Document generated on 07/14/2025 8:44 a.m.

Les Cahiers de droit

La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective

Geneviève Koubi

Volume 40, Number 4, 1999

URI: https://id.erudit.org/iderudit/043575ar
DOI: https://doi.org/10.7202/043575ar

See table of contents

Publisher(s)

Faculté de droit de l'Université Laval

ISSN

0007-974X (print)
1918-8218 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Koubi, G. (1999). La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective. *Les Cahiers de droit*, *40*(4), 721–739. https://doi.org/10.7202/043575ar

Article abstract

Freedom cannot be qualified as a function ofthat to which it applies. This research does not have as its purpose to define the scope of specific religious freedom, but rather to apprehend its substance. The guarantee of religious freedom presupposes the recognition of freedom of choice, exercising options and making selections from various systems of belief. The concept of religious freedom also corresponds to another approach to rights and freedoms set forth by moral, religious or idolatrous authorities. The demand for making religious freedom legitimate also changes the referents because the philosophy of human rights takes the place of the theory of human rights. Yet, the combination of the need for recognition of individuals and the demands for recognition of groups leads to the study of the distinction between personal freedoms and individual freedoms, collective rights and community rights. In democratic liberal societies, the principle is that rights vest only in the individual. It is opposed to accepting the concept of « group rights. » « Religious groups » cannot solicit proprio motu the protection of their rights by invoking human rights. There exists then an imperative rule that may be invoked against all : « No State, people, collectivity, or group may set the law or rights up against human. »

Tous droits réservés © Faculté de droit de l'Université Laval, 1999

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La liberté de religion entre liberté individuelle et revendication collective

Geneviève KOUBI*

Une liberté ne se qualifie pas par l'objet qu'elle concerne. L'objet de la présente recherche n'est donc pas de définir le champ d'une liberté religieuse mais de saisir la substance de la liberté de religion. La garantie de la liberté de religion suppose que soit reconnue la liberté de choix, d'option, de sélection, parmi l'éventail des systèmes de croyances ; la notion de liberté religieuse répond à une autre approche des droits et libertés articulée par des autorités morales, religieuses ou idolâtres. La demande de légitimation de la liberté religieuse modifie ainsi les référents, car à la théorie des droits de l'homme est substituée la philosophie des droits de la personne. Or, la combinaison du besoin de reconnaissance des individus et des demandes de reconnaissance des groupes induit l'étude de la distinction entre libertés personnelles et libertés individuelles, droits collectifs et droits communautaires. Dans les sociétés libérales démocratiques, le principe est que seul l'individu est titulaire de droits. Il s'oppose à une réception de la notion de « droits de groupe ». Les « groupes religieux » ne peuvent solliciter pour eux-mêmes la protection de leurs droits en arguant des droits de l'homme. Il existe alors une règle impérative, opposable à tous : « Aucun État, aucun peuple, aucun collectif, aucun groupe ne peut poser le droit, ne peut disposer de droits à l'encontre des droits de l'homme. »

---

* Professeur, Faculté de droit, Université de Cergy-Pontoise ; Centre d'études et de recherches (CER) : Fondements du droit public (CER : FDP).

Les Cahiers de Droit, vol. 40, n° 4, décembre 1999, pp. 721-739

Freedom cannot be qualified as a function of that to which it applies. This research does not have as its purpose to define the scope of specific religious freedom, but rather to apprehend its substance. The guarantee of religious freedom presupposes the recognition of freedom of choice, exercising options and making selections from various systems of belief. The concept of religious freedom also corresponds to another approach to rights and freedoms set forth by moral, religious or idolatrous authorities. The demand for making religious freedom legitimate also changes the referents because the philosophy of human rights takes the place of the theory of human rights. Yet, the combination of the need for recognition of individuals and the demands for recognition of groups leads to the study of the distinction between personal freedoms and individual freedoms, collective rights and community rights. In democratic liberal societies, the principle is that rights vest only in the individual. It is opposed to accepting the concept of « group rights. » « Religious groups » cannot solicit proprio motu the protection of their rights by invoking human rights. There exists then an imperative rule that may be invoked against all : « No State, people, collectivity, or group may set the law or rights up against human. »

Pages

1. **La question de la liberté de religion et l'analyse de la notion de liberté religieuse** 723
2. **Une distinction entre *droits de l'homme* et *droits de la personne*** 727
3. **Une ouverture sur une approche circonstanciée des « droits de groupe »** 731
4. **Les « droits de groupe » exclus de la dynamique des droits de l'homme** 736

Loin de s'inscrire dans le rapport aléatoire que la religion entretiendrait avec le droit[1], une interrogation sur les modes de jouissance et les formes d'exercice de la *liberté de religion* ne revêt de sens que si, en un même temps, dans un même espace discursif, sont rassemblées les perceptions du « for intérieur » des individus et les conceptions de la « culturalité »

1. Voir J. CARBONNIER, « La religion, fondement du droit ? » (1993) 38 « Droit et religion », *Archives de Philosophie du droit* 17.

sociale. Le « pensé » du for intérieur renvoie à la connaissance intime et personnelle des croyances, des convictions construites sur des notions incertaines véhiculées par les religions : foi, credo, espérance ; les processus de construction sociale que sont les cultures reflètent la conscience partagée du sacré, de l'absolu, et marquent les orientations morales des rapports collectifs et sociaux. Une étude relative à la liberté de religion ne peut, assurément, faire abstraction de ces dimensions particulières à la fois à caractère personnel et d'ordre sociétal.

1. La question de la liberté de religion et l'analyse de la notion de liberté religieuse

Dans la structure de la langue française, le rapport entre le nom commun et l'adjectif qualificatif doit être contenu dans des variations particulières : la liberté ne se qualifie pas par l'objet qu'elle recouvre, elle ne se détermine pas par la matière qu'elle concerne mais par le mode de son exercice, le lieu de sa jouissance, l'espace de sa réalisation, la forme de sa concrétisation. La qualification de la liberté par le domaine dans lequel elle est mise en œuvre modifie les perspectives inhérentes à la notion de droits de l'homme et les insère dans un champ qui dépasse le titulaire du droit.

En effet, la liberté peut être estimée absolue ou relative, individuelle ou collective, de nature publique ou d'ordre privé. Dans un État de droit, nécessairement d'obédience *laïque* ou au moins préconisant l'application d'un régime effectif, positif, de *tolérance*, libertés et droits sont associés dans l'expression « droits de l'homme » ; ce sont des libertés et des droits reconnus, garantis par des textes internationaux, des déclarations, des chartes fondamentales, des normes législatives.

Dès lors, la question de la liberté de religion diffère l'analyse de la notion de liberté religieuse. La notion de *liberté religieuse* répond, en fait, à une conception des droits et libertés instruite par des systèmes de croyances, articulée par des institutions d'église, par des autorités morales ou ministres des cultes, admise par des individus désignés comme fidèles, pratiquants, croyants. Elle n'invite pas à s'interroger sur une liberté de choix, d'option, de sélection, de préférence parmi l'éventail des visions cosmologiques du monde ; elle révèle le champ de leurs revendications, de leur objectif qui est de pratiquer, de professer, d'inculquer, d'imposer, voire d'infliger aux personnes et aux groupes, les conséquences de ces choix. De ce fait, les individus justifient leur croyance en marquant leur attachement à un système donné de pensée, tandis que les instances ou autorités prônant le discours religieux en assurent la maintenance et la surveillance — leur action consistant à les inciter, à les obliger, à les contraindre à obéir aux règles morales et à observer les prescriptions rituelles. De « texture

ouverte », la notion de liberté de religion s'oppose à cette clôture d'une liberté sur sa substance première. Si elle incorpore certaines de ces dispositions qui attestent l'existence de liens, de liaisons, d'enchaînements entre la personne (croyant) et la société de référence, le groupe donc (religieux ou mystique), elle les insère dans la structuration sociale, dans la sphère juridique de l'État. Elle les inclut ainsi dans l'ordonnancement des droits fondamentaux et des libertés publiques. Garantir et protéger la liberté de religion revient à garantir et à protéger la jouissance et l'exercice de la liberté de conscience, de la liberté d'opinion, d'expression, de manifestation des convictions religieuses, non à reconnaître, *de facto*, l'existence d'une liberté religieuse.

Si les correspondances dynamiques entre l'individu croyant et le groupe de référence consolident la cohérence de la perception du monde prônée par un système de croyances donné, la coexistence entre les divers phénomènes sociaux fondée sur l'exigence de relations spirituelles n'est assurée de manière pacifique qu'en tant que ces mouvements s'instaurent dans un agencement rationnel des normes organisé par les règles juridiques étatiques ou nationales. Dans les sociétés démocratiques contemporaines, les différentes façons de penser la terre et le monde, l'espace et le temps, la vie et la mort — qui rendent compte de la diversité des systèmes de croyances sans pour autant permettre d'appréhender juridiquement l'idée de religion — se heurtent forcément les unes aux autres. Elles assemblent les éléments fondateurs, les processus de construction historique de l'État, de la société civile et, par là, de chaque groupe de population, de chaque groupement à caractère religieux. Elles en révèlent les valeurs agrégatives, les thèmes constitutifs : traditions, coutumes, mœurs, pratiques, rites, *habitus*. Inscrites dans des mécanismes d'échanges, relevant de modalités de conciliation suscitées par l'évolution des discours de droit, ces façons de raisonner et manières de vivre doivent être disposées par référence à des valeurs idéologiques, par renvoi à des principes communs et par rapport à des règles de droit fondées sur la théorie des droits de l'homme.

Dès lors, rechercher la spécificité de la liberté de religion consiste à affronter le paradoxe fondamental des droits de l'homme : il s'avère impossible de détacher la perception de la liberté de religion de la connaissance de la liberté individuelle d'opinion[2] ; il se révèle difficile de délivrer la liberté d'option religieuse individuelle d'un rapport aux institutions de croyances, aux aspects cultuels de son exercice. Ces formes institutionnelles, quelles

2. Voir G. Koubi, « Observations sur la liberté d'opinions « mêmes » religieuses », *Les Petites Affiches*, 25 mars 1991, p. 16.

qu'elles soient, sont inévitables : la religion ne se conçoit que par le ralliement, dans l'alliance. Aussi, quelquefois, dans le but de transmettre, de diffuser, de propager les modes de croyance, sont aménagés des lieux, des espaces, des itinéraires, destinés à encadrer les rencontres, à abriter les réunions, à organiser les rassemblements : temples, sites sacrés, itinéraires rituels, pèlerinages traditionnels. Afin d'affirmer la continuité des liens tissés entre les individus partageant une même croyance, afin de préserver la qualité religieuse de ces rapports consubstantiels au groupe, sont parfois désignées des autorités médiatrices ou intermédiaires — d'une part, entre la personne et le groupe, d'autre part, symbolisant la séparation entre le divin, spirituel, sacré et le profane, temporel, civil. Ces autorités (sages, moines, prêtres, légistes, commentateurs, voire gourous) sont généralement chargées de la *transdiction* religieuse, de l'interprétation des textes (du Livre, de la Loi), des gestes, des signes et, souvent, se préoccupent des initiations et des conversions ; elles disposent ainsi d'un pouvoir d'influence essentiel sur les actes personnels, sur les conduites individuelles, sur les comportements collectifs ; elles sont aussi, de temps à autre, en vertu de ces fonctions et pour ces raisons, dotées de pouvoirs de représentation, de décision, de résolution, de conciliation, d'arbitrage, de sanction.

Dans un souci de pacification sociale et d'harmonisation de la vie civile, ces autorités de nature religieuse peuvent être intégrées dans les cadres institutionnels de l'État. Selon cette perspective, elles relèvent des pouvoirs publics dans les sociétés de fondement théocratique qui ne reconnaissent pas de distinction entre le civil et le religieux ; elles peuvent aussi être dotées d'un statut politique et juridique, donc se voir ainsi « connues » ou « reconnues » par ces mêmes pouvoirs dans des régimes concordataires ou dans les États ne préconisant pas de séparation avérée du religieux et du politique ; ou bien, elles peuvent être amenées à remplir une fonction de représentation qui les situe comme principal interlocuteur — officiel ou officieux — des instances politiques, administratives ou sociales, souvent désireuses de paraître à l'écoute des sensibilités religieuses, de les ménager aussi à l'occasion de projets risquant de contrarier leurs vocations. La tension entre le choix individuel, le vécu personnel de la religion, la forme de son observance collective et les modes communautaires de sa pratique fait alors l'objet d'une saisie, d'une emprise par les règles de droit dans les sociétés démocratiques — sociétés qui sont nécessairement de facture laïque. Car, répondant en premier lieu à un objectif de préservation de la teneur morale des relations organisées entre la personne et le groupe social considéré, les procédés de légitimation, les modes d'exposition publique des différents systèmes de croyances obéissent aux règles juridiques avec réserve, précaution, circonspection, défiance parfois. À moins que l'ordonnancement des règles juridiques étatique ne se calque sur leurs

doctrines ou ne permette l'approfondissement de modalités d'accommodement, ces systèmes s'y plient difficilement et s'y conforment laborieusement. Or, dans les États modernes, les modèles juridiques se prétendent neutres ou se révèlent laïques, dans la mesure où la démonstration institutionnelle des systèmes religieux renforce l'affirmation individuelle et collective des croyances religieuses, celle-ci se trouve alors soumise à diverses contraintes ou pressions de la part des pouvoirs publics. Cependant, les individus croyants et pratiquants, les institutions d'église, les fidèles des religions majoritaires, les organisations cultuelles, les minorités religieuses, les groupes d'obédience mystique, les mouvements à caractère sectaire, notamment, pour refuser ces contraintes, pour manifester leur opposition à ces pressions ou pour marquer leur différence, tentent de témoigner de l'intensité des liens qu'ils établissent : ils en appellent à la notion de liberté religieuse, non à la garantie de la liberté de religion. Donner un sens à cet appel contribue au renforcement des entreprises dans lesquelles ils s'investissent chacun pour faire reconnaître le bien-fondé de leur système.

La connaissance des droits de l'homme rassemble ces relations entre individu, groupe, société et État, et elle empêche la césure entre les différents paliers de la liberté de religion (choix personnels, perspectives individuelles, dimensions communautaires, systèmes religieux) et les dispositions sociales et juridiques. La liberté d'opinion de nature religieuse se prolonge effectivement par les formes de la liberté d'expression des convictions, de la liberté de manifestation des croyances des individus ; elle suppose donc, en sus, la garantie d'une liberté de réunion, d'une liberté d'association de fondement religieux portant sur les cultes, les rites collectifs, les rassemblements, les processions, les cérémonies. Ces éléments relèvent de la liberté de religion. Le champ de la liberté religieuse contourne l'étude des droits et libertés de ceux qui refusent d'affirmer qu'ils adhèrent à une pensée cosmologique donnée (païens, mécréants, infidèles, impies, gentils) ; car, à l'inverse du principe de la liberté de religion, la notion de liberté religieuse n'induit pas la connaissance d'une liberté « irreligieuse », d'une libre pensée. La liberté religieuse se conçoit dans un cadre qui ne peut être que religieux ; elle déforme donc le sens profond de la neutralité, elle dénature la qualité juridique de la laïcité en travestissant l'option d'une non-religion sous le masque de l'athéisme ou du paganisme.

Cependant, paradoxalement, au vu d'une « crise » dont les contours demeurent énigmatiques, dans la conception dominante d'un « retour à l'ordre moral », constatant l'existence d'un « réveil des mouvements religieux », notant l'accroissement d'une demande sociale de « reconstruction de repères identitaires », les systèmes de droit interne finissent, peu à peu,

par valider la demande de légitimation d'une liberté religieuse[3] ... Or, une telle démarche se réalise non par référence à la théorie des *droits de l'homme* mais par renvoi à la philosophie des *droits de la personne.*

2. Une distinction entre *droits de l'homme* et *droits de la personne*

En effet, de ces controverses s'ensuit une réflexion sur une distinction entre droits de l'homme et droits de la personne. Malgré une tendance générale à les assimiler, voire à les confondre dans un même champ d'analyse, les expressions « droits de l'homme » et « droits de la personne » ne sont pas synonymes[4]. En droit français, elles se recoupent mais ne se recouvrent pas.

La proclamation des droits de l'homme est le résultat d'une lutte incessante pour leur reconnaissance politique. Elle est encore une incitation au combat permanent pour que soit affirmée et confirmée leur inscription dans l'ordre juridique. Elle oblige une vigilance de tous les instants pour que leur garantie soit correctement assurée par les pouvoirs publics. Cette perspective est fondamentalement liée à la forme émancipatrice de l'égalité : « les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ». Dès lors, les droits de l'homme, imprescriptibles et inaliénables, ne peuvent être considérés comme des droits et libertés définitivement acquis : ils sont continuellement à défendre, à soutenir, à maintenir, à conquérir. Ils sont l'expression d'une revendication toujours recommencée envers le Pouvoir. Les droits de l'homme que sont la liberté de pensée, d'opinion, d'expression, la libre communication des idées et des réflexions étaient, dès l'origine, perçus comme les assises de la liberté de religion, mais ils en dessinaient aussi les limites. Ce modèle permet de circonscrire le champ des libertés en toutes matières, en tous domaines ; les questions abordées pouvant concerner les confessions et les religions, bien sûr, mais encore et surtout les idéologies et par là les engagements politiques, les perceptions d'ordre professionnel, donc, notamment, les appartenances syndicales, les options philosophiques.

La conception des droits de la personne est de nature moins « protestataire ». Le concept de droits de la personne humaine isole l'individu de son environnement social et culturel ; il ne relève aucun des aspects

3. C'est le cas notamment en vertu de l'action des juges ; voir, entre autres, V. FORTIER, « Justice civile, religions et croyances », *Revue de la recherche juridique — Droit prospectif.* 1998.961 ; G. KOUBI, « Droit et religions : dérives ou inconséquences de la logique de conciliation », *Revue du droit public.* 1992.725.

4. À l'encontre d'un certain courant de pensée, à mon avis, le terme « homme », dans l'expression « droits de l'homme », doit se comprendre dans un sens générique et non sexué.

politiques et solidaires des droits de l'homme. Les droits de la personne s'inscrivent dans un champ *réclamatif* propre à l'individu. Dépourvus des attributs revendicatifs des droits de l'homme, ils sont d'étendue plus limitée et ne participent pas aux développements de l'action sociale. Le concept de droits de la personne contribue ainsi à défaire la notion de droits de l'homme de sa validité politique, de sa teneur sociale, de son caractère actif, de sa portée civique. Convenant à un cadre pacifié de la socialité, discernés, délimités, protégés par les autorités publiques, juridictionnelles notamment, ils sont insérés dans le champ de la civilité : l'individu est seul pris en considération, en son corps, en son esprit, en son comportement, en son activité. Tout droit détient, certes, une dimension sociale, mais, dans cette optique, afin d'éviter son enfermement dans des cadres restreints, l'individu est saisi dans un rapport de « proximité » avec son environnement, son milieu professionnel ou familial, son voisinage ou son groupe d'appartenance.

La notion de droits de la personne déclasse les formes de sociabilité propres aux systèmes de droit, composant un ordre relationnel (et non *sociabilitaire*) autour de la personne, de ses sentiments, de ses comportements. Relèvent ainsi des droits de la personne les libertés de conscience, d'option religieuse, d'expression des croyances, de communication des préceptes religieux, d'enseignement et de diffusion des dogmes. Ces droits et libertés sont essentiellement à la base de la liberté religieuse. Également présents pour rendre compte de la garantie juridique de la liberté de religion, ils demeurent fondamentalement centrés sur la question de l'individu... — et par voie de conséquence du groupe de référence.

Dans l'ordre du droit français, les libertés « personnelles » que sont la liberté de conscience et la liberté de croyance, seules, semblent revêtir un caractère absolu. Les libertés complémentaires qui en forment l'expression et la manifestation extérieure demeurent enserrées dans le carcan des règles juridiques, en vertu de la nécessité du maintien de l'ordre public. Or, les fonctions des libertés « individuelles » d'opinion, de conviction ouvrent sur l'exercice des libertés partagées, communes et collectives de communication, de manifestation, de réunion, puis sur l'exercice des libertés d'association et de culte. Cette extension est à l'origine des doutes et incertitudes qui travaillent les juristes ; comme la mesure de la tolérance est trop imprécise, instable pour servir l'étude de la liberté de religion, il leur reste à se référer à la notion de « respect » qui, dans le cadre du droit français, expose la nature laïque de l'État et du droit et renvoie à l'impératif du « respect de toutes les croyances[5] ». Les droits de la personne en appellent à la notion

5. Voir G. Koubi, « La laïcité dans le texte de la Constitution », *Revue du droit public*. 1997.1301.

de « droit au respect », de « droit à un égal respect », et non au principe fondamental dans les États démocratiques du « respect du droit ». La conception des processus de socialisation, des formes d'interlocution ou des modes de communication, donc des relations sociales qui en résultent, accompagne ainsi la connaissance d'un « droit à la considération[6] » — qui révèle, entre autres, les « politiques de reconnaissance[7] ». Engageant l'étude d'un droit au « respect de soi », le concept de droits de la personne accentue la distanciation entre soi et les autres, entre soi, les autres et la société. Or, cette conception des droits de la personne explique l'affaiblissement de la capacité de résistance de l'individu à l'offensive des groupes.

Devant la force de pression que constituent désormais les groupes religieux engagés dans la défense non de leur foi mais de leurs dogmes, les institutions publiques, pour maintenir la qualité du lien social, s'obligent alors à rechercher des arguments d'ordre moral admis par chaque confession, reçus par chaque culte, adoptés par chaque groupe. Les fondements religieux des systèmes juridiques reprennent de la vigueur, modifiant la nature séculière, laïque de la notion de droits de l'homme. Dans cette perspective, afin de réguler les prétentions des organisations et des groupements religieux, dans le but de limiter les exactions individuelles et collectives, de plus en plus, la liberté de religion n'est plus située dans le cadre des droits de l'homme, mais est insérée dans le champ des droits de la personne. Elle est alors présentée comme le trait principal de la liberté religieuse, et sa connaissance est désormais dépendante de l'interprétation d'une expression particulière, soit le droit à la liberté de religion. Cette formulation relève de l'article 18 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948 : « Toute personne a *droit à la liberté* de pensée, de conscience et *de religion* ». Or, en droit français, la recherche chaque fois recommencée de critères pour fonder une dissociation entre droits et libertés n'a pas reçu d'échos, et elle n'a guère de pertinence. Néanmoins, la distinction entre « droits-résistance » et « droits-créance » a pu donner lieu à de nombreuses études argumentées et à des développements diversifiés. Succinctement illustrée par une opposition factice entre les « droits *de*... » et les « droits *à*... », entre droits dits de la première génération et droits dits de la seconde génération, cette approche est fondée sur un mode de discernement entre les droits dérivés des lectures juridiques de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789 et ceux qui sont extraits

6. Voir C. HAROCHE et J.C. VATIN (dir.), *La considération*, coll. « Sociologie clinique », Paris, Éditions Desclée de Brouwer, 1998.
7. Voir C. TAYLOR, *Multiculturalisme — Différence et démocratie*, Paris, Éditions Aubier, 1992.

des interprétations juridictionnelles du préambule de la Constitution de 1946 — auquel se réfère la Constitution française — ou bien, dans une mesure moindre, entre les droits civils et politiques et les droits économiques, sociaux et culturels énoncés dans les deux pactes internationaux du 19 décembre 1966[8]. Ces propositions invitent encore à retenir la racine révolutionnaire des droits de l'homme : produit de l'histoire des idées politiques, des faits sociaux, résultat d'un combat contre le despotisme, ils sont des moyens de lutte contre l'arbitraire du Pouvoir, ils sont des pouvoirs d'action contre l'État[9]. C'est en raison de l'historicité de la notion de droits de l'homme que la réception doctrinale des notions de « droit fondamental », de « liberté fondamentale » engendre réticences parfois et incertitudes souvent[10]. Marquée par le souci de la cohérence de l'ordre juridique, du maintien de la hiérarchie des normes, l'étude de la relation entre la *fondamentalité* des droits et la qualité formelle du système de droit demeure ambiguë. Alors que la doctrine dominante prétend ne retenir que les droits reconnus, garantis constitutionnellement, le « sens fondamental » que l'ordre juridique reconnaît à ces droits et libertés semble tenir à « ce qu'il les considère pour essentiels à l'humanité même de leurs titulaires », mais dès lors que ces droits s'inscrivent aussi en la sociabilité de ces sujets qui est une part de leur identité, « ils ne peuvent être que plus ou moins fondamentaux au sens de prééminents[11] ». La question du maintien de la cohésion sociale est désormais déplacée : la protection de la personne atténue la garantie de ses droits. La perspective initiale des droits de l'homme est modifiée : il ne s'agit plus de caractériser les moyens d'action détenus par les individus au sein de la société contre les actes arbitraires du Pouvoir, mais de délimiter des droits attribués, accordés, conférés par les autorités publiques aux individus. Le caractère de *société démocratique* paraissant ne plus pouvoir être remis en cause au sein des États de droit, le but clairement énoncé est ainsi de maintenir l'ordre, la sécurité, la morale parfois ; or, ces objectifs concernent le groupe plus que l'individu.

---

8. Le premier, le *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, Nations-Unies, *Recueil des traités*, vol. 999, 1976, p. 187, reprend dans le premier alinéa de son article 18 les mêmes formules que celui de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948.
9. Cette dimension se retrouve également dans le préambule de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* du 10 décembre 1948, précitée, note 8 : « il est essentiel que les droits de l'homme soient protégés par un régime de droit pour que l'homme ne soit pas contraint, en suprême recours, à la révolte contre la tyrannie et l'oppression ».
10. Comparer V. CHAMPEIL-DESPLAT, « La notion de droit « fondamental » et le droit constitutionnel français », D.1995.chr.323, et M.L. PAVIA, « Éléments de réflexion sur la notion de droit fondamental », *Les Petites Affiches*, 6 mai 1994, p. 6.
11. E. PICARD, « L'émergence des droits fondamentaux en France », A.J.D.A., numéro spécial juillet-août 1998, p. 6, 29.

3. Une ouverture sur une approche circonstanciée des « droits de groupe »[12]

L'étude des notions de libertés personnelles, libertés individuelles, libertés collectives, droits collectifs, droits sociabilitaires ou communautaires permet d'envisager la question des « droits de groupe ». Il est, en effet, de plus en plus illusoire de chercher à séparer la personne humaine des « divers contextes sociaux dont elle est partie intégrante », dont notamment « la communauté religieuse à laquelle elle appartient »[13]. Si les pouvoirs publics se mettent de plus en plus à l'écoute des sensibilités religieuses et associent, de même, les instances religieuses à l'élaboration des règles destinées à régir la vie en société, leur objectif est, cependant, de freiner l'émergence de contre-pouvoirs d'ordre religieux en s'évertuant à mieux protéger la séparation entre les différentes sphères privées et les divers espaces publics. Se soucier du *besoin de reconnaissance* des individus comme des *demandes de reconnaissance* des groupes invite alors à rechercher des arguments à l'appui d'une distinction entre libertés personnelles et libertés individuelles puis entre droits collectifs et droits communautaires.

Dans les droits internes, l'absence de définition de la religion ne constitue pas un obstacle pour discerner les limites de l'exercice des droits, des libertés qui s'y rapportent peu ou prou. La difficulté de déterminer le champ d'exercice de la liberté de religion semble toutefois cruciale. Il apparaît, en effet, vain de présenter une définition préétablie de la religion qui consisterait à enclaver l'analyse des religions dans l'étude des doctrines, dogmes et préceptes enseignés, imposés parfois ou simplement diffusés. Elle est inutile pour que soit engagée une réflexion sur l'existence, la jouissance, l'exercice des libertés qui s'y attachent. Pourtant, dans une décision du 28 juillet 1997, la Cour d'appel de Lyon, saisie d'une affaire concernant l'Église de scientologie, avait estimé que :

---

12. J. RIVÉRO, « Les droits de l'homme : droits individuels ou droits collectifs ? », rapport général introductif, dans COLLOQUE DE STRASBOURG (1979, 13-14 MARS), *Les droits de l'homme : droits collectifs ou droits individuels / Actes du Colloque de Strasbourg des 13 et 14 mars 1979*, coll. « Annales de la Faculté de droit et des sciences politiques et de l'Institut de recherches juridiques, politiques et sociales de Strasbourg », t. XXXII, Paris, L.G.D.J., 1980, p. 17 ; G. KOUBI, « Réflexions sur les distinctions entre droits individuels, droits collectifs et « droits de groupe » », dans *Du droit interne au droit international — Le facteur religieux et l'exigence des droits de l'Homme : mélanges Raymond Goy*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 1998, p. 105.

13. T.C. VAN BOVEN, « Les critères de distinction des droits de l'homme », dans K. VASAK (dir.), *Les dimensions internationales des droits de l'homme*, Paris, Éditions UNESCO, 1978, p. 45, à la page 60.

> Dans la mesure où une religion peut se définir par la coïncidence de deux éléments, l'un objectif, l'existence d'une communauté même réduite et un élément subjectif, une foi commune, l'église de scientologie peut revendiquer le titre de religion et développer en toute liberté, dans le cadre des lois existantes, ses activités, y compris ses activités missionnaires, voire de prosélytisme[14].

L'étendue de la sphère religieuse ne se construit ni à partir de conduites personnelles, qui révèlent les « sentiments d'appartenance » au groupe, ni selon les attitudes individuelles, qui marquent les distanciations à l'égard d'un groupe. Elle se forme suivant les modes de conduite sociale, les compositions des comportements civils, les modulations des relations organisées. Elle suppose la connaissance de différentes dimensions de la liberté de religion : personnelle à l'origine, individuelle nécessairement, sociabilitaire sans aucun doute, communautaire, voire sociétale, ensuite. La dissociation des libertés personnelles et des libertés individuelles permet de faire la part des choses entre les attitudes personnelles des individus, régies par les croyances auxquelles ils se réfèrent, et les conduites sociales et religieuses édictées, imposées, exigées par de quelconques instances tierces. D'une part, la liberté personnelle se traduit par des actes, des comportements, des manières guidées par un ensemble de principes construits en son *for intérieur* (la liberté de conscience[15]) ; d'autre part, la liberté individuelle répond à des formes d'extériorisation de ces principes, leur mise en acte révélant les liens, les appartenances, les engagements (la liberté d'option religieuse[16]). Dans les doctrines dominantes de la plupart des systèmes juridiques, ce contraste est absorbé dans la seule notion de « droits individuels ». Cette méthode explique la difficulté que les juristes ressentent lorsqu'il s'agit d'appréhender la notion de « droits collectifs ».

La confrontation entre la perception d'un exercice *individuel* des droits et libertés et une conception *grégaire* de l'exercice collectif, commun, de ces droits et libertés influe sur l'approche de la liberté de religion. La première dérive des lectures libérales des textes fondamentaux, tandis que la seconde conduit à concevoir la notion de droits collectifs comme des droits de groupe. Or, suivant la logique libérale, individualiste, l'exercice des droits et libertés est pensé, réalisé « seul ou en commun », « collectivement ou individuellement » ; les droits collectifs sont des droits

14. Lyon, 28 juillet 1997, J.C.P. 1998.II.10025, note M.R. RENARD.
15. Voir D. LOCHAK, « For intérieur et liberté de conscience », dans *Le for intérieur*, CURAPP, Paris, PUF, 1995, p. 180.
16. Voir L. DE NAUROIS, « Aux confins du droit privé et du droit public — la liberté religieuse », *Rev. trim. dr. civ.* 1962.241.

individuels « exercés en commun » ou « s'exerçant collectivement[17] ». Dans les sociétés démocratiques — de fait pluriculturelles —, même si ces droits ne peuvent être exercés qu'en groupe, le principe selon lequel seul l'individu est titulaire de droits est opposé à une réception positive de la notion de « droits de groupe[18] ». Les droits de l'homme ne peuvent servir la substance de droits de groupe.

La promotion des droits de la personne, dans ces mêmes sociétés, a modifié les rapports entre l'individu, le groupe et la société : l'homme est désormais séparé du citoyen ; l'homme abstrait s'efface devant l'homme concret, devant la personne. L'idée de libre exercice collectif des droits renvoie alors à des ensembles, à des entités, à des organisations, à des groupes. Les droits de la personne sont des droits dont l'exercice collectif ne peut se concevoir sans que soient établis au préalable des liens, des affinités, des alliances, des accointances. Dans ce cadre, l'exercice des droits collectifs se comprend, se réalise en commun avec d'autres « membres du groupe ». Cette particularité explique que cette notion est celle qui a été retenue pour déterminer certains des « droits des personnes appartenant à des minorités[19] ».

Toutefois, l'universalité qui s'attache aux dispositions contenues dans les différents textes généraux et fondamentaux, dans les textes relatifs aux droits de l'homme donc, demeure source de références primordiales pour rendre compte des droits de la personne humaine. En fait, l'effectivité et la réalité de ces derniers dépendent de la validité juridique des premiers. Les droits et libertés qui, de par leur nature et de fait, ne peuvent être que le résultat d'une action collective (sans être nécessairement le produit d'une opération du groupe) ne sont pas des droits de groupe ; ils ont une dimension politique qui dépasse l'individu et le groupe, qui participe des phénomènes sociaux et, en cela, ils relèvent des droits de l'homme plus que

17. *Cf.*, par exemple, *Convention de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*, Nations Unies, *Recueil des traités*, vol. 213, 1955, p. 221, art. 9-1 : « Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience, et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction, ainsi que *la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou collectivement*, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des rites. »

18. « [Les] droits collectifs peuvent être définis comme des droits individuels dont l'exercice est collectif : l'individu est titulaire de ces droits qui ne peuvent être exercés qu'en groupe » : F. SUDRE, *Droit international et européen des droits de l'homme*, coll. « Droit fondamental », Paris, PUF, 1989, p. 122.

19. Voir G. KOUBI, « L'« entre-deux » des droits de l'homme et des droits des minorités : « un concept d'appartenance ? » », *Rev. trim. dr. h.* 1994.177.

des droits de la personne. Or, en tant qu'il apparaît impossible de concevoir la religion indépendamment d'un *rassemblement*, parfois ponctuel, souvent intermittent, toujours mobile, la notion de liberté de religion ne peut être enserrée dans l'un ou l'autre de ces cadres : droits individuels, droits collectifs, droits de groupe. Ces éléments contraignent les autorités publiques, étatiques, à admettre, à tolérer la construction de systèmes normatifs intra-étatiques propres à des groupes religieux, à des communautés formelles ou informelles : églises, associations, mouvements, groupements. La reconnaissance implicite ou explicite de systèmes de normes forgés par les groupes eux-mêmes n'induit pas l'introduction d'une notion de « droit du groupe » dans l'ordre juridique étatique. Cependant, en ce que la perspective individualiste du droit accompagne le développement de la pensée communautariste ou « communautarienne » des droits[20], la notion de « droits collectifs » se trouve posée non en rapport avec l'exercice collectif des droits mais en liant celui-ci à l'émanation d'un groupe déterminé. Apparaît ainsi une tendance à la formalisation du groupe — en l'occurrence, au vu de référents religieux ; la prise en considération des référents religieux constitutifs d'un groupe en instance d'être reconnu comme un sujet de droits revient alors à confiner la question de la liberté de religion dans le cadre des actions rituelles et pratiques cultuelles, à enfermer l'exercice de la liberté d'opinion religieuse dans le fait de croire et de pratiquer. Ces démarches instaurent une césure entre le phénomène religieux et le fait social. Cette partition est d'ailleurs sujette à caution : l'étude des formes d'exercice de la liberté de religion consiste non seulement à remettre en question les données variables de la distinction entre droits personnels, droits individuels, droits collectifs mais aussi à évaluer les fluctuations d'une distinction entre droits collectifs et droits de groupe.

L'analyse de la liberté de religion s'intercale dans les variations que ces notions supposent ; elle comporte de multiples dimensions qui réunissent les uns et les autres. Elle conduit à envisager les libertés personnelles concernant le for intérieur (vie privée, pensées intimes, convictions particulières), les libertés individuelles relatives aux formes de manifestation de l'option religieuse ou irreligieuse (expression des croyances, choix vestimentaire, conscience morale, habitudes alimentaires), les libertés collectives relevant d'un exercice commun des libertés individuelles (participation aux rites, obéissance aux dogmes), les libertés sociabilitaires qui retracent l'existence de sentiments solidaires ou en ce domaine de morales partagées

20. Voir M. WALZER, *Sphères de justice, une défense du pluralisme et de l'égalité*, Paris, Seuil, 1998.

(association, réunion et liturgies, cérémonies) et les libertés dites communautaires qui assemblent les libertés *de* et *du* culte (organisation institutionnelle ou officieuse, éducation religieuse et inculcation des doctrines, gestion des lieux de culte). L'expression de droits ou libertés collectifs permet, cependant, une mise à distance de la notion englobante de « communauté » : ce dernier terme n'est pas approprié pour rendre compte de l'exercice de la liberté de religion ; il fait perdre au droit ainsi mis en exercice sa teneur et sa valeur initiales — que sont le libre choix, le libre arbitre de chacun. La notion de liberté qui donne sa substance à la jouissance des droits en matière religieuse permet d'éviter l'écueil de l'enfermement communautaire et, notamment, d'écarter l'exclusive ethnique qui tend, de nos jours, à s'y attacher. Car la notion de communauté comporte une intention de délimitation (localisation), d'implantation (sédentarisation), de détermination (intégration). De fait, la communauté disposerait d'une identité propre, indépendante des sentiments et des référents de ses « sujets », ou plus justement de ses membres. Une dérive sémantique s'insinue cependant dans les études de doctrine ; se prétendant ancrées dans la « réalité sociale », certaines d'entre elles identifient les communautés culturelles, linguistiques, religieuses ou confessionnelles, ethniques ou autochtones[21]. La préservation de la diversité culturelle devient mode de stratification sociale et lieu de division culturelle. L'objectif recherché d'une inscription de la liberté de religion dans le cadre des communautés consiste à prévoir la fixation de leurs référents, à souhaiter l'immobilisation de la dynamique des cultures sociales, à faciliter la gestion de l'institutionnalisation des groupes : la séparation entre les groupes du fait de leur caractérisation en communautés empêche, en effet, la construction de liens de solidarité entre les différents groupes et autorise le contrôle de l'exercice des droits dont chacune pourrait disposer par les seuls pouvoirs publics. Cette différenciation confine donc à la fragmentation sociale et culturelle, elle est une façon d'entériner les conséquences du « multiculturalisme » sur les systèmes de droit. L'attention accordée par nombre de juristes aux formes et aux techniques des sociétés multiculturelles tend alors à introduire dans le système de droit français un raisonnement propice au développement des droits de groupe. Pourtant, les droits collectifs ne sont pas des droits communautaires.

---

21. J.B. MARIE, « Les droits culturels : interface entre les droits de l'individu et les droits des communautés », dans P. MEYER-BISCH (dir.), *Les droits culturels : une catégorie sous-développée de droits de l'homme/Actes du VIIIe Colloque interdisciplinaire sur les droits de l'homme*, Suisse, Éditions de l'Université de Fribourg, 1993, p. 197.

4. Les « droits de groupe » exclus de la dynamique des droits de l'homme

Dans beaucoup de textes juridiques, les droits collectifs sont présentés comme des droits de l'homme exercés « le cas échéant » en commun, s'exerçant « le cas échéant » collectivement : la mention « le cas échéant » revêt un caractère substantiel. Elle signale l'évolution des conduites, les possibles conversions, les inévitables transformations des attitudes personnelles et les mutations des comportements sociaux. Les *autres,* présents dans la formule des droits de l'homme exercés en commun « avec d'autres », s'exerçant collectivement « avec d'autres », ne sont pas systématiquement les « membres d'un groupe » : le trait partagé et mutuel, réciproque et commun des droits mis en œuvre ne dépend pas inéluctablement d'une structure organisée. La raison d'être de l'ordre du droit est la garantie des droits de l'homme. La réserve mise à l'égard de la mesure collective des droits reflète l'embarras des juristes devant les incertitudes provoquées par « l'extension continue des droits de l'homme[22] ». Ainsi que le note J. Rivéro, l'incertitude n'apparaît pas encore avec l'affirmation des droits collectifs par leur mode d'exercice : réunion, association, mais elle s'aggrave avec l'apparition des droits propres reconnus aux groupes[23]. La question de la détermination de groupes « titulaires de droits » enclenche une remise en cause de la notion de droits de l'homme. Dans les études contemporaines, l'expression « droits collectifs » s'analyse dans une perception organisationnelle ; selon les doctrines dominantes, les droits collectifs sont les droits dont disposent un groupe déterminé d'individus, une collectivité sociale, une communauté humaine. Les observations doctrinales se reportent aux « droits des groupes humains ». L'évaluation des droits collectifs en des droits accordés au groupe conduit à « réduire les individus à leur appartenance à un groupe[24] », à considérer que le groupe peut devenir un sujet de droits, être titulaire de droits[25]. Or, en matière de liberté de religion, les droits collectifs se rapportent aux divers droits de l'individu exercés en commun ou collectivement, non aux droits des groupes humains. Adopter une position essentiellement axée sur la notion de groupe religieux consisterait alors à fermer le débat sur la liberté de religion autour

---

22. R. PELLOUX, « Vrais et faux droits de l'homme : problèmes de définition et de classification », *Revue du droit public.* 1981.53.
23. J. RIVÉRO, *loc. cit.*, note 12, 22.
24. Cette surdétermination de l'appartenance conduit à « dissoudre leur singularité dans l'anonymat collectif » : R. REMOND, « Qui est l'autre pour l'historien ? », dans B. BADIE et M. SADOUN (dir.), *L'Autre : études réunies pour Alfred Grosser*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996, p. 57.
25. Voir H. MOUTOUH, *Recherches sur un « droit des groupes » en droit public français*, t. I, thèse de doctorat en droit, Université de Bordeaux IV, 1997, p. 125.

de la seule question des « minorités religieuses ». D'une part, cette perspective accentue les incertitudes d'un droit des minorités encore balbutiant[26] ; d'autre part, à terme, elle conduirait à ne prendre en considération la notion de liberté de religion que pour les membres de groupes déclarés comme religieux, donc à entériner la déformation de la liberté de religion en liberté religieuse[27].

Les libertés et droits collectifs restent cependant marqués par la relation entre l'individu et le groupe ; ils invitent à retenir une pluralité de choix individuels, chacun étant libre de rejoindre un rassemblement plus ou moins organisé. Fruit d'options libres, toujours révocables, ils ne s'immobilisent pas dans la formation d'un groupe institué. Les droits collectifs ne sont pas des droits *de* collectif ; les droits de groupe, droits *de* collectif, sont ceux d'une entité, ils sont exercés par un ensemble constitué, par un organisme personnalisé. Les droits *de* collectif sont, certes, en rapport avec les droits collectifs, mais s'ils sont des droits dont disposent des groupes de population, ce n'est que dans la mesure où ces droits ne portent pas atteinte aux droits de l'homme : s'ils sont des droits attribués à des ensembles pourvus de statuts particuliers, ils n'emportent pas celui d'imposer des normes, de construire des systèmes dogmatiques, d'affirmer leur puissance. Néanmoins, les approches actuelles des droits *de* groupe concernent d'ordinaire les droits *du* groupe, l'objectif étant d'attribuer aux groupes des droits particuliers. Envisager positivement la reconnaissance de tels droits a cependant pour conséquence de recommander l'institutionnalisation, la personnalisation du groupe. La combinaison de la protection de l'intégrité du groupe et de la protection de l'intégrité individuelle oblige à distinguer les droits collectifs des droits *de* collectif, c'est-à-dire des droits de groupe. Ce sont les droits dont disposent un groupement de personnes, une collectivité sociale, une communauté humaine (droit de créer et de gérer des établissements d'enseignement religieux ou des lieux de culte).

Dans sa perception juridique, si elle suppose une ignorance des choses de la religion dans le champ des pouvoirs publics, la laïcité n'induit pas une indifférence absolue à l'égard des cultes. En France, l'administration des cultes, églises, mouvements ou courants religieux, aussi encadrée et limitée soit-elle, répond à des considérations d'ordre juridique, social et politique ; le but des pouvoirs publics est non seulement de permettre l'identification des interlocuteurs, mais encore de connaître des impératifs religieux

26. Voir G. KOUBI, « Penser les minorités en droit », dans A. FENET (dir.), *Le droit et les minorités — Analyses et textes*, Bruxelles, Bruylant, 1995, p. 250.
27. Voir, par exemple, J. DUFFAR, « Les nouveaux mouvements religieux et le droit international », *Revue du droit public*. 1998.1037.

dominants ; cette attention est effective dans la recherche de conciliation entre des sensibilités diversifiées, dans la nécessité d'être à l'écoute de la société « civile ». Cette méthode permet aux autorités administratives de se donner des moyens particuliers afin de « contrôler » les activités des groupes — en agissant auprès de ceux qui assument les charges de représentation du courant religieux ou en opérant des classifications parmi les groupes visés (notamment dans le but de limiter l'expansion des mouvements à caractère sectaire). Le raisonnement présidant à la conciliation entre ordre juridique et systèmes religieux signifie que les groupes peuvent disposer de droits particuliers en ce qui concerne leur organisation (association, fondation) et la structuration des doctrines (enseignement des dogmes, partage des valeurs, pratique collective des rites, culte). Il signale aussi que les ordres normatifs religieux — ensembles de règles et préceptes, de maximes et prescriptions, de commandements doctrinaires et moraux — ne peuvent s'instituer à l'encontre de la théorie des droits de l'homme, en contradiction avec la protection des droits fondamentaux — dans le cas contraire, les ordres juridiques étatiques, dans les sociétés démocratiques contemporaines, ne seraient pas tenus de les enregistrer, de les protéger, de les faire respecter le cas échéant.

Car, même nanti des aptitudes légales, pourvu des capacités juridiques de la personnalité morale, le groupe devenu groupement, quelle que soit sa nature, est exclu de la problématique des droits de l'homme. En quelque sorte, comme considérer les personnes morales en tant que sujets de droits ne donne pas à ces sujets le droit de se prévaloir des mécanismes de protection des droits de l'homme, ces groupes de fondement religieux, éventuellement reconnus, ne peuvent solliciter pour eux-mêmes la protection de leurs droits propres en usant de cette référence. Cependant, la tendance actuelle à envisager les relations entre collectivités humaines et sociales suivant les principes dégagés à partir de la théorie des droits de l'homme (égalité et liberté, notamment) recèle certains risques. En effet, la conciliation entre les droits d'un groupe religieux et les droits de l'homme n'est guère aisée à assurer quand la référence est composée à partir des doctrines essentialistes prônées par le groupe...

Bien qu'ils n'aient pas été ratifiés par la France — parce qu'ils concernent les droits des personnes appartenant à des minorités ou les droits des minorités, la notion de minorité n'étant pas recevable dans l'ordre juridique de la République française —, deux textes internationaux rendent compte de ces problématiques : la *Déclaration internationale des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques* du 18 décembre 1992 et la *Convention-cadre pour la protection des minorités nationales* du 10 novembre 1994. L'article 8-2 de la

Déclaration internationale du 18 décembre 1992 précise que « l'exercice des droits énoncés dans la présente Déclaration ne porte pas atteinte à la jouissance par quiconque des droits de l'homme et des libertés fondamentales universellement reconnus » ; l'article 4-1 insiste sur ce point en indiquant que « les États prennent, le cas échéant, des mesures pour que les personnes appartenant à des minorités puissent exercer intégralement et effectivement tous les droits de l'homme et toutes les libertés fondamentales sans aucune discrimination et dans les conditions de pleine égalité devant la loi ». De son côté, l'article 22 de la Convention-cadre spécifie qu'aucune de ses dispositions « ne sera interprétée comme limitant ou portant atteinte aux droits de l'homme et aux libertés fondamentales qui pourraient être reconnus conformément aux lois de toute Partie ou de toute autre Convention à laquelle cette Partie contrainte est partie ». Dissocier les droits collectifs des droits des groupes est donc juridiquement fondé ; c'est aussi inciter les gouvernants à adopter une attitude responsable en affirmant clairement qu'aucun collectif, aucun groupe ne peut poser le droit, ne peut disposer de droits à l'encontre des droits de l'homme. Cette règle est radicale, elle est impérative, elle est aussi opposable à toute forme de pouvoir, à tout exercice de pouvoir, dans tout groupe, toute communauté, toute minorité, tout peuple.