d'être ignoré quant aux effets civils qu'il emportait.

La Constitution libanaise garantit le droit de changer de religion, *a fortiori* celui de changer de rite, à tous les citoyens sans distinction, une stricte égalité des individus étant observée dans ce domaine. L'arrêté n° 60 L.R. dispose ce qui suit dans son article 11 :

Quiconque a atteint sa majorité et jouit de son libre arbitre peut, avec effet civil, sortir d'une Communauté à statut personnel reconnue ou y entrer, et obtenir la rectification des inscriptions le concernant au registre de l'état civil, en produisant au bureau de l'état civil de sa résidence un acte contenant sa déclaration de volonté et, le cas échéant, un certificat d'acquiescement de l'autorité compétente de la Communauté où il entre.

L'article 41 de la loi du 7 décembre 1951 organise la manière dont le changement de religion s'opère dans les registres de l'état civil :

Toute demande de changement de rite ou de religion doit être présentée au bureau de l'état civil pour rectification de l'inscription; cette demande doit être justifiée par un certificat du chef de rite ou de la religion à adopter et signée par son auteur.

Le fonctionnaire de l'état civil convoque alors la personne en question et lui demande, en présence de deux témoins, si elle persiste dans sa demande. Lorsque la réponse est positive, il en dresse procès-verbal sur la requête et rectifie en conséquence l'inscription du registre. Cette formalité a lieu au consulat libanais qui se chargera de l'envoyer au bureau de l'état civil pour transcription.

Le changement de religion est ainsi enfermé dans des formalités solennelles et requiert l'acceptation officielle des instances religieuses de la communauté d'adoption. Les services de l'état civil doivent s'assurer devant témoins de la volonté du requérant avant de procéder à l'enregistrement sous la religion d'adoption. La loi précise que le changement peut s'opérer de rite en rite à l'intérieur d'une seule et même religion ou d'un rite vers une religion nouvelle. Elle comble ainsi le hiatus qui a pu exister entre la

suspension de l'effet de l'arrêté n° 60 L.R. en 1938 à l'égard des musulmans du Liban et la date de promulgation de la loi en 1951.

3.1.2. *Les conséquences juridiques du changement de religion*

L'arrêté n° 60 L.R. précise les conséquences juridiques du changement de religion. Par exemple, le changement de religion des deux conjoints à un mariage emporte application des règles du statut personnel de la nouvelle communauté aux effets de ce mariage, y compris en ce qui concerne le statut des enfants mineurs. Le mariage d'un Libanais sous un régime distinct de celui de sa communauté lorsqu'il se trouve à l'étranger emporte application de la loi qui régit le mariage par les juridictions libanaises civiles (20). Le changement de communauté de l'un des deux conjoints à un mariage garde plein effet au régime juridique sous lequel a été conclu ce mariage. La liberté de passer d'une communauté à l'autre est aujourd'hui interdite entre les communautés de rite catholique, en vertu de l'article 31 du Codex *canonum ecclesiarum orientalium* (Code de droit canon des églises catholiques orientales) mis en application à partir du 1er octobre 1991 (21).

Le recueil des textes du statut personnel en vigueur au Liban classe la loi du 7 décembre 1951 dans la section des textes applicables à tous les Libanais (22). Le cas d'étrangers n'appartenant à aucune religion et naturalisés libanais est envisagé par la doctrine comme représentatif d'une catégorie de citoyens sans communauté d'appartenance. En tout état de cause, rien en pratique n'empêche un citoyen musulman de se convertir au christianisme pour ensuite abandonner cette religion sans en rejoindre une autre. La faculté est laissée en pratique aux individus de se recomposer un statut personnel en ayant recours au changement de religion ou même à des artifices juridiques, dès lors qu'ils ne nuisent pas à l'ordre public. Le cadre d'exercice de la liberté de changer de rite ou de religion reste cependant limité aux communautés historiques reconnues par l'État, sauf à abandonner purement et simplement sa religion. L'aménagement de la liberté de religion ne permet pas aux membres d'une communauté de la quitter, si ce n'est pour rejoindre une autre des communautés reconnues. L'entrée dans cette sorte de consortium de l'esprit d'autres religions exige l'assentiment de la hiérarchie religieuse visée. Cette obligation n'est pas particulière au Liban. Ainsi,

(20) Arrêté n° 146 L.R. du 18 nov. 1938, art. 25; cf. S. MANSOUR, « Limites et possibilités de changement dans le code de la famille », (1994) 3 *Rev. Jur. de l'USEK*, 3 et s.

(21) PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Codex canonum ecclesiarum orientalium*, Libreria Editrice Vaticana, 1995 (traduction arabe en parallèle avec le texte latin); Y. MANSOUR, K. BUSTROS et H. FAKHOURY, *Majmu'at qawânîn al-qanâ'is al-sharqiyya* (*Recueil des lois des églises orientales*), Liban, Imp. Pauliste, 1993.

(22) I. MESSARRA et M. MAHMASSANI, *Recueil des textes du statut personnel*, édition bilingue, arabe et français, Beyrouth, Documents Huvelin, Faculté de droit de l'Université Saint-Joseph, 1970.

la Suède ne permettait pas aux membres de l'Église d'État, l'Église luthérienne, de la quitter, sauf pour rejoindre une autre église chrétienne, mais elle a dû changer sa législation ayant eu à faire face à un recours présenté auprès de la Cour européenne des droits de l'homme (23).

3.1.3. *Le problème du détournement de la loi*

S'il apparaît que la personne qui change de religion est animée d'une intention frauduleuse, la liberté de changer de religion devient constitutive de détournement de la loi portant atteinte aux droits des tiers. Si une personne veut, par exemple, déshériter ses enfants il lui suffit de passer au rite druze. Si elle désire garder la part du lion à sa descendance mâle, c'est vers le sunnisme qu'il lui faudra se diriger, les héritières ayant alors seulement droit à la moitié de la part des successeurs mâles en vertu du système agnatique en vigueur dans cette communauté. Si elle souhaite faire don de sa succession en entier à l'État et priver ses héritiers de leur part réservataire, elle devra choisir entre trois religions, soit le christianisme, l'islam ou le judaïsme; dans chacun des cas en effet, la différence de religion entre de *cujus* et les ayants droit fera obstacle à la succession. Un catholique qui voudrait divorcer pourrait passer au rite orthodoxe puisque le divorce n'est pas autorisé chez les catholiques. Mieux encore, il pourrait se faire musulman et divorcer immédiatement. Par ailleurs, un musulman pourrait légalement avoir plusieurs épouses, alors qu'un chrétien serait dans ce cas sanctionné par le Code pénal pour polygamie (24).

Les juridictions religieuses ne sont pas toujours respectueuses de la loi. Il en est ainsi par exemple lorsqu'une juridiction musulmane, ne pouvant connaître du premier mariage contracté auprès d'une autre communauté, autorise une personne ayant rejoint la communauté musulmane visée à prendre une autre épouse ou lorsque, inversement, elle prononce d'office le divorce d'une femme devenue musulmane, celle-ci ne pouvant selon les préceptes de l'islam épouser un chrétien (25). Les juges de l'ordre étatique sévissent parfois, n'hésitant pas à prononcer des peines de prison pour détournement de la loi. La Cour d'appel de la Béqaa jugeant au pénal le 5 décembre 1991 a infligé un an de prison à un homme de confession orthodoxe qui a rejoint la communauté sunnite pour divorcer de son épouse et en prendre une autre. La Cour a estimé qu'en raison de son intention frauduleuse, son premier mariage étant toujours valide, il s'était rendu coupable du délit de polygamie en vertu de l'article 485 du Code pénal de même que

(23) G. ASSAF, *loc. cit.*, note 1.

(24) *Ibid.* Le jugement du tribunal religieux sunnite siégeant à Chehim, du 16 novembre 1992, subordonne expressément la loi civile au *Char'* que les services de l'état civil ont refusé d'homologuer comme étant contraire à la loi.

(25) Cass. civ., n° 47 du 26 mai 1961, *Rec. Hatem*, n° 45, p. 10; Cass. civ. (1re ch.), n° 82 du 29 sept. 1955, *Rec. Hatem*, n° 25, p. 19; Cass. civ., n° 10/93 du 4 mai 1993.

sa seconde épouse. La Cour a appliqué l'arrêté n° 60 L.R. du 13 mars 1936, amendé par l'arrêté n° 146 du 18 novembre 1938.

Dans un autre cas d'espèce, un conjoint avait quitté sa communauté unilatéralement pour se convertir à l'islam sunnite et divorcer. La Cour a appliqué l'article 41 de la loi du 2 avril 1951, prononçant l'incompétence du tribunal sunnite en matière de mariage, lequel est régi par la loi de la communauté à laquelle appartenait la personne en question lors du mariage (26).

La conversion d'un conjoint à l'islam quelques mois avant sa mort afin de déshériter son épouse, en raison de l'incapacité successorale qui résulte de la différence de religion, a été sanctionnée par la Cour de cassation usant pour cela de la notion d'inopposabilité (27).

3.1.4. *Le problème des conflits de lois et les solutions prévues*

Les conflits de lois en matière de statut personnel sont relativement fréquents. Les victimes sont les membres de la famille et proches parents du « converti ». Aussi, la législation a essayé de pallier ces conflits en édictant des règles qui ne sont pas toujours efficaces.

L'article 23 de l'arrêté n° 60 L.R. énonce que si l'un des conjoints quitte sa communauté, le mariage et les actes annexes relatifs au régime du statut personnel restent soumis au régime sous lequel le mariage a été célébré ou sous lequel ces actes annexes ont été réalisés. Le conjoint ayant changé de religion devient cependant, dès la date d'inscription au registre de l'état civil de sa nouvelle religion, sujet au statut personnel de la communauté d'adoption pour les autres matières qui ne sont pas en rapport avec le mariage contracté auparavant. Si les deux conjoints quittent leur communauté, leur mariage, les actes annexes et les obligations découlant du statut personnel sont soumis à la nouvelle loi à dater de la transcription de ce changement dans les registres de l'état civil. Il y a là présomption d'une volonté commune de choisir un autre régime et donc absence de mauvaise foi d'un conjoint envers l'autre, mais non pas absence d'intention frauduleuse envers la loi.

La loi du 2 avril 1951 est venue par la suite délimiter les compétences des douze communautés non musulmanes (soit les onze communautés chrétiennes et la communauté israélite), c'est-à-dire la compétence des juridictions religieuses qui relèvent de chacune d'entre elles en ce qui concerne le statut personnel et les matières annexes. Cette loi, à la suite de l'arrêté n° 60 L.R., fait obligation à ces communautés de présenter leurs projets de codes de statut personnel et de procédure civile pour être reconnus dans un délai

(26) Assemblée plénière du 5 déc. 1997, *Recueil annuel de jurisprudence civile*, Chamseddine, 1997, p. 469.

(27) Assemblée plénière du 21 juin 1973, *Revue judiciaire*, 1973, cité par P. GANNAGÉ, *loc. cit.*, note 7.

de six mois à condition d'être en conformité avec les principes relatifs à l'ordre public et aux lois fondamentales de l'État et des communautés elles-mêmes. Les personnes lésées peuvent faire opposition aux décisions des tribunaux religieux auprès de la Cour de cassation, habilitée à juger de la régularité des décisions en ce qui concerne les matières d'ordre public et le conflit de compétence entre les juridictions communautaires de même qu'entre celles-ci et les juridictions civiles.

Le changement de religion risque de porter atteinte aux droits des enfants automatiquement obligés de changer de religion pour prendre celle du père. La situation est dramatique lorsque les parents, ou plus communément l'un d'entre eux, changent de religion à plus d'une reprise. La Cour de cassation a distingué entre la garde des enfants et la tutelle et le changement de religion en décidant que les enfants gardent leur religion de naissance même s'ils sont sous la garde du père qui a changé de religion, jusqu'à ce qu'ils atteignent la majorité légale (28).

L'abandon de communauté ou de religion est complexe en raison du non-achèvement de l'édifice du régime communautaire par l'adjonction de la catégorie des communautés de droit commun, non encore organisées depuis l'arrêté n° 60 L.R. Ce texte prévoit en effet en son article 11 que toute personne peut abandonner sa communauté par dépôt d'une déclaration écrite auprès de l'état civil consignant sa volonté sans nul besoin des formalités requises pour changer de religion. La personne ayant abandonné sa communauté sera soumise, selon les termes de l'arrêté n° 60 L.R., aux lois civiles, notamment la loi sur les successions de 1959 ainsi qu'aux dispositions de l'arrêté n° 146 L.R. du 18 novembre 1938 concernant le mariage civil contracté à l'étranger, la loi civile étrangère étant applicable.

3.2. – *La liberté d'expression religieuse et ses limites : l'obligation de respect*

Il est normal et nécessaire dans une société multicommunautaire que le Code pénal contienne des dispositions explicites sanctionnant l'incitation aux dissensions confessionnelles. L'article 317 du Code pénal libanais dispose ceci :

Tout acte, tout écrit, tout discours dont le but ou l'effet est d'exciter l'esprit de corps confessionnel ou ethnique et de susciter des conflits entre les communautés ou les différents éléments de la population, sera passible d'un emprisonnement d'un an à trois ans et d'une amende de cinquante à quatre

(28) Assemblée plénière du 5 déc. 1997, *Recueil annuel de jurisprudence civile*, Chamseddine, 1997, cité par G. Assaf, *loc. cit.*, note 1.

cents livres, ainsi que de l'interdiction de l'exercice des droits mentionnés aux alinéas 2 et 4 de l'article 65 (29).

Le Tribunal pourra ordonner la publication du jugement.

Cet article a fondé des poursuites pénales contre des journalistes et des écrivains. Citons, à titre d'exemple, le cas célèbre de l'écrivain Sadek Jalal al-Azm et de l'éditeur Béchir Daouk pour la publication du livre Critique de la pensée religieuse (Naqd al-fikr al-dînî, Beyrouth, Dar al-Tali'â, 1969). Le jugement souligne d'ailleurs ce qui suit :

Le Tribunal ne se prononce pas sur la liberté de croyance religieuse ou de pensée ou sur le doute en matière religieuse, considérant qu'il est bien connu que la Constitution libanaise garantit la liberté d'opinion, de pensée et de croyance.

La fonction du tribunal se limite à l'application des articles 317 et 219 du Code pénal et de l'article 62 du Code de la presse.

[...] Il ressort de l'ensemble des écrits de l'auteur qu'il s'agit de recherches scientifiques et philosophiques, contenant une critique scientifique et philosophique de la pensée religieuse, sans intention de la part de l'auteur de susciter des dissensions confessionnelles ou ethniques ou d'inciter au conflit entre les composantes communautaires de la nation ou de dénigrer les religions.

Pour l'application de l'article 317 et de l'article 62 du Code de la presse, il faut que le but de l'auteur soit le dénigrement des religions ou l'incitation aux dissensions confessionnelles ou au conflit entre les communautés et que ce conflit se produise effectivement et publiquement (fi'lan wa 'alanan) (30).

Mentionnons aussi le jugement contre le journal Sawt al-Urûba. Les articles publiés dans ce dernier ont été considérés comme animés par l'intolérance, avec un ton de surexcitation manifeste (31).

Les tribunaux libanais ont été garants de la protection des libertés religieuses, limitant de façon restrictive l'interprétation de la notion de « dissension confessionnelle », cette dissension étant le plus souvent engendrée par des politiciens qui bénéficient d'une impunité de fait plutôt que l'œuvre d'écrivains et de journalistes.

À une période où se multiplient dans le monde des publications diffamatoires contre les religions, il est intéressant de relever la particularité de la législation libanaise qui associe la liberté religieuse à l'obligation de respect. En effet, au Liban, le principe de la convivialité, avec ce qu'il implique comme altérité, ouverture, reconnaissance mutuelle, estime réciproque et foi

(29) *Loi du 1er décembre 1954*, art. 1, abrogeant et remplaçant l'article 317 ancien.

(30) Jugement du 7 juillet 1970, *Rev. jud. lib.*, pp. 977-979. *Cf.* aussi : S.A. FAKHR, « Sadek al-Azm : Ayn Asbaha al-dimashki al-Kâfir » (*Sadek al-Azm : où en est le damascain hérétique*), *an-Nahar* (*al-Mulhaq*), n° 294, 25 oct. 1997.

(31) Jugement du 14 mars 1961, *Rev. jud. lib.*, pp. 196-200.

dans l'aptitude des religions à pacifier les relations humaines, a une valeur non seulement historique, culturelle et œcuménique mais, en premier lieu, constitutionnelle. Le principe s'impose en tant que référence première, objective et impérative. Si le « respect » de toutes les confessions et de leur « dignité », deux termes des articles 9 et 10 de la Constitution, s'impose à l'État, il devient encore davantage nécessaire par rapport aux individus et aux groupes. L'article 9 est explicite : « L'État respecte toutes les confessions ». L'article 10 subordonne la « liberté de l'enseignement » au respect de la « dignité des confessions », et cela, en ces termes : « L'enseignement est libre en tant qu'il n'est pas contraire à l'ordre public et aux bonnes mœurs et qu'il ne touche pas à la dignité des confessions ». Respecter, c'est traiter quelqu'un ou quelque chose avec égard et déférence. Quant à la dignité, elle implique un respect résultant d'un mérite et d'une valeur reconnue.

3.3. – *Le droit d'accès aux mandats et postes publics*

L'article 95 de la Constitution du Liban énonce ceci :

L'Assemblée nationale, élue à parts égales entre chrétiens et musulmans, est tenue de prendre les dispositions nécessaires pour la suppression du confessionnalisme politique conformément à un programme par étapes et de former un Comité national, sous la présidence du président de la République et qui comprendra, en plus du président de l'Assemblée nationale et du président du Conseil, des personnalités politiques, intellectuelles et représentatives.

Ce comité aura pour mission de formuler des propositions susceptibles de faire avancer l'abolition du confessionnalisme afin de les soumettre à l'Assemblée nationale et au Conseil des ministres et de poursuivre l'exécution des étapes de ce programme.

Dans une période transitoire :

Les communautés seront équitablement représentées dans la formation du ministère.

La règle de la représentation confessionnelle est abolie et seront pris en considération la spécialisation et la compétence dans la fonction publique, la magistrature, les organismes militaires et de sécurité et les établissements publics et mixtes en conformité avec les exigences de l'entente nationale, à l'exception des fonctions de première catégorie et ce qui peut leur être assimilé. Ces postes seront répartis à parts égales entre chrétiens et musulmans, sans spécification d'aucune fonction pour une communauté déterminée appliquant les principes de la spécialisation et de la compétence.

En vertu de cette disposition, complétée par la loi électorale, un quota paritaire de représentation doit être assuré dans la composition de la Chambre des députés, des ministères et des administrations publiques.

Un citoyen arménien de la communauté protestante a voulu poser sa candidature aux élections législatives au siège parlementaire réservé, dans Beyrouth, aux « minoritaires ». Sa demande a été refusée par le ministère de l'Intérieur, du fait que les sièges réservés au Parlement à la communauté arménienne sont déjà remplis et qu'un Arménien, même de communauté protestante, ne peut briguer le siège réservé aux minoritaires. Le Conseil d'État a rejeté la requête du plaignant, le premier s'estimant incompétent pour juger non seulement des opérations électorales, mais aussi des actes annexes qui les précèdent ou les suivent, car ils ne constituent en aucun cas des actes détachables.

La théorie du bloc de compétence a été utilisée par la juridiction administrative (32). Un fonctionnaire de la municipalité de Beyrouth a aussi présenté en 1973 un recours demandant l'annulation d'une décision du mohafez (administrateur) de Beyrouth, sous le prétexte que lui, chiite de confession, était arrivé en première position à un concours, mais que le deuxième au concours, sunnite de confession, a été nommé. La municipalité de Beyrouth alléguait le principe de la répartition des postes entre confessions, le poste étant réservé, d'après elle, à la communauté sunnite. Le Conseil d'État, se basant sur l'article 95 de la Constitution et sur l'article 123 du régime des fonctionnaires de la municipalité de Beyrouth qui fait référence à l'article 95, a considéré que le principe de la répartition s'applique non seulement aux postes politiques mais aussi aux postes administratifs. La municipalité de Beyrouth soutenait que les mécanismes de recrutement, y compris les concours, ne peuvent faire échec au principe de la répartition, à la seule différence, sanctionnée auparavant par la juridiction administrative, du principe du respect des résultats du concours au sein d'une même communauté (33). Le Conseil d'État, s'en tenant à sa jurisprudence, considère par ailleurs que tant l'article 95 de la Constitution que l'article 96 du régime de la fonction publique donnent à l'Administration la pleine faculté de décider de cette répartition à sa discrétion, mais conformément à l'intérêt général et sous le contrôle de la juridiction administrative. Se faisant plus précis, le Conseil d'État explicite la notion d'équilibre communautaire par le détail :

Considérant que la détermination du nombre de postes qui sont réservés à chaque communauté et l'affectation d'un poste quelconque à un moment donné à une communauté donnée puis son affectation par la suite à une autre communauté constitue une composante du droit de déterminer la répartition des postes entre les communautés, [...] il en résulte que la faculté

(32) CE n° 239 du 10 févr. 1994, *Rev. jur. adm. lib*, 1995, t. I, p. 278.

(33) CE n° 130 du 29 nov. 1993, *Rev. jur. adm. lib.*, 1995, t. I, p. 116; CE n° 15 du 4 nov. 1966, *Rec.* 1967, p. 93, *Dlle Chamas*; CE n° 298 du 2 nov. 1972, *Rec.* 1973, p. 18, *Dlle Hajjar et consorts*.

d'appréciation de l'intérêt général est laissée à l'administration en raison du pouvoir discrétionnaire dont elle dispose à cet égard (34).

*

Si l'aménagement et la protection des libertés religieuses font problème au Liban, il ne faut pas en déduire qu'il y a de la « persécution » religieuse, au sens donné à ce terme par la loi votée en mai 1998 par le Congrès américain. Un document du Middle East Council of Churches (MECC) a contesté l'existence de persécution religieuse dans les pays arabes, et cela, au cours d'une assemblée tenue à Nicosie les 23 et 24 janvier 1998 (35).

Le Liban est le seul pays arabe sans détermination d'une religion d'État où un système consensuel de gouvernement, longuement mûri du cours de l'histoire, se propose d'assurer l'égalité, la participation et la libre expression des croyances religieuses dans une société multicommunautaire.

* *
*

(34) Conseil du contentieux n° 167 du 27 avr. 1978, Ghandour, et aussi Conseil du contentieux n° 833 du 23 déc. 1978, Ayrout, cités par G. ASSAF, *loc. cit.*, note 1.

(35) THE MIDDLE EAST COUNCIL OF CHURCHES, « Freedom from Religious Persecution US Acts », dans *The Middle East Council of Churches and the Arab Working Group on Christian — Muslim Dialogue*, Beyrouth, Lebanon, Near East School of Theology (NEST), 1998.