



## TRANSFORMATION DANS LA SIGNIFICATION DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE: HISTOIRE ET PHILOSOPHIE

Henri PALLARD\*

Para citar este artículo puede utilizarse el siguiente formato:

**Henri Pallard** (2013): "Transformation dans la signification de la liberté religieuse: histoire et philosophie", en *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, n.º 6 (noviembre 2013), pp. 67-78. En línea: <http://www.eumed.net/rev/rehipip/06/hp.pdf>.

**RESUM:** La llibertat religiosa és una temàtica d'estudi tan complexa com a difícil, en el marc històric de referència del contrast entre els catòlics i les diverses confessions cristianes reformades. Amb la religió de l'Islam són molts els interrogants que s'obren al món occidental. Les dones estan sotmeses a exercir un paper en el qual s'observen notables desigualtats enfront de l'home. De vegades la llibertat i la igualtat es redueixen a qüestions purament formals. L'autor planteja també algunes altres qüestions sobre discriminació en funció del sexe al món catòlic i protestant.

**PARAULES CLAU:** Tolerància, Llibertat religiosa, Persecució política, Catolicisme, Protestantisme, Islamisme, Bartolomé de las Casas, John Foxe, Heterodòxia, Llibertat de cultes.

**RESUMEN:** La libertad religiosa es una temática de estudio tan compleja como difícil, en el marco histórico de referencia del contraste entre los católicos y las diversas confesiones cristianas reformadas. Con la religión del Islam son muchos los interrogantes que se abren en el mundo occidental. Las mujeres están sometidas a desempeñar un papel en el que se observan notables desigualdades frente al hombre. A veces la libertad y la igualdad se reducen a cuestiones puramente formales. El autor plantea también algunas otras cuestiones sobre discriminación en función del sexo en el mundo católico y protestante.

**PALABRAS CLAVE:** Tolerancia, Libertad religiosa, Persecución política, Catolicismo, Protestantismo, Islamismo, Bartolomé de las Casas, John Foxe, Heterodoxia, Libertad de cultos.

### 1. Introducción

La liberté religieuse est sollicitée de façon innovatrice et dans des contextes inimaginables, il y a quelques décennies. De nouveaux fidèles des droits de la personne invoquent sa protection afin de les permettre d'ériger des structures religieuses temporaires en contravention des règlements<sup>1</sup>, de porter un kirpan

\* Directeur dans le Centre International de Recherche Interdisciplinaire sur le Droit (CIRID), professeur dans Département de Droit et Justice de l'Université Laurentienne, Sudbury (Ontario, Canada).

<sup>1</sup> *Syndicat Northcrest c. Amselem*, 551, 2004 CSC 47.

en salle de classe<sup>2</sup>, d'être excusés de la photo obligatoire sur le permis de conduire<sup>3</sup>, ou de témoigner en portant un *niqab*<sup>4</sup>. La Cour suprême du Canada a dû déterminer toutes ces questions. La Cour suprême de la Colombie-Britannique a même dû décider si l'interdiction de pratiquer la polygamie était une atteinte à la liberté religieuse<sup>5</sup>. Certains décrivent ces recours à la liberté religieuse, car ils passent outre à sa véritable signification. D'autres y voient une disposition importante pour combattre une discrimination religieuse encore trop présente dans nos sociétés occidentales, dites évoluées et ouvertes aux différences.

Afin de comprendre l'effet de ces nouveaux appels à la liberté religieuse sur sa signification en Occident, il faut comprendre ses origines historiques et théoriques ainsi que son évolution. Ce travail ne se veut pas une exégèse sur la contribution d'autres civilisations à la place qu'occupe la liberté religieuse dans nos sociétés aujourd'hui. Dans un premier temps, nous nous pencherons sur la tolérance religieuse et de l'évolution de la tolérance à partir de la conversion de l'empereur Constantin et au cours du Moyen Âge. Nous verrons que même si cette période est marquée par la répression religieuse et la persécution des hérétiques, nous pouvons également distinguer des îlots importants de tolérance, voir même de liberté au cours de cette première période. Une conception politique de la tolérance religieuse fondée sur le pouvoir et justifiée par un paradigme d'unité, d'orthodoxie et d'homogénéité sociale, tient le devant au Moyen Âge. Ensuite, nous étudierons le rôle de la Réforme dans l'évolution de la tolérance et l'arrivée de la liberté religieuse. Nous verrons que les dissidents religieux ont été aussi bien persécuteurs que persécutés. Ce n'est qu'avec le temps qu'une véritable liberté religieuse se distinguant d'une simple tolérance, accordée souvent en raison de faiblesse politique, verra le jour. Nous laissons alors le domaine de l'obligation religieuse fondée sur les rapports de pouvoir pour une conception philosophique de la liberté religieuse fondée sur la liberté et l'individu où l'égalité, l'hétérodoxie et l'hétérogénéité règnent, du moins en principe. Ayant saisi sa trame, nous serons alors mieux en mesure de comprendre la nature des pressions qui s'opèrent sur la liberté religieuse à notre époque et de comprendre les enjeux de ces nouvelles demandes qui lui sont adressées. Nous sommes en présence d'une conception postmoderne de la liberté religieuse où les valeurs n'ont plus de signification objective. La subjectivité régnante, la liberté religieuse se trouve alors instrumentalisée pour reproduire les rapports internes traditionnels, mais paradoxalement ceux-ci sont la négation du fondement de la tolérance sur l'égalité et la liberté.

Si un regard sur le passé historique peut indiquer un mouvement vers la liberté religieuse, cela nous semble être fondé sur une perspective eurocentrique. Dans un contexte mondialisé, la religion continue à jouer un rôle important sur la place publique. Une recrudescence de la religion dans la politique a conduit à des partis politiques fondés, non seulement sur des croyances et des pratiques religieuses, mais aussi sur l'exercice du pouvoir politique pour donner effet juridique à leurs croyances et pratiques religieuses, même si cet objectif demeure inavoué. Or ces partis jouissent d'un grand appui

---

<sup>2</sup> *Multani c. Commission scolaire Marguerite-Bourgeoys*, 2006 CSC 6.

<sup>3</sup> *Alberta c. Hutterian Brethren of Wilson Colony*, 2009 CSC 37.

<sup>4</sup> *R. c. N.S.*, 2012 CSC 72.

<sup>5</sup> *Reference re: Section 293 of the Criminal Code of Canada*, 2011 BCSC 1588.

auprès de leurs populations, comment le témoigne des élections libres qui les ont conduits au pouvoir. Au Maroc, c'est le Parti de la Justice et du Développement ; en Tunisie, c'est Ennahda, le Mouvement de la Renaissance, issu du Mouvement de la tendance islamique ; en Égypte, c'est le Parti Liberté et Justice proche des Frères musulmans; en Turquie, c'est le Parti Justice et Développement. En Asie, nous pouvons identifier des tendances similaires. En Inde, le Parti Bharatiya Janata à tendance nationale-hindouiste a déjà dirigé le gouvernement au niveau national ainsi que dans plusieurs États. En Malaisie, l'Organisation Nationale Unifiée Malaise, au pouvoir depuis son indépendance, met un accent sur le maintien de la dignité de la religion et sur l'expansion de l'islam. En Occident, et en particulier aux États-Unis, des dogmes chrétiens, tels que l'enseignement du créationnisme et l'interdiction de l'avortement, sont utilisés par les intégristes pour influencer le débat politique. De plus, l'État en Occident se voit demander de reconnaître de nouvelles formes d'expression de liberté religieuse.

Afin de mieux comprendre la signification contemporaine du concept de la liberté religieuse, il importe de situer le débat contemporain dans son contexte historique. Cela permet d'identifier les diverses utilisations de la liberté religieuse dans différents contextes et les grandes transformations qui se sont opérées dans son utilisation. Dans l'absence d'un concept *a priori* de la liberté religieuse auquel les pratiques humaines doivent se conformer, il importe d'identifier ses modes d'utilisation.

## 2. Conception politique

Les revendications pour la liberté religieuse connaissent une longue histoire en Occident. Les Romains convertis au christianisme revendiquaient déjà la liberté religieuse<sup>6</sup>. Au II<sup>e</sup> siècle, par exemple, Tertullien contestait son mauvais traitement en raison de son appartenance religieuse. En l'an 313, les empereurs Constantin et Licinius ont reconnu la liberté de croyance et de culte aux pratiquants de toutes les religions, même si l'Édit de Milan accordait une place privilégiée au christianisme. Même après sa défaite de Licinius en 324, Constantin n'est pas revenu sur son édit. Personne ne devait s'attaquer à une autre pour des motifs religieux. La coercition n'avait aucune valeur dans le combat pour l'immortalité<sup>7</sup>. Chacun était libre de vivre selon ses convictions. Il s'attendait qu'avec le temps les païens se convertissent et il présumait que la diversité religieuse se transformerait en unité religieuse. En réalité, il n'avait pas institué le pluralisme religieux, mais la tolérance religieuse où une religion, le christianisme, avait préséance sur les autres.

Un demi-siècle après avoir pris le contrôle du pouvoir politique, le christianisme, en tant que religion d'État, est passé à la répression des autres religions au nom du devoir de prévenir l'erreur et d'appuyer la vérité<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Voir Hermann Doerries, *Constantine and Religious Liberty*, trad. par Roland Bainton, Yale University Press, Connecticut, 1960.

<sup>7</sup> Le prophète Muhammad a tenu des propos semblables: « Nulle contrainte en religion », 2:256, *Le Coran*.

<sup>8</sup> Cette tendance n'est pas unique au christianisme. Voir Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. La persécution n'est pas un attribut nécessaire des religions monothéistes, mais au nom de la

L'empereur Théodose 1<sup>er</sup> s'érigea d'abord contre les hérétiques chrétiens et, ensuite, contre les païens. Mais il ne faisait que suivre les croyants ordinaires qui s'étaient adonnés à la violence, s'attaquant aux temples païens et leurs adeptes<sup>9</sup>. La dynamique de la persécution ne découle pas nécessairement du dogme, car le christianisme pendant ses trois premiers siècles a su résister à la tentation de la violence, comme le démontre bien l'attitude de Constantin. Cependant, les fidèles ressentent un grand attrait pour la contrainte et les actions de Théodose s'inscrivent dans un grand consensus social que la diversité religieuse n'a pas sa place en terre chrétienne et que, au besoin, l'uniformité religieuse justifie le recours à la violence. La persécution est une impulsion interne au christianisme et ne lui est pas imposée en réaction à des pressions externes. Il s'installa alors un millénaire de persécution au sein du monde chrétien que la théologie d'Augustin d'Hippone a su justifier.

Mais ces élans de persécution connaissaient des îlots d'exceptions. Roger II de Sicile était reconnu pour sa tolérance envers ses sujets musulmans entre autres. En 1264, le duc de la Grande-Pologne, Boleslas le Pieux accordait aux juifs la liberté religieuse par la Charte générale des libertés juives.

La persécution était perçue comme un moyen de protéger la société contre les conséquences spirituelles néfastes des hérésies ; sinon, leurs erreurs conduiraient les fidèles égarés à leur perte. La persécution devait aussi protéger la société contre son implosion qu'entraînerait inévitablement la division religieuse. La France avait su faire ce lien entre l'unité dans la foi et l'unité de l'État en transformant le verset des Éphésiens 4, 5, « un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême », en la formule politique, « un roi, une loi, une foi ». La tolérance, dans la mesure où elle existait au Moyen Âge, avait surtout une vocation instrumentale. Au XIII<sup>e</sup> siècle, Thomas d'Aquin revendiquait, non la liberté religieuse, mais la tolérance pour des raisons instrumentales ; obliger l'individu à se convertir affaiblirait l'Église.

### 3. Conception philosophique

La Réforme protestante a été pendant longtemps perçue comme étant à l'origine du pluralisme dans le monde occidental. Cependant, le protestantisme s'est montré aussi intolérant que le catholicisme<sup>10</sup>. Les protestants ne luttèrent pas pour la prééminence de la liberté individuelle et de la tolérance publique. Les protestants, comme les catholiques, se méfiaient du pluralisme religieux. Tout récemment catholiques, ils partageaient avec eux, leur conception de l'importance de l'unité dans la foi et de ses conséquences pour l'unité politique<sup>11</sup>. Martin Luther, Ulrich Zwingli et Jean Calvin ont tous justifié la persécution pour protéger la foi contre les hérétiques<sup>12</sup>. Certes, une des

---

vérité, elles peuvent facilement y sombrer. Voir Yadh Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Cérès Production, Tunis, 1992.

<sup>9</sup> Stephen Williams and Gerard Friell, *Theodosius: The Empire at Bay*, Yale University Press, Connecticut, 1995, p. 47-60 et 119-124.

<sup>10</sup> Ole Peter Grell et Bob Scribner (dir.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 11-13.

<sup>11</sup> John Marshall, *John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture: Religious Intolerance and Arguments for Religious Toleration in Early Modern and "Early Enlightenment" Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, p. 253.

<sup>12</sup> Une majorité d'Américains croient que la torture est justifiée contre des terroristes pour obtenir des renseignements. The New Research Center for the People & The Press, « Public

conséquences de la Réforme est l'apparition d'une plus grande tolérance religieuse et l'émergence progressive de la liberté religieuse. Mais l'avènement du protestantisme n'est aucunement l'étape nécessaire à la création d'une société tolérante. Bartolomé de las Casas, un opposant dominicain aux méthodes coloniales espagnoles, revendiquait l'égalité des hommes et leur conversion fondée sur leur libre consentement et leur compréhension de la doctrine.

Les divisions religieuses et politiques ont conduit à une transformation dans la justification de la persécution et des voix commencèrent à s'ériger contre sa pratique<sup>13</sup>. L'augmentation des divisions religieuses avait comme effet direct une augmentation des possibilités de la persécution religieuse et de l'utilisation de la violence au nom de la protection de ce qui était perçu comme l'orthodoxie religieuse. Par contre, la banalisation de la violence était accompagnée de sa remise en question théorique par des auteurs comme Sébastien Castellion<sup>14</sup>, Iacopo Aconcio<sup>15</sup> et John Foxe<sup>16</sup>.

En France, qui avait connu huit guerres de religion entre 1562 et 1598, on tolérait les huguenots parce que les conséquences du recours aux armes étaient devenues trop coûteuses sur le plan politique, économique et social<sup>17</sup>. Ne pouvant vaincre ses adversaires religieux par la force des armes, on les acceptait à contrecœur, dans l'espoir que cette générosité les conduise à reconnaître leurs erreurs et permette de reconstruire la société dans son unité. Cependant, si l'équilibre des forces devait se transformer en avantage, on ne craignait pas de reprendre les armes.

Ces doutes pratiques, théologiques et philosophiques planant sur la légitimité de la persécution religieuse accompagnaient un assouplissement politique. En Angleterre, Elizabeth I<sup>er</sup> a su démontrer au quotidien une grande souplesse envers les diverses confessions protestantes ainsi que le catholicisme. En France, Henry IV mettait fin à trente-cinq années de guerre civile en promulguant l'Édit de Nantes qui reconnaissait la liberté de conscience aux huguenots et la liberté de culte dans certaines villes<sup>18</sup>. La persécution se réinstalla après sa révocation. Aux Pays-Bas, les diverses factions religieuses ont coopéré dans leur révolte contre l'Espagne, assurant par là une mesure de tolérance et la liberté de conscience dans les provinces. Ces mouvements

---

remains divided over use of torture », News Release, Washington, D.C., 24 avril 2009. <http://www.people-press.org/files/legacy-pdf/510.pdf> (consulté le 25 novembre 2013).

<sup>13</sup> Richard Bonney et D. J. B. Trim, *Persecution and Pluralism: Calvinists and Religious Minorities in Early-Modern Europe, 1550-1700*, Peter Lang, New York, 2006.

<sup>14</sup> Marian Hillar, « Sebastian Castellio and the Struggle for Freedom of Conscience », dans *Essays in the Philosophy of Humanism*, Vol. 10, 2002, p. 31-56 ; Hans R. Guggisberg, *Sebastian Castellio, 1515-1563: Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, trad. Bruce Gordon, Ashgate Publishing, Aldershot, 2003, p. 86.

<sup>15</sup> Aart de Groot, « Acontius' Plea for Tolerance », dans Randolph Vigne and Charles Littleton (dir.), *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, Sussex Academic Press, Portland, 2001, p. 48-54.

<sup>16</sup> G. R. Elton, « Persecution and Toleration in the English Reformation », dans *Persecution and Toleration, Studies in Church History*, Vol. 21, W.J. Sheils (dir.), Basil Blackwell, Oxford, 1984, vol. 21, p. 175-198 ; N. M. Sutherland, « Persecution and Toleration in Reformation Europe », dans *ibid.*, p. 153-162.

<sup>17</sup> Mario Turchetti, « Religious Concord and Political Tolerance in Sixteenth- and Seventeenth-Century France », *Sixteenth Century Journal*, Vol. 22, 1991, p. 15-25.

<sup>18</sup> Keith Cameron *et al.*, (dir.), *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France* Peter Lang, New York, 2000.

devaient conduire progressivement à la désintégration de l'idée que l'homogénéité doctrinale assurait l'unité de la vie collective et à une plus grande acceptation que l'hétérogénéité ne constituait pas en tant que telle un péril. Or le retour de la tolérance dans le dialogue politique avait surtout une valeur instrumentale. L'acceptation de la tolérance ne se faisait pas par principe de respect de l'autonomie individuelle, elle se faisait dans l'absence d'autres moyens et l'inefficacité du recours à la violence. L'idée que la religion est au mieux avec elle-même lorsque les êtres humains peuvent la choisir librement ne faisait pas partie du concept de tolérance et la société devait encore évoluer avant d'accepter l'hétérodoxie religieuse.

À cette première limite de la tolérance, accordée de façon temporaire et par opportunisme politique, s'ajoutait une deuxième. Lorsqu'on reconnaissait la diversité religieuse, la tolérance se limitait le plus souvent à la liberté de conscience et ne s'étendait pas à la liberté de culte, les manifestations extérieures des croyances religieuses. La tolérance était très circonscrite. Elle dépendait d'une religion dominante et était accordée à un groupe subordonné. On devait attendre le XVIII<sup>e</sup> siècle avant que la tolérance se transforme en une véritable liberté religieuse.

Enfin, la tolérance à cette époque ne concevait pas la diversité comme source de richesse pour la société, mais comme une menace à sa stabilité. On acceptait l'hétérogénéité seulement quand le coût social de la répression devenait lui-même une source d'instabilité politique<sup>19</sup>. À cela pouvait s'ajouter un espoir qu'une ouverture envers les mécréants s'avérerait plus efficace, les conduisant à prendre plus facilement conscience de leur erreur et d'emprunter la route de la conversion.

Beaucoup d'éléments demeuraient à développer à l'intérieur de l'idée de la tolérance, et l'ampleur des changements que son instauration demandait de la société et du pouvoir était difficile à comprendre. On ne saisissait pas bien l'ampleur des conséquences et il a fallu plusieurs siècles pour les intérioriser et être à l'aise avec cette nouvelle réalité sociale. Les changements représentaient des défis au pouvoir. La liberté de choisir son culte, c'est-à-dire son gouvernement spirituel, conduit inévitablement à la liberté de choisir sa société, c'est-à-dire son gouvernement temporel. Il a fallu des changements dans le mode de gouvernement, une relativisation progressive de son pouvoir absolu, avant que l'on accepte généralement la relativité des croyances religieuses.

L'ancien paradigme de la société unitaire était fondé sur une philosophie unitaire. La philosophie a longtemps cherché à expliquer l'hétérogénéité qui caractérise l'existence humaine dans tous ses aspects. Sa tâche était de retrouver le sens et la signification du monde et de la vie et, pour le faire, elle devait réduire les différences à un principe explicatif de la multiplicité et du changement. La réponse unitaire est fondée sur le monisme philosophique, qu'elle soit réaliste fondée sur l'Être d'Aristote intégré au christianisme par Thomas d'Aquin, qu'elle soit idéaliste fondée sur l'Idée de Platon intégré au christianisme par Augustin d'Hippone. Elle recherchait l'unité dans la diversité. Son fondement se trouvait dans un moment transcendant à l'expérience

---

<sup>19</sup> Ole Peter Grell, « Introduction », dans *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, Ole Peter Grell and Bob Scribner (dir.), Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 2.

humaine et était le garant de sa véracité.

Un nouveau paradigme de la religion – pluriel, hétérogène, hétérodoxe – entraîne un nouveau paradigme de la société. Son unité ne dépend plus de son unité religieuse. La société se construira sur une identité commune fondée sur des valeurs culturelles et politiques<sup>20</sup>. Pendant cette période de transformation, nous assistons à un approfondissement chez plusieurs auteurs des attributs nécessaires de la liberté religieuse.

Dans les colonies américaines, Roger Williams prônait la liberté religieuse et la liberté de culte, non seulement pour les protestants, mais aussi pour les catholiques, les juifs, les musulmans et les païens<sup>21</sup>. Il fondait l'autonomie religieuse sur la nature personnelle et intime de la relation entre l'individu et son Dieu. Mais cette transformation de la tolérance vers une liberté religieuse pleine et entière où toutes les religions sont dignes du même respect se faisait lentement, et il était difficile d'en tirer toutes les conséquences. D'abord, malgré sa position évoluée sur la liberté religieuse, Roger Williams n'avait aucun doute que les mécréants subiraient le supplice de l'éternité de l'enfer lors du jugement dernier. Il préférait laisser leur châtiment à Dieu. Ensuite, la séparation de l'État et de la religion ne s'était pas encore établie dans sa pensée. Il croyait que l'on devait limiter la participation des catholiques à l'État en raison de leur allégeance à un pouvoir étranger, la papauté.

John Locke prend également une position ambiguë dans sa *Lettre sur la tolérance*. L'État se doit d'être tolérant envers les croyances et les pratiques religieuses ; il lui est interdit de s'immiscer dans des questions doctrinales. Locke démarque ainsi la sphère de l'État et de la religion<sup>22</sup>. Mais cette défense de la tolérance religieuse connaît des exceptions. Sont exclues de la sphère de protection les opinions contraires aux bonnes mœurs ou nécessaires à la conservation de la société civile, c'est-à-dire encore les catholiques pour leur fidélité à un pouvoir externe.

Si la Réforme n'a pas conduit sur-le-champ à une transformation dans les attitudes sociales et politiques envers l'hétérodoxie religieuse, elle a mis en place tout de fois un des éléments à partir duquel la liberté religieuse pourra s'établir. Avec la Réforme, la remise en question de l'autorité devient non seulement possible en théorie, mais aussi en pratique. L'obéissance aveugle n'est plus de mise. Si la primauté de l'individu en matière de croyance religieuse n'est pas encore acquise, certains auteurs, par exemple Roger Williams, lui accordent une importance fondamentale. Cependant, la possibilité de contester les ordonnances du pouvoir religieux ou politique établi devait avoir des conséquences importantes au cours des prochains siècles. Une fois acquis dans un domaine, ce pouvoir de contestation peut être appliqué à n'importe quel champ d'enquête<sup>23</sup>.

La Paix d'Augsbourg en 1555 avait reconnu une certaine tolérance entre les principautés allemandes du Saint-Empire romain en matière d'affiliation religieuse. La religion d'une société reposait désormais sur le choix de son

---

<sup>20</sup> Voir, par exemple, Keith Cameron et al. (dir.). *The Adventure of Religious Pluralism in Early Modern France*, Peter Lang, New York, 2000.

<sup>21</sup> Edwin S. Gaustad, *Roger Williams*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. 95.

<sup>22</sup> Il faudra attendre Thomas Jefferson pour le premier énoncé concret de « la séparation de l'Église et de l'État » dans une missive à la Danbury Baptist Association en 1802.

<sup>23</sup> Voir Guy Haarscher, *Philosophie des droits de l'homme*, 4<sup>e</sup> éd., Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1993.

prince, toutefois limité au catholicisme ou au luthéranisme. Le bénéfice du principe *cujus regio, ejus religio* a été étendu au Calvinisme en vertu de la Paix de Westphalie en 1648. Les sujets étaient liés par le choix de leur prince. Ceux en désaccord pouvaient émigrer vers une principauté où l'on pratiquait leur religion. La Paix d'Augsbourg reconnaissait l'hétérodoxie religieuse des principautés allemandes et la liberté de choix en matière de religion des chefs de ces principautés. Les questions doctrinales leur étaient soumises pour leur approbation. L'égalité des croyances religieuses, qui dénote l'arrivée d'une véritable liberté religieuse, n'était pas encore acquise. La neutralité de l'État ou de la société demeurait absente.

Par contre, l'Église catholique se voit déchu de son pouvoir international. Le contrôle de la religion n'est plus du ressort d'une institution supra nationale, mais du ressort national. On assiste à la séparation de l'Église et de l'État. Le choix religieux dépendait de l'institution nationale exerçant la souveraineté, à cette époque représentée par le prince. Or cette liberté du prince, lorsqu'elle était pleinement déclinée, devait avoir des conséquences importantes pour la reconnaissance de la liberté religieuse. Il existait désormais la possibilité que le pouvoir souverain soit exercé par une autre institution. Lorsque le choix souverain est conjugué à l'idée que le peuple exerce la souveraineté nationale, l'avènement de la liberté religieuse et de la liberté de culte fondée sur la primauté de l'individu devient possible. Ce n'est plus l'État qui contrôle la religion, mais l'individu.

Cette évolution dans la façon de concevoir la place de la religion dans la société est accompagnée d'une transformation dans la conception même du monde. L'avènement de la liberté religieuse est lui-même tributaire de cette transformation. La liberté religieuse n'est qu'une manifestation plus précise de la liberté et de l'égalité qui caractérise la conception de l'être humain à la modernité et, en fin de compte, elle est un produit de la Raison.

Le protestantisme voulait affranchir l'être humain de l'autorité théologique du catholicisme. Il croyait que l'être humain pouvait accéder à une connaissance des vérités éternelles sans l'intermédiaire de l'Église catholique. Ses divers théoriciens sont certes partagés sur le rôle exact que devait jouer la raison dans cette recherche ; selon certains, seule la foi pouvait y accéder vu l'opposition qu'ils posaient entre la foi et la raison. Il semble que Martin Luther lui-même s'est exprimé de façon contradictoire sur cette question<sup>24</sup>. D'une part, il dit que la raison est l'ennemi de la foi et ne peut que lui faire obstacle. D'autre part, il dit que la raison éclairée ne fait pas compétition à la foi, mais l'appui et lui permet de progresser. Il semble plutôt que Luther cherche à distinguer le domaine de la foi du domaine de la raison et de reconnaître leur autonomie dans leur domaine respectif. Si des épistémologies différentes s'appliquent à l'une et l'autre, elles entretiennent toutefois une relation dialectique et ne doivent pas conduire à des conclusions contradictoires. La connaissance du monde extérieur se fait par la raison, dont les outils sont la science, l'histoire et la philosophie. Cette raison possède les grands traits de la Raison des Lumières.

---

<sup>24</sup> Voir Bernhard Lohse, « Reason and Revelation in Luther 1 », *Scottish Journal of Theology*, Vol. 13, 1960, p. 337-365 ; Hans-Peter Grosshans, *Luther*, HarperCollins Publishers, 1997.



Les Lumières cherchaient à libérer l'être humain des mythes véhiculés par la métaphysique et la religion<sup>25</sup>. À cette fin, elle avait recours à une Raison en mesure de livrer une connaissance universelle du monde. La Raison fait autorité, car le critère de la vérité lui est immanent et non transcendant. En se connaissant elle-même, elle connaît la vérité, les structures essentielles du monde. Par exemple, le *cogito* cartésien et le doute méthodique ou le virage transcendantal chez Kant fondaient la vraie connaissance. Le droit à la liberté comme caractère inné et inaliénable de l'être humain en est un de ses produits et la liberté religieuse une de ses déclinaisons. La liberté religieuse se situe au croisement d'un développement politique, d'une part, et d'un développement philosophique, d'autre part. Le premier met en place un nouveau fait, la pluralité religieuse, dont les conséquences théoriques pour la liberté humaine seront progressivement tirées au clair par des penseurs tels que John Locke et Jean-Jacques Rousseau. Ainsi, lorsque la liberté religieuse, par la séparation de l'État et de la religion, apparaît au premier amendement de la Constitution des États-Unis en 1791, c'est à la fin d'un long périple dont l'issue n'était aucunement garantie.

Ce retour en arrière sur les origines de la liberté religieuse dans la persécution et la tolérance nous permet de mieux comprendre la portée classique de cette liberté. La liberté religieuse repose sur la primauté du caractère privé de la religion, sur un acte de croyance individuel et volontaire. Elle s'oppose à une religion publique gérée par la contrainte ou par l'État. Elle suppose la suprématie d'un État qui se donne ses propres fins et qui laisse aux individus la liberté de choisir leurs croyances. Ce *modus vivendi* tiendra aussi longtemps que perdurera le mythe de la Raison autonome, source de Vérité.

#### 4. Conception postmoderne

Or très tôt, le pouvoir de la Raison moderne de découvrir une vérité absolue et universelle a été remis en question. Selon le postmodernisme, la philosophie moderne ne fait que transformer sa construction subjective du monde en réalité supposée objective. La raison est en réalité contingente et sa connaissance du monde est limitée par ses propres expériences; elle est incapable de découvrir une vérité transcendante quelconque. Le postmodernisme déconstruit les structures de la modernité pour remettre en question ses supposées vérités. Les valeurs occidentales subissent elles aussi le choc de cette perte de fondement épistémologique qui se manifeste dans tous les domaines normatifs, tels que l'art, la culture, les mœurs, la moralité et le droit. Leur caractère commun sera délégitimé et réduit à des manifestations de la culture occidentale moderne.

L'âge moderne règle le problème du pluralisme religieux en évacuant la religion de la place publique et en la confinant au privé, rétablissant par là le monisme d'antan. La distinction for interne / for externe fonctionne, car la modernité a opéré la séparation de l'État et de l'Église. Mais cela pourra seulement fonctionner aussi longtemps que la religion demeure privée et que la suprématie de l'État dans le domaine public n'est pas remise en question par

---

<sup>25</sup> Voir notre texte, « De l'hétérogénéité culturelle à l'homogénéisation occidentale : droits fondamentaux et État de droit entre universalisme et relativisme », dans *Droit et philosophie*, Georges Saad (dir.), Édition Al-Najoie, Beyrouth, 2006, p. 113-132.

de nouvelles exigences, publiques maintenant, de la liberté religieuse. Or le postmodernisme pose un défi à la ligne de démarcation que le modernisme avait tracée entre le privé et le public. Les grands mouvements de population entraînent de nouveaux modes d'expressions publiques avec lesquels la liberté religieuse doit composer.

En rompant avec les explications monistes, le postmodernisme crée une place pour des conceptions différentes de la liberté religieuse qui se légitiment en fonction d'institutions sociales et culturelles différentes. Selon le postmodernisme, les valeurs n'ont aucune signification normative objective indépendante du sujet, car elles dépendent du lieu et du temps où nous les retrouvons. Leur caractère normatif relève de la subjectivité. La liberté religieuse, en tant que valeur, est tout aussi contingente que les autres valeurs occidentales et demeure sans fondement épistémologique, métaphysique ou ontologique. Devant l'impossible réconciliation de demandes en provenance de systèmes de valeurs différentes, la liberté religieuse perd tout son contenu pour ne devenir qu'une catégorie formelle.

Le postmodernisme conduit à une remise question du fondement des valeurs occidentales et démontre leur caractère aléatoire. Devant cette reconnaissance louable de la subjectivité de ces valeurs, l'approche postmoderniste veut laisser une aire d'expression à d'autres valeurs sans qu'elles fassent l'objet d'un jugement normatif. Or une telle approche souffre de difficultés qui se font particulièrement ressentir dans le domaine de la liberté religieuse. Selon le postmodernisme, les pratiques religieuses se valent et le droit, dans le respect de l'égalité et de la liberté, devra leur reconnaître une sphère protégée de non-ingérence par l'État dans la mesure où ces pratiques ne portent pas atteinte à autrui. Or qu'en est-il lorsque la pratique repose sur une inégalité structurale et la protection de la liberté religieuse est revendiquée par la victime pour maintenir son inégalité ?

Depuis la Deuxième Guerre mondiale, le Canada et ses provinces, comme de nombreux États d'ailleurs, ont adopté plusieurs mesures pour pallier l'inégalité systémique de la femme. Le port du *niqab* est perçu comme une atteinte à ces progrès que la société canadienne n'a pu réaliser qu'après plusieurs combats difficiles. L'acceptation par la Cour suprême du Canada, même dans des circonstances très limitées, du port du *niqab* par un témoin, valide les rapports hiérarchiques entre l'homme et la femme et contredit la volonté politique de la société canadienne d'instaurer des rapports plus égalitaires. Son jugement se fonde sur une analyse libertaire de la liberté et non une analyse libérale<sup>26</sup>. L'approche libertaire prend en compte seulement le sujet dans sa qualité formelle et ne porte aucune attention à sa situation matérielle. À l'égalité formelle, l'approche libérale veut, de plus, assurer une égalité matérielle qui tient compte de la réalité vécue. Dans le cas de la femme, l'égalité matérielle demande que l'on reconnaisse le pouvoir du patriarcat et la soumission historique de la femme. Le port du *niqab* est une affirmation par le sexe dominé du pouvoir normatif masculin et le refoulement de la femme du public dans le privé au nom de la liberté religieuse. Il n'appartient pas à la Cour,

---

<sup>26</sup> Nous avons développé cette distinction auparavant. Voir: « Égalité et liberté entre libéralisme et libertarisme: la charia et le droit de la famille au Canada », dans *Droits et culture. Mélanges en l'honneur du Doyen Yadh Ben Achour*, Centre de Publication Universitaire, Tunis, 2008, p. 386-403.

une institution dont l'objet est de promouvoir la justice et de protéger l'égalité, d'entériner une pratique fondée sur l'inégalité, même lorsque cette pratique est dite assumée volontairement par la partie, car la Cour ne doit pas se prêter à des pratiques qui sont la négation de cette égalité. Cette décision sanctionne les conséquences du pouvoir masculin de contrôler les conditions matérielles, psychologiques et morales des femmes et peut avoir comme effet de légitimer dans la conscience des personnes vulnérables – soumises à des pressions psychologiques ou morales ou à des contraintes physiques sans qu'elles s'en rendent compte – leur situation de personnes dominées.

Si les cours canadiennes doivent s'aventurer dans une telle analyse, elles devront également remettre en question le système d'écoles catholiques subventionné par les provinces canadiennes. Elles sont les seules écoles confessionnelles dont les coûts de fonctionnement sont payés par l'État. Les autres écoles confessionnelles ne reçoivent aucune subvention<sup>27</sup>. Or l'Église catholique exclut les femmes de sa hiérarchie parce que Jésus n'avait choisi aucune femme comme une de ses apôtres. Au nom de l'imitation de la pratique de son fondateur<sup>28</sup>, qu'elle a transformé en dogme, elle opère une discrimination systémique contre les femmes. Nous pouvons accepter qu'une telle pratique soit à l'abri d'un contrôle par l'État au nom de la liberté religieuse<sup>29</sup>. Malgré la portée de la liberté religieuse en tant que principe constitutionnel, nous pouvons aussi exiger, soit que l'Église interdise la pratique au nom de l'égalité si ses écoles doivent continuer à bénéficier de la subvention l'État, soit que l'État cesse de subventionner le système catholique en raison de sa violation de l'égalité. Dans un tel cas, l'égalité n'opère pas comme une catégorie formelle vide de sens, mais une catégorie matérielle qui reconnaît que les subventions de l'État renforcent une institution dont le pouvoir est fondé sur la discrimination sexuelle.

Le libéralisme reconnaît que sa conception de la liberté et de l'égalité sont des produits de la culture occidentale et qu'il doit accorder une place à des conceptions différentes de la sienne. Mais lorsqu'il doit composer avec la relativité des valeurs, il devient libertaire et vide l'égalité et la liberté ne de leur contenu matériel qui leur donne leur efficacité sur la place publique. L'égalité et la liberté sont réduites à des conditions formelles sans aucun fondement dans la réalité quotidienne à laquelle se trouve confrontée une personne défavorisée. Or c'est précisément dans de telles circonstances matérielles que la liberté et l'égalité doivent intervenir pour donner une protection concrète aux défavorisés. Si nous sommes obligés de reconnaître le contenu subjectif de nos valeurs fondamentales, nous ne sommes aucunement tenus à accepter toute proposition au nom du respect de la liberté et l'égalité. Notre libéralisme doit nous inspirer pour circonscrire les conséquences désastreuses d'une approche libertaire à la religion pour les personnes vulnérables. L'idéal libertaire renforce la domination existante dans la société au lieu de la déconstruire afin de comprendre les véritables origines des inégalités et ses effets sur les choix

---

<sup>27</sup> Le Canada a déjà fait l'objet d'une condamnation à l'ONU, une telle pratique étant jugée une discrimination fondée sur la religion. *Waldman c. Canada*, ONU, Comité des droits de l'homme, Communication No. 694/1996, 11/05/1999. CCPR/C/67/D/694/1996.

<sup>28</sup> Les juristes musulmans ont interprété la sunna de Muhammad pour jouer un rôle semblable et pour limiter les possibilités ouvertes aux femmes.

<sup>29</sup> Nous reconnaissons que d'autres arguments d'ordre constitutionnel peuvent légitimer la pratique.

supposés libres des personnes défavorisées. La liberté religieuse n'a pas été conçue pour régler les demandes contemporaines qui lui sont adressées, telles que le droit de circuler en motocyclette sans casque protecteur, le droit de pratiquer la polygamie, le droit de refuser de se faire prendre en photo. Ces demandes postmodernes refusent le projet de la modernité qui a donné naissance à la liberté religieuse entre autres. Ces demandes se fondent sur des conceptions religieuses identitaires ou communautaires et non sur la primauté de l'individu.

Les prémisses animant les deux conceptions sont fondamentalement différentes. La liberté religieuse ne peut répondre à ces questions qu'en déformant sensiblement ce qui l'anime. Or elle n'a jamais été un concept fixe, mais une création involontaire issue d'un processus politique pour répondre à des besoins ponctuels. Si ses créateurs involontaires n'ont pu prédire le cours de son développement, nous ne pouvons non plus prédire les conséquences des réponses que nous donnons aux demandes qui lui sont faites.

*Recibido el 27 de septiembre de 2013 y aceptado el 9 de octubre de 2013.*