



REPUBLIQUE
ET CANTON
DE GENEVE

POST TENEBRAS LUX

6^e Rassemblements pour les Droits humains

**Liberté de croyance
Tolérance, respect et cohabitation
dans une société laïque**

Lundi 6 octobre 2008
CCV

6° RASSEMBLEMENT POUR LES DROITS HUMAINS

Lundi 6 octobre 2008 de 9h00 à 17h00
au Centre de Conférences de Varembe

Liberté de croyance

Tolérance, respect et cohabitation dans une société laïque

09h00	Ouverture du 6° Rassemblement pour les droits humains	
09h05-09h20	Présentation du thème	<i>page 3</i>
	Laurent MOUTINOT, Président du Conseil d'Etat de la République et canton de Genève	
09h20-09h30	Introduction générale	<i>page 6</i>
	Patrice MEYER-BISCH, professeur, Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'Homme, Université de Fribourg	
09h30-10h15	Jouissance du droit à la liberté de religion ou de conviction - aperçu général de la situation actuelle	<i>page 9</i>
	Asma JAHANGIR, rapporteuse spéciale de l'ONU sur la liberté de religion ou de conviction	
10h15-11h00	La liberté de religion selon le droit international	<i>page 19</i>
	Andrew CLAPHAM, professeur, directeur de l'Académie de droit international humanitaire et de droits humains à Genève	
11h00-11h30	Pause	
11h30-12h30	La perception de la liberté de croyance dans les grandes religions	<i>page 29</i>
	Rabbin François GARAI; Shafique KESHAVJEE, professeur de théologie, Université de Genève; Jérôme DUCOR, bonze, spécialiste du bouddhisme; Gary VACHICOURAS, chargé de cours, Institut supérieur en théologie orthodoxe; Hafid OUARDIRI, ancien porte parole de la Mosquée de Genève; Abbé François-Xavier AMHERDT, professeur de pastorale et pédagogie religieuse, Université de Fribourg; Jaya KRISHNAKUMAR, professeur et spécialiste de l'hindouisme.	

Modération: Fabien HUNENBERGER, journaliste, co-producteur de Hautes Fréquences (RSR)

12h30-13h00

Questions

13h00-14h00

Buffet

14h00-14h05

Ouverture de la deuxième partie de la journée

14h05-14h45

Où s'enracine la liberté de croire? *page 49*

Lytta BASSET, professeure de théologie pratique, Université de Neuchâtel, auteure de nombreux ouvrages et Prix 2007 de littérature religieuse

14h45-15h30

L'enseignement de la religion ou de l'Histoire des religions à l'école? *page 59*

Charles BEER, Conseiller d'Etat en charge du département de l'instruction publique; Karel BOSKO, historien et enseignant au Collège et à l'Université de Genève; Vesca OLSOMMER, ancienne députée, signataire de la motion concernant l'introduction de cours sur l'histoire des religions pour les élèves du canton de Genève; Dominique PRETRE BURGÏSSER, enseignante d'histoire et d'éducation citoyenne au Cycle d'orientation de Genève; Patrick SCHMIED, président du groupe citoyen «Culture religieuse et humaniste à l'école laïque»; Yves SCHELLER, enseignant et président de l'association suisse pour la laïcité; Tristan ZIMMERMANN, assistant, département de droit constitutionnel de l'Université de Genève

Modération: Fabien HUNENBERGER, journaliste, co-producteur de Hautes Fréquences (RSR)

15h30-15h45

Questions

15h45-16h15

Pause

16h15-16h45

Synthèse et enseignements de la journée *page 74*

Patrice MEYER-BISCH, professeur, Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'Homme, Université de Fribourg

16h45-17h00

Conclusion *page 79*

Laurent MOUTINOT, Président du Conseil d'Etat de la République et canton de Genève

17h00

Fin du 6^e Rassemblement pour les droits humains

Monsieur Laurent MOUTINOT,
Président du Conseil d'Etat
de la République et canton de Genève

Introduction à la réflexion

Le Conseil d'Etat, lorsqu'il a créé le 1^{er} Rassemblement pour les droits humains, lui a assigné trois missions: contribuer au renom de Genève comme capitale mondiale des droits humains, favoriser la rencontre entre les nombreux défenseurs des droits de l'homme présents à Genève (organisations internationales, ONG, universitaires, militants, juristes) et contribuer à la défense et à la promotion des droits humains. Le cadre très libre des rassemblements nous a permis d'aborder des thématiques délicates dans un esprit de respect, de dialogue et de tolérance. Le 6^e Rassemblement consacré à la liberté de croyance, religieuse ou non, aborde une thématique controversée de la plus haute importance. Je remercie toutes les participantes et tous les participants de leur présence et tout particulièrement les intervenantes et intervenants. Leurs opinions diverses et leur profond respect pour les avis divergents nous assurent d'un débat passionnant et fructueux.

Classiquement, la liberté de religion et de croyance se définit comme le droit de choisir sa croyance, le droit de pratiquer sa croyance et le droit de changer de croyance; classiquement encore, la liberté de croyance se définit comme un droit individuel à ce que l'Etat s'abstienne d'intervenir dans le domaine des croyances, chacun étant dès lors libre de pratiquer sa religion. Afin de garantir la liberté de croyance des individus et, il faut bien le dire, tout autant de mettre l'Etat à l'abri du pouvoir religieux, on en est venu au XVIII^e siècle en Occident à une séparation de l'Eglise et de l'Etat, à la laïcité de l'Etat. La laïcité de l'Etat est même l'un des fondements de la liberté de croyance puisqu'elle interdit à l'Etat de se mêler d'affaires religieuses. Mais, vous en êtes tous conscients, la définition classique de la liberté de croyance est aujourd'hui bien insuffisante pour garantir pleinement la liberté de croyance. L'abstention de l'Etat dans les affaires religieuses n'est pas suffisante pour protéger la liberté de croyance. Que l'on songe par exemple à des conflits interreligieux, à des exigences religieuses antagonistes de la laïcité de l'Etat ou à des formes d'expression religieuse d'opposition à l'Etat qui viennent mettre à mal le droit individuel de croire ou de ne pas croire. Dans le monde, la liberté de croyance se pose dans les faits en des termes extraordinairement différents et je remercie Madame Asma Jahangir, rapporteur spécial sur la liberté de religion et de croyance, de nous donner un aperçu de la variété extraordinaire des questions difficiles dont elle a à connaître. Je ne ferai en guise d'introduction qu'effleurer trois controverses: la primauté de l'Etat laïque versus la primauté du religieux, en second lieu la primauté de la vérité versus la primauté de la tolérance et, enfin, le respect des croyances versus la critique des croyances. Nous avons connu en Occident la primauté du religieux qui imposait ses

valeurs au politique, à la vie privée et même à la science, comme nous le rappelle la condamnation de Galilée. Pour que puisse se développer la liberté de croyance, il est nécessaire que la sphère de la croyance soit distincte de la sphère du pouvoir; c'est l'autonomisation des systèmes chers à Carl Schmitt qui garantit leur existence propre, en d'autres termes la laïcité de l'Etat est la condition nécessaire de la liberté de croyance. Le conflit entre cette conception, qui est celle de la République et canton de Genève, et la conception de la primauté du religieux est inévitable car nous considérons que, même dans une société démocratique, une décision démocratique ne saurait nullement imposer la primauté du religieux sans violer la liberté de croyance. Comment résoudre ce conflit? Certainement pas par les armes! Monsieur le professeur Patrice Meyer-Bisch développe à cet égard la notion du «respect critique» dont il nous entretiendra ce matin et dont on peut attendre une réduction de cet affrontement et une évolution heureuse pour une solution à cette question.

La plupart des religions prétendent défendre la «vérité». Certaines tolèrent les errements des mécréants, d'autres se font un devoir d'éradiquer l'erreur par la persuasion, par le prosélytisme et même par la force. L'apostasie, je vous le rappelle, est encore punie de mort dans certaines théocraties, tant il y paraît inconcevable d'admettre qu'un individu puisse s'éloigner de la vérité. La tolérance relativise les vérités, mais relativiser la «vérité» est insupportable pour certains religieux car, si Dieu est absolu, il ne peut pas souffrir la relativité; vous entendrez avec Madame Lytta Basset, cet après-midi, une autre vision plus optimiste de ce que peut être le fondement de la foi. Il importe donc de ne pas définir la tolérance comme la relativisation des croyances mais comme l'acceptation du fait que pour l'autre sa vérité est vraie et la tolérance n'est alors que la nécessité de faire cohabiter des vérités différentes, non pas abaissées, mais chacune maintenue à leur valeur importante: en quelque sorte, c'est une tolérance respectueuse.

Du respect de la croyance d'autrui on arrive à la critique de la même croyance, en rappelant que la liberté de croyance protège la foi des individus et non pas les religions en tant que telles, contrairement à ce qu'on entend quelquefois, malheureusement. Avec la difficile limite que la critique d'une religion peut être douloureusement ressentie par un croyant qui ne supporte pas ladite critique. C'est probablement la question la plus difficile aujourd'hui, en tout cas sous nos latitudes, tant en théorie qu'en pratique. Vous savez que nous punissons, et à mon avis à juste titre, un certain nombre de comportements considérés comme des appels à la haine raciale ou à la violence, afin précisément de limiter les critiques ou de les cadrer. Combattre la lapidation ou l'excision sont pour nous un devoir, étant rappelé que la peine de mort et les lésions corporelles sont interdites tant par notre droit national que par les textes internationaux. Mais comme tous les droits fondamentaux, la liberté de croyance a des limites dans ses manifestations, ces limites étant, selon la formule que vous connaissez bien, la Convention européenne des droits de l'homme de 1950, celles qui sont «nécessaires dans une société démocratique, à la sécurité nationale, à l'intégrité territoriale ou à la sûreté publique, à la

défense de l'ordre et à la prévention du crime, à la protection de la santé ou de la morale, à la protection de la réputation ou des droits d'autrui...»; ou comme le rappelle la Déclaration universelle des droits de l'Homme: «Aucune disposition de la présente Déclaration ne peut être interprétée comme impliquant pour un Etat, un groupement ou un individu un droit quelconque de se livrer à une activité ou d'accomplir un acte visant à la destruction des droits et libertés qui y sont énoncés.» La fameuse exception culturelle est irrecevable pour nier un droit reconnu par les textes internationaux, mais elle doit être prise au sérieux dans le débat sur les limites, les contraintes, l'interprétation, la mise en œuvre des droits humains.

Dans les débats d'aujourd'hui, dans notre assemblée si éminemment culturelle, nous aurons à cœur de faire progresser la liberté de croyance par une critique parfois sévère mais toujours respectueuse des opinions des uns et des autres.

Je vous souhaite une journée fructueuse.

Professeur Patrice MEYER-BISCH
Coordinateur de l'Institut interdisciplinaire d'éthique et des droits de l'Homme,
Université de Fribourg

**Introduction du thème
«liberté de croyance - tolérance,
respect et cohabitation dans une société laïque»**

Monsieur le Président du Conseil d'Etat,
Mesdames, Messieurs,

Je vous remercie vivement pour cette invitation, dans un espace public de la République et canton de Genève qui a ceci de particulier qu'elle est le deuxième siège des Nations Unies. Donc, l'exercice de la souveraineté populaire, dans cette République, a un rôle exemplaire important et permet de faire le lien entre la souveraineté d'un peuple géographiquement situé et les valeurs universelles sur lesquelles toute souveraineté se base. On a bien besoin, en Suisse en particulier, de se rappeler ces fondements universels de toute légitimité populaire: tolérance et respect. Vous avez bien montré le passage de l'un à l'autre. Non pas une simple cohabitation (le titre de notre séminaire est ici peut prêter à confusion), une tolérance simple, laxiste; mais une tolérance fondée sur le respect mutuel. Le respect ne signifie pas seulement: «Ne touche pas» mais aussi «Observe et écoute», parce que l'autre a quelque chose à te dire que tu ne comprends pas et qui est important, non seulement pour cohabiter avec lui mais, aussi, pour comprendre tes propres valeurs.

Le respect critique signifie ici qu'il n'y a pas deux options; simplement ma liberté individuelle qui s'exerce jusqu'aux limites où celle d'autrui commence, comme si chacun était dans sa maison devant son barbecue avec une haie qui le sépare de son voisin. Ma liberté profonde commence là où commence celle d'autrui, là où je comprends que sa culture m'importe parce que le niveau de son dialogue conditionne le niveau du mien. Bref, c'est un respect qui est fondé sur la recherche mutuelle de l'excellence et non pas sur une tolérance plus ou moins large à une diversité que l'on ne comprend pas.

Ce qui change aujourd'hui, notamment depuis 2001 (non pas le 11 mais le 3 septembre), depuis l'adoption par l'assemblée générale de l'UNESCO de la déclaration sur la diversité culturelle, c'est que celle-ci n'est plus considérée comme un frein au progrès, comme un risque majeur de relativisme, comme un obstacle à l'universalité - mais elle en est, au contraire, la ressource première. L'universalité n'est pas une abstraction. La neutralité n'est pas une absence de mainmise dans les sphères de la culture. La neutralité se recueille au quotidien dans la diversité des chemins culturels, dans la diversité des convictions, dans la diversité des modes d'adhésion, dans la diversité des valeurs que des personnes, des familles, des communautés, des peuples estiment devoir être

suffisamment fortes pour être privilégiées dans leur mode de filiation, dans leur mode de transmission, pour considérer ce qu'il y a de plus important dans le face-à-face entre les hommes, les femmes et leurs enfants, dans la filiation intergénérationnelle.

La neutralité n'est donc plus ici simplement une absence de prise de position mais elle est un seuil qui doit s'élever avec les progrès de la démocratie, un seuil de compréhension mutuelle. La cohabitation signifie aujourd'hui hospitalité, et c'est cela le sens contemporain de la laïcité de ce peuple, où on apprend une parole commune parce qu'on cherche des valeurs communes. On sait que notre culture démocratique aujourd'hui est faible par rapport à ce qu'elle devrait être, qu'on peut apprendre beaucoup plus, et notamment des religions, parce qu'on sait que nos constitutions, pour neutres qu'elles soient, sont toutes imprégnées de valeur qui ont été fabriquées, construites, disputées dans les traditions religieuses; et que nos traditions les plus laïques se sont fondées sur une critique rigoureuse mais positive des notions de liberté d'égalité et de fraternité. Notre objectif est donc la recherche commune de l'excellence dans ce dialogue interculturel. La diversité culturelle est le patrimoine - dit la déclaration de l'UNESCO - commun de l'humanité, dont une composante importante est la diversité religieuse. Cela ne signifie pas évidemment que toute pratique religieuse ou culturelle soit bonne, ou qu'on ait le droit de valoriser une pratique culturelle sur une autre, ou plus exactement une religion sur une autre.

Cela signifie dans ce qu'il est convenu d'appeler l'«égale dignité des cultures», non pas l'«égalité des cultures»; que dans chaque tradition, il y a cette capacité des personnes à se référer à de l'universel, à comprendre leur dignité, à trouver des références propres, pour les partager. C'est cette égale dignité qui est importante, non pas un dialogue des cultures. Les cultures ne dialoguent pas, ce sont les personnes qui dialoguent. Lorsqu'un chrétien et un musulman parlent, ce n'est pas l'islam et le christianisme qui parlent. C'est cet homme avec ses enfants, sa profession, sa pauvre compréhension de l'islam et cet autre avec ses enfants, sa profession, sa pauvre compréhension du christianisme, et de la modernité, des valeurs civiles etc. Ce sont ces hommes et ces femmes qui parlent entre eux d'une façon concrète, précise, nuancée si possible. C'est le dialogue des hommes et des femmes dans nos espaces publics constamment bricolés, réorganisés. C'est cela notre culture démocratique.

Cela signifie que le respect critique n'est pas simplement un respect poli, même au sens le plus fort de policé, de citoyen, un respect poli des autres, des hommes et des femmes. Cela implique aussi une exigence plus forte aujourd'hui de respect des œuvres, des savoirs, qui fait que l'on ne peut pas critiquer tout et n'importe quoi, n'importe comment, sinon on fait régresser le niveau de l'espace public, l'exigence du débat. Le respect critique implique que l'on valorise dans notre espace commun, dans notre espace public, dans notre espace du peuple qui parle, comme disait Kant, de respect des savoirs, ce respect des communautés porteuses de savoir. Valoriser ne signifie pas que

c'est elle seulement qui aurait le droit à la parole, le droit de dire la vérité. Toute communauté religieuse sait (sinon elle perd toute crédibilité et authenticité) que si tout homme a un rapport à l'absolu, selon une foi religieuse, aucun ne peut dire ce qu'est l'absolu, ce qu'est la vérité. Un homme religieux ou une femme religieuse, moins que quiconque, n'a le droit de prétendre posséder à la vérité puisqu'elle est notre au-delà.

Donc dans notre res publica, dans notre chose publique, nous insérons nos patrimoines, nos traditions, cette obligation commune de les questionner sans cesse de façon comparative par rapport aux défis quotidiens, par rapport aux hommes et femmes qui souffrent, soit ici, soit dans un lointain du monde qui est notre prochain puisque toute crise nous touche de façon circulaire dans le monde. Nous ouvrons le débat sur le droit à la liberté, non seulement religieuse, mais aussi de pensée, de conscience, conviction qui est directement liée à la liberté critique. Il n'y pas de libertés qui viendraient mutuellement se limiter; il y a un nœud de libertés dans le même sens avec le même objectif qui est le développement de l'intelligence humaine libre, selon une conception forte de notre modernité universelle. Le développement de l'intelligence libre a besoin de cette diversité des points de vue.

C'est une diversité qui n'est pas simplement théorique, mais une diversité de nos face-à-face; lorsque nous sommes les uns et les autres porteurs de messages complètement différents. C'est de cette diversité dont nous avons besoin. Une diversité que nul, parmi nous, ne peut saisir mais que nous sommes tous conviés à recueillir et qui nous rend responsable de la qualité de ce débat culturel et politique, qui a un double objectif. Le respect des droits personnels de chacun, non seulement à ne pas être entravé dans sa liberté de conscience, mais d'avoir les ressources culturelles nécessaires pour l'exercer (c'est le principe de la Déclaration des droits culturels qu'on développe en lien avec les Nations Unies). Le deuxième objectif est précisément d'élever le niveau du respect et de la valorisation de la diversité culturelle dans nos différentes démocraties. Donc, le droit à la liberté, c'est aussi le droit aux moyens d'exercer ses responsabilités. Je crois qu'aujourd'hui nous pouvons constamment mettre ensemble ces trois dimensions de la devise républicaine, liberté égalité fraternité, en y ajoutant peut-être son contenu. Les révolutionnaires parlaient de la propriété, d'un droit sacré. On avait souvent un droit très bourgeois n'est-ce pas? Mais si on n'a rien en propre, on n'est rien. La propriété de nos références culturelles, la capacité de s'approprier des patrimoines, voilà la ressource sur laquelle nos droits, libertés et responsabilités sont capables de se déployer.

Madame Asma JAHANGIR

Rapporteuse spéciale de l'ONU sur la liberté de religion ou de conviction

Un point de situation

I am honoured and grateful to be here with you and would like to thank the Canton of Geneva for its invitation. I believe that Geneva, which has offered refuge to a significant number of Huguenots, is indeed the right place to search for tolerance.

The mandate I hold on freedom of religion or belief, is complex. It invokes immense emotions and raises issues which remain divisive to this day. The very fact that a consensus at the level of the United Nations has so far not been reached on a legally binding convention on freedom of religion or belief reflects the complex and sensitive nature of this very fundamental right. Let me first begin with a short history of the development of human rights norms relating to freedom of religion or belief.

When the United Nations Charter was drafted, it prohibited discrimination on the basis of religion but did not specifically expand on the notion of freedom of religion or belief. In 1948, the Universal Declaration of Human Rights went further in its article 18 and in 1952, the UN Sub-Commission on Prevention of Discrimination and Protection of Minorities decided to carry out a world-wide study on discrimination in matters of religious rights. This paved the way to a larger study carried out by Mr. Arcot Krishnaswami which was submitted to the Sub-Commission in 1960.

In his study, Mr. Krishnaswami concluded that, "underlying most discriminatory practices are prejudices which have crystallized into mores of a society. In the particular case of attitudes towards religions or beliefs, perhaps more than in any other field, mores are slow to change since they stem from deeply held convictions. It is therefore all the more important that forces within a society holding non-discrimination to be a basic tenet should consider ways and means of educating public opinion". These words have throughout the years guided me in fulfilling my task and shall continue to do so. Indeed, the mandate I hold is constantly challenged to come up with ways and means of building a more tolerant society. It must therefore find the key areas of resistance and address them in a coherent and constructive manner.

In 1961 the Commission on Human Rights was requested to prepare draft declarations and conventions on the elimination of racial discrimination, as well as on the elimination of all forms of religious intolerance. In comparison to the latter assignment, a declaration and an international instrument on the elimination of racial discrimination were adopted fairly swiftly, in 1963 and 1965 respectively. In the case of religious intolerance, consensus was not so readily available.

A step forward in the development of human rights norms relating to freedom of religion or belief was the adoption of Article 18 of the International Covenant on Civil and Political Rights. Then, from 1968 to 1972, the General Assembly annually postponed discussion of the agenda item called "Elimination of All Forms of Religious Intolerance". Through persistent efforts of the civil society, the initiative for a Declaration was renewed and finally succeeded with the adoption by the General Assembly of the 1981 Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief.

Of course, the 1981 Declaration is not a Convention. Yet it obliges governments to respect the principles laid down and it is supported by various international human rights norms. All too often, however, these recognised rights are violated and even challenged by Governments, as well as faith groups, even to this day. Pending problems are numerous. I would like here to highlight a few issues which I encountered in the field: conversion, legislation on religious issues, as well as legislation based on religion, the relationship between a Government and a specific religion, limitations on freedom to manifest one's religion or belief, the display of religious symbols, counter-terrorism and tensions between freedom of religion or belief and freedom of expression.

Generally, religious leaders agree that individuals have a right to change their religion or belief. Some, however, insist that the change is only permissible if directed towards their religion or belief. Others misguidedly argue that the reasons for conversion must be objective rather than the subjective spiritual inclination of the converted. There is a rising controversy on what constitutes an "ethical" or "unethical" style of convincing a person to change his or her religion. There are also strong reservations on proselytism. Some religions and faith groups do not practice proselytism and argue that since it is not central to their faith or belief, it should not extend to followers of their groups.

The issue of "unethical conversions" was central during my visit to **Sri Lanka** in 2005. Prior to my visit, I had received reports of declining religious tolerance amongst various religious communities in Sri Lanka. The main friction was the alleged improper proselytising behaviour of some Christian groups. As a result, a draft bill on "unethical" conversion was put forward. The already existing tensions further amplified with the humanitarian efforts after the 2004 Tsunami, due to the fact that medical assistance and supplies were also brought by religiously affiliated NGOs. Reportedly, conversions of Buddhists to Christianity were carried out through "coercion".

As Special Rapporteur on freedom of religion or belief, my role was to ensure that individuals were both protected against acts aimed at forced conversions and that their freedom to adopt a religion of their choice or to change religion was also safeguarded. I therefore had lengthy discussions on the proposed draft bill which had many flaws. First, the act of "unethical" conversion was a loosely defined penal offence and second,

it allowed anyone to complain of it, even though the so-called victim of the crime bore no grievance.

Throughout my visit, I insisted on meeting victims of coerced conversion, but was unable to do so. Though I was presented with some evidence of improper proselytism, members of religious or belief communities that were accused of aggressive proselytism categorically denied using any coercive or unethical methods. A few argued that inducement was in fact central to all beliefs, like the promise of reward for being pious and adhering to the tenets of one's belief. Ultimately, I was told that the choice lied with every individual.

As argued by the Sri Lankan Supreme Court which had determined the unconstitutional nature of the draft law, the use of force and the adoption of fraudulent means was already an offence under the Penal Code. As such the enactment of the proposed law on "unethical" conversion would only have opened the door to religious persecution by zealous individuals and religious groups. It is easy to legislate on matters of religion but painfully difficult to undo it. Legislating on religious issues is complicated and making so-called religious offences punishable may lead to persecution, whose victims are in most cases members of religious minorities.

My experience of Sri Lanka demonstrated that an open debate in a pluralistic society can overcome alarmist and sharp reactions but the warning of polarisation must be addressed urgently. One recent example is the situation of Christians in the Indian state of Orissa. I visited this state in March 2008, subsequent to violence perpetrated against the Christian minority in some districts around last Christmas. At the end of my mission, I emphasized that intercommunal tensions were still prevalent and that the anti-conversion legislation was being used to vilify Christians in general. During the past six weeks, there have been further attacks on Christians and their places of worship in Orissa, where mobs reportedly carried out their attacks while shouting slogans like "kill the Christians". As a consequence, it is believed that over 40'000 persons have been displaced from their homes. Some of them are hiding in forests or other places, while others have found temporary refuge in relief camps. Let me reiterate my serious concern that there is a real risk of large-scale communal violence unless incitement to religious hatred and political exploitation of communal tensions are effectively prevented and sanctioned.

A difficulty faced by States with mixed populations when implementing laws based on religions is that it is almost impossible to draw a clear line between the persons who are subject and the persons who are not subject to a particular religious law. For instance, it is difficult to determine the applicable law in all interfaith relationships – whether matrimonial or in case of a crime - where the victim's religion is different from the offender's one.

Since 1999, twelve states in **Nigeria** have extended the scope of Islamic law to penal codes. A common feature of these new legal systems and an argument often used in support of their application was that they were only applicable to Muslims, people from other faiths remaining subject to the old penal code. Non-Muslims could however opt for the application of Islamic law in order to take advantage of its application where sentences under it were lighter. The strongest reaction to the implementation of Sharia penal codes came from religious minorities in the twelve states. They argued that the practical implementation of the Sharia law infringed on their rights and discriminated against them. Indeed, segregated schools, public transport and health services had been a result of the new legal systems. Further, Non-Muslims were prohibited from consuming alcohol and forced to observe fasts during Ramadan.

A particularly alarming development in the implementation of Sharia was the institutionalization of enforcement bodies known as Hisbah, composed of young, untrained Muslim civilians, whose role was to enforce the principles of Islam. Criticism against the law was looked up as heresy, even though some Muslims themselves argued that the law that was enacted did not fully follow the spirit of Islam. The activities of the Hisbah resulted in a number of violent, arbitrary and other illegal acts, especially against non-Muslim women.

Throughout my mandate practice, I came across societies and countries who argue that since all their citizens belong to the same religion, they have the right to enforce laws based on their religion. This line of argument presupposes that change of religion in such societies is virtually banned and those belonging to another religion cannot be accepted. In the Maldives for instance, non-Muslims cannot obtain Maldivian citizenship. The newly adopted Constitution continues to preclude non-Muslims from voting and holding various political positions. This appears to be in contradiction with the Government's assertion that every single Maldivian is a Muslim by choice. During my visit in 2006, I received anecdotal information about a relatively small number of Maldivians who had converted away from Islam. However, I was informed that they had not been able to admit to converting due to the potential social and legal ramifications. On the rare occurrences in which Maldivians were suspected of having converted to another religion, they were not formally charged with apostasy, but were detained and subjected to coercion in order to encourage or force them to reaffirm their faith in Islam.

The emphasis on the implementation of law and policies based on a single religion also has its repercussions on foreign workers living in the country. In the **Maldives**, there are approximately 53,000 expatriate workers who contribute towards its development. The world is multicultural and no country can claim to have all its residents believing in a single faith or all members of a faith community having a uniform approach towards their religion or belief. Preferential treatment to one part of the population of the same faith undermines the rights of others.

In **Israel**, certain powers are conferred to the Chief Rabbinate, which is organized under law and supported by public funding. Concerns have been voiced that preferential treatment is given to the Orthodox Rabbinate to the detriment of other religious or belief communities, but also of non-Orthodox Jewish groups, such as Reform or Conservative branches. Non-Orthodox Jewish institutions do not have official status and consequently their rabbis cannot officiate at marriages in Israel. Secular or non-observant Jews may also encounter problems if they do not want to be subject to Orthodox religious norms, for example with regard to dietary or burial provisions. The Government of Israel in its initial report to the Human Rights Committee¹ acknowledged that it seems difficult to claim that "freedom from religion" is fully protected, particularly for the Jewish population, due to the interpenetration of religion and Government in several forms, for example by a series of legal institutions and practices which apply Jewish religious norms to the Jewish population.

At the global level, there are concerns that atheists and non-theists seem not to be as institutionalized and vocal as their theistic counterparts. When Government set up bodies in order to consult religious groups, for example on policy issues, they tend to leave out representatives of non-religious beliefs and non-believers. There seems to be a risk when self-styled "faith leaders" with extreme views are given disproportionate influence, while those without religious belief or who are dispassionate about religion are excluded from legitimate debate.

International human rights law must ensure the cultural rights of individuals and groups. However, these rights also have limitations. For example, freedom to manifest one's religion or belief may be subject to protecting the fundamental rights and freedoms of others. This limitation is crucial for protecting the rights of vulnerable groups. One example of this necessary limitation can be seen in **Angola**, where I have been deeply preoccupied with accusations of witchcraft against children during my country visit last November.

Witchcraft is a belief that is widespread in Angola and neighboring countries. It is valued as part of the Bantu cultural tradition and traditional beliefs. Without in no way making any judgment on witchcraft as a belief, I have raised concerns about the impact of accusations of witchcraft against children, which have led to grave violations of children's rights.

Some people try to justify the abuse of child witches on the grounds of deep seated belief of certain faith groups. I interviewed children from Christian and Muslim backgrounds who had been accused of being witches by their parents or relatives. The vast majority had been taken to witchdoctors, pastors or traditional healers to be "cured". Such treat-

¹ See CCPR/C/81/Add.13, para. 532

ment included being effectively detained, frequently for lengthy periods, in one case even for two years. The treatment often included having cooking oil poured into their eyes at night-time to prevent escape, and frequently being starved, sometimes for a week at a time. One of the children was subjected to death threats and reports were received that sometimes children are injected with poison.

Religious communities too have their grievances. I have received complaints about obstacles which hamper their evangelizing activities in atheistic governmental regimes. In some secular societies, religious identification is discouraged or may have adverse effects. The display of religious symbols in educational institutions has been at the heart of recent controversies in Europe. My country visit to **France** in 2005 allowed me to closely examine this issue.

In 2004, the French National Assembly adopted a law prohibiting the wearing of symbols or clothing by which students ostentatiously show a religious identity, thereby limiting the right to manifest one's religion. Supporters of the law argued that it constituted a means of protecting people, particularly young women who were not willing to abide by certain so-called religious norms, including the wearing of headscarf. However, the law also had indirect consequences of a less positive nature. Indeed, the scope of the law applied equally to all religious symbols, yet its application disproportionately affected communities for which the display of religious symbols is considered by them as an essential part of their faith. For instance, young Muslim women who had freely chosen to wear headscarf and members of the Sikh community were as a result forced to comply with the law and endured painful experiences or left public school.

Regrettably, voluntary covering or non-covering of a woman's head – particularly of Muslim women – has preoccupied a number of policy makers around the world. It only sharpens polarisation in a multicultural society and leads to negative stereotyping of certain communities.

I am equally concerned that the Muslim population in many parts of the world is being equated with terrorism and militancy and is therefore suffering from negative stereotyping. My mandate has received numerous allegations showing adverse effects on the Muslim population in the context of counter terrorism measures. These allegations relate both to countries where Muslims form a minority of the population and also where they are in the majority. On many occasions, members of groups perceived as holding extreme religious views have been harassed, arrested or deported. In the joint report on the situation of detainees at Guantánamo Bay, I reported that the review of a number of official documents and information received revealed that certain interrogation techniques that were especially degrading for members of the Muslim faith were authorised by the **United States** authorities.

I am conscious of the fact that the States' obligation to protect and promote human rights requires them to take effective measures to combat terrorism. However, States must ensure that any measure taken to combat terrorism complies with their obligations under international law.

During my 2007 mission to the **United Kingdom** of Great Britain and **Northern Ireland**, I noticed that while anti-terror laws did not refer directly to specific religions or beliefs, the implementation of counter-terrorism measures such as police stop-and-search powers and religious profiling were largely perceived as targeting Muslims. For example, I received allegations that officers of the special branch asked Muslim tourists at airports how often they and other family members attended mosque. The practical implementation of the Terrorism Act 2000, which authorizes the police in designated areas to stop and search people without having to show reasonable suspicion, seems to affect ethnic and religious minorities more than other groups, especially since the attacks of 7 July 2005. The latest figures for England and Wales (2004/2005 and 2005/2006) show that searches of people with Asian appearance under this provision increased by 84 per cent, compared to an increase of only 24 per cent for people with Western European appearance.

Since my appointment, I have drawn attention to the complex issue at the intersection of two fundamental human rights: freedom of expression and freedom of religion or belief. The controversy and violence following the publication of caricatures depicting the Prophet Muhammad, first in a Danish newspaper and later in a number of publications around the world, have raised serious concern. I recognise that freedom of expression is a cornerstone for democracy but the expression of deliberate insult and incitement should be discouraged. While the right to freedom of religion or belief per se may not have been directly violated by these publications, the latter have undoubtedly contributed to a climate of intolerance.

Pluralism means a diversity of views. It deepens where these are tolerated and expressed in order to foster a democratic spirit rather than to discriminate and demonise other ethnicities, religions, genders or nationalities. Pluralism creates an atmosphere where conflicts can be solved through peaceful means such as dialogue or peaceful protest. If heated talk of revenge and bigotry are resorted to, there is a danger of losing sight of the underlying reasons for this overreaction and the debate can easily be hijacked by reactionary forces.

The crucial question thus remains where to draw the line? There are different levels of tolerance and development of societies. The media is now globalized and therefore its expressions must be made aware of the sensitivity of a diverse global family. There is an urgent need for leading journalists, writers, and artists of diverse religious or non-religious backgrounds to hold consultations for overcoming the challenge they are facing.

While in no way wanting to promote either censorship or self-censorship, I would like to recall that journalists, writers, and artists have special responsibilities when they express themselves on issues of public interest such as religious beliefs. Placing important issues on the agenda, even when they are sensitive, is a key responsibility of the media but it cannot be the purpose to deliberately hurt and insult some part of the audience. Nor can forms of expressions be subdued by threats of violence.

The right to freedom of religion or belief protects primarily the individual and, to some extent, the collective rights of the community concerned but it does not protect religions or beliefs per se. In a number of States from all regions of the world and of different religious backgrounds, some forms of blasphemy constitute a criminal offence. While the different responses to such blasphemous expressions depend on various factors, including historical and political factors, criminalizing defamation of religion can be counter-productive. Indeed, the rigorous protection of religions as such may create an atmosphere of intolerance and can give rise to fear and may even provoke the chances of a backlash. There are numerous examples of persecution of religious minorities as a result of excessive legislation on religious offences or abusive application of the laws. For instance, criminalizing speech that defames religions, which do not amount to forms of expression prohibited by international law can limit scholarship on religious issues and may asphyxiate honest debate or research. It may for instance prevent public debate on certain practices appearing to be in violation of human rights but that are sanctioned or perceived to be sanctioned by religion. The dilemma deepens when these practices are crystallised in laws. Indeed, independent research on the impact of such laws may not be possible, since a critical analysis of the law may, in certain situations, be considered as defaming the religion itself.

The delicate issue of "defamation of religions" requires a balanced approach and responsible governance. Rather than focusing on efforts with a view to recognise "defamation of religions" as an international human rights violation, emphasis should be put on bringing to justice those advocating religious hatred which constitutes incitement to discrimination, hostility or violence. Statements advocating for religious hatred, school textbooks inciting children to discriminate against members of minority religious groups and media openly declaring certain religious groups liable to be killed for their belief are offenses which must trigger proportionate sanctions. These are worrying abuses of human rights as such acts put fear into the hearts of people further dividing societies and oppressing them.

The overview I gave you mainly emphasized concerns raised throughout my mandate practice. However, the picture would be incomplete if I did not mention a few examples of good practices also encountered in the past years. Certain Governments are paying more attention to religious minorities in their countries. Building of churches in **Oman** and in the **United Arab Emirates** is a positive development. There are innumerable examples

where individuals have come to each other's rescue, crossing all religious boundaries. Indeed, in the **Indian State of Gujarat**, a large number of victims recognized the positive role played by some national media and other courageous individuals who effectively saved lives. It is a crucial – albeit difficult – task for the State and civil society to challenge the forces of intolerance. There are numerous other examples of good practices too.

In the United Kingdom, I very much welcome the recent entry into force of the 2006 Racial and Religious Act. This finally closes the partial protection gap for people subjected to hatred because of their religion. It is also commendable that this Act tries to strike a delicate balance with freedom of expression by banning threatening words and behavior rather than restricting discussion. Similarly, I also would like to express my appreciation at the most recent abolition in England and Wales of the common law offense of blasphemy in July 2008, which used to be discriminatory.

On the issue of unethical conversion in Sri Lanka, common sense seems to have prevailed since none of the bills has been adopted. During its review at the Human Rights Council Universal Periodic Review in May 2008, **Sri Lanka** ensured that the question of unethical conversion had been examined by a committee of national experts to assess the recommendations I made following my mission and that a report was to be submitted soon. But above all, it was pointed out that the draft bill on unethical conversions had lapsed and could no longer be considered before the Parliament.

Discussion on religion or belief can arouse passionate anger and trigger actions which, cloaked under the garb of religion or belief, can violate the human rights of others. Yet, discussion and debate is also necessary to prevent tensions between believers of different religions. In addition to education, interreligious dialogue constitutes one of the principal means of preventing misunderstandings, conflicts and violations and promoting tolerance and respect in the area of freedom of religion or belief. While interreligious dialogue may take many different forms, it seems crucial to institutionalize it at various levels in the right format and with a wide selection of participants, while still allowing for a real exchange of views. While joint declarations and statements by religious leaders are important, I would like to stress the vital role of grassroots initiatives, concrete meetings and joint actions.

By allowing people to express their view through free and open debate and negotiation rather than through long-lasting tensions which may ultimately lead to open conflicts, interreligious dialogue must aim at bringing different religions and beliefs to a better understanding of one each other. I do not accept that universal values of human rights can be and should be subservient to social, cultural or religious norms. Universal values should serve as a bridge between different religions and beliefs. This may ultimately also lead to the reinforcement of universal human rights, both in terms of promoting and protecting human rights and freedoms.

However, I must emphasize that education and dialogue alone cannot foster a spirit of tolerance. Political leadership across the globe has to be vigilant against any advocacy. No impunity should be extended to perpetrators of violent acts committed in the name of religion. At the same time, legal systems must remain non-discriminatory on religious lines.

Professeur Andrew CLAPHAM

Directeur de l'Académie de droit international
humanitaire et de droits humains, Genève

La liberté de religion selon le droit international¹

It is a huge pleasure to address this audience on the topic of freedom of religion in the context of this sixth rassemblement pour les droits humains on the theme of 'Liberté de croyance. Tolérance, respect et cohabitation dans une société laïque'. I would like to thank the Président du Conseil d'État de la République et du Canton de Genève, Mr Laurent Moutinot for this kind invitation, and take this opportunity to thank the Cantonal authorities for their support to the Geneva Academy of International Law and Human Rights. We are particularly grateful for the student grants which enable people from all over the world to come to Geneva and study international law in armed conflicts.

This occasion also gives me the chance to explain a little about the new Geneva Academy of International Humanitarian Law and Human Rights and the activities that may be of interest to those present, and to civil society organizations in particular. We have three principal activities: teaching for the bilingual Master's in international humanitarian law and human rights (MAS/LLM), training programmes for diplomats, university teachers, non-governmental organizations and journalists, and lastly research. With regards to this last activity we have multiple projects of interest but I will refer now to just two.

I would like to mention the 'Rule of law in armed conflicts project' which was launched last week and which allows the use to check the application of international law in any one of 50 countries. Starting with Algeria and Burundi through Sudan Switzerland, United Kingdom and the United States. Prominent on the Academy's site www.adh-geneva.ch/RULAC.

The second project in the regard is the Swiss Initiative to Commemorate the 60th Anniversary of the Universal Declaration of Human Rights. This involves the constitution of a Panel of Eminent Persons chaired by Mary Robinson and Paolo Sergio Pinheiro with the other members being Hina Jilani, Pregs Govender, Manfred Nowak, Bertie Ramcharan, Judge Theodore Meron, and Saad Ibrahim. The Panel will present their text and an accompanying report entitled 'Protecting Dignity: An Agenda for Human Rights' on 5 December 2008 in the Presence of the Foreign Minister Micheline Calmy-Rey. Further information is available at www.udhr60.ch.

¹ *Freedom of religion under international law*. Adapted from 'Religion' in *International Human Rights Lexicon* (OUP, 2005) Marks and Clapham.

Religion and human rights, what are the connections?

The promotion of human rights is precisely an enterprise in which religious conviction has always played an important part. Religious organisations helped to launch the human rights movement, and remain to this day some of the most engaged and effective actors within it. How then does religion stand with respect to human rights?

In the time available I would like to ask how human rights law stands with respect to religion. I will only cover the extent to which human rights law protects freedom of religion, in other words: To what extent does the recognition of this right provide support for those wishing to challenge state-imposed restrictions on religious life? At the end, we address the often heard remark that the human rights movement constitutes itself a kind of religion.

The Right to Religious Freedom

It is certainly the case, as Henkin observes, that the Universal Declaration of Human Rights 'is not antireligious; it is not even nonreligious'. Rather, it provides 'an essential support for religion, for religions'.² The right to freedom of religion is recognised in article 18 of the Declaration: 'Everyone has the right to freedom of thought, conscience and religion; this right includes freedom to change his religion or belief, and freedom, either alone or in community with others and in public or private, to manifest his religion or belief in teaching, practice, worship and observance.'

Freedom of religion is likewise guaranteed in the International Covenant of Civil and Political Rights,³ and in the various regional human rights treaties (the African Charter of Human and Peoples' Rights;⁴ the American Convention on Human Rights;⁵ and the European Convention on Human Rights.⁶

Wherever human rights instruments prohibit discrimination and guarantee the right to equality before the law, religion is an explicit ground of impermissible discrimination. Religious discrimination is also addressed in the UN Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and of Discrimination Based on Religion or Belief, adopted by the General Assembly in 1981.

Since 1987 the UN Commission on Human Rights has mandated a Special Rapporteur to investigate problems associated with the right to freedom of religion or belief, and the

² L. Henkin, 'Religion, Religions, and Human Rights' 26 *Journal of Religious Ethics* (1998), 229, 234.

³ Art. 18.

⁴ Art. 8.

⁵ Art. 12. See also American Declaration on the Rights and Duties of Man (1948), art. III.

⁶ Art. 9. See further C. Evans, *Freedom of Religion under the European Convention on Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Declaration has also served as the basis for the work of that Special Rapporteur,⁷ currently Asma Jahangir, who we have just heard from.

Buttressing these stipulations on freedom of religion and religion-based discrimination is a range of further norms that protect the rights of religious communities and their members. Among these are norms establishing the crime of genocide, defined in the 1948 Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide as killing and other very serious acts 'committed with intent to destroy, in whole or in part, a national, ethnical, racial or religious group, as such'.⁸ The crime of persecution, included within the category of crimes against humanity in the Rome Statute of the International Criminal Court, is also relevant here. Persecution in this context is said to refer to the 'intentional and severe deprivation of fundamental rights contrary to international law by reason of the identity of the group or collectivity'.⁹ Under the Rome Statute, persecution against 'any identifiable group or collectivity' on religious grounds is a crime against humanity where it is committed 'as part of a widespread or systematic attack directed against a civilian population, with knowledge of the attack' in connection with other crimes against humanity or in connection with genocide or war crimes.

Finally, the rights of religious communities and their members are protected through guarantees of minority rights. Thus, the International Covenant on Civil and Political Rights, in article 27, protects the rights of members of religious minorities, 'in community with other members of their group, to ... profess and practice their own religion'. Expanding on this provision, the UN Declaration on the Rights of Persons Belonging to National or Ethnic, Religious and Linguistic Minorities, adopted by the General Assembly in 1992, sets forth a catalogue of rights designed to protect, among other things, religious freedom.¹⁰

Scope and Limits

The right to religious freedom encompasses a number of distinct, if interrelated, elements.

In the first place, there is the right to have a religion or belief of one's choice. This is closely linked to the right to the freedom of thought and conscience. One issue that has been raised in this connection is refusal to perform military service on the ground of conscientious objection. In its General Comment 22, the Human Rights Committee proposes that the right to conscientious objection, while not explicitly guaranteed in the

⁷ See, e.g., Report of the Special Rapporteur on freedom of religion or belief, Abdelfattah Amor, UN Doc. E/CN.4/2004/63, 16 January 2004.

⁸ Art. II.

⁹ Art. 7(2)(g). See further Racism*.

¹⁰ GA Res. 47/13, adopted 18 December 1992.

Covenant, 'can be derived from' the right to freedom of religion or belief, inasmuch as the obligation to use lethal force may seriously conflict with one's freedom of thought and conscience, and with the right to have a religion or belief of one's choice.¹¹

Secondly, there is the right to manifest one's religion or belief, whether individually or in community with others, whether in public or in private, and whether through worship, observance, practice or teaching. On this aspect, the Human Rights Committee proposes that the concept of religious manifestation should be understood as referring to a broad range of acts.¹²

Included in the Committee's illustrative list are ritual and ceremonial acts and the symbols, buildings and objects associated with them, the observance of holidays and days of rest, the observance of dietary regulations, the wearing of particular clothing or head coverings, participation in rituals associated with certain stages of life, and the use of a particular language. According to the Committee, religious manifestation should also be taken to encompass the choice of religious leaders and teachers, the establishment of seminaries and religious schools, and the preparation and distribution of religious texts and other publications.

Following on from this, a third element of the right to freedom of religion is the right to ensure the education of one's children in conformity with one's religion or belief. As the Human Rights Committee explains, this right of parents and guardians implies the right to undertake private religious instruction. It also means that state school instruction in a particular religion must be accompanied by 'non-discriminatory exemptions or alternatives', and that more general religious education must be provided in a 'neutral and objective way'.¹³

The right to religious freedom is not unqualified. However, the ways in which it may be restricted are closely circumscribed, and are more limited than is the case for many human rights. For one thing, while under some human rights treaties states parties are entitled to derogate from certain of their obligations in time of war or other 'public emergency', under ICCPR and ACHR this does not apply to the right to freedom of religion. That right must be fully respected at all times.¹⁴

¹¹ Human Rights Committee, General Comment 22 (The right to freedom of thought, conscience and religion (art. 18)), 30 July 1993, para. 11.

¹² *Ibid.*, para. 4.

¹³ *Ibid.*, para. 6.

¹⁴ See International Covenant on Civil and Political Rights, art. 4(2), and American Convention on Human Rights, art. 27(2). The corresponding provision of the European Convention on Human Rights (art. 15(2)) does not mention the right to freedom of religion. However, derogations under the European Convention must not be inconsistent with a state's other international obligations (European Convention, art. 15(1)), with the result that derogation with respect to the right to freedom of religion will not be possible where the state is also a party to the International Covenant on Civil and Political Rights.

Moreover, whereas restrictions can be imposed on religious freedom, the treaties also provide that they can only be imposed on the *manifestation* of religion.¹⁵ The right to have and (insofar as applicable) to adopt a religion of one's choice cannot be restricted, and nor can the right of parents or guardians to see to the religious education of their children. In a similar vein, article 19 of the Civil and Political Rights Covenant provides that the right to hold opinions without interference is not subject to limitation.

A notable case before the African Commission of Human and Peoples' Rights concerned acts of harassment, persecution and discrimination against Christians in Sudan.¹⁶ The African Commission held that the unanswered complaints pointed to a violation of the right to the right to have or 'profess' a religion of one's choice, protected in article 8 of the African Charter of Human and Peoples' Rights.

Finally, even with respect to the manifestation of religion, certain grounds of restriction that commonly apply to other human rights do not apply. For instance, restriction cannot be justified by reference to national security.

That said, restriction of the right to manifest religion can be justified by reference to public health, public safety and the protection of the rights of others, among other grounds. In one case before the Human Rights Committee, the complainant was a Sikh who had been dismissed from his job with a Canadian state railway company after refusing to wear safety headgear.¹⁷ He argued that the dismissal violated his right to manifest his religion by wearing a turban. Against this, the Canadian Government maintained that the restriction on his freedom to manifest his religion was a justifiable measure for public health and safety, and the Committee accepted that contention. Likewise, the European Commission on Human Rights accepted some years earlier that a Sikh could be prosecuted in the United Kingdom for failing to wear a crash-helmet while riding a motorcycle.¹⁸ Despite these decisions, the right of Sikhs to be exempted from obligations to wear crash-helmets and other headgear has been recognised in many countries, including the United Kingdom.

In such situation the bigger point is that the essential element of freedom of religion is protected. In both cases the men could have chosen another job or form of transport, they were not denied their chance of manifesting their religion. The issue may differ

¹⁵ A possible exception may be the African Charter of Human and Peoples' Rights (art. 8).

¹⁶ Communications 48/90, 50/91, 52/91 and 89/93 Amnesty International and Others v Sudan, Thirteenth Activity Report 1999-2000, Annex V.

¹⁷ *Singh Binder v Canada*, Communication 208/1986, Views of the Human Rights Committee, adopted 9 November 1989.

¹⁸ *X v UK* Applic. 7992/77, (1978) 14 DR 234.

with regards to questions of dress and education. If your manifestation requires a certain type of dress at school, and you are excluded from school could this be a violation?

More recently, the issue has arisen whether restrictions on the wearing of the Muslim *hijab* are justifiable limitations of the right to manifest religion. In 2001 the European Court of Human Rights considered a complaint by a primary school teacher in Switzerland who had been prohibited from wearing the hijab while carrying out her professional duties.¹⁹ Before being asked to stop wearing the hijab in class, the applicant had worn it for several years without comment from parents or school authorities. Nonetheless, the Court accepted the Government's argument that the prohibition was a justifiable restriction of the applicant's right to manifest her religion, with the legitimate aims of 'protection of the rights of others, public safety and public order'. At stake for the Court was the need to 'protect pupils', especially very young and impressionable pupils, 'by preserving religious harmony'. Dismissing the applicant's complaint as manifestly ill-founded, the Court also expressed the view that the wearing of the hijab 'is hard to square with the principle of gender equality', and hence 'difficult to reconcile with the message of tolerance, respect for others and, above all, equality and non-discrimination that all teachers in a democratic society must convey to their pupils'.²⁰

In a later case against Turkey, the Court confronted a similar complaint, this time by a university student.²¹ The applicant was a medical student who had been prevented from attending classes and taking examinations because she wished to wear the hijab. Again the claim that this violated the right to religious freedom failed. The Court said that it did not 'lose sight of the fact that there are extremist movements in Turkey which seek to impose on society as a whole their religious symbols and conception of a society founded on religious precepts'.²² For the Court, 'it is the principle of secularism ... which is the paramount consideration underlying the ban on the wearing of religious insignia in universities'.²³ Once again, approaches to the meaning of secularism are variable, and the right of Muslim women and girls to wear the hijab in public educational institutions is recognised in many European countries. On the other hand, in February 2004 the French National Assembly approved a law banning the wearing of conspicuous religious symbols in state schools. Around that time large demonstrations were held throughout France, as well as elsewhere, asserting the right to wear the hijab as an aspect of religious freedom.

¹⁹ *Dahlab v Switzerland*, Decision of the European Court of Human Rights, 15 February 2001. The complaint was ruled inadmissible.

²⁰ *Ibid.*, para. 1.

²¹ *Sahin v Turkey*, Judgment of the European Court of Human Rights, 29 June 2004.

²² Para. 109.

²³ Para. 110.

This question of the limits of the right to manifest one's religion is currently at the heart of contemporary debates about the appropriateness of human rights for regulating such societal issues. I would like to refer to two more recent decisions. Not so much because they tell us how far the right to manifest one's religion entitles one to wear what one wants, but rather to show human rights reasoning in action in two distinct contexts.

The first relates to the United Kingdom and the complaint brought by a schoolgirl (Ms Begum) that she wanted to wear a jilbab, this takes the form of long dress which was considered more modest than some of the alternatives.

The following is from the House of Lords' Judgment in the *Begum* case (Lord Bingham).

The respondent, Shabina Begum, is now aged 17. She contends that the appellants, who are the head teacher and governors of Denbigh High School in Luton ("the school"), excluded her from that school, unjustifiably limited her right under article 9 of the European Convention on Human Rights to manifest her religion or beliefs and violated her right not to be denied education under article 2 of the First Protocol to the Convention.

It is important to stress at the outset that this case concerns a particular pupil and a particular school in a particular place at a particular time. It must be resolved on facts which are now, for purposes of the appeal, agreed. The House is not, and could not be, invited to rule whether Islamic dress, or any feature of Islamic dress, should or should not be permitted in the schools of this country. That would be a most inappropriate question for the House in its judicial capacity, and it is not one which I shall seek to address.

The school is a maintained secondary community school taking pupils of both sexes aged 11-16. It has a very diverse intake, with 21 different ethnic groups and 10 religious groupings represented. About 79% of its pupils are now Muslim, the percentage having fallen from 90% in 1993.

The school offered three uniform options. One of these was the shalwar kameeze: a combination of the kameeze, a sleeveless smock-like dress with a square neckline, revealing the wearer's collar and tie, with the shalwar, loose trousers, tapering at the ankles. A long-sleeved white shirt is worn beneath the kameeze and, save in hot weather, a uniform long-sleeved school jersey is worn on top. It has been worn by some Muslim, Hindu and Sikh female pupils.

Some pupils were resistant to wearing the jilbab as unnecessarily restrictive and associated with an extremist group. The head teacher and her assistant, and also some parents, were concerned that acceptance of the jilbab as a permissible

variant of the school uniform would lead to undesirable differentiation between Muslim groups according to the strictness of their views. The head teacher in particular felt that adherence to the school uniform policy was necessary to promote inclusion and social cohesion, fearing that new variants would encourage the formation of groups or cliques identified by their clothing. The school had in the past suffered the ill-effects of groups of pupils defining themselves along racial lines, with consequent conflict between them. The school uniform had been designed to avoid the development of sub-groups identified by dress. ...

On the agreed facts, the school was in my opinion fully justified in acting as it did. It had taken immense pains to devise a uniform policy which respected Muslim beliefs but did so in an inclusive, unthreatening and uncompetitive way. The rules laid down were as far from being mindless as uniform rules could ever be. The school had enjoyed a period of harmony and success to which the uniform policy was thought to contribute. On further enquiry it still appeared that the rules were acceptable to mainstream Muslim opinion. It was feared that acceding to the respondent's request would or might have significant adverse repercussions. It would in my opinion be irresponsible of any court, lacking the experience, background and detailed knowledge of the head teacher, staff and governors, to overrule their judgment on a matter as sensitive as this. The power of decision has been given to them for the compelling reason that they are best placed to exercise it, and I see no reason to disturb their decision.²⁴

Furthermore it was found that there had been no violation of the right to education. The pupil had not been excluded, but had chosen not to attend.

The second development relates to the wording of the recent concluding observations of the UN Human Rights Committee with regard to its examination of France

23. The Committee is concerned that both elementary and high school students are barred by Act No. 2004/228 of 15 March 2004 from attending the public schools if they are wearing so called "conspicuous" religious symbols. The State party has made only limited provisions through distance or computer-based learning – for students who feel that, as a matter of conscience and faith, they must wear a head covering such as a skullcap (or *kippah*), a headscarf (or *hijab*), or a turban. Thus, observant Jewish, Muslim, and Sikh students may be excluded from attending school in company with other French children. The Committee notes that respect for a public culture of *laïcité* would not seem to require forbidding wearing such common religious symbols. (articles 18 and 26)

²⁴ R (on the application of Begum (by her litigation friend, Rahman)) (Respondent) v. Headteacher and Governors of Denbigh High School (Appellants) [2006] UKHL 15, at paras 1-34.

The State party should re-examine Act No. 2004/228 of 15 March 2004 in light of the guarantees of article 18 of the Covenant concerning freedom of conscience and religion, including the right to manifest one's religion in public as well as private, as well as the guarantee of equality under article 26.

24. The Committee is aware of the continued reports of serious anti-Semitic violence, directed at persons who are wearing visible symbols of the Jewish faith in public places or who are known to be members of the Jewish community, as well as inter-ethnic violence. (articles 2, 6, 18 and 26).

The State party should redouble its efforts to fight racist and anti-Semitic violence, and to undertake public education on the necessity for mutual respect among citizens of a democratic polity.²⁵

I have contrasted these two approaches to the right to religion under international law in order to show how cautious are judges when interfering with decisions taken after long discussions and wide participation at the democratic level. Because the right to manifest religion has to be balanced against other competing rights in a democratic society. It is not just a question of upholding the right as we do with the right not to be tortured. The process is more complex in practice. The second point I want to draw out from the two approaches is that a national judge striking down a law, or holding it a particular decision to be incompatible with human rights, is in a very different position from a UN body or a Special Rapporteur. Note how the UN simply calls for a re-examination of the law and for a redoubling of efforts, a judge does not have that luxury, so one should not be surprised, or even angry if judges choose not to override the democratic will or community decisions in this delicate area.

Human Rights as Religion

In this final section I should like to give brief consideration to another dimension of the interrelation of religion and human rights, which concerns the idea that the human rights movement has emerged as itself a type of religion, albeit a non-theistic one. Elie Wiesel expresses what is now almost a commonplace of human rights commentary when he writes that the 'defense of human rights has, in the last fifty years, become a kind of worldwide secular religion'.²⁶ From one angle, this seems like a development strongly to be welcomed: As Wiesel explains, '[the defense of human rights] has attracted millions of members and sympathizers ... Its mission is to defend victims of injustice and despair, and in the field of therapy to heal those whose mind and soul have been mutilated, wherever they exist and whoever they are'.

²⁵ Un Doc. CCPR/C/FRA/CO/4, 31 July 2008.

²⁶ E. Wiesel, 'A Tribute to Human Rights' in Y. Danieli, E. Stamatopoulou and C. Dias (eds.), *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond* (Amityville, NY: Baywood Publishing, 1999), 3.

In the hijab debate both sides rely on human rights, the right to manifest religion, and the right to gender equality and not to be pressured into in turn not having their own freedom of expression. Human rights can serve a variety of ends, agendas and interests, including contradictory or competing ones. Moreover, behind the assertion of any given right, and shaping its meaning and prospects, is invariably also a variety of concerns.

When schoolgirls demonstrate on the streets of Paris asserting the right to wear the *hijab* as an aspect of the right to religious freedom, they may be shouting about religious rights. But they are also shouting about racism, nationalism, the second class status of French Muslims, the containment of Islam, and the 'war on terror', with all its multifarious effects.

In turn, would the recognition of those rights reduce Muslim marginalization or reinforce it, promote women's equality or undermine it, curb racist violence or inflame it? Far from supplying determinate answers, the assertion of religious rights belongs with our debates about injustice and how best to challenge and redress it.

A journée de Rassemblement pour les droits humains should be, not only a celebration of the rights in the Declaration but also an opportunity to ask questions about how we are implementing these rights. We have to be careful to avoid religious worship of these rights, and rather be ready to find the best ways to utilize them to protect human dignity. I wish you an excellent day of discussion and, most importantly, a day of questioning.

Table ronde du matin

La perception de la liberté de croyance dans les grandes religions

Participant: François-Xavier AMHERDT, abbé, professeur de pastorale et de pédagogie religieuse à l'Université de Fribourg; Jérôme DUCOR, bonze, spécialiste du bouddhisme; François GARAI, rabbin; Shafique KESHAVJEE, professeur de théologie à l'Université de Genève; Jaya KRISHNAKUMAR, professeur et spécialiste de l'hindouisme; Hafid OUARDIRI, ancien porte-parole de la mosquée de Genève; Gary VACHICOURAS, chargé de cours à l'Institut supérieur de théologie orthodoxe.

Modération: Fabien HUNENBERGER, journaliste, coproducteur de Hautes Fréquences, Radio suisse romande.

1. Tour de table

Fabien HUNENBERGER: Je vous souhaite la bienvenue pour cette table ronde en vous invitant à contempler le terme «perception» qui figure dans le titre, puisqu'il s'agit de la perception de la liberté de croyance dans les grandes religions. Nous avons ici autour de la table de nombreuses grandes religions représentées, pas toutes, et l'exercice que j'aimerais proposer aux uns et aux autres est de commencer par un rapide tour de table, en quelques minutes, afin que chacun puisse dire comment sa religion, sa confession, théologiquement, considère la liberté de croyance. Dans le fond, comment la liberté de croyance est-elle considérée par le fondateur, par les textes sacrés, peut-être par une grande rencontre internationale, comment se construit cette perception? Est-elle valorisée un peu, beaucoup, énormément... Pas du tout? Sur quoi s'appuie-t-elle sur le plan religieux, où s'ancre-t-elle? Je vous demande un aperçu le plus condensé possible puisque, dans un deuxième temps, nous essayerons de partir de toutes ces conceptions de la liberté de croyance et de les affronter aux différentes situations qui peuvent parfois être assez conflictuelles sur le terrain.

François Xavier AMHERDT: C'est la déclaration sur la liberté religieuse du Concile Vatican II, datant de 1965, qui a sans doute suscité le plus d'attention à l'extérieur de l'Eglise. Ce document s'intitule *Dignitatis Humanae*. Voici comment il résume la conception catholique de la liberté de croyance et de la tolérance réciproque: le concile du Vatican déclare que la personne humaine a droit à la liberté religieuse, celle-ci consistant en ce que tous les Hommes doivent être soustraits à toute contrainte de la part, soit des individus, soit 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.

Le Concile déclare en outre que le droit à la liberté religieuse a son fondement dans la dignité même de la personne humaine, telle que l'ont fait connaître la parole de Dieu et la raison elle-même. Ce document distingue plusieurs niveaux d'argumentation pour étayer cette affirmation fondamentale. Il y a un niveau anthropologique et individuel, qui enracine le droit à la liberté religieuse dans la dignité intrinsèque de la personne humaine, créée à l'image de Dieu. Ensuite, il y a un niveau ontologique, qui part du lien entre Vérité et Liberté; à savoir que la Vérité ne tolère pas de contrainte et ne s'impose que par la puissance de la Vérité elle-même. En effet, c'est aller contre la Vérité que de forcer quelqu'un à croire. Et dans ce droit à la liberté religieuse, subsiste même, pour quelqu'un qui fait fausse route, le droit de suivre une conscience erronée ou de tolérer l'erreur pour ce bien supérieur qu'est la Liberté religieuse inviolable. Troisièmement, il y a le niveau collectif. Celui-ci implique la liberté de toute communauté religieuse à s'organiser et à agir librement en respectant l'ordre social, de telle sorte que ses membres puissent pratiquer publiquement la religion et éduquer leurs enfants dans cet esprit. Quatrièmement, le niveau de la constitution juridique. Celui-ci vise la séparation de principe entre l'Etat et les églises et communautés religieuses. Cela implique la reconnaissance par les différentes constitutions et législations de la liberté religieuse, car c'est un principe régulateur indispensable de la vie commune à la société moderne. Finalement, le niveau pédagogique ou méthodologique qui consiste à présenter d'abord dans le document le fondement universel de la liberté religieuse, reconnu par la raison, puis d'enraciner théologiquement la liberté religieuse dans la révélation divine en Jésus-Christ.

Les encycliques de Jean-Paul II ont apporté des précisions, après le concile. L'Eglise catholique voit dans la liberté religieuse, la racine, le cœur, la mesure de tous les autres droits. Jean-Paul II y voit la condition et la garantie pour toutes les libertés qui assurent le bien public des hommes et des peuples, sans que cela signifie la relativisation de la vérité objective. C'est là une belle avancée pour l'Eglise catholique parce qu'au XIX^{ème} siècle, elle voyait dans le concept moderne de liberté le danger du relativisme et de l'indifférentisme alors qu'au XX^{ème} siècle, elle se met délibérément du côté de la liberté religieuse face à tout totalitarisme. Elle se fait l'une des avocates de la liberté de croyance partout dans le monde. Ce n'est d'ailleurs pas par hasard que ce soit précisément cette question de liberté religieuse, refusée par Monseigneur Lefèvre et ses adeptes, qui ait causé le schisme d'Ecône.

Je crois que les récents documents du magistère catholique montrent trois choses. Premièrement, le changement des relations entre l'Eglise catholique et le monde moderne. Elle a appris que dans les démocraties pluralistes, on peut et on doit vivre ensemble, même si on n'est pas d'accord. Deuxièmement, l'Eglise catholique a appris que sa propre liberté présupposait aussi la liberté des autres. Ainsi, les catholiques se doivent de défendre le droit de tous les autres à vivre selon leur conviction religieuse. C'est pour cette raison que Monseigneur Koch, l'évêque de Bâle, s'est déclaré réticent à l'initiative contre les minarets. Troisièmement, l'Eglise catholique reconnaît que la conscience erronée, selon son point de vue, est une conscience libre, ce qui implique une nouvelle règle pour la vie sociale.

Enfin - puisque, selon Paul VI et son encyclique *ecclesiam suam*, le dialogue avec les hommes de bonne volonté, les autres traditions religieuses, les autres confessions chrétiennes, c'est la méthode par excellence de la mission de l'Eglise dans le monde - la liberté religieuse personnelle et civile devient la condition de base pour le dialogue inter-religieux dans une recherche commune de vérité et d'excellence, comme disait Patrice Meyer-Bisch. Cela exclut toute forme de prosélytisme ou de contrainte dans l'annonce de l'Evangile. Le dialogue mené en vérité et liberté implique la possibilité d'un changement de religion, soit du christianisme vers une autre tradition, soit l'inverse. Pour que le droit à la conversion, comme conséquence du dialogue interreligieux, puisse être mis en œuvre, l'église catholique demande une réciprocité des partenaires du dialogue, dans la compréhension de la liberté religieuse. D'où à mon avis les problèmes posés dans cette perspective par l'attitude de nombreux pays islamistes limitant largement en public la liberté collective des autres religions et condamnant strictement les conversions individuelles à d'autres religions. Puissent les nombreux musulmans éclairés et tolérants - il y en a un à cette table - faire en sorte que la liberté religieuse universelle et réciproque soit inscrite dans toutes les chartes islamiques afin que les minorités chrétiennes dans les pays islamiques et toutes les minorités dans d'autres contextes, comme en Chine ou en Inde, etc. puissent profiter de la liberté religieuse, aussi bien que les musulmans et les diverses minorités religieuses en Europe. Ce que je défends moi-même, mordicus.

Jaya KRISHNAKUMAR: J'aimerais remercier d'abord les initiateurs de ce débat de m'avoir invité à participer à cette table ronde. C'est un honneur pour moi de représenter l'hindouisme dans cette discussion. Je dois dire que ma profession n'a aucune relation avec la religion. J'ai été initiée à l'hindouisme depuis toute petite par mes parents, et surtout par mon père qui était versé dans les écritures religieuses hindoues. Donc, tout ce que je sais sur l'hindouisme, je l'ai appris de mon père, en peu en lisant, et en le pratiquant surtout. La liberté de croyance est un principe de base de l'hindouisme, lequel est souvent considéré comme complexe car il n'a ni fondateur ni doctrine unique, ne se repose pas sur un livre unique, et c'est en cela que réside sa grande richesse et sa souplesse.

L'hindouisme est souvent perçu comme une religion polythéiste mais c'est une fausse perception. En effet, c'est une religion monothéiste car les hindous croient à une seule puissance suprême, divine, éternelle, qui n'a ni début ni fin, qui ne peut être ni créée ni détruite, d'où vient tout ce qui existe et où va tout ce qui existe; qui est omniprésente et qui réside dans l'âme de chaque être vivant. Le but de la spiritualité est de réaliser cette âme suprême, qu'on appelle le brahmane. La pratique de la spiritualité comporte plusieurs éléments, mais un élément important est la concentration de l'esprit sur ce brahmane et la dédicace de toute action à cette force suprême. Ceci ne signifie pas une renonciation à l'action quotidienne mais, au contraire, l'accomplissement de cette action, de ses devoirs envers sa famille, envers ses amis, envers la société, en le considérant comme service rendu au divin, à la puissance suprême. Dans ce processus spirituel,

chacune et chacun est libre d'imaginer brahmane comme elle ou il veut, pour construire sa propre relation avec lui. C'est cette liberté totale de personnaliser ce rapport avec le divin, en lui donnant la représentation et le nom qu'on veut, en l'adorant comme on veut, en le priant et en méditant à sa façon, qui rend cette religion unique et peut-être complexe. Chaque Hindou a sa propre image de brahmane, avec une forme et un nom qui peut être différent d'un autre. De la même façon que d'autres croyances disent «Dieu a créé l'Homme à son image», dans l'hindouisme, on peut dire «l'Homme imagine Dieu à son image». Dès lors que l'on admet cette pluralité de formes, de noms, de représentations possibles de la puissance suprême, on admet aussi la pluralité dans la pratique de la spiritualité dans les croyances. Soliman Krishna disait «Je vois Dieu brahmane dans Jésus et Dieu Allah dans Dieu Krishna». Je citerai deux textes pour terminer qui sont issus de nos écritures. Le premier, la traduction du sanskrit est la suivante: «La vérité est une, mais les sages en parlent de différentes façons» et le second: «Comme l'eau de toutes les pluies et toutes les rivières vont vers la même mer, toutes les formes de prière vont vers la même puissance divine». Ce principe est fondamental dans l'hindouisme et conduit à admettre une totale liberté de croyance, de pratique, y compris les croyances avec d'autres conceptions de Dieu.

Shafique KESHAVJEE: J'aimerais commencer par une citation qui se trouve dans l'encyclopédie du protestantisme où l'article sur la liberté est plus long que l'article sur la Bible. Cela en dit déjà beaucoup sur la place de la liberté dans la tradition protestante. L'auteur de l'article cite avec fierté ce qui suit: «Là où est le protestantisme, là naît la liberté» (Elisabeth Badinter, télévision française, 1995). Comment parler de ce thème alors qu'il y a l'idéal et la réalité? Si je ne parlais que de l'idéal, bien sûr, je pourrais dire quelque chose de magnifique sur la liberté. Ici, on parle de la pratique et l'on voit que c'est beaucoup plus complexe. J'aimerais rappeler en introduction – et c'est probablement encore plus fort pour le protestantisme par rapport à l'Eglise catholique, où l'enseignement n'est pas centralisé de la même manière – trois affirmations suivantes 1) Toute tradition religieuse est plurielle dans son identité, donc parler du protestantisme ou de n'importe quelle tradition est extrêmement complexe. 2) Toute tradition religieuse est changeante dans le temps et 3) toute tradition religieuse est diversifiée dans l'espace. Je suis obligé de donner ces précautions parce que je ne veux pas parler de la liberté dans le protestantisme en tant que tel si je ne donne pas ces éléments de nuance dès le départ. Je vais donc vous dire quelques grandes lignes. Nous avons la chance, en tant que représentants de traditions chrétiennes d'avoir voix autour de la table, les autres traditions n'ont qu'une seule voix pour parler de leur tradition, donc ce n'est pas du tout évident. Si on en vient au protestantisme, il est bien évidemment pluriel par définition. La conception de la liberté dans les églises liées à l'Etat, je vous rappelle que l'effort de la Réformation pour les églises anglicanes, luthériennes et calvinistes, consistait en une forte collaboration, même s'il y avait une différence des rôles clairs entre l'Eglise et l'Etat. La Réforme s'est aussi caractérisée par toute une série d'Eglises qui ont refusé cette approche de liens Eglise / Etat. Donc, selon votre appartenance dans le protestan-

tisme à une église d'Etat, il y avait cette perception de collaborer avec le gouvernement pour le bien de la population, de veiller à ce que la perspective majoritaire soit présente et de trouver de la place pour les minorités.

Si vous avez cette conception-là, dans les grandes Eglises historiques, vous allez avoir une certaine conception de la liberté. Si, par contre, vous êtes dans le courant qu'on peut appeler rapidement anabaptiste ou baptiste ou Eglises évangéliques ou Eglises adventistes, où il y a une toute autre vision (c'est-à-dire où il font une claire séparation entre Eglise / Etat), il y a un autre rapport à la liberté. Déjà là, il y a une très grande diversification, c'est la raison pour laquelle parler pour «le» protestantisme est très difficile, car il faut prendre en considération ces différents points de vue. Le protestantisme est bien sûr changeant dans le temps. Face au protestantisme réformé du temps de Calvin, aujourd'hui on voit bien aujourd'hui qu'il y a deux mondes, et pourtant, c'est le même protestantisme. Et si on parle du protestantisme réformé de Genève et du canton de Vaud, ce sont deux mondes différents. Moi qui vient du canton de Vaud, je vois ces deux univers. A cause de la structure des rapports Eglise / Etat, c'est un protestantisme qui a peut être un peu moins d'audace, qui interpelle moins le gouvernement, qui est moins présent dans toute une série de domaines, parce qu'il y a un autre rapport. Dans le canton de Vaud, il y a un lien Eglise / Etat très fort qui est resté, avec une pluralité à d'autres traditions. Je rappelle que les cantons de Vaud et Genève sont les deux seuls cantons où il y a cette claire séparation, même s'il y a toujours un petit lien qui reste. Les autres cantons suisses ont un lien plus fort. Donc le rapport à la liberté va être perçu différemment.

La question posée est le fondement théologique. Dans la tradition protestante - mais c'est vrai aussi dans la tradition chrétienne et cela s'enracine dans la tradition juive - il y a, au cœur de la conception de la liberté, la perception d'un Dieu qui libère. Au point de départ de la perspective chrétienne – c'est dans l'Exode – nous ne commençons pas par la liberté nous commençons plutôt par la servitude. La liberté n'est pas quelque chose dans laquelle nous sommes, mais il y a une prise de conscience du fait que nous sommes dans un Etat où nos consciences ne sont pas libres. Nous sommes plutôt dans une perspective de servitude et Dieu est celui qui libère. A partir de cette expérience par la libération, on va développer une conception de la liberté. Dieu est celui qui libère, en particulier; les chrétiens diront «dans la mort est la résurrection du Christ», et c'est là qu'on va trouver le fondement. Ce qui précède la tradition c'est la libération des consciences. C'est parce qu'il y a un besoin d'une libération des consciences qu'on va défendre la liberté de conscience - dans l'idéal, car la réalité est beaucoup plus complexe. Prenons Luther, qui a milité très fortement pour la liberté. Il a été dépassé, dans ses réalisations pratiques, à un moment donné, par les anabaptistes plus violents qui voulaient aller encore plus loin. Il n'a pas hésité à les réprimander et à faire face à cette émancipation par la violence. Luther, par exemple aussi, a écrit beaucoup de choses très belles sur la liberté mais lorsqu'on voit ce qu'il a écrit par rapport aux Juifs, c'était

scandaleux; avec le temps, on peut le dire. Les écrits sur la liberté étaient valables pour le peuple chrétien mais les incidences pour le peuple juif ont été dramatiques. Il y a donc l'idéal et la réalité. Même chose pour Calvin. Il a écrit des pages magnifiques mais nous avons tous présents à l'esprit l'affaire Servet et tous les débats internes qui ont suivi dans le protestantisme. En résumé, il y a cet enracinement de la libération qui doit venir de Dieu mais, après, il faut trouver les frondes pratiques, concrètes, politiques, étatiques. Là, il y a eu toute une série de débats au sein du protestantisme et tout un cercle de philosophes qui ont été des initiateurs et des gens qui ont fortifié l'importance des droits constitutionnels pour la liberté.

Gary VACHICOURAS: jusqu'au 18^{ème} siècle, l'Eglise orthodoxe n'a pas vécu une expérience de laïcité. C'est au 18^{ème} siècle que Pierre le Grand introduit l'idée en Russie, prônant la domination de l'autorité civile sur l'autorité religieuse. Ce modèle a légitimé la diffusion et, finalement, l'imposition des principes de sécularisation de l'Etat, de l'époque des Lumières, dans tous les nouveaux Etats nationaux des peuples orthodoxes créés au 19^{ème} siècle (par exemple, Grèce, Serbie, Roumanie, Bulgarie, Albanie et Géorgie).

Ainsi, jusqu'à nos jours, cette question se pose dans la réalité orthodoxe: quel est le lieu commun pour un compromis légitime ou inévitable entre la tradition orthodoxe et la perspective nouvelle de sécularisation de l'Etat? Malheureusement, cet équilibre n'a jamais été obtenu, l'Etat s'imposant, par la législation, à l'autorité ecclésiastique. Cette mainmise de l'Etat sur la religion était lourde pour l'Eglise orthodoxe, empêchant la liberté religieuse de fonctionner véritablement dans l'Etat parce que, dans le cas de «la protection spéciale» accordée à la religion traditionnelle, cela s'est au détriment des autres.

L'Eglise orthodoxe a payé son engagement. La politique religieuse suivie par les régimes totalitaires des pays de l'Est, prônant une laïcité extrême, voire athée, a eu pour elle des conséquences douloureuses. L'Eglise orthodoxe sort plus mûre des épreuves qu'elle a endurées. Aujourd'hui, la chute des régimes totalitaires a rendu encore plus impérieuse la nécessité de rétablir la liberté religieuse dans tous les domaines, c'est-à-dire: liberté de conscience, liberté de culte, liberté religieuse (permettant à une Eglise d'exister comme telle). Adoptée en 1990, la loi soviétique sur la liberté de conscience et les communautés religieuses a ouvert la voie au rétablissement de la liberté religieuse. Il reste cependant beaucoup à faire.

Concernant les autres Eglises orthodoxes, pour celles qui n'étaient pas établies dans des Etats de régime communiste, la perspective européenne leur a permis d'avoir recours à l'autorité de la Cour européenne pour la protection des droits de l'homme. Elle a profondément influencé l'adaptation du droit constitutionnel des pays engagés dans cette perspective, vers l'affirmation complète de la protection de l'homme et de la liberté religieuse; cela cependant, toujours dans l'esprit d'une laïcité inhérente à la vision politique de la Constitution européenne. Il y a une laïcité spécifique et cela, malgré l'affirma-

tion du Traité d'Amsterdam (chapitre 11) sur la responsabilité nationale pour des questions religieuses qui reste toujours valable, même dans la perspective d'une nouvelle constitution.

La théorie politique des temps modernes sur l'*Etat laïc* ou sur la *neutralité* que l'Etat doit observer vis-à-vis de la religion différencie le niveau des relations entre l'Etat et l'Eglise mais ne supprime pas l'impératif de coopération constructive au niveau de la société. En effet, le rapport entre la religion et la société a été, depuis toujours, non seulement indépendant, mais aussi autonome. L'Eglise patriarcale de Constantinople, siège de la capitale de l'empire romain, la nouvelle Rome, première Eglise dans la communion orthodoxe, est porteuse, depuis les origines, d'une conscience supranationale par la recherche d'un consensus de toutes les nouvelles Eglises locales nationales et coordonne tous les engagements panorthodoxes. Le danger de la réduction de l'Eglise autocéphale à un nationalisme racial, sur le principe du phylétisme nationalisme religieux, a été condamné par le Saint et grand synode tenu à Constantinople en 1872. Le Patriarcat œcuménique vit dans sa chair les conséquences de la faiblesse internationale d'une affirmation haut et fort de la liberté religieuse, spécialement celle des minorités religieuses, comme c'est le statut du Patriarcat œcuménique en Turquie.

Le dépassement authentique et viable des conflits ou des impasses pourrait puiser dans cette décision de la III^e Conférence panorthodoxe préconciliaire de 1986 concernant la nécessité d'indépendance dans le cadre de la coexistence pacifique des religions, à condition de protéger la spécificité des minorités ethniques et religieuses: *«Une minorité, qu'elle soit religieuse, linguistique ou ethnique, doit être respectée pour ce qu'elle est. La liberté de l'homme est liée à la liberté de la communauté à laquelle il appartient. Toute communauté doit évoluer et se développer selon ses caractéristiques propres. A cet égard, le pluralisme devrait régler la vie de tous les pays. L'unité d'une nation, d'un pays ou d'un Etat doit être comprise comme le droit à la différence des communautés humaines»*.

La question posée est la suivante: si la liberté religieuse est un droit du citoyen et de l'individu, droit personnel ou collectif / collégial en tant que groupe, mais que la tradition des bonnes relations entre l'Eglise et l'Etat est une préoccupation idéologique contre l'autorité de l'Etat, alors, la laïcité de l'Etat n'est-elle pas une idéologie contre la religion?

François GARAI: C'est un minoritaire historique qui vous parle puisque nos communautés ont été minoritaires partout dans le monde, jusqu'en 1948, année durant laquelle l'Etat d'Israël a été fondé et dans lequel la communauté juive est depuis lors majoritaire. On se rend compte qu'il y a des principes et des réalités. Alors permettez-moi de vous citer seulement quelques points de référence dans la tradition juive qui ont été mis en évidence à travers les siècles et qui, quelquefois, ne le sont plus tellement par certains aujourd'hui. Il faut dire que dans la communauté juive, il y a une très grande diversité

actuellement. Nous avons également une communauté plurielle et multiple. Quels sont ces points qui sont relatifs à la perception de la liberté de croyance? Le premier a été mis en évidence par de nombreux textes, entre autres, ceux qui se réfèrent à notre texte fondateur, c'est-à-dire le Pantatheuque qui rappelle qu'un seul être humain a été créé par Dieu, en conséquence de quoi, nous en sommes tous les descendants et nous sommes tous dépositaires de la même liberté que l'autre et inversement. Deuxième référence qui est peut-être intéressante, c'est la conception du temps. Nous sommes entrés depuis lundi dernier dans l'année 5769, soit depuis la création du monde selon notre tradition. Il manque quelques milliards d'années, mais ce n'est qu'un détail. Dans le fonds, nous ne comptons pas le temps depuis le moment premier de l'existence de notre tradition. Ainsi, nous disons que tous, les uns et les autres, sommes engagés dans la même histoire, dans le même temps.

Ces deux éléments indiquent que, dans la tradition juive, il y avait et il y a encore une tendance à l'heure actuelle, majoritaire, qui considère que tous les êtres humains sont les égaux les uns des autres et que, dans le fonds, la croyance des uns ou des autres est une affaire individuelle ou communautaire ou ethnique. Mais je n'aime pas tellement ce terme. La liberté de croyance est bien entendu accordée à l'autre, puisque nous la demandons pour nous-mêmes. Cependant, il y a les principes et la réalité. Or, toutes les religions ont une loi et, dans nos lois (et ce n'est pas uniquement un fait relatif au judaïsme), certains ont des droits et d'autres n'en ont pas. Nos lois sont anciennes et se fondent sur une situation de la société à l'intérieur de laquelle il y a des cloisons. Ainsi, dans la loi juive traditionaliste — je ne parle pas actuelle — qui n'a presque plus de valeur aujourd'hui dans le monde de la réalité, peut être témoin et juge uniquement un homme juif. Une femme elle-même, cela lui est dénié. On a vu ce que cela pouvait avoir comme conséquences dans un état d'Israël dans lequel, par exemple, une femme ne peut pas engager un divorce, car elle n'a pas capacité à être une citoyenne dotée d'une identité juridique propre et que le divorce fait partie de ce pan qui a été confié au rabbinat traditionaliste. Donc, entre les principes d'un côté et l'application de l'autre, il y a des différences. Néanmoins, il est intéressant de constater qu'au niveau de la vie de la société elle-même, il est concevable qu'on puisse être d'un autre avis.

Je vais vous citer simplement une prière que je vais énoncer mercredi soir pour ouvrir notre grand pardon, le jour de Kippour, essentiel dans notre tradition. On commence la prière par cette invocation: «Au nom du Haut et du Bas (c'est-à-dire de nous), en pleine conscience de Dieu et de la communauté, nous allons prier ensemble, y compris avec ceux qu'on appelle en hébreu les «avarianim», terme qui peut être traduit par renégats ou délinquants. Cela signifie que ce jour-là, nous nous autorisons à être tous ensemble; ceux qui sont en accord et ceux qui sont en désaccord. Cette prière est importante car elle donne un aperçu de ce que pourrait être la conception et la perception de la liberté de croyance, à l'intérieur comme à l'extérieur.

Hafid OUARDIRI: Je vais être très bref, étant donné qu'on nous a proposé de traiter aussi bien des principes que de débattre sur les réalités. Sur le principe, la liberté en général et la liberté religieuse, en particulier, sont le fondement même de la foi. Je citerai les paroles contenues dans le Coran pour étayer cela. Il est dit dans la première sourate, par exemple: «Point de contrainte en religion». Il est dit par ailleurs, dans un autre verset: «si ton seigneur l'avait voulu, tous les humains peuplant la terre auraient sans exception embrassé sa foi. Est-ce à toi — et là il parle à Mohammed — de contraindre les gens à devenir croyants? Il l'apostrophe en lui disant: «Rappelle-leur tout cela, car ton rôle se limite à le leur rappeler et tu n'as sur eux aucune autorité». Il est clair qu'après avoir énoncé ces principes, on va débattre sur la réalité. J'ai moi-même été obligé, servant une institution pendant un certain temps, de l'habiter, pour pouvoir continuer ensuite en toute liberté dans une autre fondation qui a pour nom la Fondation de l'Entre-connaissance (mot qui est lui-même tiré du Coran) et qui consiste à nous dire, à chacun, que nous sommes d'une même origine et plus encore créés d'un mâle et d'une femelle; que nous sommes formés entre illusion et incarnation dans le but de nous entre-connaître. Le terme entre-connaître en arabe qualifie ce qui est connu et reconnu. C'est œuvrer pour la dignité de l'autre. Donc l'entre-connaissance est un élément fondamental qui est donné aux musulmans à travers le texte sacré, non pas pour exclure les autres, mais les introduire dans leurs relations afin que la dignité vers laquelle chacun tend soit, non seulement protégée, mais surtout préservée. Il est clair que lorsque l'on parle de liberté de religion, il est impossible, inconcevable que la religion puisse interdire cette liberté aux autres alors qu'elle la réclame pour elle-même.

Jérôme DUCOR: Je suis bonze ordonné dans une école du bouddhisme japonais. Si je voulais être un peu provocateur, je dirais que, pour le bouddhisme, la question de la liberté religieuse ou de la liberté de croyance ne se pose puisqu'il ne prétend pas détenir la vérité. Plus exactement, il offre différentes méthodes permettant, dans le meilleur des cas, d'accéder à cette vérité. L'histoire le montre car le bouddhisme est l'une des trois religions mondiales à vocation universelle. C'est une religion missionnaire et, si elle a été éradiquée dans son pays d'origine, elle s'est néanmoins diffusée dans tout l'Orient, l'Extrême-Orient et même jusqu'en Indonésie; et cela sans guerre de conquête ni Inquisition, ni croisade. La liberté de religion, si l'on veut la situer dans la doctrine bouddhique, se justifie facilement dans le sens où le bouddhisme reconnaît que chaque tradition bien suivie mène au but qu'elle propose.

Quelqu'un qui suit une voie divine, théiste, avec la perspective de renaître dans le royaume des cieux; si elle est bien conduite, vous fera renaître dans le royaume des cieux. Inversement, quelqu'un qui choisit une voie démonique et satanique ira renaître en enfer. Tout le monde y trouve son compte si sa démarche est sincère alors que le bouddhisme, lui, visé justement à se délivrer des naissances et des morts. Après, il y a la théorie et la pratique. Tous les bouddhistes ne sont pas des petits saints Il y a des situations très diverses en fonction des pays, c'est difficile de parler «du» bouddhisme.

Il y a le bouddhisme de l'Himalaya, celui du Sri Lanka, celui du Japon, etc., avec pour chacun des phases plus ou moins glorieuses, y compris dans les temps récents. Cela étant, vous constaterez que dans tous ces pays, le bouddhisme a composé avec les religions indigènes. Par exemple, au Japon ou en Thaïlande, les divinités indigènes ont leur fonction propre qui n'empiète pas sur celle du bouddhisme. Il y a eu, dans l'histoire, des cas de théocratie bouddhique -c'était le cas de l'ancien Tibet - mais de nos jours, il n'y a presque plus d'Etat - si ce n'est peut-être le petit royaume du Bhoutan - ou le bouddhisme est religion d'Etat. Je crois que même la Thaïlande y a renoncé, encore que, dans la pratique, la population est majoritairement bouddhiste

Fabien HUNENBERGER: En vous entendant tous parler, on a l'impression que les grandes religions de ce monde sont à la recherche de la paix et sont des moteurs de paix. Or, dans la pratique, on arrive avec une liste de pays et de situations contemporaines extrêmement problématiques en termes de liberté de croyance. Comment expliquer ce paradoxe? Je pose la question à Jérôme Ducor puisqu'on vient d'évoquer l'univers de l'Asie. On peut penser par exemple au Sri Lanka, ou à ce qui se passe au sud de la Thaïlande où les minorités musulmanes ont de sérieux problèmes à vivre dans l'Etat thaïlandais. Comment expliquer ce hiatus entre la théorie et la réalité?

Jérôme DUCOR: Le bouddhisme est une pratique personnelle, raison pour laquelle il ne peut pas y avoir une imposition de cette religion à une communauté en général. C'est une thérapie individuelle. Ce qui se passe dans tel ou tel pays, même s'il y existe une tradition bouddhiste, tient malheureusement à des questions politiques; c'est le fait des hommes qui les conduisent, quelles que soient leurs convictions, mais jamais au nom du bouddhisme.

Fabien HUNENBERGER: Rabbin Garaï, au sein du judaïsme, entre communautés réformées, libérales et orthodoxes qui verrouillent le système; là aussi, il y a de gros problèmes d'application des principes du judaïsme que vous avez énoncés...

François GARAI: C'est tout à fait juste et je ne pourrais pas dire que le judaïsme ne peut pas se prévaloir du fait que les problèmes ne sont pas causés au nom du judaïsme. Les partis religieux en Israël sont des partis religieux traditionalistes qui entrent dans le jeu politique. Ce n'est pas une échappatoire mais, à partir du moment où il y a le mélange entre la religion et Etat, la religion et le pouvoir, il y a une perte d'idéal et de repères. Malheureusement, le fait par exemple que seul le rabbinat officiel qui été introduit lors de la création de l'Etat en 1948 ait la capacité civile entraîne une perte de substance et de repères en voulant imposer des normes que seul il prétend être à même de faire respecter. Mais c'est le jeu politique. Pour ceux qui ont eu la chance, comme nous de vivre et d'exercer dans un pays laïc dans lequel il y a cette séparation plus ou moins absolue entre le pouvoir religieux d'un côté et le pouvoir étatique de l'autre, on se rend compte que telle n'est pas la situation. En Israël, dans la réalité, on a un Etat non théo-

cratique, non religieux, mais qui a donné à différentes expressions religieuses - il n'y a pas uniquement l'expression religieuse juive, c'est également le cas dans le monde chrétien et dans le monde musulman - et aux responsables de certaines de ces communautés la capacité d'agir au niveau civil, de dire qui peut être marié, qui ne peut pas, etc. On voit des problèmes surgir. A l'heure actuelle, une modification est en cours au sein de la société israélienne qui fait que, peut être, il va y avoir une laïcité israélienne qui va être un jour identique à celle qui existe ici. Quand il n'y a pas de séparation entre la synagogue et l'Etat, ou la mosquée et l'Etat, on tombe dans un cadre qui n'est plus celui de la liberté de croyance, mais, au contraire, d'une coercition de celle-ci.

François-Xavier AMHERDT: Je m'étonne et je m'interroge toujours. Comment se fait-il que des voix éclairées, nourries par l'expérience dans un pays laïc comme la Suisse, ne se fassent pas davantage entendre au sein de leur tradition, soit juive, soit musulmane? Souvent, les interlocuteurs avec lesquels je discute tissent des ponts et des passerelles permettant l'exercice d'une telle liberté. Comment se fait-il que vos voix libérales ne se fassent pas davantage entendre non seulement en Europe, mais aussi en Israël et dans les musulmans? J'attends beaucoup des musulmans et des juifs éclairés - et vous en êtes - que faites-vous?

Hafid OUARDIRI: Merci pour le chrétien éclairé! Il est plus facile de parler des principes que d'aborder la réalité. C'est vrai que la réalité dénonce à chaque fois les principes énoncés. Le problème de la liberté religieuse en terres d'Islam a connu son âge d'or et est arrivé à des sommets en Inde ou en Andalousie. Malheureusement, ces sommets n'ont pas tenu et la situation est retombée très bas jusqu'à arriver à cette interdiction faite à l'autre d'être lui-même, et ce, au nom de la défense de la religion. En voulant défendre sa foi ou sa religion, on énonce des principes d'interdiction à l'égard de l'autre qui, en définitive, crée des troubles. Cette réalité là a pour cause le zèle de certains à se présenter comme étant les défenseurs absolus de la voie de la religion, sans tenir de la liberté fondamentale qui est donnée par Dieu à ceux qui ont le choix de suivre sa voie ou de la refuser. C'est un problème d'éducation et celle-ci n'étant pas donnée convenablement, il y a l'instrumentation politique. Quand le politique instrumente tout cela, il le fait pour essayer de soumettre ceux qui ont, à l'égard de leur foi, le plus d'ignorance. Ceux qui connaissent bien leur foi et qui la vivent très bien et qui savent très bien que les obligations qui leur sont prescrites dans le cadre de leur foi ne sont rien d'autre qu'une manière de se libérer d'une part, d'eux-mêmes, et en même temps par le fait qu'ils se libèrent eux-mêmes acceptent que les autres se libèrent dans le cadre de leur choix. Contrairement à ce que l'on dit aujourd'hui, le monde n'est pas confronté à un choc des civilisations, mais à un choc des ignorances.

Shafique KESHAVJEE: Il me semble qu'on entre dans les questions concrètes et complexes. Il est difficile de parler de façon générale et l'on devrait chaque fois parler effectivement d'un pays. J'ai eu le privilège de vivre un séminaire avec Conrad Reiser, l'an-

cien secrétaire général du Conseil œcuménique des Eglises sur le thème «Religion et Politique». Ce qui m'a frappé, c'était son expérience internationale. Je me suis rendu compte que beaucoup d'Etats, à travers le monde, sont en quête de légitimité et s'appuient à cette fin sur les communautés religieuses. Conrad Reiser était très angoissé par rapport à cela car il se rendait compte que les Etats qui avaient besoin de légitimité trouvent des groupes religieux pour appuyer leur pouvoir et que, bien évidemment, il y avait des hommes religieux qui avaient soif de plus grande visibilité et qui étaient contents de ce lien. M. Reiser préconisait à cet égard de garder une bonne distance, ce qui ne veut pas nécessairement dire complète séparation - et c'est cela qui est difficile, car beaucoup d'Etats qui se prétendaient laïcs ou communistes, etc. ont été extrêmement destructeurs aussi. En effet, un Etat peut aussi être extrêmement destructeur. Il me semble que s'il y a une trop grande distance entre les communautés religieuses et l'Etat, il y a un problème, mais s'il y a confusion, c'est bien sûr catastrophique pour les minorités. C'est la difficulté, comment trouver la bonne distance? Là où c'est trop proche, il faut clairement différencier mais là où il y a trop de distance il faut pouvoir interpeller car un Etat n'a pas toujours à promouvoir les droits de l'homme.

Je rebondis en outre sur les propos de Mme Jahangir, lorsqu'elle dit «individuals have religions, not countries». La complexité vient du fait que, dans des pays, il y a des traditions religieuses de longue date et il y a une longue histoire de majorité qui doit faire la place à des minorités, ce qui est extrêmement difficile. Ce n'est pas seulement l'individu qui a une religion, ce sont des couples, des familles, des communes où il y a une collaboration entre le politicien et l'imam, le rabbin, etc., et c'est une lente transformation complexe, difficile. Comment créer de la place quand on est majoritaire? Comment redistribuer le pouvoir? Ce n'est pas facile mais, en même temps, l'enjeu, aussi bien de l'Etat que des responsables religieux en situation de majorité, consiste à trouver de la place pour les minoritaires lesquels doivent aussi respecter la majorité. Je pense que beaucoup de conflits viennent du fait que, quand les minorités ne respectent pas la majorité, il y a des craintes; ce qu'on voit très bien en Suisse, par exemple.

Jaya KRISHNAKUMAR: Je souhaiterais rebondir sur ce sujet car tout d'abord, toute forme de violence doit être condamnée, surtout si c'est au nom de la religion. Il n'y a aucune excuse à ce niveau là et, récemment, le premier ministre indien a dit que la violence qui s'était propagée dans un état de l'Inde était une honte nationale. Pour essayer d'arriver à une solution, il y a plusieurs points sur lesquels il faudrait réfléchir. Il y a d'abord ce qu'on pourrait appeler une provocation à la violence. En effet, il ne faut pas seulement condamner la violence mais également la provocation à la violence.

Ces provocateurs peuvent agir à des fins autres que religieuses. Il y a souvent des fins politiques et/ou économiques. C'est toujours un ensemble de facteurs qui est responsable, et non un seul. Deuxièmement, il ne faut pas analyser les actes de violence dans un contexte isolé. Il faut les placer dans un processus dynamique; il y a un contexte spa-

tial et un contexte temporel aussi et, pour aboutir à la cause profonde du problème, il faut analyser ce processus dynamique. Ceci aboutit à la question fondamentale de la cause du «Mal» qu'il faut éliminer à la racine mais il faut l'analyser plus profondément pour trouver une solution de longue durée.

Si je me tourne vers les écritures de l'hindouisme, certaines explications sont données. Celles-ci disent que le Mal est là, car l'individu n'arrive pas à contrôler ses émotions. Les trois émotions responsables de la mauvaise action sont le désir ou la passion, la colère et l'avidité. Pour contrôler cela, il faut une pratique de la spiritualité et de la méditation, mais si l'individu n'arrive pas à contrôler ses émotions fortes, il devient vulnérable et agit mal; donc il faut savoir contrôler ses émotions et c'est là que la religion peut apporter la réponse, non seulement pour pouvoir résister à la tentation de la violence, mais également pour ne pas la provoquer. Quelqu'un qui contrôle ses sens ne peut ni provoquer la violence, ni faire du mal. Quelque part, il y a peut-être une solution à trouver dans de sens. Je terminerai en disant que dans l'hindouisme, il n'y a pas que l'acte violent, mais que la violence peut aussi venir de la parole et même de la pensée: Le vrai hindou doit savoir contrôler ses actes, ses paroles et ses pensées.

François-Xavier AMHERDT: J'ai bien entendu ce qu'ont dit plusieurs intervenants quant aux dangers de l'interpénétration du politique et du religieux quand un Etat s'appuie sur une communauté religieuse. Ma question était plutôt dans le sens de la cohérence théologique. Je suis parfois étonné de voir la différence qui existe entre le principe et la réalité, non seulement dans la réalisation à cause de l'impact politique, mais également dans la conception théologique elle-même. Par exemple: comment concilier le fait de la liberté religieuse qui est octroyés puisque personne ne peut être contraint dans le domaine de la religion et l'impossibilité, au niveau théologique, qu'un musulman se convertisse à une autre religion. Est-ce que sur ce niveau théologique, les penseurs ne pourraient pas faire avancer le «schimmblick»?

Hafid OUARDIRI: Pour répondre à cette question, il faudrait que l'on se réfère à l'histoire mais on n'a pas suffisamment de temps. Je vais essayer d'être spontané. La liberté individuelle qui est octroyée à l'individu par Dieu dans notre religion est absolue, il est libre de son choix. Or, une chose est importante à rappeler, c'est le fait que dans la relation individu-collectivité, il y a en chaque individu une part de collectivité et en chaque collectivité une part qui appartient aux individus. Le fait de faire un choix et d'adhérer à une communauté doit être en même temps un choix libre, fondé sur une connaissance et, malheureusement aujourd'hui, tout ce que l'on traite en termes de conversion, souvent, sont des espèces de «conversions» considérées non pas comme un choix individuel, mais comme des choix qui ont tendance à porter atteinte au collectif. C'est à ce niveau-là que nous avons tous intérêt à réfléchir afin de redonner à l'individu la liberté de son choix, sans obligatoirement aller chercher derrière cela soit une trahison, soit une quelconque raison qui déstabiliserait la communauté ou la collectivité, car c'est quand

même la liberté individuelle de chacun qui se doit d'être respectée lorsque l'individu fait un choix dans l'engagement dans sa religion. C'est un travail que nous devons faire et qui ne va que renforcer ce qui existe dans les textes, à savoir cette liberté fondamentale qui est donnée par Dieu à qui que ce soit, car il le rappelle au Prophète lui-même en lui disant qu'il n'a pas à s'imposer aux gens ou à leur imposer d'être des croyants.

François GARAI: Sur le plan théologique, il faut se rendre compte qu'une religion qui affirme détenir la vérité ne peut pas concevoir que quelqu'un la quitte. A partir du moment où cette théologie est affirmée et dit que la vérité repose dans tel ou tel ouvrage, que ce soit la Bible, le Coran ou un autre, il est impensable, théologiquement, que l'on puisse quitter la vérité. C'est le cas dans la conception traditionaliste d'Écône qui a été citée et du judaïsme également. A partir du moment où l'on dit que la tradition veut évoluer, cette évolution, en principe, devrait servir de raison d'être à la compréhension de celui qui veut quitter le groupe. Théologiquement, on ne peut pas affirmer, d'un côté, que la vérité a été donnée dans tel ouvrage et celui-ci seul et, d'un autre côté, accepter que quelqu'un qui fait partie de ce groupe puisse le quitter. Seul celui qui a introduit en quelque sorte la philosophie des lumières dans le libre choix de l'individu peut accepter qu'il quitte le bateau.

Hafid OUARDIRI: L'enjeu même de cette vérité que l'on appelle vérité absolue a justement cette capacité de pouvoir, par le fait qu'elle est une vérité, d'être remise en question et, à la limite, d'être quittée.

Shafique KESHAVJEE: Ce qui est compliqué est que dans chacun de nos textes fondateurs, il y a des textes problématiques, pris littéralement. Soit, il y a des personnes qui interprètent ces textes littéralement et cela crée des problèmes, soit il y a ceux qui disent qu'il faut remettre cela dans son contexte. Aujourd'hui, on ne va pas le comprendre de la même manière. J'aimerais que M. Ouardiri donne un éclairage sur ce «hadit» qui continue d'être cité par un certain nombre de gouvernements et qui pose des problèmes, qui dit «Celui qui change de religion, tuez-le». Nous avons récemment accompagné une famille iranienne musulmane qui s'est convertie, qui est devenue catholique et qui est venue trouver refuge en Suisse. La Confédération a voulu renvoyer cette famille. Elle a eu heureusement un groupe de soutien qui a relevé le fait que si cette personne était renvoyée dans la situation actuelle, sa vie était en danger. On voit bien que dans l'argumentaire, les personnes vont se référer à «hadit». Comment peut-il être interprété aujourd'hui?

Hafid OUARDIRI: Je vais expliquer ce que veut dire «hadit». C'est un récit prophétique et les musulmans savent que certains de ces récits proviennent des prophètes et que d'autres ne sont pas authentiques. En tant que musulman, je ne vois pas, je n'entends pas le prophète dire ce genre de propos mais je n'exclus pas le fait que certains musulmans l'utilisent pour exclure, tuer, etc. On peut aussi, quelque part, s'autoriser à utiliser

ce genre de «hadit» - et c'est malheureux de le dire - pour justifier telle ou telle situation dans notre propre vie. Je dis simplement que ce «hadit» n'a pas lieu d'être cité dans la tradition musulmane mais qu'il peut être utilisé par certains. Je ne crois pas qu'il soit utilisé par la majorité des musulmans, car le musulman n'a en aucun cas le droit d'éliminer quelqu'un à cause de sa religion ou du choix qu'il a fait par rapport à sa religion. C'est toujours embarrassant pour les musulmans qui sont dans l'œil du cyclone d'être là à répondre à des situations qui sont contraires à ce qu'enseigne l'Islam. C'est vrai que c'est toujours très difficile de justifier ce genre de comportement qui émane d'une minorité d'individus et d'en faire, malheureusement, une sorte de généralité. Souvent de tels exemples sont perçus par ceux qui les exploitent comme une règle de généralité par laquelle on va accuser la majorité des musulmans. Je dis encore une fois, j'ai de la peine à entendre ce «hadit» dans la bouche du prophète qui, lui, avait plus comme attitude de concilier les uns et les autres au lieu d'appeler à leur destruction.

2. Discussion générale

Une personne dans la salle: Quelqu'un a fait allusion à une conversion individuelle et une conversion collective. Quelle est la différence théologique ou pratique des conversions individuelles et collectives. Je ne sais pas si c'est dans le cadre de l'Islam. Je pose la question de savoir si les hommes et les femmes de bonne volonté ne pourraient pas contribuer à faire évoluer la compréhension des textes sacrés compte tenu du fait qu'il y a eu des progrès dans les sciences, la sémiologie, etc.

Une personne dans la salle: J'aimerais savoir comment l'on peut considérer l'Iran, qui est en ce moment-même en train de voter une nouvelle Constitution prévoyant textuellement la peine de mort pour celui qui quitte l'Islam.

Une personne dans la salle: Je m'adresse à l'ancien porte-parole de la mosquée. En effet, depuis ce matin circule sur le web une image terrifiante d'une jeune fille lynchée en Iran, tout récemment, par une cinquantaine de personnes. Je me demande comment, en voyant ces images, prétendre ensuite qu'il est possible de faire comprendre à ces gens-là les belles paroles citées autour de cette table.

Hafid OUARDIRI: C'est dommage que M. Rafsanjani ne soit pas là pour répondre à cette question. Je ne peux pas me faire son porte-parole. Néanmoins, si l'on compare M. Rafsanjani à l'Islam, je dois vous dire qu'il n'y a pas lieu de le faire. Il est absolument impensable de pouvoir imaginer quelqu'un croyant en Dieu se satisfaire d'une image telle que celle qui a été décrite. Heureusement, je ne l'ai pas vue sur le net car je ne la souhaite pour personne. Néanmoins, c'est quelque chose qui, pour moi, est incompréhensible. Qu'est-ce qu'on essaie d'obtenir par ce type d'images et de comportements? Malheureusement, la religion a toujours été défendue par certains qui prétendaient la défendre par un système que j'appellerais d'autorité émotionnelle. Ceci fait que l'on dit à

la majorité de ceux qui sont autour de nous: «Voyez, par cet exemple, nous défendons la foi». Beaucoup de gens adhèrent à ce genre de système et, malheureusement, beaucoup de politiciens qui voulaient s'octroyer du pouvoir ont souvent fait usage de cela. Ce n'est pas seulement à dénoncer, c'est à combattre. Beaucoup de gens, y compris ceux qui prêchent sur les tribunes, utilisent souvent leur connaissance de la religion pour aliéner la liberté des autres. Je suis un de ceux qui dénoncent cela mais, est-ce que cela suffit de dénoncer parce que par ailleurs, on leur donne le droit absolument d'exprimer au nom de cette même liberté, cette chose empoisonnée qui consiste à aller à l'extrême. Il faudrait remettre ces éléments dans leur contexte. Il y a bien d'autres choses pour lesquelles on accuse l'islam de tous les maux. C'est terrifiant, pour le musulman que je suis, qui considère que les valeurs que je respecte et qui m'ont construit soient ainsi traitées dans le monde à cause du comportement d'une minorité. Vous allez dire que je n'ai pas à m'apitoyer sur mon sort mais si l'on essayait d'y avoir clair tous ensemble, au lieu d'être toujours dans un rapport d'accusation, on pourrait peut-être s'en sortir autrement.

Fabien HUNENBERGER: Sur la question des conversions collectives?

Hafid OUARDIRI: J'ai suivi certaines informations concernant certains pays au sujet de cette «vague» de conversions collectives qui ont été très renforcées par des apports financiers. Souvent, certains gouvernements réagissent contre ceux qui viennent «évangéliser» avec forces moyens, au lieu de voir ce qui fait tort à la population, ce qui lui manque et dont ils sont responsables, car ils ne répondent pas à ces besoins. Au lieu de répondre à ces questions, ils vont chasser ceux qui profitent de cette situation dans laquelle se trouve le peuple. Ce n'est pas un problème de religion, mais un problème de pouvoir politique. Il y a aussi ceux qui, pour des raisons autres, veulent que leur foi soit la parole définitive pour les peuples; ils viennent évangéliser et profitent de ce creux que les gens ont dans leur estomac, de ce déséquilibre, de cette peur dans laquelle ils vivent tous les jours et de leur manque de liberté à dire ce qu'ils pensent et ce qu'ils veulent, pour les accaparer de cette manière. Le gouvernement ou les politiques malheureusement ne répondent pas aux besoins du peuple, c'est la raison pour laquelle il y a ces désordres et on accuse la religion d'en être à l'origine.

Laurent MOUTINOT: Vous avez tous dit, de manière unanime, que vos religions sont tolérantes et que, en définitive, ce sont les vilains politiques qui en font un très mauvais usage. Est-ce que vous êtes sûrs de cela? Il est possible que la religion soit cette aspiration au Bien et qu'elle soit dévoyée dans la pratique. Mais on peut aussi se poser la question de savoir si, dans certaines formes d'expression religieuse, il n'y a pas déjà aussi une petite tentation vers le Mal.

Une personne dans la salle: Quel est le rapport des catholiques, des musulmans et des juifs avec les femmes, compte tenu du fait qu'il n'y a pas de femme évêque ou rabbin. Pourquoi ne peut-on pas amender la Bible, la Torah ou le Coran?

Une personne dans la salle: Je me suis toujours beaucoup intéressée aux religions et je me demande actuellement, quand on parle de mondialisation, de liberté religieuse inviolable ou du fait que la Vérité est une - mais que les sages en parlent de différentes façons - comment se fait-il que les gens de bonne volonté, dont vous êtes, ne disent pas que les choses ont changé, que les religions avaient une raison d'être il y a 2000 ans ou 6000 ans, que c'était une sorte de règle d'hygiène. Lorsque Moïse est descendu du Mont Sinaï, il a dit: Mon dieu, que se passe-t-il, c'est la gabegie complète, je vais instaurer ces règles de loi, de droit, d'hygiène, «tu ne tueras point, sans cela tu vas en enfer; tu ne voleras point, sans cela tu iras en enfer». C'était des règles d'hygiène pour que les peuples vivent en bonne harmonie. A partir du moment où il y a des lois qui disent «Tu ne tueras point, sans cela tu vas en tôle, tu ne voleras pas, sans cela tu vas en tôle», j'estime qu'il doit y avoir une séparation entre la religion, qui est une philosophie, une façon de vivre dans l'éthique et dans l'amour de son prochain, et la politique, les lois que les gens doivent respecter de manière très précise, pour éviter qu'ils s'entretuent. Ensuite, comment se fait-il qu'il ne soit pas enseigné aux petits enfants dans les écoles le fait qu'il y ait différentes religions; qu'on va leur apprendre chaque chose de chaque religion et ils pourront choisir celle qui leur convient le mieux quand ils auront vingt ans. Je trouve que ce n'est pas normal, c'est contraire à la liberté de religion de dire à un enfant qu'il est juif car sa mère est juive ou qu'il est musulman car son père est musulman. Dans chaque religion, il y a quelque chose de positif et il faut abolir les fanatiques.

Fabien HUNENBERGER: Votre question est intéressante pour le débat de cet après-midi sur l'enseignement du fait religieux à l'école. Je reprends la question de M. Moutinot: où sont les germes malicieux dans les religions, dans le «politique»?

Gary VACHICOURAS: Du point de vue théologique, je n'ai pas évoqué dans ma présentation que la liberté est un don divin mais qu'elle inclut les dangers de la désobéissance. On est aussi fautif dans tout ce qui se passe dans la société, vis-à-vis de notre propre religion mais, en même temps, la question qu'on doit se poser est la suivante: sommes-nous fidèles à nos propres sources spirituelles et à notre engagement à la paix? C'est une question à se poser à l'intérieur de chaque religion.

Fabien HUNENBERGER: M. Garaï peut-il se prononcer sur la question de l'éventuelle remise en cause des écritures

François GARAÏ: Il y a quelques siècles, les rabbins étaient beaucoup plus courageux. Quand ils trouvaient qu'une loi était injuste et inhumaine, ils écrivaient les modalités de son application de telle sorte qu'elle soit inapplicable. Dans le fond, ils imposaient un moratoire. Par exemple, la Bible autorise un homme à se marier avec plusieurs épouses et pas une femme à se marier avec plusieurs maris; il y a un peu moins de dix siècles, un rabbin a énoncé une loi selon laquelle dans les sociétés dans lesquelles nous vivons, la polygamie n'étant pas le fait social partagé, nous allons imposer la

monogamie au sein de la communauté juive. Il l'a imposée pour dix siècles, car on peut modifier, mais on ne peut pas modifier ad eternam. Interdire pour dix siècles, ce n'est pas si mal.

Jaya KRISHNAKUMAR: Je voulais dire, par rapport à l'interprétation des textes religieux dans le temps, que c'est le cas dans beaucoup de situations. Il y a eu en Inde des lois qui ont aboli des pratiques religieuses prétendument basées sur des textes religieux. Comme on vient de le voir, c'était une mauvaise interprétation de ce que voulait le texte religieux. Par exemple, le système des castes a été aboli par la loi dès l'indépendance, il y a donc une adaptation, une réinterprétation des textes religieux dans le temps.

Shafiq KESHAVJEE: Il y a une diversité incroyable d'interprétations au sein de chaque tradition religieuse. Autour de cette table, il y a probablement les gens les plus ouverts car on a l'habitude de dialoguer mais dans chacune de nos traditions, il y a des gens qui ont plus de difficultés. C'est notre débat interne à chaque tradition, nous devons aussi essayer de faire évoluer les choses. Dans le monde politique, c'est la même chose, il y a des gens plus ouverts, d'autres qui le sont moins, il y a une ambivalence de part et d'autre. Le religieux n'est pas blanc ou noir, ni le politique. L'être humain est ambivalent, donc dans n'importe quelle structure humaine on va retrouver cette ambivalence. Au niveau de l'interprétation, il n'est pas facile de changer un texte, on ne va pas changer le Coran, la Torah ou la Bible. Il y a des choses que je n'aime pas du tout dans la Bible mais c'est un texte que j'hérite et je dois faire vivre une communauté à partir de cela. Nous interprétons et réinterprétons continuellement et il y a des conflits d'interprétation à l'interne, dans les communautés chrétiennes. On voit très bien cela entre catholiques, protestants et orthodoxes, les femmes accèdent à toutes les positions, pour d'autres, c'est plus difficile.

Hafid OUARDIRI: Pour rendre hommage à la femme, j'ai été éduqué par des femmes. Ce sont elles qui m'ont enseigné ce que je sais aujourd'hui et qui m'ont appris à préserver ma liberté et à œuvrer pour ma dignité et celle des autres. Je rends hommage à cela et en aucun cas, je n'accuserais la foi de l'Islam de régresser la femme. Je dirais même à la limite qu'aujourd'hui, les femmes devraient au nom du Coran, réintégrer les droits qui leur ont été octroyés et qui ont été usurpés par certains hommes. Quant à éradiquer la foi, personnellement, je ne suis pas prétentieux au point de dire que j'ai complètement épuisé la sagesse qu'elle peut m'enseigner, même si certaines choses mal comprises ou mal interprétées pourraient prêter à confusion, pour ne pas dire amener certains conflits. Dans la tradition islamique, dans le cadre de la sharia, ce que l'on décrit souvent et qui pour moi forme le squelette de ma personnalité, je défends ses principes qui sont les suivants : le premier est le droit d'avoir une religion, le deuxième, la protection de l'espèce humaine, c'est-à-dire que personne ne peut mettre en danger l'espèce humaine, ni mettre en danger l'écrin dans lequel nous vivons, c'est-à-dire la création; le troisième qui est souvent décrié par certains prétendant que l'Islam n'utilise pas de la rai-

son, c'est précisément, le point fondamental, soit l'usage de la raison bien ; un élément va nous mettre au cœur de l'actualité, c'est le bon usage de l'argent et des biens matériels. Cette sharia n'est pas là pour être abandonnée mais comprise et être au plus haut du niveau de l'éthique pour pouvoir vivre avec les autres dans le respect dû à leurs devoirs.

Une personne dans la salle: Est-ce qu'il n'y a pas, aujourd'hui, une certaine manipulation des chocs? Vous avez tantôt parlé des femmes, Vous avez parlé de cette femme iranienne dont on refusait l'entrée en Suisse; ne pensez-vous pas, parce que l'Europe voudrait tellement voir les autres être comme ils se croient être qu'on ne risque pas de favoriser un autre type de migration? Nous avons vu, par exemple des Sénégalais dire qu'ils sont homosexuels pour demander l'asile en Suisse parce qu'ils sont mal considérés dans leur pays. Je suis musulman mais l'Islam pose un problème. Je vois ce qui se passe en Mauritanie, avec l'esclavage. Que faut-il faire pour lutter contre le racisme des Arabes?

Hafid OUARDIRI: Je ne pense pas que ce soit l'Islam qui pose problème. Ce sont les musulmans eux-mêmes. Parfois, voire souvent, ils posent problème aux autres car on a un énoncé et un comportement contraire à cet énoncé. S'agissant du racisme «arabe», un sénégalais vivant en Mauritanie a fait un travail extraordinaire sur le principe du racisme. On parle souvent de l'esclavage des noirs en faveur des blancs et il est vrai qu'il y avait toutes sortes de gens attirés par l'appât du gain; ils n'avaient pas souci de ce que l'Islam enseignait en terme d'interdiction de l'esclavage. Le Coran contient des règles très précises concernant l'éradication du racisme, à savoir que, quand le prophète arrive, il arrive dans une société qui, par héritage, a pris pour habitude de prendre des gens que l'on pouvait mettre à son service, pour ne pas dire que l'on pouvait les asservir, Mais le Coran met un point d'honneur à dire à ces gens là de manière pédagogique que s'ils veulent être bien avec Dieu, ils doivent profiter de faire une bonne action et de libérer ceux qui sont esclaves, car le meilleur don que l'on puisse faire à quelqu'un est de lui rendre la liberté que Dieu lui a donnée à l'origine. Aujourd'hui, encore une fois, il n'est pas question d'accuser l'Islam de n'avoir pas fait ce qu'il fallait pour éduquer les gens dans ce sens, mais d'accuser ceux qui l'ont fait et qui continuent à le faire. Je vous dirais qu'il y a encore des Etats qui, sous couvert domestiques et autres, ne font rien d'autre que de l'esclavage. Je suis donc avec vous, Monsieur, et je suis prêt à dénoncer ceux qui, aujourd'hui, tout en clamant leur islam et le fait qu'ils le défendent, continuent à avoir des attitudes abjectes à l'égard du genre humain.

Jaya KRISHNAKUMAR: Il faut absolument se garder de généraliser au niveau national ou au niveau de toute la communauté des actes commis par un individu ou un petit groupe d'individus, car il y a 99.9% des autres qui sont en paix. Certaines images peuvent choquer mais c'est essentiel de le dire. On a vu par exemple les récents événements en Finlande, les deux petits finlandais qui ont commis des actes de violence

envers leurs camarades de l'école. Ce n'est pas pour cela qu'on peut dire que les petits finlandais sont violents. Il faut donc se garder de généraliser mais aussi condamner aussi fort et aussi haut la violence

Fabien HUNENBERGER: Je remercie tous les intervenants et formule le souhait que les «colombes» de ce matin sachent trouver les mots et les occasions pour parler aux «faucons» de cet après-midi...

Madame Lytta BASSET
professeure de théologie pratique,
Université de Neuchâtel

Où s'enracine la liberté de croire?

Dans aucune société, sous aucun régime politique, la liberté de croire n'est quelque chose de statique, acquise une fois pour toutes, et me semble que c'est la même chose dans les existences individuelles. Dans la Bible hébraïque, il n'y a pas de mot pour dire la liberté; c'est un concept assez abstrait et assez étranger aux Hébreux. Mais il y a la notion et le mot de libération. Il est dit que le Dieu d'Israël s'adresse à son peuple en disant: «C'est moi qui vous ai libérés, c'est moi qui vous ai fait sortir d'esclavage, de servitude». Il y a vraiment la notion de processus dynamique. Il n'y a pas quelque chose d'abstrait - la liberté on l'a ou on ne l'a pas - mais quelque chose de dynamique. Il s'agit de voir comment peut grandir la liberté de croire, quel est le sol le plus fertile pour qu'elle puisse se déployer; pour qu'elle ne se dessèche pas rapidement. Qu'est ce qui peut lui redonner dans certains cas, un dynamisme, un souffle en amont des lois, en amont des décisions politiques et des règlements, des conventions qui sont nécessaires pour l'instaurer? Mes références seront celles de la tradition judéo-chrétienne, car ce sont celles que je connais de l'intérieur, mais j'espère parvenir à en dégager la portée universelle. Cela dit, n'étant pas spécialiste des autres religions, je suis néanmoins convaincue qu'elles peuvent aussi, par leur propre cheminement, conduire à des conclusions similaires. J'ajouterais que, dans un itinéraire philosophique, même dans un arrière-plan d'agnosticisme, on pourrait arriver à ces mêmes conclusions.

Première étape : la liberté de croire s'enracine dans l'exigence de **vérité**. Il a été question de vérité plusieurs fois ce matin. J'entends l'ironie de Ponce Pilate, représentant de l'autorité romaine d'occupation en Israël du temps du procès de Jésus, haussant les épaules en disant: «Qu'est ce que la vérité?». Cela veut dire: allons dans le relativisme, dans le scepticisme car finalement, tout se vaut. C'est la meilleure attitude pour tomber dans la confusion et la violence, même légale. Je crois que cela vaut quand même la peine de réfléchir à cette exigence de vérité. Mais je ne prendrais pas vérité au sens philosophique d'adéquation parfaite entre le savoir et la réalité. Finalement, c'est toujours quelque chose d'instable, de précaire, sur quoi il faut travailler, cette notion de vérité. En revanche, si je ne prends pas la vérité comme une chose qu'on possède une fois pour toute - puisque nul ne peut y prétendre - néanmoins je prendrais la vérité comme la Bible le prend, en donnant la priorité à la vérité de la personne, c'est-à-dire: le pire étant le mensonge à soi-même. Une vérité qui est exigeante chez l'individu. Dans toute la Bible, on connaît la vérité par la parole vraie de quelqu'un. Si je crois quelqu'un, un être humain ou Dieu, à travers sa parole ou un être humain, si je fais confiance à la parole d'un autre et qu'il me croit, alors la vérité se met à exister pour moi. Il y a cette relation interperson-

nelle de la vérité qui est très forte. Étymologiquement, la parole vraie, en hébreu, c'est la parole solide, fiable, celle sur laquelle on peut compter. Une parole authentique qui émane de la personne toute entière y compris dans son langage non verbal. Quelquefois, on dit des choses et le corps trahit ce qu'on dit; il s'avère que ce n'est pas vrai du tout. Il y a une contradiction entre ce qu'on dit, le contenu, et le langage non verbal. On trouve ceci dans le Talmud: le sceau de Dieu, c'est la vérité. Sa signature, sa marque, l'indice que Dieu est vraiment présent, c'est quand il y a une vérité authentique. Une authentique liberté de croire.

Deuxième élément dans cette exigence de vérité, c'est dire qu'elle concerne tout être humain. C'est l'exigence d'accéder à la vérité toute entière dans sa propre vie, derrière les masques, derrière les rôles sociaux, derrière les moules institutionnels, derrière les étiquettes religieuses; accéder à sa vérité toute entière. Une exigence de mettre des mots justes sur la réalité, pour devenir vraiment soi-même dans ce qu'on dit et dans ce qu'on fait. On va être amené à transgresser des interdits de parler, on va avancer dans un chemin de liberté, vers sa liberté. Il y a une parole de l'Évangile de Jean qui dit: «la vérité vous rendra libre». Je fais ce lien entre la vérité qu'on cherche avec soi-même et les autres et la possibilité de devenir libre. C'est une exigence de **cohérence**, de non-contradiction entre ce que je dis et ce que je fais, entre ce que je pense et ce que je dis. Il me semble là qu'il y a un énorme enjeu, la question de la non-contradiction, de la cohérence. Dans un texte important dans la spiritualité juive, on a cette parole tirée du Deutéronome qui dit: «Le Seigneur notre Dieu est le Seigneur un. L'idée c'est que Dieu est un et que, si on veut se mettre dans une attitude religieuse inspirée par ce Dieu-là, on a à lui ressembler, c'est-à-dire à travailler à ne pas être dans la contradiction, à ne pas être divisé, à ne pas dire blanc et faire noir, etc. On a donc à travailler à mettre fin à ces confusions où il n'y a plus de liberté; ni pour soi-même ni pour les autres. Bref, un souffle de vérité qui libère en profondeur et qui nous relie aux autres dans une liberté de croire où la vérité des autres n'est plus menaçante.

Troisième élément: la vérité est à faire selon la Bible. Ce ne sont pas des grands discours, la vérité et le mensonge ne sont pas des concepts dans ces Écritures mais ce sont des **modes d'existence**, des manières de vivre, des actes, finalement. Cette vérité, c'est la manière dont on vit, ça se montre, ça se donne, ça se prouve par des actes. On reconnaîtra l'arbre à ses fruits, dit-on plusieurs fois dans les Évangiles. Et le fruit, c'est une liberté de croire rendue possible par cette vérité; une possibilité de vivre, de croire de manière libre et respectueuse des autres et de soi-même. Quand on étouffe cette exigence de vérité en soi-même, la foi devient un système de croyance rigide, mortifère pour soi-même et pour les autres. Dieu devient une idée, un concept qu'on prend en otage. C'est facile de prendre en otage Dieu quand il est réduit à une idée, à un concept et assimilé à ce qu'on pense soi-même. On devient vraiment menacé par la liberté de croire des autres parce qu'on n'est pas soi-même enraciné dans quelque chose de vivant et que les fruits sont pourris. En revanche, quand on est mû par cette

exigence de vérité pour soi-même, alors la parole vraie qu'on prononce va, progressivement, libérer aussi les autres, va leur reconnaître leur liberté de croire à leur manière. Cela va leur donner envie de répondre progressivement à leur propre exigence de vérité qu'ils portent en eux-mêmes. C'est quand même relativement optimiste de se dire qu'en faisant ce travail, on permet aux autres de faire ce même travail.

Dernier point: jusqu'où va l'exigence de vérité? Vaclav Havel parlait du «pouvoir politique explosif et incalculable de la vie dans la vérité». Il disait que la vie dans la vérité lui a coûté cher; cela lui a coûté six années de prison et il a écrit, dans un ouvrage qui s'appelle «Essai politique», dix ans avant l'effondrement du régime communiste: «Un citoyen peut dire la vérité même sous le règne du mensonge institutionnalisé. Chacun qui aspire à un changement peut commencer par lui-même dès maintenant». Pour beaucoup, l'exigence de vérité conduit, aujourd'hui même, dans bien des endroits du monde, à la prison, voire à la mort mais leur liberté de croire est à ce prix. Cette **liberté de croire** n'est pas limitée à une croyance religieuse. Je suis toujours éblouie par le nombre de personnes dans le monde qui, au nom de leurs valeurs et en particulier du sens de la justice et de la vérité, vont jusqu'en prison, subissent la torture et vont jusqu'à la mort, parce que c'est leur croyance profonde. L'exigence de vérité va donc jusqu'à dire la vérité mais tout en gardant la relation. Cela me paraît très fort, c'est-à-dire qu'on ne peut aller dans la non-violence que dans la mesure où on dit la vérité; sinon, cela devient du masochisme et c'est extrêmement destructeur. Je ne peux aller dans la non-violence que dans la mesure où j'ai accès à la parole vraie que j'ai à dire. Il me semble que l'attitude de Jésus, lors de sa mort et de son procès, va dans ce sens. Il a pu avoir cette attitude non-violente parce qu'il avait répondu vraiment à cette exigence de vérité toute sa vie et jusqu'au moment où il a été condamné. De ce fait, on peut dire qu'il est mort en homme libre dans sa relation à Dieu, dans une liberté de croire qui était parfaitement là, libre de croire à sa manière jusqu'au bout et, en même temps, sans jamais avoir renié les êtres humains, pas même ses tortionnaires, en étant resté solidaire des humains avec leurs ombres et leurs lumières.

Un deuxième aspect que j'aimerais développer, c'est la liberté de croire qui s'enracine dans la quête de **justice**. Il me semble que la quête de justice précède la liberté de croire. Elle en est le terreau. Il n'y a pas de liberté de croire sans que justice soit rendue aux autres et à soi-même. Dans un premier temps, je voudrais évoquer cette parole des Évangiles très connue: «Cherchez d'abord le royaume de Dieu et Sa justice.» Il n'y a pas de royaume de Dieu sans justice. Commençons par dire que c'est «cherchez» – c'est un pluriel – comme dans les Béatitudes, où l'on dit: «Heureux les assoiffés de justice». C'est les assoiffés de justice. Il est important, ce pluriel, parce qu'il n'est pas question d'une justice sans relations humaines. On ne peut pas trouver la justice tout seul ou la mettre en œuvre tout seul. C'est forcément quelque chose qui est à chercher ensemble, à l'échelon social, dans les liens interpersonnels qu'on a. C'est une quête, une aspiration. On va jamais y arriver parfaitement, on va toujours rester dans cette aspiration,

on va travailler à ce règne de la justice, à parler et agir avec d'autres pour que les choses soient plus justes entre les humains. C'est prioritaire, cela passe même avant chercher Dieu; c'est chercher le règne de Dieu et Sa justice. Ce qui veut dire que le règne ou le royaume, c'est une image communautaire; c'est chercher des liens communautaires, des liens sociaux où les relations soient vivantes, fécondes; où l'on ait la liberté d'être soi-même. Cela ne va pas sans la justice, sans la **juste place** reconnue à tout un chacun. C'est cela qui est premier. C'est intéressant que ce ne soit pas «d'abord chercher Dieu», comme on pourrait le croire. Ici aussi, il n'est pas question de justice absolue, qu'on se croirait capable d'instaurer tout seul, à son idée. C'est une recherche commune, laborieuse, rocailleuse. Il s'agit de ne pas prendre Dieu en otage, comme on l'a fait très volontiers, malheureusement, dans les religions au cours des siècles. Si l'on prend Dieu en otage, on va faire du «croire» quelque chose de rigide, d'idéologique et de mortifère.

Nous nous souvenons tous de ce fameux «axe du mal»; des déclarations de Georges Bush qui donnaient l'impression que lui savait. J'avais l'impression qu'il prenait la place de Dieu de manière extrêmement claire. Il s'agit d'une justice due à l'être humain. C'est important de le souligner, la première justice est à faire à l'être humain. Il s'agit de lui rendre justice en le reconnaissant comme sujet parlant, comme auteur, de ce qu'il dit, de ce qu'il pense, de ce qu'il croit. Si nous réduisons l'être humain au mutisme, c'est la pire des injustices: c'est détruire sa confiance en l'être humain. Il faut rappeler ici que foi et confiance ont la même racine en grec. Détruire la confiance d'un être humain, c'est détruire sa foi, sa relation à Dieu; c'est endommager sa liberté de croire. On a beaucoup de plaintes, dans les Psaumes, sur cette impossibilité qu'a le croyant de faire confiance parce qu'il a été réduit au mutisme. Un Etat qui veille à donner la parole à tous ses citoyens, y compris aux marginaux, prépare le terrain pour une authentique liberté de croire. Et l'on va peut-être moins utiliser la religion comme prétexte pour régler des injustices qui sont en réalité liées à la vie en société.

Deuxième point concernant la justice: j'évoquerai un exemple biblique qui est, dans Genèse 4, l'histoire de Caïn et Abel, où l'on voit que sans justice, la liberté de croire s'évanouit. Caïn se sent injustement traité, frustré, humilié. Le problème, pour Caïn, c'est qu'il n'a pas de vis-à-vis humain à qui il peut exprimer cette injustice. Il n'arrive pas à instaurer un dialogue avec Abel, son frère. L'écrivain juif Elie Wiesel dit qu'Abel a été sourd, au fond, à la blessure d'injustice de Caïn. De ce fait, Caïn n'entend même plus la voix de Dieu, ne croit plus à un Dieu juste et perd sa liberté de croire. D'une certaine manière, il devient esclave de sa colère et il va se faire justice; il devient justicier, absolutisant sa conception de la justice, et il va tuer Abel.

Troisième élément, dans l'existence collective comme dans l'existence individuelle, les injustices qui ne sont pas reconnues mettent en péril la liberté de croire. Il y a de nombreuses utilisations, dans les siècles et dans l'espace aujourd'hui, d'utilisation de l'appartenance religieuse pour régler des comptes, qui concernent en fait des injustices pas-

sées, des exploitations économiques, des sous-représentations politiques, etc. Sous le couvert de conflit religieux, en réalité, c'est autre chose qu'on est en train de régler, mais qui est de l'ordre du sentiment d'injustice de la part des personnes qui vont dans cette violence. Quand il n'y a pas de violence physique, cela peut provoquer des dérapages dans le sectarisme, le communautarisme, etc. Or, qu'est ce qui se passe quand l'injustice n'est pas reconnue, cela pousse les gens, aussi bien sur le plan collectif qu'individuel, à s'auto-justifier, ce qui est parfaitement incompatible avec la notion de foi en un dieu ou en une transcendance qui fondent l'existence de l'être humain. Si je me justifie, je m'auto-justifie, je n'ai pas besoin d'une transcendance ou d'un dieu qui me justifie ou qui me valorise dans mon être. Je prends la place de Dieu. Ainsi se pervertit la foi. Elle devient un système de croyance rigide qui n'est que le prolongement d'un problème relationnel ancien ou chronique, source de sentiment d'injustice. On ne croit plus en Dieu, on ne croit plus en son prophète ou en son messie, mais on croit contre. C'est plus la confiance en un Dieu, en une transcendance; c'est plus cette liberté de croire, c'est qu'on est dans un «je crois contre». Dernier point concernant la justice, j'ai toujours été frappée par la priorité donnée à la lutte contre l'injustice, dans la Bible; en particulier la Bible hébraïque. Il y a plusieurs prophètes, en particulier Amos, qui disait des paroles extrêmement précises là-dessus: que Dieu ne prend aucun plaisir aux cultes, aux chants, aux sacrifices, aux prières, aux célébrations de son peuple. Là où il a du plaisir, c'est quand il voit son peuple qui lutte contre les injustices, qui défend les veuves, les orphelins, qui vient en aide aux opprimés, aux pauvres et son peuple qui fait respecter le droit. Il dit: c'est cela le culte que j'aime et que je veux. Une prédication très forte qui montre à nouveau à quel point la justice est prioritaire et vient avant la liberté de croire. Cela peut aller jusqu'à rendre justice à ceux qui nous ont injustement traités. C'est ne pas les réduire à ce qu'ils ont fait, ne pas les diaboliser parce que, là aussi, on arrive à des phénomènes de vengeance, des phénomènes antisociaux. C'est devenir libre dans sa foi et non contre-dépendant de certains êtres dont on a fait des monstres. Cela va donc très loin, cette aspiration à la justice. Il s'agit progressivement de ne pas rester enfermé dans un besoin d'avoir des comptes à régler; ne pas s'enfermer dans une liberté de croire illusoire, où je serai moi seul avec Dieu en ayant éliminé les autres; soit parce que cela m'indiffère les injustices qu'ils vivent, soit que je les ai éliminés par vengeance.

Troisième point, la liberté de croire s'enracine dans ce que la Bible appelle la liberté des **enfants de Dieu**. Je vais parler de l'enfant; puisque nous parlons des Droits de l'Homme, des droits humains aujourd'hui. L'enfant a un besoin vital de vérité et de justice, un sens aigu de la justice. Un enfant dira très souvent: «Ce n'est juste», donc c'est quelque chose qui est très profondément enraciné. Il y a un passage dans le prophète Esaïe qui dit que la justice a été et est encore la ceinture des hanches du petit enfant. L'enfant est présenté comme dépositaire en quelque sorte de la justice divine; sur lui a reposé le souffle divin. Le texte continue en disant «et la confiance a été la ceinture de ses reins». Il y a quelque chose d'invisible, bien sûr. C'est un langage symboli-

que, qu'aussi bien la justice que la confiance font partie du bagage humain dès la naissance, ce qui définit l'être humain. Il s'agit pour les adultes de croire que nous n'avons pas définitivement perdu toute soif de justice, que c'est quelque chose qui est toujours là. Il n'y a pas d'authentique liberté de croire sans un minimum de confiance en l'autre être humain. On parle beaucoup de relations verticales, depuis ce matin, mais peut-être que cette verticalité devrait devenir horizontale; que la liberté de croire a pleins d'implications dans la manière dont nous sommes en relation les uns avec les autres. Il y a à travailler, non pas tant à avoir de la confiance en Dieu qu'envers l'autre être humain. On a dit ce matin à quel point les peurs, le sentiment de menace exacerbe les conflits et les problèmes. Croire en l'autre être humain et croire en l'autre divin, c'est complètement indissociable.

Deuxième élément dans cette liberté des enfants de Dieu: l'authentique liberté de croire s'enracine dans l'intériorité. C'est un travail à faire à l'intérieur de soi. Tout un chacun va pouvoir retrouver quelque chose de son âme d'enfant, sa solitude d'être humain unique, sa conscience de ses limites, la conscience de son impuissance. Dans cette intériorité, on peut retrouver cette condition humaine de base qu'est l'impuissance, qui fait partie de la condition humaine. On va retrouver le besoin des autres et les racines de la confiance. Cet appel à l'intériorité, qui me paraît bien présent dans toutes les religions, c'est une prise de conscience progressive d'être précédé, c'est-à-dire que personne ne s'est créé tout seul. On a parlé plusieurs fois, ce matin, de patrimoine, de ce que nous héritons dans une culture, une société; de cette expérience d'être précédé. Quand on découvre au fond de soi cette précédence, ou qu'on la redécouvre, on fait l'expérience d'être précédé non seulement par les générations précédentes mais, aussi, par toutes les générations de croyants; les religions qui ont fait ce qu'on est aujourd'hui mais précédés aussi dans notre existence individuelle par le Créateur: je dirais, **le Vivant**, la Vie. Précédés par une vie qui déborde, il y en a toujours, de la vie; ce vivant a de la vie à revendre. Quand on fait cette expérience-là, on accède à une liberté de croire de l'ordre de l'abondance de la vie et cela fait que, quand on vit cette liberté de croire, on n'éprouve plus le besoin de détruire ou de restreindre la liberté de croire des autres. Dans cette vie qui traverse, il y a le sentiment de quelque chose qui est en abondance. A ce moment-là, on n'éprouve pas le besoin de restreindre, de détruire la liberté de croire des autres.

Dernier point concernant cela, l'authentique **liberté de croire** libère les autres. J'ai fait référence au chapitre 18 de Mathieu dans les Evangiles. C'est une liberté dynamique qui fait sans cesse grandi, pour peu qu'on travaille à partir des racines; raison pour laquelle j'ai bien aimé le titre qui m'a été proposé: *Où s'enracine la liberté de croire?* Là, il y a un appel à travailler à partir des racines, c'est-à-dire dans cette intériorité de tout un chacun. On a beau faire des règlements, des lois; toutes les religions disent des choses magnifiques sur la paix etc, mais, dans la pratique, ce n'est jamais tout-à-fait cela. Si chacun travaille à partir de ses racines, de sa propre intériorité, alors on va peut-être commencer à découvrir un enfant, dans tout un chacun, dont on a détruit la confiance, dont on a détruit la foi et qu'il s'agit d'accueillir. Ce chapitre 18 commence par l'inté-

rité et il finit par une parabole sur les rapports sociaux. C'est un roi et un serviteur endetté. Ce roi se libère du tort qu'il a subi par ce serviteur en libérant son serviteur. Pourquoi? Parce qu'il a brusquement senti son propre dénuement, son impuissance, comme s'il les connaissait lui aussi de l'intérieur. Devant le dénuement, l'impuissance de ce serviteur, il est ramené dans son intériorité, à là où il est aussi, c'est-à-dire en partageant cette même condition humaine. On peut aller plus loin en disant que l'authentique liberté de croire libère même ceux qui sont sans foi ni loi. Je pense ici à l'autre malfaiteur, quand Jésus a été crucifié entre deux malfaiteurs. Un des deux devient libre de son propre passé au moment où il est en contact avec un homme qui meurt libre, ce Jésus, à côté de lui, libre de toute culpabilité et libre de toute condamnation des autres. Un homme qui meurt en se sachant précédé et même devancé par le Vivant, quelqu'un de plus grand que lui, qui l'accueille. La version laïque, c'est que la liberté de croire s'enracine dans la perception que tous les êtres humains sont enfants de la Vie, y compris les plus abîmés, les plus dysfonctionnants, je veux parler des sans foi ni loi. Cela s'enracine dans cette perception que tous les êtres humains sont dignes de confiance. Puisqu'ils partagent la condition humaine comme des frères ou des sœurs en humanité, il n'y a pas besoin d'appartenir à une religion particulière.

Quatrième étape, la liberté de croire s'enracine dans **l'autorité du Je**. Le pasteur et théologien Dietrich Bonhoeffer, qui est mort pendu par les nazis pour s'être opposé au régime, avait annoncé l'émergence prochaine d'un christianisme majeur, où chacun vivrait sa foi de manière adulte et autonome. Il avait dit: «Celui-là seul dont la conscience est libérée peut porter une responsabilité». Il avait fait un lien très étroit entre la responsabilité et la liberté, en disant qu'il y des concomitances, la responsabilité suppose la liberté et la liberté ne peut exister que dans la responsabilité. Il disait: «On ne vivra plus dans la peur de transgresser la loi, mais ce qu'on fera passer avant tout c'est l'être humain». Le vis-à-vis n'est plus la loi mais c'est, toujours, l'être humain à qui j'ai à donner une réponse. J'ai à me positionner, j'ai à être responsable de l'être humain que j'ai en face de moi. C'est cela qui prime sur tout. J'ajouterais qu'il n'y a pas de liberté de croire sans accès à sa propre autorité, sans être reconnu auteur de son Je. Les mots autorité et auteur sont de la même racine. Il n'y a que moi qui puis répondre de ce Je, et je vais reconnaître la même chose aux autres êtres humains. Il s'agit donc d'une autorité qui respecte profondément soi-même et les autres, parce que c'est une autorité déparasitée de toute volonté de puissance. On a évoqué ce matin des problèmes de pouvoir et je voudrais vraiment mettre en avant cette notion d'autorité, liée à auteur; être dans son Je - autorité qui me paraît être tout sauf une prise de pouvoir, et qui me paraît être quelque chose de très nouveau ces dernières décennies. Cela me fait aborder mon deuxième élément. C'est que la notion d'autorité a beaucoup évolué. Cela a des implications dans les religions. Jadis, pendant longtemps, on a eu le clivage supérieur-inférieur et l'on a conçu l'autorité de manière hiérarchique. Or, maintenant, depuis bon nombre d'années, on comprend l'autorité beaucoup plus dans une notion d'altérité, d'interrelation, de coresponsabilité, et de réciprocité. Dans les domaines de la foi et de la

croissance, on a besoin de modèles pour se construire; pour devenir, soi-même, ce que j'appelle autorisateur, c'est-à-dire capable de susciter chez l'autre sa propre autorité. N'importe qui peut, par l'autorité de son Je, susciter l'autorité de mon propre Je. Dans la Bible, il n'est pas question de réquisitionner Dieu pour cautionner ce que je fais, ce que je dis. C'est l'implication directe de ce qui vient d'être dit. On est amené à parler et à agir en son propre nom et il y a un mot pour cela, c'est permis, c'est libre, qui a donné [ex susia] qui est l'autorité dans le sens que mon autorité est suscitée mais limitée par l'existence des autres, par la réalité du vivre ensemble. Ce n'est pas justement une prise de pouvoir où je serais tout seul. Mon autorité est toujours une liberté au pluriel, donnée par le Créateur, d'un point de vue des religions: L'Evangile de Jean dit que la parole divine a donné aux êtres humains cette liberté de devenir enfants de Dieu. C'est une véritable autorité. J'ai parlé de la notion d'être enfant de Dieu, héritier de la vie, la conscience d'être précédé: cela donne une véritable autorité dans ce qu'on dit et dans ce qu'on fait. Donc, mon autorité va éveiller celle des autres, et va s'éveiller au contact des autres; c'est vraiment toujours dans cette interaction. Cette autorité, dernier élément de ce chapitre, cette autorité ne se prend pas de force mais se reçoit de l'autre; de l'autre divin mais à travers les autres humains. On va être poussé à prendre position peut-être autrement que par le prêt-à-penser, le prêt-à-croire. On va être amené à sortir de l'amalgame en exerçant ce Je. On va être amené à lâcher les préjugés de sa classe, de son clan, de son peuple, de sa religion. Etre reconnu dans ce Je, non interchangeable et me reconnaître moi-même responsable de ce Je, cela va me permettre d'exercer cette liberté de croire à ma manière. C'est quelque chose qui est assez contagieux. Le test ici, c'est que si j'ai peur de croire autrement, c'est que je ne suis pas libre. Dans la religion ou la communauté où je suis, je vais avoir un comportement grégaire et irresponsable. La peur va générer un comportement irresponsable; cela va m'amener à être en conformité avec ma classe, mon clan, ma religion sectaire. Je voudrais ajouter que, de tous temps, dans les sociétés et les communautés à pensée religieuse unique, on a encouragé l'irresponsabilité individuelle et collective. Cela donne des phénomènes de boucs émissaires, de chasses aux sorcières. Les lynchages par les foules, c'est tout sauf l'autorité de personnes enracinées dans leur Je. Il faut vraiment être une foule compacte où il n'y a plus de Je pour arriver à lyncher et à mettre à mort une personne.

Dernière étape de cette réflexion, j'aimerais illustrer ce que j'ai dit par le récit de la femme adultère dans l'Evangile de Jean, qui raconte une histoire où Jésus s'est trouvé confronté à des adversaires qui tentaient de déraciner sa liberté de croire afin de voir où, et comment, il a pu ré-enraciner cette liberté de croire. Il va faire cela dans une **autorité déparasitée** de la soif de pouvoir - j'insiste sur l'autorité, qui est l'antipode de la prise de pouvoir. En face de lui, il y a des représentants des autorités religieuses. Je m'empresse de dire que c'est dans le peuple juif mais que c'est le problème de tous les temps, dans toutes les religions, y compris dans le christianisme qui n'a aucune leçon à donner là-dessus, qu'on peut étouffer la liberté de croire des autres parce qu'on étouffe sa propre liberté de croire par la même occasion. Ces autorités veulent l'éliminer, ils sont allés

chercher une femme prise en flagrant délit d'adultère, en disant «La loi nous oblige à la lapider». Le texte fait entendre que ce qu'ils cherchent à faire, c'est éliminer Jésus lui-même; ils ne supportent pas la liberté de croire qui anime Jésus. Et la réponse de Jésus va être de remettre chaque personnage sur son chemin de vérité. Premièrement, c'est une liberté de croire enracinée dans l'intériorité. Dans cette situation, le texte dit qu'il est assis par terre - parce qu'il était en train d'enseigner quand cela s'est passé - et, à ce moment-là, il baisse la tête. On dirait qu'il perd la face mais, dans cette attitude de descente dans l'intériorité, il va s'identifier à la femme menacée de mort. On dit que cette histoire s'est probablement passée dans la semaine qui a précédé la mort de Jésus et qu'il sentait sa mort proche. Il y a, dans cette intériorité dans laquelle il descend, comme une proximité avec une femme qui partage exactement la même humanité, aussi démunie que l'enfant devant la violence. Deuxièmement, c'est une liberté de croire qui est enracinée dans l'exigence de vérité. Si la peur que ses adversaires lui inspirent provoque en Jésus un tourment et une division intérieure, et s'il cède à cette peur, il va aller dans la violence verbale et perdre cette liberté de croire; il va devenir contre-dépendant en étant contre-attaquant. Il ne le veut pas et l'exigence de vérité pour lui, c'est une exigence de lucidité pour lui-même. On va percevoir dans le texte un long silence où il est à l'écoute de cette exigence de vérité. Quand il va parler, cela va ressusciter chez ses adversaires la même exigence de vérité. Il va dire: «que celui d'entre vous qui n'a jamais commis de faute lui jette la première pierre». C'est bien parce qu'il est allé dans sa propre exigence de vérité qu'il peut susciter celle des autres. Le texte dit «qu'ils sortirent un à un, à commencer par les plus âgés». Les copistes, au moment de recopier cette histoire, ont rajouté une phrase intéressante: «Etant désapprouvés dans leur conscience, ils sortirent un à un». Je suis allée voir ce qu'est cette conscience. Ce n'est pas, d'abord, la conscience du bien et du mal. C'est vite fait de penser que le bien est de mon côté, le mal c'est les autres; que le bien c'est moi. Ce n'est pas le premier sens de la conscience. Ici, le premier sens, c'est la conscience de ses propres pensées et de ses propres actes. Donc, c'est la cohérence entre les pensées et les actes, au sens d'unité entre ce que je pense et ce que je fais. Ses adversaires prenant conscience l'un après l'autre et sortant un à un, c'est une démarche individuelle qui dit que leur parole n'est pas en accord avec leurs actes. Ils sont obligés de reconnaître que des fautes, ils en font aussi, à la pelle, comme tout le monde. Donc, ils se désapprouvent eux-mêmes dans leur propre conscience, dans leur propre cohérence et ils refont, d'une certaine manière, leur unité en ayant fait probablement un grand pas dans leur propre liberté de croire. Troisième élément, une liberté de croire, d'abord en quête de justice pour tous. C'est une quête d'une parole qui ne condamne personne, c'est ce que j'appelle justice pour tous. Jésus va chercher à dire une parole qui ne condamne personne, ni ses adversaires ni la femme. C'est une quête de dialogue entre égaux, entre partenaires, qu'il considère comme des vis-à-vis à part entière puisqu'il leur dit «Celui d'entre vous». Ensuite, il dit à la femme: «Moi non plus je ne te condamne pas». Il ne se pose pas en justicier, il n'annexe pas Dieu pour condamner quelqu'un. Il leur **rend la parole**, y compris à la femme qui avait complètement perdu l'usage de la parole. Il lui dit: «Alors, personne ne t'a

condamnée» et elle répond: «personne». Elle se réapproprie sa parole et, de cette manière, il lui rend justice. La première des justices, c'est de rendre la parole à quelqu'un. Dernier point, une liberté de croire qui suscite l'autorité de chacun et chacune, c'est-à-dire qui renvoie chacun à la responsabilité de son Je, qui cherche à rendre chacun responsable de ses choix, de ses actes, de sa vie. A eux, il dit: «Soyez auteur de votre parole, chacun pour soi». Les foules, elles, sont toujours irresponsables quand elles sont dans un grand amalgame comme pulvérisant les Je individuels. C'est comme si il leur disait: «Faites ce que vous dites, vous en avez le pouvoir, pour autant que vous vous sentiez autorisés à le faire, faites le». Sa parole n'est pas contraignante. Il baisse la tête à nouveau et il ne sait pas ce qui va se passer parce que cela leur appartient. Voilà la liberté de croire: elle est entre chacun et ses propres convictions, chacun et la transcendance, peu importe le nom qu'on lui donne. La liberté authentique est contagieuse, elle provoque dans cette histoire une libération de tous les personnages dans une situation qui était apparemment sans issue.

Deux mots de conclusion. Le premier, la liberté de croire s'enracine dans la liberté spirituelle. Je voudrais introduire cette notion de liberté spirituelle. J'aime beaucoup cela, personnellement, parce qu'en Occident, cela reflète là où sont beaucoup de gens qui, d'une certaine manière ont beaucoup de peine avec les religions, quelles qu'elles soient et qui valorisent infiniment la liberté spirituelle. Pourquoi? Parce que dans spirituel il y a le terme en latin *spiritus*, équivalent du grec *pneuma* qui veut dire le souffle, le vent; c'est-à-dire ce qui bouge et ce qui fait bouger les relations entre les humains mais, aussi, bouger à l'intérieur de soi; donc ce qui empêche toute sclérose, toute rigidité, tout enfermement, quelle que soit finalement la religion. Mon deuxième mot de conclusion est bref: il me semble que l'authentique liberté de croire est créatrice et créatrice de **lien social**. C'est même à cela qu'on reconnaît son authenticité.

Table ronde de l'après-midi

A l'école, l'enseignement de la religion ou de l'histoire des religions?

Participant: Charles BEER, Conseiller d'État en charge du département de l'Instruction publique; Karel BOSKO, historien et enseignant au collège et à l'université de Genève, Vesca OLSOMMER, ancienne députée, signataire de la motion concernant l'introduction de cours sur l'histoire pour les élèves du canton de Genève; Dominique PRÉTRE BURGISSER, enseignante d'histoire et d'éducation citoyenne au Cycle d'orientation de Genève; Patrick SCHMIDT, président du groupe Citoyen culture religieuse et humaniste à l'école laïque; Yves SCHALLER, enseignant et président de l'association suisse pour la laïcité; Tristan ZIMMERMANN, assistant au département de droit constitutionnel à l'Université de Genève.

Modération: Fabien HUNENBERGER, journaliste, coproducteur de «Haute fréquence», Radio suisse romande.

1. Tour de table

Fabien HUNENBERGER: C'est un exercice assez «mathématique» que de traiter un sujet aussi polémique en seulement quarante-cinq minutes. Les thèmes de l'enseignement de la religion, du fait religieux, l'histoire des religions, sont tous assez connotés. Je souhaiterais qu'on puisse avoir de chacun des sept intervenants une impulsion sur la question qui suit: «Faut-il oui ou non introduire un enseignement de ce type, et si oui, pourquoi?». Nous pourrions ainsi croiser les points de vue et saisir les paramètres cruciaux liés à cette question. J'insiste pour que les intervenants répondent de manière concise, en se concentrant sur un argument pour ou un argument contre le fait d'introduire un enseignement de ce type.

Karel BOSKO: Si la laïcité est quelque chose de fortement établi, si la laïcité équivaut à bien dire que toutes les religions sont à égale distance du pouvoir et n'entendent pas se soumettre au pouvoir ni être soumises au pouvoir, alors on peut envisager de bon cœur - à condition qu'une formation soit assurée - un enseignement du fait religieux à l'école, une approche du phénomène religieux à l'école, une introduction de l'étude du phénomène religieux à l'école. Mais on se doit d'être à la fois précis et vaste en même temps; le fait religieux à l'école, ce n'est pas seulement évoquer la présence de la religion dans nos cultures ou dans notre culture spécifiquement, ce n'est pas seulement la scolastique, les chants grégoriens, Pascal, etc. On doit voir tout ce qui touche aux mythes, à l'image, aux symboles et, de ce point de vue, on voit bien qu'on embrasse un champ beaucoup plus large qui concerne aussi bien l'historien et le géographe que le philosophe et le pro-

fesseur de littérature. Je crois qu'il faut le voir ainsi, d'une manière assez large, qui nécessite une formation spécifique qui doit être définie. Tout le monde est d'accord là-dessus, mais personne n'est encore d'accord sur le contenu de cette formation. Je crois que c'est un point important qu'il faut d'emblée relever dès aujourd'hui.

Tristan ZIMMERMANN: Je suis, quant à moi, tout à fait pour le fait d'introduire ce type d'enseignement. Nous sommes dans une période où le choc des ignorances prend place. Alors pourquoi devrions-nous le faire? Je vais donner quelques raisons et, ensuite, placer un cadre juridique car, étant le seul juriste de la table, je pense me contenter des raisons juridiques. Mais je mentionnerai tout d'abord le problème de la connaissance des élèves face au fait religieux, qui est inexistante. Je peux en attester, étant moi-même un pur produit de l'école genevoise qui ne m'a strictement rien appris des religions. C'est finalement dans le cadre de ma thèse sur la liberté religieuse dans le système scolaire suisse que j'enrichis mes connaissances religieuses. La fonction essentielle de l'école est tout d'abord de former les citoyens mais, aussi, de les préparer à vivre dans une société qui est de plus en plus multiculturelle. Je pense que l'enseignement des grandes religions et des diverses mouvances spirituelles est un moyen d'y répondre.

Vesca OLSOMMER: Je dirais moi aussi évidemment oui à l'introduction de cet enseignement. «L'ignorance ne peut pas engendrer de tolérance». Et l'école étant confessionnellement neutre, c'est bien l'endroit où l'on peut prendre conscience de ses racines religieuses, humanistes et, à la fois, les comprendre et en débattre, ceci à la condition qu'il s'agisse d'un enseignement sur les religions, et non d'un enseignement confessionnel. D'emblée, cela a été une position extrêmement stricte. Nous sommes dans un canton laïc. Il s'agit donc de faire une offre de savoir, et non de faire des propositions de foi.

Dominique PRÊTRE BURGISSER: Dans le cadre de ma pratique, je vois toute la population et, depuis de nombreuses années, nous constatons - nous, professeurs d'histoire - que nos élèves sont totalement acculturés sur le plan religieux et que, de ce fait, ils n'ont pas accès à des pans entiers de notre tradition culturelle. Comment enseigner le Moyen-Âge à des enfants à qui vous devez expliquer ce qu'est un couvent, un prêtre, la messe? Et même à Genève, chaque année, je dois expliquer ce qu'est un protestant. Il est vrai que nous n'avons pas le temps et que nous n'avons pas l'espace pour donner des connaissances à nos élèves qui touchent au religieux. Je le déplore, car cela touche aussi l'enseignement d'autres branches telles que la littérature française.

Yves SCHELLER: Afin de liquider un certain nombre de faux procès qu'on nous fait, je tiens à préciser que les laïcs ne sont pas des athées et que la laïcité n'est pas l'irreligion. Je regrette d'ailleurs que des représentants des athées, c'est-à-dire de la libre pensée, n'aient pas été conviés, si tant est qu'il s'en trouve encore à Genève de façon institutionnelle. Cela m'aurait permis de leur remonter les bretelles, comme j'avais l'intention de le faire pour les tenants des autres religions, car chacun sait qu'il existe aussi un fanatisme athée que j'ai-

merais bien ne pas voir confondu avec la laïcité. Ma réponse est donc mitigée. D'une part, si la question est «Faut-il parler de religion à l'école?», ma réponse est évidemment oui; on ne va pas imaginer une école républicaine qui ferait l'obscurantisme sur toute une partie de la culture; bien entendu, il ne s'agit pas là de toute la culture, car on a un peu tendance à réduire la culture à la religion. Mais parler de religion dans les écoles, oui, et on le fait d'ailleurs depuis fort longtemps. Je regrette que M. Zimmermann n'ait pas eu de bons maîtres car, qu'il s'agisse de mes collègues professeurs de géographie ou d'histoire, ou de moi-même en tant que professeur de français, nous abordons ce sujet quand le besoin s'en fait sentir. Par contre, s'il s'agissait d'introduire des cours spécifiques, je dirais plutôt non et ce, non pas par anticléricalisme mais parce que l'école a, en ce moment, des quantités de problèmes qui d'ailleurs nous opposent, M. Beer et moi. Je ne crois pas le moment choisi pour en parler. Ce n'est pas vraiment une urgence. Trop de croyants ont tendance à faire du transfert et à s'imaginer que leur propre souci de voir leurs églises en déshérence est partagé par l'ensemble de la population, et qu'il y a une sorte de hantise dans la société de la disparition de la religion. Personnellement, je ne crois pas que ce genre de hantise existe. Je crois même que les choses vont assez sagement et je dirais même que je regrette, jusqu'à un certain point, qu'il n'y ait pas plus de gens qui s'intéressent à la religion. C'est aussi un moyen de réfléchir, après tout. Mais parler de religion à l'école signifie aussi qu'on va parler de la Saint-Barthélemy, de l'Inquisition, de Michel Servet transformé en charbon de bois par Calvin, et de Zwingli noyant les anabaptistes dans l'Aar. Car si l'on veut parler d'histoire et ne pas faire de catéchisme, il faudra aussi parler de cela.

Patrick SCHMIED: Selon moi, oui, il faut de la connaissance sur le fait religieux à l'école et la raison principale, - tout le monde l'a dit d'une manière ou d'une autre - est d'empêcher la peur par l'ignorance car la peur engendre la violence. C'est quelque chose de fondamental. La connaissance doit avoir lieu et ce n'est pas nous qui allons apprendre au DIP comment le faire. Il le sait déjà très bien. A ce sujet, nous sommes très heureux de voir que les autorités politiques, que ce soit le Grand Conseil ou le Conseil d'Etat, sont tout à fait ouverts à cette façon de voir. D'ailleurs, ici, au beau milieu de cette Genève internationale, nous sommes très fiers de cette réussite, de ce petit miracle de bonne entente et de convivialité que nous vivons entre communautés qui, dans le reste du monde, ne se font pas que du bien, et nous considérons cela comme acquis. On a vu quelques exemples, pas si lointains - je pense au Liban ou en Yougoslavie - où l'on a cru que cette paix allait de soi, qu'elle n'avait pas besoin d'être soignée, d'être suivie, et qui a explosé à la face du monde, à la grande surprise des experts divers et variés. Donc, ce qui est fondamental, c'est qu'on doit absolument pouvoir se connaître pour pouvoir mieux vivre ensemble. L'école genevoise, comme M. Zimmermann l'a dit, a éradiqué cette connaissance depuis la moitié du XIX^{ème} siècle, pour de très bonnes raisons d'ailleurs à l'époque, puisqu'il y avait une guerre de religion; mais il se trouve que, 150 ans plus tard, cela devient important de se connaître plus car, contrairement au tableau idyllique que M. Scheller vient de faire, il suffit d'interroger vos amis enseignants, en particulier dans le privé, pour savoir à quoi ils sont exposés comme pressions, comme problèmes, comme

demandes des enfants et d'écouter ce qui se dit dans les cours de récréation entre enfants qui ne s'embarrassent pas du politiquement correct.

Charles BEER: Quand vous prenez tant de soin à ne pas poser précisément une question, il est évident qu'il est difficile d'y répondre de façon précise. Quand vous dites «de ce type», vous ne le définissez pas à dessein. Je peux donc répondre oui, en ce qui concerne la transmission du fait religieux. Par contre, si nous évoquons l'histoire des religions en tant que cours, je dirais non. Il faut donc savoir à quelle question nous tentons de répondre aujourd'hui. On en reste au libellé de l'organisation de la table ronde. J'aimerais mettre en avant le fait que Genève est une capitale d'ambiguïté absolument remarquable puisque nous sommes, à la fois, la Rome protestante et une République laïque à peu près unique en Suisse, et que Monsieur le président du Conseil d'Etat et moi-même avons eu l'occasion de nous rapprocher des Saintes écritures en prêtant serment pour jurer fidélité à la République laïque du canton de Genève! Nous sommes donc dans une ambiguïté dont Genève est pratiquement la seule capable, et pourtant: Genève accueille, en même temps 17 % de protestants et une majorité de «non-inscrits», c'est-à-dire de personnes qui ne se réclament pas d'une religion. Alors évidemment, maintenant la pression est sur l'école. Comment clarifie-t-on un débat que les adultes ne sont pas capables de clarifier eux-mêmes? On en transmet la responsabilité à l'école. On le voit pour l'égalité ou encore le développement durable et, à présent, pour la question du fait religieux. Car ce dont on parle aujourd'hui, très clairement, c'est d'un risque au niveau culturel d'une rupture entre les générations; soit une incapacité de se comprendre et, en particulier, des nouvelles générations d'avoir accès au patrimoine de l'humanité. Donc, ma réponse est oui quant à l'enseignement du fait religieux à l'intérieur des disciplines existantes. En même temps, il faut préconiser une ouverture à deux éléments au Cycle d'orientation, c'est à dire dans le cadre de l'école obligatoire, l'enseignement de la philosophie et l'enseignement des grands textes, dont je rappelle que Régis Debray disait, en ce qui concerne l'enseignement du fait religieux, que c'en était la base de la réussite.

Fabien HUNENBERGER: M. Schmied, cette réponse vous satisfait-elle, ainsi que le groupe que vous présidez?

Patrick SCHMIED: Nous sommes conscients que dans ce genre d'évolution, on revient de très loin puisque, comme Monsieur le Conseiller d'Etat l'a rappelé, le canton de Genève est quand même un canton qui a réussi pendant toutes ces années à éradiquer la connaissance dans ce domaine, ce qui n'est pas le cas dans les autres cantons suisses; par exemple, dans le canton de Neuchâtel où des enseignements de ce type ont été introduits depuis trois ans. Donc on sait très bien que c'est quelque chose qui doit se faire lentement, soigneusement et, de notre point de vue, c'est exactement ce qui est entrain de se passer; on peut s'en féliciter. Il faut être extrêmement prudent, extrêmement soigneux, mais ne pas s'arrêter parce que nous avons la chance de ne pas avoir de crise qui nous pousse à réagir, comme à l'époque des sectes, au début des années 90, ce qui

avait d'ailleurs poussé l'Etat à faire une étude très approfondie de la question auprès des religions. D'ailleurs, on vit encore aujourd'hui sur ce rapport du DIP qui a été publié en 1994; c'est une chose qui doit continuer; il faut donc se hâter lentement.

Fabien HUNENBERGER: M. Scheller, ce que vous avez entendu de M. Beer vous fait-il peur?

Yves SCHELLER: Non. M. Beer ne m'a jamais fait peur mais je voudrais surtout revenir sur ce qu'a dit M. Schmied. C'est un procès d'intention inacceptable. Dire que les connaissances religieuses ont été éradiquées de la république depuis le XIX^{ème} est simplement un mensonge. On n'a jamais cessé de parler d'histoire ou de géographie en classe, sans privilégier particulièrement la question des religions. Je pense même qu'on a fait preuve d'une plus grande ouverture à ce titre, puisque, fort heureusement, nous sommes dans une ville où l'ouverture est relativement traditionnelle. Donc je ne peux pas accepter ce genre de discours. Par ailleurs, en ce qui concerne l'inculture religieuse, bien entendu que le bilan est constatable; l'inculture religieuse est grande mais ce qui m'angoisse, autant que certains croyants, ce n'est pas tellement l'inculture religieuse mais plutôt l'inculture générale, qui règne dans tous les domaines. L'inculture religieuse en est certainement une fraction plus ou moins importante et évidemment regrettable. Je me suis entretenu, cet été, avec une étudiante de 2^e année de sciences politiques qui m'expliquait, à l'époque de la fameuse affaire Khadafi, que La Libye était un Etat bien éloigné, puisqu'il se trouvait au voisinage du Yémen! Et ce n'est pas une exception; j'ai des élèves qui me demandent si Varsovie n'est pas la capitale du Portugal. Je pourrais vous donner une liste impressionnante, si j'en avais le temps, de la disparition de la culture et de la transmission, non seulement de la connaissance du fait religieux mais, aussi, de tant d'autres faits que, finalement, la religion est une goutte d'eau à l'intérieur d'un océan d'ignorance. J'aimerais bien qu'on s'occupe aussi de tout le reste, car cela m'impressionne beaucoup.

Tristan ZIMMERMANN: Là, on assiste à un nivellement par le bas parce que si on ne connaît rien des autres branches, on ne doit rien connaître de la religion. J'aimerais juste lire un extrait de «La vie protestante» où deux enseignants d'histoire au collège confrontent leur point de vue dont l'un des deux figure à cette table. L'autre nous dit – je cite Frank Freudereich: «Les gens s'intègrent mieux lorsqu'on ne parle pas de religion. On cohabite plus sereinement quand on ne connaît pas la confession de son voisin. Quant à moi, je préfère ignorer la religion de mes élèves. On parle souvent de l'analphabétisme religieux des jeunes; eh bien, cette ignorance me ravit». Pour un enseignant du collège genevois, être ravi par l'ignorance, le fait d'être ravi par l'ignorance me révolte un peu. Ce qui rejoint ce que vous avez dit, M. Scheller sur la laïcité et l'athéisme: peut-être que ce sont de points de vue différents, mais ils mènent souvent au même résultat. Car si vous interdisez les signes religieux au sein des classes, ce pour quoi je milite également, les athées, n'ayant pas de symbole, sont de toute façon favorisés par la laïcité de l'Etat. Donc, la position de la laïcité que vous adoptez favorise indirectement les athées.

Yves SCHELLER: Jé ne vois pas en quoi. Je parle quotidiennement de Dieu et de religion dans mes classes et ce procès d'intention devient totalement insupportable.

Tristan ZIMMERMANN: Pour ce que j'en sais, la religion n'est aucunement débattue dans le cadre de l'instruction obligatoire dans le canton de Genève. Toutes les différences entre religions ne sont pas du tout mentionnées. Alors, comment voulez-vous pouvoir parler d'intégration des communautés étrangères ou de minorités religieuses si l'on ne connaît pas ces différences? La première étape serait donc l'intégration du fait religieux dans notre cours et, à terme, contrairement à ce qu'a dit Monsieur le Conseiller d'Etat, l'intronisation d'un cours qui porterait sur le fait religieux et qui traiterait de l'histoire des religions, comme cela se fait notamment au Royaume Uni, qui connaît une Eglise d'Etat, et qui pourtant introduit dans le cours d'instruction obligatoire, des cours de religion pour favoriser l'intégration des communautés étrangères et des minorités religieuses.

Yves SCHELLER: Le Royaume Uni n'est pas laïc, je tiens à le préciser. Donc, c'est après la laïcité que vous en avez. Soyez franc!

Tristan ZIMMERMANN: Non, c'est à l'ignorance du fait religieux que j'en ai. Mais la laïcité que vous défendez véhicule cette ignorance. La laïcité que vous adoptez dans vos écrits est une laïcité de combat; vous en venez à déformer les propos du tribunal fédéral. Dans un de vos articles, vous mentionnez que le Tribunal fédéral, dans un arrêt de 1997, en vient à «ignorer le fait religieux» à juste titre. Or, j'ai relu cet arrêt hier soir. Le Tribunal fédéral préconise une prise en compte du phénomène religieux dans l'école obligatoire genevoise, qui est dans un système institutionnel laïc, alors qu'en Suisse, sur les 26 cantons, 24 ne sont pas basés sur ce principe.

Fabien HUNENBERGER: Monsieur le Conseiller d'Etat, pouvez-vous nous faire part de votre réaction face cet objectif consistant, à terme, à créer un cours spécifique dans la grille?

Charles BEER: Je n'y suis pas favorable parce que cela revient à un enseignement religieux, ou d'histoire des religions, et il ne revient pas à une République laïque de transmettre l'élément religieux isolément des autres éléments historiques. Je suis favorable à l'enseignement de l'histoire, du français, du latin - les questions d'étymologie étant importantes - et à l'éducation artistique, qui nous donnent aussi accès à un certain nombre d'éléments qui touchent au fait religieux. Si quelque chose manque en tant qu'enseignement à notre grille horaire de l'enseignement obligatoire, c'est la philosophie; c'est l'approche des grands textes. Je ne crois pas à cette capacité qu'ont les Britanniques de vouloir marier - sauf à viser le communautarisme, et c'est encore autre chose - un élément de présentation de quelques résumés et clichés des religions pour dire: «on vit très bien ensemble, pour autant qu'on s'ignore». Je pense qu'il faut donner, au sens de la loi sur l'instruction publique, les moyens à chaque élève d'analyser de façon critique tout texte.

Pour moi, la pensée critique ne peut se développer qu'à partir de grands textes, des grandes religions, et non à partir du néant. Je défends pour le moment le principe de l'inscription de la philosophie à l'intérieur des grilles horaires de l'école publique et du fait religieux dans l'ensemble des disciplines.

Vesca OLSOMMER: Il y a quand même une certaine ignorance des enseignants et d'ailleurs, eux-mêmes réclament une formation, qu'elle soit initiale ou continue. J'ai eu l'occasion d'entendre une enseignante qui se sentait peu soutenue par le département et qui trouvait que parler de la religion risquait d'enflammer les esprits. C'était pour elle un tabou et elle a même déclaré que, pour pouvoir répondre à une question de ses élèves sur l'Islam, elle a du lire un article de la Tribune de Genève. Donc, la partie que doivent jouer les enseignants est absolument capitale dans cette affaire de l'enseignement du fait religieux.

Fabien HUNENBERGER: On est parti dans le cadre de la formation des enseignants et non plus sur un cours spécifique

Charles BEER: Aujourd'hui, on approche essentiellement la question de la formation du corps enseignants afin que celui-ci puisse répondre aux questions qui sont posées; au moins en posant d'autres questions et en inscrivant des tentatives de réponses dans des champs qui permettent le développement. Un des grands éléments, et M. Zimmermann l'a évoqué à travers son propre parcours, c'est qu'on se retrouve dans une situation où on a compté essentiellement sur le fait que les gens avaient une religion pour connaître un certain nombre d'éléments de l'histoire de l'humanité, et particulièrement du christianisme, puisque c'est cela dont on parle. Aujourd'hui, force est de constater que des générations entières sont passées à travers cet élément-là, en se confrontant, en même temps, à des plans d'études qui laissent une marge de manœuvre totale au corps enseignant. Donc, aujourd'hui, des élèves faisant 11 ans d'école obligatoire et 4 ans de collège vont se retrouver dans une situation où ils peuvent avoir fait vu fois l'Islam et 3 fois le colonialisme, sans jamais avoir fait autre chose. Donc, ce champ total laissé aux enseignants ne permet pas aujourd'hui l'égalité de traitement dans l'accès à la connaissance.

Karel BOSKO: Sur la formation des enseignants, j'aimerais tout d'abord relever le fait qu'on a traité l'un des nôtres de menteur, ce que je trouve absolument insupportable. Patrick Schmid a peut être commis une erreur ou n'a pas eu le sens suffisant des nuances, mais on ne traite pas de menteur quelqu'un qui est invité à une table ronde. Deuxièmement, il est important de rappeler Michel Servet, c'est tragique, mais on peut aussi rappeler les 900'000 Tibétains assassinés par les chinois sous prétexte de fanatisme athée; c'est une chose qu'on fait moins; curieusement, on est très prudent là-dessus. Quant à l'inculture des élèves, c'est un discours qui m'horripile. Comme si les élèves n'avaient pas une autre culture, n'avaient pas d'autres attentes, comme si nous étions les cultivés face à des incultes! Mais non, Mesdames, Messieurs! Les élèves ont des ques-

tionnements souvent beaucoup plus riches que les nôtres, de pauvres soixante-huitards attardés! C'est facile de dire que Varsovie est la capitale du Portugal, mais je rappelle qu'un premier ministre anglais en 1938 disait qu'on pouvait s'en fichier de la Tchécoslovaquie, un Etat dont on ne savait rien, dont on ne savait même pas où il était. Donc il faut arrêter avec les clichés - car M. Scheller aime bien les clichés - et je trouve que c'est bien agaçant, car ce n'est pas comme ça qu'on va progresser!

Dominique PRÊTRE BURGISSER: Ce n'est pas parce que vous éloignez des cours le fait religieux qu'il n'est pas présent sous d'autres formes. Parfois, on doit gérer des situations un peu délicates; par exemple, parfois vous avez des élèves de tradition musulmane qui vous refusent le regard d'un historien un peu critique sur leur culture, ce qui me pose alors un problème concret. Ou alors, devoir expliquer systématiquement les termes d'un texte du XIX^e siècle, je trouve cela aussi assez fatigant. Il est vrai qu'autrefois, on se reposait sur les familles qui assuraient la transmission mais à présent, c'est terminé et l'on se repose beaucoup sur l'école. Je pense donc que l'école doit faire le choix de transmettre ou non une culture liée à l'histoire européenne.

Fabien HUNENBERGER: Ce serait intéressant de savoir autour de cette table ce qu'on entend par culture. Est-ce un ensemble de notions académiques, scientifiques, ou y inclut-on aussi un abord de la spiritualité de la religion?

Patrick SCHMIED: Je ne m'aventurerai pas à définir la culture ici. Mais la culture, c'est aussi la capacité de reconnaître une religion; pour les enfants, de savoir reconnaître: «voilà, là, je suis en face d'un fait religieux» car, aujourd'hui, dans ce désert qu'on perçoit, on prend n'importe quoi pour une religion: tout se vaut, tout se mélange et on en arrive à des aberrations qui, de notre point de vue, sont à terme dangereuses. Donc, quand on parle de culture, c'est surtout connaître d'où on vient, connaître qui sont ces gens, pourquoi est-ce qu'ils croient ça, ce qui est quand même ce que nous considérons comme un minimum.

Fabien HUNENBERGER: Je reviens tout de même à la charge avec ma question sur la culture, même si ne m'attendais pas spécifiquement une définition globale et inclusive de la culture. Il s'agirait plutôt de savoir avec quel bagage minimum, en termes de compréhension du religieux, les élèves doivent sortir du système d'enseignement genevois.

Vesca ÖLSOMMER: Selon moi, la culture est comprise dans un sens assez large. Quand on parle de culture religieuse, on met en avant la connaissance de ce que la religion a apporté dans toutes sortes de domaines. Il n'y a pas seulement, comme on le croit souvent, le domaine des arts mais les religions ont façonné des mentalités, des comportements, des institutions, le droit, etc. Cela dit, quand je dis les religions, c'est un peu trop restrictif car il y a aussi des familles de pensée qui ont aussi façonné nos sociétés. Mais néanmoins, comme on a la plupart du temps de l'endoctrinement, on peut quand même

voir que les religions ont été à la source de toutes sortes de comportement, de pensées et aussi de valeurs qu'il faut apprendre à connaître. Et les religions ont aussi manifesté un dur labeur pour comprendre la destinée humaine. Mais, encore une fois, quand je dis «les religions», je pense qu'à partir d'un enseignement sur les religions, on peut évidemment aussi apprendre à connaître les pensées qui se sont détachées des religions. Il me semble que cela aussi fait partie d'un enseignement sur les religions et là, je pense évidemment aux pensées athéistes, aux sciences, à l'histoire de la laïcité. C'est pourquoi pour moi, la culture religieuse est quelque chose de vaste.

Charles BEER: Un élément de précision, car j'ai l'impression qu'il y a des attentes très différentes en ce qui concerne la transmission du fait religieux. Pour certains, il s'agit d'accès au patrimoine, de compréhension de l'histoire du monde et de nos sociétés; pour d'autres, il s'agit - et beaucoup d'enseignants en témoignent - de capacité de répondre à des questions existentielles de certains élèves, sur la mort, par exemple, qui, il faut bien le constater, est un élément difficile à aborder dans une société «dépourvue d'éléments religieux et spirituels» et qui laisse beaucoup d'adultes, d'enseignants, et d'élèves devant un certain nombre de difficultés. Puis on attend, également, une capacité d'intégration des différentes religions. J'ai envie de dire halte! Parce que si l'on attend de l'école la capacité de répondre à ce à quoi nous ne sommes pas capable de répondre par nous-mêmes, en tant qu'adultes, cela m'inquiète. J'aimerais juste en revenir sur la réflexion de la philosophe Hannah Arendt dans un article qui s'appelle «Réflexion sur Little Rock», où elle évoque la question de la mixité des écoles entre Noirs et Blancs dans un Etat des Etats-Unis où le mariage intercommunautaire est interdit, et qui pose la difficulté d'attendre des générations futures - les enfants, en l'occurrence - une capacité de faire en sorte de dépasser un certain nombre de choses que les adultes sont incapables eux-mêmes de dépasser dans la société. Il faut quand même clarifier ces questions; la question de l'intégration est un élément important pour l'école, mais c'est un élément qui ne pourra être développé valablement comme les autres questions sans clarifications plus importantes au niveau constitutionnel et politique.

2. Discussion générale

Fabien HUNENBERGER: J'espère que les questions du public nous aideront à clarifier ces attentes vis-à-vis du système d'enseignement genevois, en termes de religion, de croyances, de laïcité.

Une personne dans le public: Je m'intéresse depuis fort longtemps aux religions, entre autres aux sectes. Je pense qu'il est important que l'on apprenne aux jeunes à réfléchir et, dans ce sens là, l'enseignement de la philosophie est tout à fait le bienvenu. Mais il faudrait aussi qu'ils aient une certaine connaissance des religions, étant donné que notre planète devient de plus en plus petite; et pas uniquement de celles qui sont chez nous

mais, aussi, de celles qui nous sont plus éloignées. Je pense notamment à l'hindouisme ou au bouddhisme. Tout le monde se promène avec des jolis sacs avec Ganesh, Krishna ou Shiva, pleins de couleurs, mais ils n'ont aucune idée de ce qu'ils portent sur eux. Or, la philosophie qui est derrière est absolument intéressante et fructueuse aussi pour nous. Je pense donc que c'est important d'étudier les religions dans ce qu'elles ont de fondamental et de commun à nous apporter, et on ne le fait pas assez souvent : la base de nos racines de développement. Je reviens sur ce que disait Mme Lytta Basset lorsqu'elle parlait de la base de notre respect personnel de façon à développer chez les élèves leur discernement, leur liberté de pensée et je pense qu'ils y prendraient un immense plaisir aussi.

Une personne dans le public: Je suis assez surpris qu'on parle maintenant de l'enseignement de la religion dans les écoles. Je suis moi-même pasteur protestant et nous discutons de savoir s'il faut enseigner l'histoire mais pour moi, cela appartient à des cultures du passé. Est-ce vraiment à l'école de nous enseigner ces rites, ces croyances du passé? Nous avons entendu Mme Lytta Basset qui nous parlait de spiritualité, de valeurs, de la justice, de l'égalité; c'était condensé en une heure, cela pourrait faire l'objet d'un cours d'une année. Il me semble que d'enseigner la spiritualité me paraît bien plus actuel et nécessaire pour nos enfants que de rabâcher des enseignements historique sur des choses qui ne sont plus d'actualité. Toutes ces valeurs sont déjà exprimées dans les religions, mais d'une manière trop cérébrale, et il me semble qu'on a besoin de retrouver des valeurs du cœur, et c'est cela qui me semble important d'enseigner aujourd'hui.

Laurent MOUTINOT: Je vais peut-être jouer l'impertinent mais, si j'ai bien compris, vous êtes toutes et tous d'accord qu'il convient de faire une formation de ce type, avec quelques nuances. Ce que je ne comprends pas bien, c'est qu'il y a à peu près tous les partis, à peu près toutes les opinions, presque tous les pouvoirs, et que ce débat, je l'ai déjà entendu il y a vingtaine d'années, avec le même résultat. Une question: pourquoi, puisque tout le monde est d'accord depuis vingt ans, rien ne se fait? J'ajoute que je suis entièrement d'accord avec M. Charles Beer sur tout ce qu'il a dit. Et je m'étonne que l'on confie la santé des personnes âgées à des EMS et qu'on imagine que l'Etat lui-même devrait s'occuper du fait religieux.

Une personne dans le public: On a dit qu'il fallait enseigner les faits religieux de notre culture, pour les gens qui vivent avec nous, mais il faut penser qu'il y a beaucoup de personnes qui n'appartiennent pas à notre culture et qui sont ici. Donc, l'intégration, cela ne veut pas dire leur enseigner ce que nous avons vécu et construit mais, aussi, d'apprendre d'eux-mêmes ce qu'ils ont vécu eux-mêmes et ce avec quoi ils viennent. Ils viennent avec une richesse qui est leur richesse culturelle, qui est peut-être parfois confuse, mais qu'il faut accepter. J'aimerais aussi faire remarquer à «M. Laïc», précisant que je suis un croyant laïque, qu'il a cité des exemples parmi lesquels l'Inquisition, Michel Servet, etc, mais la Terreur était aussi très laïque, il ne faut pas l'oublier.

Une personne dans le public: M. Clapham nous a dit au début que «Teach religion in Schools», c'est enseigner la religion dans les écoles d'une manière neutre et objective. Mais y a-t-il des enseignants qui peuvent enseigner de façon neutre et objective ou faut-il qu'il y ait des gens spécifiquement formés pour enseigner tout ce qu'on veut que les jeunes apprennent?

Une personne dans le public: Oui en Belgique, à l'université Libre de Bruxelles, on connaît l'enseignement laïc depuis des années!

Charles BEER: Il me paraît important de dire que nous sommes entrés véritablement dans l'ère où ce qui est religieux est un élément de la sphère privée, selon les définitions de Marcel Gauchet, essayiste, philosophe, et directeur de la revue «Débat». Nous sommes entrés dans une société qui voit reposer l'élément religieux uniquement dans la sphère privée. C'est un élément important qui interroge le type de laïcité que nous vivons, qui contraint à des réflexions et qui n'épargne pas non plus l'instruction publique. A partir de là se posent un certain nombre de questions, notamment celle de savoir comment on transmet un certain nombre d'éléments qu'on peut résumer autour du terme de valeur. Je répondrai par un élément qui est la culture. La culture, la connaissance et la capacité critique. Quand je dis «culture», je fais référence au terme qu'employait l'ancien premier ministre français Laurent Fabius, qui disait: «La culture est la réponse des sociétés laïques à la question fondamentale du sens». A partir de là, la question du sens nous touche et la manière de l'aborder est bien la question de la place de la culture, y compris la culture du fait religieux.

Patrick SCHMIED: Je partage parfaitement l'inquiétude du Conseil d'Etat, qui voit petit à petit se reporter sur l'école l'ensemble des problèmes de la société. Il a eu la charité de ne pas rappeler que des gens pensent que l'école doit apprendre aux enfants à manger - c'est aussi une demande qui se fait à l'école - ce qui est complètement démesuré et exagéré. Par contre, du point de vue du groupe citoyen, nous sommes beaucoup plus modestes dans la mesure où il s'agit pour l'Etat de faire face à des problèmes réels, tous les jours dans les écoles. C'est la première étape, et on a toute une série d'enseignants qui sont en difficulté dans leur classe; c'est donc là qu'est la priorité. Quand on aura réussi à obtenir que les enseignants soient confortés dans leur rôle, on aura déjà fait un énorme pas. Pour nous, à terme, dans les cinq à six ans qui viennent, ce serait déjà quelque chose d'important et de suffisant, sans commencer à rentrer dans des tentatives de charger l'Etat de Genève de redresser l'ensemble de la culture du monde occidental.

Karel BOSKO: A propos de ma collègue de Cycle d'orientation qui disait sa gêne par rapport à une question d'un élève musulman qui contestait sa compétence dans le domaine de sa religion, j'ai aussi essayé ce genre de propos: «Tu n'es pas mon imam, tu n'as pas à me dire ce qu'est l'Islam» mais c'est justement cela qui est intéressant car, en tant qu'historien, j'ai peut-être un autre point de vue que je peux exposer dans l'espace laïc.

C'est une manière d'apprendre à ce jeune musulman qu'il y a aussi notre propre dynamique, en plus de la dynamique qui l'anime et qui lui donne vie; et de là, le dialogue peut naître et devient intéressant. En ce qui concerne la spiritualité plutôt que la religion, il n'y a pas de spiritualité désincarnée; toute spiritualité est institutionnelle. Je renvoie ici à Bergson, «Les Deux Sources de la morale et de la religion», et c'est précisément dès le moment où la spiritualité devient institutionnelle, se rapproche du pouvoir, qu'elle devient coercitive et dangereuse. Donc, on ne peut pas faire d'histoire de la spiritualité pure; ce serait consolant, rassurant, mais ce serait un peu réducteur. Quant à l'enseignement du cœur, j'y adhère totalement mais l'enseignement du cœur à l'école est une chose assez problématique; et je crois que c'est dans la mesure où l'enseignant met son cœur dans ce qu'il enseigne, que ce soit les mathématiques, la physique ou l'histoire, qu'on s'élève à quelque chose de plus ouvert.

Une personne dans le public: J'aimerais remercier Monsieur Beer pour l'introduction de la philosophie ou même de l'histoire de la pensée au niveau du Cycle. Mais il faut aussi former des gens; et cela sera plus difficile car, enseigner cela, c'est dire le pourquoi des choses. Les élèves, même les plus difficiles, posent des questions sur le pourquoi des choses auxquelles les professeurs n'ont parfois pas le temps de répondre. Les élèves dont on dit qu'ils sont les moins intelligents sont parfois ceux qui ont les questions les plus pertinentes. Dans le cadre de mon enseignement des mathématiques, j'ai pu constater qu'il manquait terriblement la pensée, l'histoire de la pensée des mathématiques. Donc comment arriverons-nous à former des enseignants, non pas pour qu'ils ne remplacent pas les parents, mais pour qu'ils puissent enseigner l'histoire de la pensée, et non pas d'une pensée occidentale, mais de la pensée globale?

Une personne dans le public: J'aimerais savoir en quoi l'introduction de cours spécifiques d'histoire des religions à l'école permet de lutter contre le racisme et le communautarisme.

Une personne dans le public: Je suis étonné de vous entendre poser la question de savoir à qui confier l'enseignement des religions. J'ai fait quatre ans d'université à Genève en arabe et histoire des religions et j'aimerais savoir ce que vous faites de vos étudiants en histoire des religions. L'Université de Genève est d'ailleurs la première université à avoir une chaire d'histoire des religions.

Une personne dans le public: Nous sommes aujourd'hui au Rassemblement pour les droits humains et, à partir du moment où on parle d'éducation aux religions, de tolérance et d'acceptation de l'autre, il me semble que ce qui devrait sous-tendre la totalité de cette éducation, c'est une vraie éducation aux droits humains telle qu'elle se pratique déjà dans certains pays; telle qu'elle a été un peu expérimentée, momentanément, à Genève mais n'y a pas été poursuivie. Au Québec, il y a d'ailleurs eu, pendant très longtemps, une formation personnelle des élèves basée sur l'éducation au droit. Les élèves comprendraient

qu'il ne s'agit pas seulement de bonne volonté, de philosophie ou autre mais de droit internationalement reconnu par tous les Etats, lequel implique des obligations, des responsabilités, et la réciprocité de ces droits par rapport aux autres.

Fabien HUNENBERGER: Essayons d'abord de répondre à la question très précise du communautarisme. Des cours dans lesquels on aborderait les dynamiques de croyances et de religions sont-ils efficaces sur le terrain pour faire baisser des tensions communautaristes dans les préaux, les villes les cités?

Vesca OLSOMMER: Je dirais oui car, à l'école, tout le monde reçoit les mêmes connaissances et les élèves ne sont pas renvoyés dans leur communauté où ils peuvent recevoir un genre d'enseignement peut-être un peu trop communautariste. J'aimerais aussi renvoyer une question à M. Beer: pourquoi est-ce si lent d'instaurer un enseignement du fait religieux à l'école? J'aimerais parler de la confiance que la population devrait avoir en l'école. Si les enseignants sont bien formés, s'ils arrivent à avoir une certaine objectivité par rapport à la manière d'enseigner, à ce moment-là, il pourrait y avoir un sentiment de confiance, et peut-être que cet enseignement serait d'avantage porté par les familles, par les parents, et par les enseignements eux-mêmes.

Patrick SCHMIED: Au point de vue des enseignants, nous observons qu'actuellement que des enseignants, par ignorance, laissent passer des questions de communautarisme, dans la mesure où ils acceptent des choses qui ne sont pas acceptables par leurs collègues. C'est pourquoi en ayant de meilleures connaissances, on met mieux la frontière par rapport au communautarisme, et on l'arrête là où on doit l'arrêter.

Yves SCHELLER: J'aimerais répéter que la laïcité n'est pas l'irreligion. Pour répondre à la remarque au sujet de la terreur en Chine, je précise que des actions sont parfaitement anti-laïques; j'ai bien dit aussi qu'il y avait aussi un fanatisme athée et j'ai bien précisé encore que les régimes communistes n'avaient rien de laïc. La laïcité commande que l'Etat soit – ce sont des termes que certains de nos croyants très angoissés n'aiment pas beaucoup – à la fois incompétent et indifférent en matière, non pas seulement de religion, mais de morale, ce qui ne veut pas dire que l'Etat soit athée pour autant. Cette laïcité se traduit par la séparation de l'Eglise et de l'Etat, parce que les zones morales qui sont fortement instituées dans une société, ce sont les Eglises. Mais, antérieurement à ce principe, le principe de la laïcité, c'est tout d'abord l'absolue liberté de conscience et, ensuite, le fait qu'on sépare les morales qui sont multiples, collectives, individuelles; qui changent avec le temps et qui devraient appartenir à la sphère privée car, quand elles se mettent à commander et à vouloir pourchasser les autres morales, on sait très bien ce que cela donne. L'Etat, lui, défend le droit. Je prends l'exemple de la tolérance. La tolérance, c'est magnifique, c'est superbe, etc. et en général, une majorité tolère une minorité. La laïcité fait que les minorités ne sont pas traitées différemment de la majorité. C'est du droit, cela s'impose à tous; et que chacun se débrouille avec sa morale comme il le peut. Et si les

familles ne peuvent plus transmettre leur foi ou leur absence de foi, pardonnez-moi, mais ce n'est pas l'affaire de l'Etat. L'Etat n'est pas un gourou, il n'est pas là pour donner un sens à la vie des gens, il est là pour organiser le cadre dans lequel on espère qu'ils vont pouvoir donner un sens à leur propre vie, s'ils estiment qu'elle en a un. Je pense que c'est la seule garantie d'avoir une paix confessionnelle réelle et cela ne marche pas si mal. Je regrette que des lobbys divers qui voient les églises disparaître, qui voient petit à petit, comme beaucoup d'entreprises privées, leurs fonds disparaître, demandent à être nationalisés !

Une personne dans le public: Je me demandais s'il n'était pas plus approprié de focaliser cet enseignement sur les valeurs communes à toutes ces religions, qui existaient finalement bien avant la naissance des religions. Cela éviterait aux professeurs de devoir prendre position, cela leur permettrait de rester neutres et cela donnerait une vision plus ouverte aux élèves pour mieux gérer toute cette diversité qu'il y a dans le monde.

Vesca OLSOMMER: Je trouve que ce n'est pas la même chose de parler de valeur, de religion, de différents types de pensées religieuses. C'est vrai que les valeurs sont communes à toutes sortes de religions, de pensées – on parlait d'ailleurs tout à l'heure de l'athéisme – et cependant, parler des religions, c'est quand même aussi mettre en avant toute la réflexion importante et tout le labeur de la pensée qui a été fait pour expliquer le sens de la destinée humaine, pour répondre enfin à la condition très problématique de l'Homme ; cela c'est peut-être plus une question à laquelle les religions répondent que les valeurs.

Tristan ZIMMERMANN: Par rapport à la laïcité, il y a tout de même plusieurs conceptions, pour reprendre ce qu'a dit M. Scheller. Il y a la laïcité de combat, qui semble être celle que vous prônez, mais il y a aussi la laïcité d'ouverture, qui accepte le fait religieux en tant que tel et qui est prête à en discuter. Pour répondre à la personne qui demandait ce que l'école est amenée à faire: c'est de dispenser des connaissances. On ne demande pas de jugement de valeur. Pour reprendre ce qu'a dit le Conseiller d'Etat, M. Charles Beer, par rapport au rôle de l'école et à l'accès aux grands textes, les élèves ont besoin d'outils et de connaissances solides pour pouvoir y faire face, et pas seulement qu'ont les confrontent à des textes qu'ils devraient résoudre par des principes généraux. Ils ont besoin de connaissances solides et du matériel pour pouvoir comprendre ces grands textes, qu'ils viennent d'une religion ou d'une autre. Je pense qu'un enseignement des cultures religieuses permettrait justement un accès facilité aux élèves de ces grands textes.

Fabien HUNENBERGER: Quelques mots de conclusion, Monsieur Beer?

Charles BEER: Tout d'abord, on peut définir plusieurs types de laïcité. La chose probablement la plus remarquable des débats actuels autour de la laïcité, c'est celle qui oppose que des tenants de la laïcité, sachant qu'elle devrait être plutôt ceci ou cela. J'aimerais

dire que c'est un élément qui pèse sur le cadre scolaire et sur la vie des enseignants; et ce que dit M. Schmier le révèle tout à fait. Par exemple, les demandes qui visent à faire retirer tout élément de chants de Noël de l'école alors que, dans l'école laïque, on a toujours chanté un certain nombre de chants en rapport avec Noël, ou encore de faire retirer le sapin de Noël des cartes de vœux, au nom de la laïcité. Donc, tout est dans tout et réciproquement, tout le monde le sait, et autour de la laïcité, aujourd'hui on a un terme piège, dans lequel les points de vue les plus opposés sont en train de se confronter. L'école doit échapper à cela et doit donner aux enseignants un certain nombre d'outils, pour permettre à chaque élève de prendre de la distance par rapport à un texte, même s'il est transmis sur un plan familial, où sur le plan d'une Eglise, et mettre en avant la capacité de comprendre, la compréhension intellectuelle et le raisonnement avant l'élément de «croyance» ou d'adhésion. Je crois que c'est là le cadre essentiel de la loi sur l'instruction publique pour ce qui concerne la définition que nous pouvons avoir aujourd'hui de la transmission de ce fait religieux. J'aimerais terminer par un dernier point: pourquoi faut-il beaucoup de temps? Tout simplement parce qu'il faut d'abord agir sur le corps enseignant. Je rappelle qu'un enseignant forme un élève, et entre le premier élève et le dernier qu'il aura formé avant sa retraite et qui utiliseront chacun toutes ces connaissances tout au long de sa vie professionnelle cela fait une trace qui atteint un siècle pour un enseignant sur la vie des élèves qu'il aura formés. Cela signifie que les changements dans l'éducation prennent effectivement du temps, et nous sommes aujourd'hui en train de travailler sur la formation continue des enseignants de manière à leur donner un certain nombre d'outils pour répondre à un certain nombre de questions, pour permettre un certain nombre de débats, et d'une mise en pratique de la capacité de critique d'un certain nombre de textes; nous le faisons également à travers la formation des enseignants, au niveau de la formation initiale de ceux-ci, puisque c'est un élément qui amène le Grand Conseil à bientôt légiférer sur la question de la formation des enseignants. Je pense donc que ce n'est pas au travers de l'enseignement des religions ou des histoires des religions que nous pourrions trouver une réponse à tout l'élément de la crise de l'intégration que nous vivons aujourd'hui. Je pense qu'on ne peut pas le demander, surtout à une époque où on refuse de distinguer tout mouvement religieux d'un autre, sachant que même le terme «secte» n'est pratiquement pas utilisable en Suisse, au sens légal du terme, puisqu'on en revient toujours au terme «dérive sectaire» pour mieux noyer un certain nombre de choses. Encore une fois, il ne revient pas à l'école de tout mettre en parallèle, de la transmission de l'histoire religieuse de l'Eglise catholique et de l'Eglise du révérend Moon pour parler ainsi, puisqu'on ne dit pas secte. Donc, effectivement, qu'est-ce qui devrait être présenté si l'on parle de présentation des religions? Je pense qu'on ne doit en tout cas surtout pas entrer là-dedans, ce n'est pas notre question; et ce n'est en tout cas pas cette conception là de la laïcité que personnellement je défends.

Professeur Patrice MEYER-BISCH
Coordinateur de l'Institut interdisciplinaire d'éthique
et des droits de l'Homme, Université de Fribourg

Synthèse et enseignements de la journée

Merci pour votre parole et écoute partagée. Je ne vais pas pouvoir prétendre en vingt minutes faire une synthèse des leçons apprises. Je ne vais pas résumer les conférences qui ont été faites, mais vous donner quelques échos aux différentes interventions et tables rondes de ce matin et de cet après-midi. Je vais traiter six points. Le premier, sur les principes. On a dit ce matin à la table ronde que toutes les religions sont ouvertes et libérales. Dans la réalité, on en est loin. C'est trop facile d'avoir des beaux principes et de ne pas savoir les appliquer. En tant que philosophe, c'est peut-être le seul point où je n'étais pas d'accord avec Mme Basset. Je crois que les idées sont belles et que de mettre nos projets en concepts, c'est extrêmement exigeant. Une idée n'est une idée que si elle contient son chemin de réalisation et d'application. C'est important d'avoir l'amour des idées et des principes, sans lesquels on n'a pas l'amour des lois, et de son prochain. Nos idées sont nos chemins de rencontre. L'intérêt n'est pas de laisser les principes planer quelque part, mais au contraire de les concrétiser. Nos paroles nous engagent. Ce que vous avez dit tout à l'heure sur la vérité qui est d'abord la vérité des personnes dit bien cela. Si je parle, je m'engage.

Lorsque M. Shafique Keshavjee a parlé de **libération** et que d'autres y ont fait écho, cela montre bien que nos idées ne sont pas seulement des substantifs qui seraient devenus abstraits mais que, effectivement, nous n'avons l'expérience de liberté que dans la mesure où nous avons fait l'expérience d'une libération, qu'il s'agisse de nos principes démocratiques au sens où le rassemblement des droits humains doit montrer l'engagement, avec ce 60^{ème} anniversaire de la Déclaration, pour l'indivisibilité. Cela veut dire que nos libertés se complètent les unes les autres. Cela a été dit par beaucoup. C'est un principe très concret, car cela veut dire que nos libertés multipliées par libertés égalent une libération. C'est la même chose du point de vue théologique. C'est aussi des libertés, également fondées sur une parole de loi (qui a un autre sens que la loi civile, qui est aussi une loi publique): là aussi, c'est la liberté des uns multipliée par la liberté des autres qui fait une libération et qui fait un peuple. Ce débat est important, non seulement pour la question de l'école de Genève mais, aussi, parce que la notion de peuple est devenue extrêmement fragile dans nos sociétés actuelles. Et je pense que c'est un grand défi de l'universalité, des droits de l'homme et des cultures démocratiques de la retrouver. Mme Basset l'a dit: «l'authentique liberté de croire libre même celui qui est sans foi, ni loi». Voilà une responsabilité pour tous les croyants, qu'ils aient la foi démocratique, la foi moderniste dans l'égalité fondée sur une raison qui est partagée par toutes les religions qui sont présentes ici.

Pour prendre des moments forts de l'intervention de Monsieur Clapham, cela signifie que la liberté d'adhésion de conscience se traduit aussi bien par la liberté d'objection de conscience. C'est cela qui est intime, qui est fort, d'où la sensibilité de nos débats. Mais – et c'est mon deuxième point – pour pouvoir traduire ces verbes: culture (c'est cultiver), libération, religion (c'est relier) ; pour traduire comment le religieux doit être inclus et compris dans le culturel, nous définissons dans notre groupe le culturel comme ce qui assure la circulation du sens. Je n'aurais rien contre le fait qu'on apprenne à manger dans écoles. Il y a une symbolique de l'alimentation, et l'alimentation est un acte social, un droit fondamental qui implique aussi des responsabilités par rapport à l'environnement, à autrui, à la pauvreté des gens à qui on va prendre des ressources. Cela, c'est aussi du culturel. La circulation du sens veut dire que cela imprègne toutes les dimensions de nos activités. C'est pourquoi le culturel induit du spirituel, mais pas au sens où le spirituel serait quelque chose à part ou seulement la fin ultime. Le culturel est le lien entre ce qu'il y a de plus matériel et ce qu'il y a de plus spirituel. Le culturel est le livre qui peut bouleverser les gens, les faire vivre mais aussi parfois en faire mourir. Le culturel, c'est un ballon dans une école, qui change l'esprit de l'école parce qu'elle devient jeu; c'est notre parole ici qui signifie à la fois quelque chose d'intime et de public. D'où cette question du sens qui est aussi le sensible.

Je ne partage pas du tout l'expression de M. Beer qui disait que le religieux est dans le **domaine privé**, parce que le religieux est certes du domaine de l'intime mais il est aussi du domaine de l'expression. On doit faire la distinction entre la liberté de conscience et la liberté de manifester ses opinions et convictions, y compris dans le domaine religieux. Vous ne pouvez pas dissocier la liberté intime et la liberté d'expression parce que nos paroles se partagent et parce que si le forum externum est réduit, soit par un système totalitaire, soit par un système devenu anomique – parce qu'on n'a plus la conscience des forces de nos traditions culturelles, de leur renouvellement, de leur critiques – il se trouve asphyxié. Si les gens n'ont pas assez l'expérience du débat, comme aujourd'hui, vous avez la liberté interne qui s'amointrit et vous avez un troupeau de moutons, une démocratie désatisfaisante.

Mon troisième point est la **juste distance**. Une grave question qui a été abordée par plusieurs d'entre nous et quelqu'un a dit dans la discussion que toutes les religions doivent être à égale distance du pouvoir. Quelle est cette distance? Nous n'avons que le droit d'avoir la simple tradition de la neutralité de l'Etat, comme si la neutralité de l'Etat était une ligne absolue, comme si elle était quelque chose d'humain. Mais c'est un seuil. Ce n'est pas une absence de position, mais un seuil à partir duquel on accepte la différence. Cela veut dire que la liberté implique un consensus qui est culturel (la constitution de la Confédération, de chacun de nos Etats à des dimensions qui viennent notamment des histoires religieuses). C'est à partir de ce consensus démocratique que neutralité se fait. Donc il y a le consensus sur le raisonnable et à partir de là une diversité de positions. Ceci étant dit, que doit faire l'Etat? L'Etat a, au regard des instruments internationaux des droit

de l'homme, la mission de protéger la liberté de religion et de conviction. Donc, on ne peut pas dire qu'il y soit indifférent, si ce n'est dans le sens où il ne va pas privilégier l'une sur l'autre. Mais il n'est pas indifférent sur les différents appels religieux et il peut y avoir des hommes, femmes et groupes religieux qui, sous prétexte religieux, appellent à des pratiques qui sont contraires à ce consensus démocratique et égalitaire. Mais cela ne nous dit pas comment définir cette juste distance. Prenons l'exemple des fêtes, le religieux est quand même à l'origine de l'espace festif. Donc, on est bien dans l'espace social, et pas seulement le privé. Les fêtes sont aux différents niveaux de communautés. Nous ne sommes pas dans le privé, mais dans le civil. La liberté de conscience, dans son fort interne, on peut dire que c'est privé, mais une liberté privée publiquement protégée, il ne faut pas l'oublier. Deuxièmement, la manifestation, l'expression même de la liberté de conscience, notamment par les fêtes, rites, mais aussi les engagements sociaux dans l'ordre du médical, de l'école, de l'aide sociale etc., fait partie de l'ensemble de l'épaisseur de la société civile et toutes ses contradictions et débats internes. Cet espace doit être protégé et valorisé parce que c'est ce mariage des communautés culturelles, ce tissage des libertés qui sans doute fait un peuple. C'est cet échange de valeur, de sens à travers des conceptions différentes. On a par exemple en ce moment le débat sur le droit d'asile et les religions disent quelque chose, du moins des représentants des religions, parce que cela touche quelque chose qui est ou devrait être sacré au niveau d'une conscience religieuse et démocratique dans un Etat de droit. Il n'y a donc pas deux sphères différentes, mais la fabrication même de l'espace public et c'est dans la société civile que la loi se fabrique, s'approprie, se développe.

Quatrième point, la notion d'**autonomie**. Mme Basset a parlé d'auteur de soi, avec cette notion d'autorité, donc auteur de soi ou d'autrui, autorité et réciprocité. Les sociétés qui se disent très religieuses reprochent souvent à «l'Occident», avec ses droits de l'homme, avec peut-être son christianisme, de mettre l'accent sur les libertés, l'autonomie, et non plus sur l'obéissance et la communauté. N'a-t-on pas besoin de retrouver, de réconcilier la notion d'autonomie et celle d'hétéronomie, voulue choisie – de dépendance voulue? Notre dignité humaine, nous l'avons reçue comme un don, à la fois au niveau naturel et au niveau culturel. Ce n'est pas seulement la revendication, mais c'est quelque chose que nous avons reçu. Ne pensez-vous pas que nous avons beaucoup perdu de la notion de filiation et que nous avons une approche très atemporelle, horizontale de la démocratie? Qu'est-ce qu'une filiation? Nous avons besoin de comprendre comment des valeurs se transmettent. Là, de nouveau la société a une double fonction – au sens de Kant et de Hegel, une fonction d'apprentissage. Comment s'apprennent les libertés individuelles? Comment apprendre cette autonomisation qui passe par une libération mais laquelle implique l'apprentissage de disciplines culturelles parce qu'on ne peut pas être libre si on n'a pas été capable de maîtriser une discipline culturelle? On ne peut pas être libre, si l'environnement culturel dans lequel on est, est complètement anormique. Il s'agit d'une liberté difficile, de conquête, d'où cette notion de libération. Première approche dans cette autonomie personnelle, cette dimension de l'école, à la fois autonomisation et socialisation. La

deuxième, cette libération qui ne s'exprime que lorsqu'elle est partagée et qu'on apprend dans une discipline académique ou manuelle partagée ; on apprend en même temps une critique mutuelle.

D'où le cinquième point, les crimes et les **incitations à la haine** dont a parlé Mme Asma Jahangir à la suite des deux jours de débat aux Nations Unies, jeudi et vendredi dernier. Les crimes sont énormes, très vieux et malheureusement toujours très actuels. Pourquoi est-ce qu'on se tue? Précisément parce que c'est sensible, parce que toute communauté humaine est fondée sur la peur, ou plutôt doit vivre au quotidien avec la peur. Parce qu'elle est fragile et que cette notion de bien commun qui fonde normalement l'idée même de communauté (le bien commun cela veut dire que votre liberté m'intéresse parce qu'elle est interdépendante avec la mienne; le niveau de votre savoir m'intéresse parce que plus vous êtes savant, plus je pourrai l'être) est extrêmement fragilisée dans notre société. Quelle est l'unité culturelle de cette société, quelles sont ses valeurs fondatrices? Qu'est-ce que ce qu'on appelle les interdits fondateurs comme celui du meurtre, qui assurent la lisibilité d'une société, qui sont au fondement de la religion, de la démocratie et des droits de l'homme? Ce n'est pas un code de la route qui dit ce qui est juste ou pas. Ce sont des interdits qui donnent le sens. Si on ne doit pas tuer c'est parce que la vie demande un autre sens. Il s'agit de porter l'attention sur cette capacité des communautés à changer. C'est le défi des conversions sans éthique, dont parlait Mme Jahangir. L'incitation à la conversion est ultra-dangereuse dans certains pays. Mais je me demande si ce n'est pas pareil chez nous.

Le **débat sur l'école** est ultra-sensible. C'est mon sixième point. Je viens du canton de Fribourg et j'ai commencé ma carrière en 1974 en enseignant les sciences religieuses à l'école. Je suis un peu surpris par ce débat. Il y a eu un débat chez nous, entre Suisses alémaniques et Suisses romands, sur le sens à donner, et un débat pour savoir si on n'allait pas récupérer le catéchisme d'avant. Mais tout ceci s'est estompé et il y a un assez large consensus sur l'idée qu'on n'enseignait pas le fait religieux comme un élément parmi d'autres. On n'enseigne pas le fait religieux mais cette expérience de la dimension du religieux. C'est comme l'art. Comment enseigner l'art? C'est une expérience en même temps qu'une histoire de l'art. Donc il y a une expérience du religieux. Certes il y avait ces deux options dans les débats que nous avons eus tout à l'heure et, à mon sens, elles sont toutes les deux justifiées. D'une part, cela doit être interdisciplinaire et, comme toutes les dimensions de la culture, c'est traversant. Si on prend l'idée du politique comme on a dans nos cantons aujourd'hui, elle est encore très liée à l'histoire religieuse. Au niveau international, c'est beaucoup plus fort. Donc, cela doit être interdisciplinaire pour dépiéger les amalgames. Pour qu'on ne dise plus qu'il y a la civilisation arabe ou islamique et la civilisation occidentale. Ce qui ne signifie strictement rien. Parce que l'Islam n'est pas seulement arabe, il est beaucoup de choses et aussi européen. «L'Occident», comme je vous le disais, je ne sais pas où c'est. On n'a pas la même approche des droits de l'homme. On a une approche diversifiée en Suisse et en tout cas assez différente de celle des Etats-

Unis. Et on a aujourd'hui une approche différente j'espère de celle d'hier, même si beaucoup de grand pays européens ont encore un esprit un peu colonial quand ils parlent de droits de l'homme. Il y a une diversité de positions très forte et qui va se renforcer parce qu'on prend enfin plus compte de la diversité culturelle. Il faut donc plus de science pour avoir plus de conscience. C'est cette approche interdisciplinaire mais, en même temps, un phénomène religieux (ce que les Latins appellent un habitus); quelque chose qu'on peut même voir dans l'absolu sous forme agnostique. Cette expérience d'une relation est quelque chose qui dépasse tout homme. C'est le lieu où rebondissent les différentes questions vitales aujourd'hui, qu'il s'agisse des questions d'éthique économique, d'éthique politique, des limites de l'hospitalité, de la place de la culture dans nos sociétés. On a là un bien public fondamental. Donc, il n'y a pas d'un côté la foi qui serait subjective, voire obscurantiste, et d'autre côté la raison universelle. Tous nos savoirs sont fondés sur des fois. La science est fondée sur une foi dans la raison. La démocratie est fondée sur une foi. Vous pensez que c'est évident que tous les hommes naissent libres et égaux en dignité et en droits. C'est une foi, mais une foi fondée dans la raison et une foi sans laquelle on ne peut pas vivre. Donc il ne faut pas mettre d'un côté la foi et la raison. Il faut parler des fois au pluriel et du dialogue des fois. L'espace public est l'espace de toutes les ambiguïtés. C'est normal, parce que comment peut-on à la fois marier la diversité des cultures et l'universalité que nous cherchons sans établir partout le croisement des savoirs? C'est bien cela notre culture démocratique. C'est le croisement de tous les savoirs, les savoirs les plus excellents, les plus critiqués, les plus dialogués; et écouter les témoignages des hommes et des femmes qui en sont les porteurs parfois jusqu'au don de leur vie. Le savoir, notre capacité de croire, et de croître. Là dedans, il n'y a malheureusement pas de miracle apparent. Je ne crois pas que l'école puisse nous faire avancer à grands pas parce qu'elle est à l'image du reste de la société. La marge de manœuvre, c'est-à-dire comment chacun, chaque enseignant, chaque juge, chaque personne dans sa fonction peut interpréter d'une façon un peu plus forte la confiance qu'il a dans les idées qui nous font avancer.

Monsieur Laurent MOUTINOT
Président du Conseil d'Etat
de la République et canton de Genève

Conclusion du 6^e Rassemblement pour les droits humains

Les débats sur les droits humains sont souvent des débats un peu religieux. Cela dit, en choisissant ce thème, je voulais arriver à dépasser certains de nos rassemblements précédents qui avaient été passionnants mais où il n'y avait aucune contradiction. On n'avait pas trouvé quelqu'un qui venait défendre la torture; on était tous d'accord pour dire que c'est une très mauvaise chose. L'unique question dont nous débattions était, le cas échéant, de savoir comment améliorer les mécanismes pour la prévenir et, le cas échéant, punir les tortionnaires. Pour ce qui est de la liberté religieuse, l'intolérance de la laïcité, on n'est pas dans ce cas-là. Nous avons d'ailleurs failli avoir des travaux pratiques à midi. Vous avez peut être remarqué que, parmi les victuailles qui ont été proposées, il y avait du jambon. C'est évidemment une faute de goût pour laquelle je m'excuse. En revanche, je persiste à penser que dès lors que personne n'était obligé de manger du jambon et qu'il y avait en suffisance d'autres victuailles, il était juste, tolérable et respectueux de tout le monde, d'envisager que l'on puisse en présenter sur une table. Car, à défaut, il aurait aussi fallu supprimer le vin, mais j'ignore s'il y a parmi vous des adorateurs du jus d'orange auxquels il est interdit d'en consommer. On aurait eu un assez joli cas pratique, si on avait envisagé d'en parler en public; mais nous avons réglé cela entre quatre yeux ou à peu près.

Ce qui m'a frappé, dans le débat sur la séparation de l'Etat et de l'Eglise, sur la laïcité, c'est le fait qu'il n'ait pas été mis en évidence qu'en réalité, la laïcité, la séparation de l'Eglise et de l'Etat est extraordinairement récente et que c'est un divorce dont les deux parties ressentent aujourd'hui encore douloureusement les effets. L'Eglise et l'Etat se souviennent que pendant des millénaires ils ont été liés, totalement, intrinsèquement liés. Le terme religion, qui est d'établir un lien, est précisément ce qui permettait à ces communautés d'exister, d'être soudées par ce lien religieux. Que s'est-il passé quand on a cassé ce lien? On a donné un espace extraordinaire à la liberté, et nous nous en réjouissons. Le résultat, c'est qu'on vient nous proposer toutes sortes de solutions pour tenter de recréer ce malheureux lien social qui est mis à mal. Il y a ceux qui veulent enseigner le lien à l'école, en disant qu'on va apprendre ce qu'on a défait, comme cela on se connaîtra mieux. Je suis un peu caricatural; M. Schmied m'en excusera, il a de plus hautes visées en proposant cela. Il y a quand même quelque chose d'extraordinaire à devoir réapprendre quelque chose qui a été et qu'on a volontairement voulu qu'il cesse. L'autre solution, c'est d'envisager d'autres types de liens, cela me paraît juste, M. Bosko l'a rappelé à quelques occasions et Mme Basset l'a dit aussi, dans ces dialogues, dans ces aspects les plus personnels, les plus politiques, les plus ouverts, il y a place à un lien

retrouvé. Il faut savoir que nous sommes aujourd'hui dans une situation de véritable fraîcheur. La séparation de l'Eglise et de l'Etat, c'est 1901 en France, et en 2008 il y a encore 24 cantons sur 26 où l'Etat et l'Eglise sont ensemble, en tout cas officiellement.

Merci à toutes et à tous de vos interventions, de vos questions. Contrairement aux précédentes éditions où il y a eu des questions quelquefois un peu saugrenues, ici pas du tout, dès lors que chaque intervenant, chaque questionnant a parlé, soit de lui, soit de l'un des ces problèmes dont nous avons à traiter. Le 6^{ème} Rassemblement est terminé, place au 7^{ème}, le premier lundi d'octobre, nous aurons le plaisir de vous y inviter. Le thème n'est pas encore connu.