



Du voile au crucifix : la neutralité de l'État dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

Julie Ringelheim

CRIDHO Working Paper 2014/1



Université catholique de Louvain
Faculté de droit
Centre de philosophie du droit
Cellule de recherche interdisciplinaire en droits de l'homme
<http://cridho.uclouvain.be/fr/>

La Cellule de recherche interdisciplinaire en droits de l'homme (CRIDHO) a été constituée au sein du Centre de philosophie du droit, Institut extra-facultaire de l'Université catholique de Louvain, par des chercheurs soucieux de réfléchir le développement contemporain des droits fondamentaux à l'aide d'outils d'autres disciplines, notamment l'économie et la philosophie politique. La CRIDHO travaille sur les rapports entre les mécanismes de marché et les droits fondamentaux, aussi bien au niveau des rapports interindividuels qu'au niveau des rapports noués entre Etats dans le cadre européen ou international.

CRIDHO Working Papers

Tous droits réservés.

Aucune partie de ce document ne peut être
publiée, sous quelque forme que ce soit,
sans le consentement de l'auteur.

The Interdisciplinary Research Cell in Human Rights (CRIDHO) has been created within the Centre for Legal Philosophy (CPDR), an extra-department Institute of the University of Louvain, by scholars seeking to understand the development of fundamental rights by relying on other disciplines, especially economics and political philosophy. The CRIDHO works on the relationship between market mechanisms and fundamental rights, both at the level of interindividual relationships as at the level of the relationships between States in the European or international context.

CRIDHO Working Papers

All rights reserved

No part of this paper may be reproduced
in any form
without consent of the author

Du voile au crucifix : la neutralité de l'État
dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme

Julie Ringelheim*

Ce texte est paru sous une version révisée dans l'ouvrage V. Amiraux et D. Koussens (dirs), Trajectoires de la neutralité, Presses de l'Université de Montréal, 2014, p. 171-184.

Introduction

Le cheminement du concept de neutralité confessionnelle de l'État dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme est révélateur des interrogations et des controverses que l'interprétation de cette notion génère dans de nombreux pays. Le terme *neutralité de l'État* n'apparaît nulle part dans la Convention européenne des droits de l'homme dont cette Cour a pour mission d'assurer le respect. Conclue en 1950 dans le cadre de l'organisation du Conseil de l'Europe, cette Convention est un traité international classique relatif aux droits et libertés. Contrairement à une constitution nationale, elle n'est pas destinée à instituer un régime spécifique de droit des cultes ; elle se borne à reconnaître des droits individuels en matière religieuse. Son article 9 protège le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, tandis que l'article 2 du premier protocole additionnel à la Convention, garantit le droit à l'instruction et impose à l'État l'obligation, dans l'exercice des fonctions qu'il assume en matière d'éducation et d'enseignement, de respecter « *le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques* ».

Comme toute juridiction, cependant, la Cour est amenée à préciser et développer les droits garantis par la Convention. Ce travail interprétatif l'a conduite à reconnaître que la protection du droit individuel à la liberté de conscience et de religion a des conséquences d'ordre collectif et institutionnel : l'organisation globale des rapports entre l'État et les religions a une incidence sur le respect de la liberté des individus¹. La Cour a ainsi déduit des droits garantis par la Convention en matière religieuse plusieurs principes s'imposant à l'État dans ses relations avec les communautés confessionnelles² (Ringelheim, 2012). Parmi ceux-ci, l'idée que l'autorité publique doit se montrer neutre à l'égard des différentes religions a acquis une place centrale.

Quel est donc le sens de ce devoir de neutralité de l'État, tel que le conçoit la Cour européenne ? À y regarder de près, on discerne dans sa jurisprudence plusieurs conceptualisations de cette notion, entre lesquelles les juges européens oscillent au cours du temps. Dans les pages qui suivent, on commencera par présenter les trois visions de la neutralité présentes dans les arrêts et décisions de la Cour. (1). On retracera ensuite l'évolution de la notion de neutralité confessionnelle de l'État dans cette jurisprudence, au regard de ces différentes conceptions. (2).

* Chercheur qualifié FRS-FNRS, affiliée au Centre de philosophie du droit de l'UCL et Professeure à l'Université de Louvain.

¹ Tulkens, F. « The European Convention on Human Rights and Church-State Relations: Pluralism vs. Pluralism », *Cardozo Law Review*, vol. 30, n°6, 2009, p. 2575-2591.

² Ringelheim, J. « Rights, Religion and the Public Sphere : the European Court of Human Rights in Search of a Theory ? », dans Ungureanu, C. et L. Zucca (dir.), *Law, State and Religion in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 283-306.

Trois visions de la neutralité

Le système de la Cour européenne des droits de l'homme a pour spécificité de permettre à des individus d'introduire des recours contre des États, pour autant que ceux-ci soient parties à la Convention européenne des droits de l'homme : tout individu qui s'estime victime d'une violation de ses droits au regard de la Convention, commise par un Etat partie à celle-ci, peut, à certaines conditions, après avoir épuisé sans succès les voies de recours disponibles au niveau national, agir devant la Cour contre cet État.

Dans ses efforts pour identifier les implications institutionnelles de la liberté religieuse, la Cour est confrontée à une double difficulté. La première réside dans la grande diversité des régimes des cultes en place dans les États membres. La Convention compte aujourd'hui quarante-sept États parties : au-delà des vingt-sept pays membres de l'Union européenne, c'est l'ensemble des États du continent européen, à la seule exception de la Biélorussie, qui ont adhéré au système. La Turquie, la Russie, l'Islande ou encore l'Azerbaïdjan sont parties à la Convention. Or, d'un État à l'autre, l'organisation juridique des rapports entre l'autorité publique et les religions varie parfois sensiblement. Certains, comme le Royaume-Uni, le Danemark ou la Grèce, ont une Église officielle ou établie. D'autres, tels la France et la Turquie, ont opté pour un régime de laïcité ou séparation stricte. Enfin, la majorité des États connaissent différentes formes de séparation souple, lesquelles n'empêchent pas des rapports de coopération entre État et communautés religieuses ni l'octroi de subsides publics à certains cultes. La Cour européenne doit donc parvenir à dégager de la Convention des principes communs, valables pour tous les États parties, tout en restant attentive aux spécificités historiques, socio-politiques ou juridiques nationales. Si cette exigence confère un intérêt tout particulier à ses décisions – la Cour doit s'efforcer de s'abstraire des modèles historiques nationaux pour identifier les obligations minimales qu'impose, à toute démocratie, le respect des droits et libertés garantis par la Convention –, elle n'est pas aisée à rencontrer. On observe dans cette jurisprudence une tension constante entre le souci de définir des normes communes, d'une part, et, d'autre part, le respect de ce que les juges européens appellent *la marge nationale d'appréciation* des États.

La seconde difficulté à laquelle la juridiction européenne doit faire face tient à la nature casuistique de la jurisprudence : la Cour ne peut construire sa réflexion sur la neutralité de l'État qu'à partir des recours qui lui sont soumis. Mais les affaires introduites devant elle portent sur des situations, des enjeux et des contextes nationaux parfois très différents. D'où le caractère fragmentaire, fluctuant et pas toujours cohérent de ses constructions théoriques, même si les arrêts témoignent d'une volonté de développer, au fil de la jurisprudence, des principes directeurs stables, qui transcenderaient la diversité des cas examinés.

Ces deux éléments contribuent à expliquer les incertitudes et les ambiguïtés qui entourent la conception de la neutralité confessionnelle de l'État, telle qu'elle est construite par la Cour européenne. Sa jurisprudence révèle la présence, non pas d'une, mais de plusieurs interprétations concurrentes de ce que signifie, pour un État, être neutre en matière religieuse. Trois conceptualisations possibles de l'exigence de neutralité peuvent être identifiées à partir de cette jurisprudence. Il s'agit naturellement d'une schématisation, qui ignore les nuances et les positions intermédiaires, pour mieux mettre en lumière les différences fondamentales de vision du critère déterminant de la neutralité. Ces trois conceptions, qui me serviront de grille de lecture dans l'examen de la jurisprudence, sont les suivantes :

- *La neutralité comme absence de coercition* : c'est la conception minimale de la neutralité. Dans cette optique, le devoir de neutralité de l'État signifie qu'il ne peut

contraindre les individus à embrasser ou pratiquer une certaine religion. Il doit les laisser libres de décider d'adhérer ou non à une foi. Mais cette obligation n'interdit pas à l'État de maintenir des liens institutionnels forts avec une certaine religion ni d'accorder à celle-ci une place privilégiée dans l'espace public.

- *La neutralité comme absence de préférence* : selon cette deuxième approche, l'État, pour être neutre, doit s'abstenir de manifester une préférence pour une certaine religion, à tout le moins dans les contextes où cette attitude peut constituer une pression sur les individus. Cette conception est plus exigeante que la précédente : ce n'est pas seulement la contrainte directe, la coercition, qui entre en conflit avec la liberté de conscience et le devoir de neutralité, mais également les pressions, même indirectes, exercées sur les individus en matière de choix religieux.
- *La neutralité comme absence d'expression religieuse dans la sphère étatique* : selon cette troisième conceptualisation, la neutralité de l'État suppose que ses institutions soient préservées de toute manifestation de la religion. Non seulement les bâtiments publics doivent être exempts de tout symbole confessionnel, mais en outre, les agents publics et, dans une certaine mesure, les *personnes privées*, lorsqu'elles se trouvent dans la sphère étatique, se voient interdire d'extérioriser une appartenance religieuse. Toute visibilité de la religion au sein des institutions publiques, quelle que soit la personne dont elle émane, est vue comme une menace potentielle pour la liberté de conscience. Pour protéger les individus contre cette menace, il convient d'exclure l'expression religieuse des institutions étatiques, tout particulièrement des établissements d'enseignement, et de confiner la religion à la sphère privée. Cette conception de la neutralité implique ainsi d'apporter des restrictions à la liberté des individus de manifester leurs convictions religieuses.

Le positionnement de la Cour par rapport à ces différentes conceptions a connu une évolution qu'on peut diviser en trois périodes. Dans une première phase, son approche de la neutralité reflète le premier modèle identifié ici : la neutralité comme non coercition. Au cours des années 2000, la Cour évolue vers la seconde conception : la neutralité comme absence de préférence. Parallèlement, elle admet que les États sont libres, en vertu de leur marge d'appréciation, d'opter pour le troisième modèle, sans que celui-ci soit imposé par la Convention. Une troisième période s'ouvre avec l'arrêt *Lautsi et autres c. Italie* du 18 mars 2011³, dans lequel la Cour semble en revenir au premier modèle, ce qui n'est pas sans poser des questions quant à la cohérence de cette décision avec les arrêts antérieurs et son impact sur la jurisprudence future.

L'évolution de la neutralité de l'État dans la jurisprudence de la Cour

La première mention expresse de la notion de *neutralité de l'État en matière religieuse* n'apparaît dans la jurisprudence qu'en 2000, dans l'arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*⁴. L'affaire concernait un conflit au sein de la communauté musulmane de Bulgarie à propos de la désignation de son dirigeant officiel. Mr. Hassan avait été élu Grand Mufti par la majorité de la communauté, mais le gouvernement avait décidé de soutenir un leader concurrent, M. Gendjev, et de l'enregistrer comme chef officiel des Musulmans de Bulgarie à la place de M. Hassan. La Cour européenne condamne l'attitude des autorités bulgares, qui se sont ingérées

³ C.E.D.H. (GC), arrêt *Lautsi et autres c. Italie* du 18 mars 2011.

⁴ C.E.D.H. (GC), arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie* du 26 octobre 2000. Tous les arrêts et décisions de la Cour européenne des droits de l'homme sont accessibles sur le site <http://hudoc.echr.coe.int/sites/fra/Pages/search.aspx> (dernière visite : le 15 janvier 2012).

dans un litige interne à un groupe confessionnel pour favoriser un dirigeant religieux contre un autre. Elle déclare qu'elles ont, de ce fait, manqué à leur *obligation de neutralité* dans l'exercice de leurs pouvoirs en la matière, ce qui constitue une atteinte à la liberté des fidèles de manifester leur religion au sens de l'article 9 de la Convention⁵.

La notion de neutralité est ici utilisée pour signifier qu'en cas de dissension au sein d'une communauté religieuse, l'État n'a pas à prendre parti. Mais l'idée qu'un devoir de neutralité s'impose à l'autorité publique sur le plan confessionnel, est formulée d'emblée comme un principe général. Par ailleurs, ce principe de neutralité est présenté comme ayant toujours constitué l'une des composantes de la liberté de conscience et de religion, telle qu'elle est protégée par la Convention. Aussi, des décisions antérieures à l'arrêt *Hassan et Tchaouch* peuvent être prises en compte pour éclairer le sens que cette notion reçoit dans le système de la Convention européenne, y compris des décisions de la Commission européenne des droits de l'homme (ci-après la Commission), une institution qui, jusqu'à sa suppression en 1998, secondait la Cour dans le contrôle du respect de la Convention en réalisant un premier examen des recours, dont elle vérifiait la recevabilité.

Mis à part les cas de conflits internes au sein de communautés religieuses, c'est surtout à propos de trois types de problématiques que la question du sens de la neutralité confessionnelle de l'État a été posée dans la jurisprudence de la Cour et de la Commission : les cours de religion à l'école publique, les symboles religieux dans les institutions publiques et les références religieuses dans les serments officiels⁶.

1. Première phase : la neutralité comme non coercition

Une première affaire qui mérite l'attention dans notre entreprise d'exploration du concept de neutralité confessionnelle de l'État dans le champ de la Convention européenne des droits de l'homme, est l'affaire *Darby c. Suède* (1989)⁷. Celle-ci a fourni à la Commission l'occasion de se prononcer sur la compatibilité avec la Convention d'un système d'Église d'État – régime que connaissait encore la Suède à cette époque⁸. La Commission déclare que l'institution d'une Église d'État n'est pas en soi contraire à l'article 9 de la Convention. Néanmoins, pour respecter les exigences de l'article 9, un tel système doit comporter des garanties spécifiques, la première d'entre elles étant que « *nul ne peut être contraint de devenir membre, ni empêché de cesser d'être membre, d'une Église d'État* »⁹. Il semble donc que pour la Commission, tant que les individus sont libres d'adhérer ou non à l'Église d'État, ce régime institutionnel ne porte pas atteinte à leur liberté de conscience et de religion. Ce raisonnement fait écho au premier des trois modèles de neutralité distingué plus haut : l'État qui connaît une Église officielle n'en respecte pas moins son devoir de neutralité s'il s'abstient de contraindre les individus à appartenir à celle-ci.

En l'espèce, cette approche n'a pas empêché la Commission de donner raison au requérant. Ressortissant finlandais travaillant en Suède, il se plaignait d'être tenu de payer un impôt ecclésiastique, perçu par l'administration fiscale mais versé à l'Église luthérienne de Suède, alors qu'il n'était pas membre de cette Église. La Commission conclut à une violation de sa liberté de religion : exiger d'un individu qu'il paie une taxe confessionnelle dans ces

⁵ Id., § 78.

⁶ Sur cette jurisprudence, voir aussi Ringelheim, J., *Diversité culturelle et droits de l'homme. La protection des minorités par la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2006.

⁷ Comm. E.D.H., *Darby c. Suède*, rapport du 9 mai 1989.

⁸ En 2000, la Suède a modifié son régime des cultes et opté pour un modèle de séparation de l'Église et de l'État.

⁹ *Darby c. Suède*, § 45.

conditions équivalent à l'obliger à « *participer directement à des activités religieuses contre son gré* »¹⁰.

L'affaire *Angeleni c. Suède* (1986)¹¹, examinée par la Commission quelques années plus tôt, montre cependant les limites d'une conception de la neutralité de l'État centrée sur l'absence de coercition. Une mère et sa fille, qui se disaient athées, dénonçaient le refus des autorités suédoises d'exempter cette dernière du cours d'instruction religieuse inscrit au programme de l'école publique. La Suède justifiait sa position en affirmant qu'il s'agissait d'un enseignement neutre *sur les religions* et non *dans* une religion. Mais les requérantes contestaient la neutralité de ce cours, faisant valoir qu'il ne traitait en réalité que du christianisme et incluait des activités religieuses, comme l'étude de la Bible et l'apprentissage de cantiques. Ces arguments n'ont pas convaincu la Commission. Celle-ci déclare que « *le fait que l'instruction religieuse soit axée sur le christianisme (...) ne signifie pas que la seconde requérante ait fait l'objet d'un endoctrinement religieux contraire à l'article 9 de la Convention* »¹². Il apparaît ici que pour la Commission, un État peut imposer aux enfants fréquentant l'école publique un enseignement biaisé en faveur d'une religion, susceptible d'*influencer* leurs convictions, sans pour autant qu'il y ait atteinte à leurs droits ou à ceux de leurs parents : une telle atteinte suppose un *endoctrinement*, soit une forme d'apprentissage comportant un élément de coercition, visant à contraindre les enfants à adhérer à une confession.

La notion d'endoctrinement renvoie à l'arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark* rendu par la Cour en 1976¹³. Pour préciser le contenu de l'obligation incombant à l'État de respecter les convictions des parents dans les missions qu'il assume en matière d'enseignement, celle-ci avait mis en avant deux éléments. Elle y voyait d'abord un devoir de veiller « *à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste.* » Elle ajoutait ensuite que cette obligation « *lui interdit de poursuivre un but d'endoctrinement qui puisse être considéré comme ne respectant pas les convictions religieuses et philosophiques des parents.* »¹⁴ Or, la Commission, dans sa décision *Angeleni*, ne retient que le second de ces deux critères, le devoir de ne pas endoctriner, laissant de côté la première exigence dégagée par la Cour, celle de présenter les informations de manière critique, objective et pluraliste.

2. Deuxième phase : la neutralité comme absence de préférence

Dans les années 2000, la conception de la neutralité confessionnelle de l'État dans la jurisprudence de la Cour, connaît une importante évolution. En témoigne l'arrêt *Folgerø et autres c. Norvège* du 29 juin 2007¹⁵. La situation en jeu dans cette affaire était très similaire à celle examinée par la Commission dans *Angeleni c. Suède*. Des parents d'élèves fréquentant l'école publique se plaignaient du refus des autorités norvégiennes de dispenser leurs enfants du cours obligatoire de *christianisme, religion et philosophie*. Ce cours, selon eux, n'était pas neutre mais faisait la promotion du christianisme, et ce, dans un contexte national où existait une Église d'État. La Cour, cette fois, ne se contente pas du seul critère de l'*endoctrinement* des enfants. Elle procède à un examen approfondi du programme et des méthodes d'enseignement prévus par la loi pour déterminer si l'État a suffisamment veillé à ce que les informations et connaissances enseignées soient diffusées de manière *objective, critique et*

¹⁰ Id., § 51.

¹¹ Comm.E.D.H., décision *Angeleni c. Suède* du 3 décembre 1986, D.R. 51, p. 52.

¹² Id., p. 59.

¹³ C.E.D.H., arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen* du 7 décembre 1976.

¹⁴ Id., § 53.

¹⁵ C.E.D.H. (GC), arrêt *Folgerø et autres c. Norvège* du 29 juin 2007.

pluraliste. Elle conclut que tel n'est pas le cas : non seulement le christianisme occupe une place prépondérante dans la composition du cours, mais en outre, la manière dont il est dispensé dénote une part de promotion de cette religion. De manière significative, le cours a pour but officiel de « *contribuer à donner aux élèves une éducation chrétienne et morale* »¹⁶. À une courte majorité de neuf voix contre huit, la Cour déclare qu'il y a violation du droit des parents d'éduquer leurs enfants selon leurs convictions. Dans cette affaire, c'est donc sur le critère du caractère objectif, critique et pluraliste de l'enseignement de la religion que la Cour met l'accent. Elle évolue ainsi vers le second modèle de neutralité de l'État distingué plus haut : elle indique en effet que ce n'est pas seulement l'exercice d'une contrainte directe sur les élèves en matière religieuse qui lèse leur liberté de conscience et de religion, le fait d'enseigner une certaine confession à l'école publique de manière partielle, non critique et non objective peut aussi affecter cette liberté¹⁷.

L'arrêt *Alexandridis c. Grèce* (2008)¹⁸, rendu l'année suivante, est également révélateur du passage à une conception plus exigeante de la neutralité. Mr. Alexandridis contestait les modalités du serment professionnel qu'il avait dû prêter pour exercer la profession d'avocat. La formule de principe consistait en un serment religieux. Il était cependant possible d'opter pour une déclaration solennelle, non confessionnelle, mais une telle demande devait être justifiée, ce qui supposait de révéler ses convictions religieuses. La Cour accueille le recours : elle estime que ces faits révèlent bien une violation du droit à la liberté de religion. On ne pouvait pourtant accuser l'Etat grec de *contraindre* les individus à prononcer un serment religieux puisqu'il prévoyait une alternative¹⁹. Mais la manière dont le système était organisé traduisait une nette *préférence* pour le serment religieux : « *la Cour décèle dans la procédure de prestation du serment d'avocat l'existence d'une présomption selon laquelle un avocat qui se présente devant un tribunal est chrétien orthodoxe et souhaite prêter le serment religieux.* »²⁰ Compte tenu de l'obligation de révéler ses convictions pour bénéficier de l'alternative non confessionnelle, cette situation créait une pression sur les individus qui entraînait en conflit avec leur liberté de religion.

Durant cette deuxième période, la Cour est par ailleurs confrontée à plusieurs reprises au troisième modèle de neutralité : la neutralité comme absence de toute expression religieuse dans la sphère des institutions publiques. Elle est saisie de divers recours qui mettent en cause l'interdiction du port de signes religieux, spécialement du voile islamique, à l'école ou à l'université, principalement en France et en Turquie. On se trouve, dans ces cas-là, dans une configuration différente de celle des arrêts précédents : ici, la notion de neutralité n'est pas invoquée par un(e) requérant(e) qui reprocherait à l'État de ne pas la respecter, c'est l'État qui se prévaut de sa volonté de protéger la neutralité de l'enseignement public pour justifier une restriction à la liberté des individus de manifester leur religion. Dans toutes ces affaires, la Cour accepte l'argument de l'État : le souci de préserver le caractère neutre ou laïque des établissements d'enseignement, constitue à ses yeux un motif suffisant pour légitimer la limitation aux droits des individus qu'implique la prohibition du port de signes religieux, et ce, que l'intéressée soit élève de lycée²¹ ou étudiante d'université²², institutrice d'école primaire²³ ou professeur d'université²⁴. Ces décisions montrent que pour la Cour, cette

¹⁶ Id., § 90.

¹⁷ Sur l'enseignement de la religion à l'école publique, voir aussi C.E.D.H., arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie* du 9 octobre 2007 et arrêt *Grzelak c. Pologne* du 15 juin 2010..

¹⁸ C.E.D.H., arrêt *Alexandridis* du 21 février 2008.

¹⁹ Comp. C.E.D.H., arrêt *Buscarini et autres c. Saint-Marin* du 18 février 1999.

²⁰ Arrêt *Alexandridis*, § 36.

²¹ Voir, par exemple, C.E.D.H., décisions *Aktas c. France* et *Jasvir Singh c. France* du 30 juin 2009.

²² C.E.D.H. (GC), arrêt *Leyla Sahin c. Turquie* du 10 novembre 2005.

²³ C.E.D.H., décision *Dhalab c. Suisse* du 15 février 2001.

²⁴ C.E.D.H., décision *Kurtulmus c. Turquie* du 24 janvier 2006.

conception de la neutralité de l'État, si elle n'est pas imposée, est néanmoins autorisée par la Convention : les États parties n'ont pas l'obligation d'interdire le port de signes religieux dans les institutions éducatives, mais peuvent le faire s'ils le jugent pertinent. En revanche, la Cour juge que l'interdiction faite aux individus, au nom du respect de la laïcité, de porter des tenues religieuses *en dehors de la sphère étatique*, dans les lieux ouverts à tous, tels la voie et les places publiques, ne repose pas sur des motifs suffisants²⁵.

3. Lautsi c. Italie : un retour au premier modèle de neutralité ?

C'est dans ce contexte qu'intervient l'arrêt *Lautsi et autres c. Italie*. Cette affaire, qui a connu un retentissement médiatique tout particulier, concerne l'exposition, exigée par la loi, de crucifix dans les salles de classes des écoles publiques italiennes. Mme Lautsi, mère de deux enfants scolarisés en Italie, soutenait que cette situation violait le droit à la liberté de religion de ses enfants et son droit, en tant que parent, de les éduquer selon ses convictions. Dans un premier jugement, rendu en 2009 par une chambre ordinaire de sept juges, la Cour conclut à la violation de la Convention. À la demande de l'Italie, comme le permet la Convention, l'affaire a été réexaminée par une Grande chambre, composée de dix-sept juges. Infirmant la première décision, celle-ci a jugé au contraire que la présence obligatoire de crucifix dans les écoles publiques ne méconnaissait pas les droits protégés par la Convention et ses Protocoles.

Les raisonnements tenus dans ces deux arrêts révèlent des conceptions fort différentes de la neutralité confessionnelle de l'État. L'arrêt de chambre du 3 novembre 2009 énonce que l'État doit « *s'abstenir d'imposer, même indirectement, des croyances, dans les lieux où les personnes sont dépendantes de lui* » ou « *particulièrement vulnérables* »²⁶. Il doit se garder de manifester un « *choix préférentiel* » en matière religieuse²⁷. Rappelant l'obligation de veiller, dans ses missions d'enseignement, à ce que les informations soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste, l'arrêt juge que l'exposition obligatoire d'un symbole d'une confession donnée dans les salles de classe restreint le droit des parents d'éduquer leurs enfants selon leurs convictions ainsi que le droit des enfants de croire ou de ne pas croire. Or, ces « *restrictions sont incompatibles avec le devoir incombant à l'État de respecter la neutralité dans l'exercice de la fonction publique, en particulier dans le domaine de l'éducation.* »²⁸ La Cour constate donc une violation. Cet arrêt s'inscrit clairement dans la seconde conception de la neutralité : il affirme en effet que l'État doit s'abstenir de manifester une préférence pour une religion, dans un contexte où cela peut constituer une pression, même indirecte, sur les individus.

Pour renverser cette décision, l'arrêt de Grande chambre de 2011²⁹ s'appuie principalement sur deux arguments. D'abord, il n'aurait pas été prouvé que l'exposition d'un crucifix dans les salles de classe aurait une influence sur les élèves. « *Le crucifix apposé sur un mur est un symbole essentiellement passif* », dit la Cour, et cet aspect est important « *eu égard en particulier au principe de neutralité* »³⁰. Ensuite, sa présence dans les écoles italiennes est une tradition historique. Et la décision de perpétuer ou non une tradition relève en principe de la marge nationale d'appréciation des États. La Cour admet que le crucifix est un symbole avant tout religieux et que son exposition « *donne à la religion majoritaire du pays une visibilité prépondérante dans l'environnement scolaire* ». Mais cela ne suffit pas pour établir

²⁵ C.E.D.H., arrêt *Ahmet Arslan et autres c. Turquie* du 23 février 2010.

²⁶ C.E.D.H., arrêt *Lautsi c. Italie* du 3 novembre 2009, §48.

²⁷ Ibid.

²⁸ Id., § 57.

²⁹ C.E.D.H. (GC), arrêt *Lautsi et autres c. Italie* du 18 mars 2011.

³⁰ Id., § 72.

une « *démarche d'endoctrinement de la part de l'Etat* »³¹. Cette visibilité serait en outre relativisée par le fait que les élèves sont autorisés à porter des symboles associés à d'autres religions. La Cour, à une majorité de quinze juges contre deux, estime dès lors qu'il n'y a pas eu violation des droits de la requérante ou de ses enfants. Cet arrêt place donc à nouveau la notion d'endoctrinement au centre de son analyse, éclipsant le critère du caractère « *objectif, critique et pluraliste* » du mode de diffusion des informations et connaissances dans le cadre scolaire. Selon cette perspective, le devoir de neutralité de l'État dans l'enseignement se limite à une interdiction d'inculquer de force aux élèves une certaine religion. En revanche, le fait pour l'autorité publique d'exprimer sa préférence pour une religion déterminée, en rendant obligatoire la présence de ses symboles dans les salles de classe, n'est pas jugé contraire à l'exigence de neutralité à l'égard des différentes confessions. La Grande chambre en revient ainsi à la première conception de la neutralité : la neutralité comme absence de coercition³².

Cet arrêt soulève de nombreuses questions qu'on ne pourra qu'effleurer ici. On peut estimer qu'en rétablissant une conception moins exigeante de la neutralité, la Cour diminue le niveau de protection qu'elle avait développé auparavant en matière de liberté de conscience et de religion. La neutralité comme non coercition néglige en effet le problème des pressions indirectes sur l'individu qui peuvent résulter de la manifestation, par l'Etat, d'une préférence pour la religion majoritaire. Ce type de pratiques peut également être interrogé au regard de l'exigence d'égalité entre personnes de religions ou de convictions différentes. On peut se demander quelle sera l'incidence de l'arrêt *Lautsi* sur les enseignements d'arrêts antérieurs, tels *Folgerø* et *Alexandridis* (examinés ci-dessus) qui, quoique portant sur des thèmes différents, reflètent une adhésion au second modèle de neutralité. Il paraît difficile de concilier les conclusions découlant de ces différents jugements. Enfin, le retour au premier modèle de neutralité peut apparaître en tension avec les positions prises par la Cour à l'égard du troisième modèle : d'un côté, elle juge légitime qu'un État interdise le port de signes religieux *par les individus* à l'école ou à l'université au motif de protéger la liberté de conscience des élèves ou étudiants, de l'autre, elle estime que l'État peut imposer la présence de symboles de la religion majoritaire à l'école publique, sans que les droits des élèves ou de leurs parents en soient affectés. Certes, dans les deux cas, la Cour fonde très largement ces solutions sur la marge nationale d'appréciation laissée aux États : elle estime qu'au regard de la Convention, la décision d'autoriser, d'interdire ou au contraire d'exposer des symboles religieux à l'école publique relève de la discrétion des États. Les droits protégés ne fourniraient pas suffisamment d'indication à cet égard. Il demeure néanmoins troublant de voire le crucifix décrit comme « *un symbole essentiellement passif* » dans *Lautsi*, alors que le foulard revêtu par une enseignante musulmane est qualifié dans une décision antérieure de « *signe extérieur fort* » dont on ne pourrait nier de prime abord qu'il ait un « *effet prosélytique* »³³. On échappe difficilement à l'impression que les juges européens ne perçoivent pas de la même manière les symboles des confessions historiquement majoritaires en Europe, qui leur sont familières, et ceux associés aux religions minoritaires. Nul doute que dans les années à venir, la Cour européenne des droits de l'homme sera à nouveau interpellée sur sa conception de la neutralité.

³¹ Id., § 71.

³² Henrard, K., « Shifting Visions of Indoctrination and the Margin of Appreciation », *Journal of Religion & Human Rights*, 2011, p. 245-251. Plus généralement, pour un aperçu des débats suscités par cet arrêt, voir Temperman, J. (ed.), *The Lautsi Papers: Multidisciplinary Reflections on Religious Symbols in the Public School Classroom*, Leiden et Boston, Brill, 2012. Voir aussi Zucca, L., « Lautsi : A Commentary on the Grand Chamber Decision », *International Journal of Constitutional Law*, vol. 11, n°1, 2013, p. 218-229.

³³ Affaire *Dahlab c. Suisse*.

