UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE DROIT, SCIENCE POLITIQUE ET HISTOIRE

THÈSE présentée par

Mesut BEDİRHANOĞLU

soutenue le 12 juin 2012

pour obtenir le grade de docteur de l'Université de Strasbourg

Droit international public

LA CONCEPTION TURQUE DE LA LAÏCITÉ À L'ÉPREUVE DU STANDARD EUROPÉEN DE SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE

THÈSE dirigée par :

M. Syméon KARAGIANNIS	Professeur à l'Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Gérard GONZALEZ	Professeur à l'Université de Montpellier I
M. Pierre-Henri PRÉLOT	Professeur à l'Université de Cergy-Pontoise

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. Thierry RAMBAUD	Professeur à l'Université de Strasbourg
Mme Işıl KARAKAŞ	Juge à la Cour européenne des droits de l'homme, ancien professeur à l'Université de Galatasaray
M. Alain BOCKEL	Ancien professeur à l'Université d'Orléans et à l'Université de Galatasaray

Ji bo dîya min û Adriana...

Remerciements

Je tiens à exprimer mes plus vifs remerciements à Monsieur le Professeur Syméon KARAGIANNIS pour les conseils, le soutien et la confience qu'il m'a apportés tout au long de la rédaction de ce travail.

Que soient également rémerciés mes amis qui ont participé à la correction de cette recherche et toutes les personnes qui ont contribué à son enrichissement et son achèvement par les conseils prodigués ou les encouragements formulés.

Je tiens enfin à remercier tous les membres de ma famille pour leur patience et soutien inconditionnel.

SOMMAIRE

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS **9**

INTRODUCTION **13**

PREMIÈRE PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL DOMINANT EN DROIT TURC **83**

TITRE I. UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL FONDAMENTAL **87**

CHAPITRE I. LA CONCEPTION SINGULIÈRE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE 89

CHAPITRE II. LA PROTECTION SPÉCIFIQUE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE 155

TITRE II. UN PRINCIPE LIMITANT LES LIBERTÉS FONDAMENTALES **225**

CHAPITRE I. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE 229

CHAPITRE II. L'ENCADREMENT DES DROITS DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES MINORITAIRES 293

DEUXIÈME PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL MIS EN CAUSE PAR LES EXIGENCES DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE EUROPÉENNE **367**

TITRE I. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE LA CONVENTION EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME **371**

CHAPITRE I. LA CONVENTIONNALITÉ CONDITIONNELLE DE L'APPLICATION STRICTE DE LA LAÏCITÉ TURQUE FACE AUX REVENDICATIONS ISLAMIQUES 375

CHAPITRE II. L'INCONVENTIONNALITÉ MANIFESTE DE L'APPLICATION TURQUE DE LA LAÏCITÉ FACE AUX REVENDICATIONS DES MINORITÉS RELIGIEUSES 449

TITRE II. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE L'ADHÉSION DE LA TURQUIE À L'UNION EUROPÉENNE **523**

CHAPITRE I. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE DANS L'ESPACE PUBLIC 527

CHAPITRE II. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LES DROITS DES PERSONNES APPARTENANT À DES MINORITÉS RELIGIEUSES 595

CONCLUSION GÉNÉRALE **669**

INDEX **677**

ANNEXE **685**

BIBLIOGRAPHIE **697**

TABLE DES MATIÈRES **781**

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS

AKP	:	*Adalet ve Kalkınma Partisi* (Parti de la justice et du développement)
ANAP	:	*Anavatan Partisi* (Parti de la mère-patrie)
APCE	:	Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe
Art.	:	Article
Ass. Plén. (civ)	:	Assemblée plénière de la Cour de cassation (civile)
Ass. Plén. (crim)	:	Assemblée plénière de la Cour de cassation (criminelle)
CE	:	Conseil d'État
CE Ass. Plén.	:	Assemblée plénière du Conseil d'État
CEE	:	Communauté économique européenne
CEMOTI	:	Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien
CHP	:	*Cumhuriyet Halk Partisi* (Parti républicain du peuple)
CPJI	:	Cour permanente de Justice internationale de La Haye
CRDF	:	Cahiers de la Recherche sur les droits fondamentaux
Comm.	:	Communication
Commission EDH	:	Commission européenne des droits de l'homme
Cour const.	:	Cour constitutionnelle
Cour EDH	:	Cour européenne des droits de l'homme
coll.	:	Collection
déc.	:	Décision
DEP	:	*Demokrasi Partisi* (Parti de la démocratie)
Diyanet	:	*Diyanet İşleri Başkanlığı* (Présidence des affaires religieuses)
DP	:	*Demokrat Parti* (Parti démocrate)
DSP	:	*Demokratik Sol Parti* (Parti démocrate de gauche)
D.R.	:	Décisions et Rapports
DYP	:	*Doğru Yol Partisi* (Parti de la voie juste)

ECRI	:	Commission européenne contre le racisme et l'intolérance
éd.	:	Édition
EMEP	:	*Emek Partisi* (Parti du travail)
EPL	:	*European public law*
ERG	:	*Eğitim Reformu Girişimi* (Initiative pour la Réforme de l'Éducation)
EU	:	Union européenne
Fazilet	:	*Fazilet Partisi* (Parti de la vertu)
GC	:	Grande Chambre (de la Cour européenne des droits de l'homme)
HADEP	:	*Halkın Demokrasi Partisi* (Parti de la démocratie du peuple)
HAK-PAR	:	*Hak ve Özgürlükler Partisi* (Parti des droits et des libertés)
HEP	:	*Halkın Emeği Partisi* (Parti du travail du peuple)
J.O.	:	Journal officiel
MAZLUMDER	:	*İnsan Hakları ve Mazlumlar için Dayanışma Derneği* (Association des droits de l'homme et de la solidarité pour les personnes opprimées)
MGK	:	*Milli Güvenlik Kurulu* (Conseil de Sécurité nationale)
MHP	:	*Miliyetçi Hareket Partisi* (Parti de l'action nationaliste)
MNP	:	*Milli Nizam Partisi* (Parti de l'ordre national)
MSP	:	*Milli Selamet Partisi* (Parti du salut national)
ONG	:	Organisation non gouvernementale
ONU	:	Organisation des Nations Unies
OSCE	:	Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe
OTAN	:	Organisation du traité de l'Atlantique nord
OVIPOT	:	Observatoire de la vie politique turque
OYAK	:	*Ordu Yardımlaşma Kurumu* (Société d'entraide de l'armée)
ÖZDEP	:	*Özgürlük ve Demokrasi Partisi* (Parti de la liberté et de la démocratie)
PKK	:	*Partiya Karkerên Kurdistan* (Parti des travailleurs du Kurdistan)
PUF	:	Presses Universitaires de France

RA	:	Revue administrative
Rapp.	:	Rapport
RDP	:	Revue du droit public et de la science politique en France et à l'étranger
RFD adm.	:	Revue française de droit administratif
RFDC	:	Revue française de droit constitutionnel
RGDIP	:	Revue générale de droit international public
Refah	:	*Refah Partisi* (Parti de la prospérité)
RTDH	:	Revue trimestrielle des Droits de l'Homme
RUDH	:	Revue Universelle des Droits de l'Homme
SDN	:	Société des Nations
spéc.	:	Spécifique
SP	:	*Sosyalist Parti* (Parti socialiste)
STP	:	*Sosyalist Türkiye Partisi* (Parti pour Turquie socialiste)
TBKP	:	*Türkiye Birleşik Komünist Partisi* (Parti communiste unifié de Turquie)
TBMM	:	*Türkiye Büyük Millet Meclisi* (Grande Assemblée Nationale de Turquie)
TBP	:	*Türkiye Birlik Partisi* (Parti de l'unité de Turquie)
TDV	:	*Türkiye Diyanet Vakfı* (Fondation des affaires religieuses de la Turquie)
TESEV	:	*Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı* (La Fondation des Études Sociales et Économiques de Turquie)
TEP	:	*Türkiye Emekçi Partisi* (Parti des travailleurs de Turquie)
THP	:	*Türkiye Huzur Partisi* (Parti de la sérénité de Turquie)
TKP	:	*Türkiye Komünist Partisi* (Parti communiste de Turquie)
TRT	:	*Türk Radyo Televizyon* (Institution turque de Radio et de Télévision)
TÜSİAD	:	*Türkiye Sanayici ve İş Adamları Derneği* (Association des industriels et hommes d'affaires turcs)
TYHR	:	*Turkish Yearbook of Human Rights*

URSS	:	Union des républiques socialistes soviétiques
VGM	:	*Vakıflar Genel Müdürlüğü* (Direction générale des fondations)
Yay.	:	*Yayınları* (Éditions)
YÖK	:	*Yükseköğretim Kurulu* (Conseil de l'enseignement supérieur)

INTRODUCTION

Initialement adoptée en tant que moyen permettant à la nation turque d'accéder au club des nations européennes civilisées, la laïcité, telle qu'elle est interprétée et appliquée en Turquie, est aujourd'hui devenue l'un des obstacles majeurs à l'adhésion de ce pays à l'Union européenne (ci-après « l'UE »). Le respect des droits de l'homme est, en effet, une condition préalable à l'adhésion et la laïcité est perçue et souvent invoquée comme l'un des fondements de la restriction d'une partie importante des libertés fondamentales en Turquie. Le paradoxe se trouve dans le fait qu'en enfermant la religion dans un cadre bien établi et en diminuant ainsi l'influence de celle-ci sur les affaires étatiques et la vie sociale, la conception autoritaire de la laïcité kémaliste a permis à l'État et à la nation turcs d'accéder à la modernité et de s'approcher de la civilisation européenne. C'est en grande partie grâce à cette politique laïciste de l'État turc qu'aujourd'hui la Turquie a le mérite d'être le seul pays majoritairement musulman qui a un statut officiel de candidat à l'UE. En même temps, la laïcité a ralenti le développement de la démocratie et des droits de l'homme en Turquie. Devenue un véritable dogme, la sauvegarde de la laïcité a été invoquée par les forces armées turques comme l'un des motifs principaux justifiant leurs interventions dans la vie politique, voire leurs coups d'État. Elle a constitué également le fondement de la dissolution de plusieurs partis politiques par la Cour constitutionnelle et la répression de l'expression pacifique des opinions par les juges pénaux. Cet activisme militaro-judiciaire a gravement nuit à l'évolution de la démocratie et de la situation des droits de l'homme en Turquie. Il existe donc, en Turquie, une tension intrinsèque entre la laïcité et la démocratie, ainsi qu'une contradiction entre l'objectif et l'application de la laïcité.

Afin d'élucider ce dilemme de la laïcité turque, il convient d'expliquer l'évolution historique de la conception turque de la laïcité, puisque la compréhension et l'application actuelles de ce principe en Turquie ne sauraient être détachées de son évolution et instauration dans l'histoire de la Turquie. Riche en événements, l'histoire de la laïcité turque nécessite une analyse approfondie. Vu l'importance de la connaissance de certains détails de cette histoire pour comprendre le modèle actuel de la laïcité turque, il convient de réserver une longue partie de l'introduction à cette étude (I). En outre, il paraît nécessaire d'expliquer l'étendue et l'intérêt du sujet avant d'en présenter la problématique et d'annoncer le plan de l'étude (II).

I. L'HISTOIRE DE LA LAÏCITÉ TURQUE

La compréhension des transformations radicales de la société turque, de la signification et de l'évolution des réformes de laïcisation de l'État et de la société dans la Turquie contemporaine nécessite de faire mention de l'héritage ottoman, notamment de la nature des relations entre la religion et l'État dans l'Empire ottoman et de l'évolution de ces rapports jusqu'à la disparition de ce dernier (§ 1). Comme le souligne M. Besson, « [l]*es racines de la laïcité turque sont à chercher dans le rapport que l'Empire ottoman entretenait avec sa religion d'État* »[1]. En effet, la création de la République en Turquie ne signifie pas une rupture totale avec le régime ottoman en ce qui concerne les rapports entre l'État et la religion. Au contraire, l'État moderne turc « *a repris à son compte les méthodes ottomanes de contrôle et de manipulation des religieux contre l'autonomie de la religion* »[2], ce qui constitue aujourd'hui le caractère singulier de la laïcité turque. Il est aussi à noter que bien qu'il existe un certain nombre de différences capitales entre la conception des réformes de sécularisation des dirigeants ottomans et des celles des fondateurs de la République, les réformes d'Atatürk ont été plus ou moins influencées par les changements intervenus dans la société ottomane tout au long du XIXe siècle[3]. Les réformes de laïcisation forcée des kémalistes s'inscrivent en effet dans le cadre d'une longue période d'occidentalisation initiée par les réformateurs ottomans. À cet égard, on constate l'existence de liens très significatifs entre la formation de la laïcité en Turquie et l'occidentalisation qui fut considérée par les dirigeants kémalistes de la République de Turquie comme l'unique voie de la civilisation. Les deux concepts étant inséparables, c'est seulement en liaison avec l'histoire de l'occidentalisation qu'on pourra tenter d'élucider la nature de la conception turque de la laïcité et les problèmes qu'elle cause sur les droits fondamentaux dans la Turquie d'aujourd'hui. Il ne s'agit cependant pas de donner, dans les limites de la présente thèse, une histoire complète de l'occidentalisation turque qui est extrêmement riche en événements. L'objectif principal que nous nous fixons étant de cerner le présent, on ne relèvera, dans l'évolution historique de la modernisation entamée en Turquie, que les lignes les plus marquantes ; celles donc, justement, qui permettent de comprendre l'institutionnalisation de la conception turque de la laïcité (§ 2).

---

[1] F-J. BESSON, « La montée de l'islamisme en Turquie. Dysfonctionnement de la laïcité "à la turque" ? », *Hérodote*, 1995, n° 77, pp. 209-233, spéc., p. 210.

[2] *Ibidem*, pp. 210-211.

[3] M. C. KURUCA, *Occidentalisation, retour à l'Islam et sous-développement en Turquie*, Thèse pour le doctorat, Université de Droit, d'Économie et de Sciences sociales de Paris (Paris II), tome 2, 1983, p. 229.

§ 1. L'ÉTAT ET LA RELIGION DANS L'EMPIRE OTTOMAN

Dès leur conversion à l'Islam au Xe siècle, les Turcs se présentèrent comme les défenseurs et les serviteurs de l'Islam[4]. L'État ottoman, créé en 1299, se référait régulièrement à sa mission de défense et de propagation de la foi islamique, ce qui lui permettait de mobiliser les musulmans contre l'Empire byzantin. En effet, il est considéré comme un devoir, pour tous les musulmans, de défendre et propager la foi islamique, ce qui explique, d'une certaine manière, la réussite militaire de l'État ottoman et donc sa grandeur. L'Islam fournissait donc à l'État ottoman un motif de combattre et d'agir et légitimait ainsi l'expansion de son territoire. Après la prise de Constantinople au milieu du XVe siècle, l'État ottoman devint un empire, et se présenta cette fois comme le meilleur défenseur de l'Islam. À la suite de la prise de la Mecque et de Médine, l'Empire ottoman devint le gardien des lieux saints[5], ce qui renforça sa légitimité aux yeux des musulmans du monde entier. En 1517, le Sultan ottoman Selim Ier (1512-1520) envahit l'Egypte et mit fin à la qualité de califes aux représentants de la dynastie des Abbasides en Egypte. Les sultans ottomans, qui auraient pu tout de suite réclamer un transfert du titre de calife[6], attendront cependant jusqu'à la fin du XVIIIe siècle pour enfin le réclamer[7] pour la première fois, dans un document international, à savoir le Traité de Küçük Kaynarca[8], signé entre les Empires ottoman et russe[9] en 1774. En conséquence, ils devinrent sultans califes[10] et se référèrent souvent à ce titre qui leur donnait, aux yeux du monde musulman,

---

[4] Z. ÇİTAK, *Nationalism and Religion : A Comparative Study of the Developpement of Secularism in France and Turkey*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Boston, 2004, p. 61.

[5] J. MARCOU, « L'expérience constitutionnelle turque », *RDP*, 1996-2, pp. 425-462, spéc., p. 429.

[6] Le califat n'est pas une institution prévue par le Coran. À ce sujet, ce dernier contient seulement le verset suivant : « *O croyants ! Obéissez à Dieu, obéissez au Prophète et à ceux d'entre vous qui exercent l'autorité !* » Chapitre IV, verset 62.

[7] Aussi longtemps que le territoire de l'Empire s'élargissait, les sultans ottomans n'avaient effectivement pas besoin du titre de calife pour justifier leurs actions. Ils fondaient leur légitimité sur leur obligation de protéger et propager l'Islam contre les infidèles en tant que gardien et propagateur de la foi islamique. C'est pourquoi les sultans ne commencèrent à s'approprier le califat que lorsque l'Empire entra dans une période de régression.

[8] Par le Traité de Küçük Kaynarca, le Sultan ottoman de l'époque fut contraint de renoncer à l'ancienne suzeraineté ottomane sur les Tatars musulmans de la côte septentrionale de la mer Noire qui devenaient indépendants, en attendant d'être annexés par la Russie neuf ans plus tard. Pour compenser cet abandon de suzeraineté, le sultan affirmait dans ce même traité être calife : « *Quant aux pratiques de la religion, les Tatars étant de la même religion que les musulmans et Sa Majesté le Sultan étant le suprême calife mahométan, ceux-ci doivent se conduire envers lui comme le prescrivent les règles de leur religion, sans, cependant, transiger sur leur indépendance politique et civile ainsi qu'elle a été énoncée* ». B. LEWIS, *Islam et laïcité. La naissance de la Turquie moderne*, Paris, Fayard, 1988, pp. 283-284.

[9] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 66 ; N. KÜÇÜK, *Laiklik : Bir Adım İleri İki Adım Geri (La laïcité : un pas en avant, deux pas en arrière)*, İstanbul, Nüve Kültür Merkezi Yay., 2005, p. 9.

[10] Il faut néanmoins noter que le transfert de califat d'Abbaside aux sultans ottomans est controversé. Car, il est généralement admis que le calife doit être le descendant de la tribu du Prophète Mahomet, Quraysh, condition que les sultans ottomans ne remplissaient pas. Pour plus de détails sur cette question, voir S.

un statut de chef spirituel[11]. Être calife signifiait, d'une certaine manière, être le représentant du Prophète sur terre. Les sultans, en leur qualité de calife, bénéficiaient ainsi non seulement d'un plus grand appui de la part des religieux, mais aussi d'un accru soutien de la part de tous les croyants.

Alors que l'Empire s'appropriait de plus en plus l'Islam, la société sous sa domination devenait de plus en plus pluraliste. À la suite des affrontements avec l'Europe chrétienne, jusqu'au XVIIIe siècle, les Ottomans avaient en effet associé plusieurs territoires chrétiens à leur Empire. Pour gérer ce pluralisme de la société, dès la conquête de Constantinople, l'Empire adopta un système qu'il développa au fur et à mesure, jusqu'à arriver à l'autonomisation des différentes communautés religieuses sous l'autorité des chefs spirituels de chaque communauté (A). La gestion du pluralisme de la société au sein de l'Empire ottoman, fondée sur l'inégalité entre les musulmans et les non-musulmans et la tolérance des premiers envers les seconds, fonctionna d'une manière efficace jusqu'au XVIIe siècle où l'Empire entra dans une période de stagnation d'abord et une période de décadence ensuite. À partir du début du XVIIIe siècle, sous l'influence des idéologies nationalistes, les sujets non musulmans commencèrent à se révolter contre l'Empire. Le système établi pour maintenir la continuité de la société pluraliste à l'intérieur de l'Empire ne fonctionnant plus, l'Empire s'efforça de créer un système plus équilibré dans lequel les musulmans et les non-musulmans auraient les mêmes droits et les mêmes devoirs[12]. En même temps, en vue d'empêcher le morcellement de leur Empire, les Ottomans entrèrent dans une période d'adaptation des institutions occidentales dont ils étaient convaincus qu'elles étaient le seul et unique moyen pour sauver l'Empire (B).

A. Le fonctionnement de la société pluraliste dans l'Empire ottoman

L'Islam joua un rôle important dans le succès de l'Empire. Ce dernier ne se servait pas de l'Islam seulement comme d'un instrument justifiant son action dans sa recherche de conquérir le monde chrétien, mais également comme d'une base solide d'unité et d'obéissance. L'Islam, donnant une importance particulière à la vie communautaire, organisait, avec ses règles morales et matérielles, la vie sociale de la communauté

AKGÜN, *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928) (La suppression du califat et la laïcité)*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1985, pp. 18-19 et Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, pp. 65-67.

[11] İ. ORTAYLI, « Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine (À propos des mouvements de laïcité dans l'État ottoman) », in *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan I (Mélanges en l'honneur du Professeur Ümit Yaşar Doğanay)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını, 1982, pp. 495-509, spéc., p. 503.

[12] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 204.

musulmane jusqu'aux détails. Ces règles, considérées comme les messages de Dieu, étaient respectées par tous les musulmans et contribuaient, par conséquent, d'une manière décisive à la stabilité et à l'unité sociale[13].

Cette unité et obéissance se réalisaient surtout dans le domaine militaire ; en recourant à son concept de *djihad*, l'Islam permettait à l'Empire de mobiliser tous les musulmans contre les infidèles chrétiens. Le concept de *djihad* ne fut pas utilisé seulement contre les puissances occidentales chrétiennes, mais fut élargi jusqu'à inclure la guerre contre les Safavides chiites d'Iran[14]. Le Chiisme, qui prétend être le vrai Islam, est considéré comme un dérivé de l'Islam par les théologiens sunnites qui le considèrent comme étant même inférieur à une autre religion. Contre les Safavides qui adoptèrent le Chiisme en tant que religion de leur Empire à partir du XVIe siècle, l'Empire ottoman adopta la version hanéfite[15] du Sunnisme comme religion officielle et devint ainsi le gardien de l'orthodoxie sunnite de l'Islam[16] (1). Le Sunnisme s'affirma dès lors comme élément central de l'idéologie d'Empire, face au Chiisme des Safavides et aussi l'hétérodoxie d'une partie importante de sujets susceptibles de déstabiliser l'État, à savoir les alévis[17], appelés à l'époque *kızılbaş* (tête rouge) en raison de la couleur de leur couvre-chef[18].

Fortement islamisé et n'hésitant à persécuter les tendances hétérodoxes de l'Islam, l'Empire ottoman montra, d'un autre côté, une grande tolérance vis-à-vis des communautés

---

[13] Voir *ibidem,* pp. 37-45.

[14] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 64.

[15] Il existe huit écoles importantes de droit musulman ou rites de l'Islam comme on les appelle en français : « [C]*inq sont sunnites : le hanéfisme, le malékisme, le chaféisme, le hanbalisme et le zâhirisme, le dernier de ces rites a disparu mais son importance théorique demeure grande. Deux sont chiites : le jafarisme et le zaydisme, ce dernier étant très proche des rites sunnites. Le dernier est ce qui reste du kharidjisme, à vrai dire une variante du Sunnisme.* » (H. BLEUCHOT, « Le mariage en droit musulman », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 187-198, spéc., p. 187) Alors que toutes les écoles sunnites étaient applicables au début en droit ottoman, les tribunaux s'appuyèrent, à partir du XVIe siècle, exclusivement sur la version hanéfite du Sunnisme dans leurs jugements, ce qui créa certaines confusions pour des Ottomans qui adhéraient à une autre école du Sunnisme que l'école hanéfite (S. TUĞRUL, *Türkiye'de Laik Hukuk Sisteminin Kuruluşu (L'établissement du système juridique laïque en Turquie)*, İstanbul, Kazancı Hukuk Yay., 2004, p. 26). Dans la pratique, ces communautés ne portèrent plus leurs litiges devant les cadis, qui étaient tous adhérents à l'école hanéfite du Sunnisme, mais les portèrent devant leurs chefs religieux respectifs. M. S. GEMALMAZ, « To Understand Turkish Democracy : Modernization Process towards Human Rights in Late Ottoman State », *TYHR*, 1993, vol. 15, pp. 31-49, spéc., p. 34.

[16] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 64.

[17] É. MASSICARD, *L'autre Turquie : le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005, p. 19.

[18] Le terme « kızılbaş », devenu péjoratif, est peu à peu remplacé par le terme « alévi » au cours du XIXe siècle. *Ibidem*, p. 18 ; F. BİLİCİ, « Alévisme et Bektachisme, Alliés Naturels de la laïcité en Turquie ? », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 281-298, pp. 281-282.

non musulmanes[19], comme le voulaient la loi et la tradition islamiques. Il accorda à ses sujets chrétiens et juifs une autonomie large dans leurs affaires internes dans le cadre d'un système appelé *millet* (2).

1. L'Empire ottoman : gardien de l'orthodoxie sunnite de l'Islam

Les Ottomans sont considérés par certains auteurs comme les premiers à avoir vraiment essayé de faire de la charia le droit de l'État, de l'imposer dans tout le pays et de donner pleine autorité aux tribunaux et aux juges qui la faisaient appliquer[20]. En tant que gardien de l'orthodoxie sunnite de l'Islam, le droit ottoman était basé essentiellement sur la charia dans sa version sunnite hanéfite, mais il existait également des lois laïques (*kanun*) qui consistaient en des textes séculiers du droit ottoman. On ne trouvait pas toutes les règles de droit dans la charia, notamment en matière de droit fiscal, de droit foncier, de droit criminel et de droit militaire. Le *kanun* existait donc pour compléter les lacunes de la charia dans ces domaines[21]. Néanmoins, la charia étant supérieure, en principe aucun *kanun* ne devait la contredire[22]. En dehors de ces deux sources de droit, il existait également *Örf-i sultanî* qui consistait en des décisions des sultans et de la coutume (*âdât*) comme sources auxiliaires du droit ottoman[23].

L'interprétation, l'application et l'enseignement de la charia était réservée à une classe religieuse qu'on appelle les oulémas (*ulema*, le pluriel d'*âlim* en arabe qui signifie le savant). Les oulémas étaient des religieux qui avaient une connaissance approfondie de

---

[19] Ç. ENNELİ, « Türkiye'de Gayrimüslim Azınlıklar ve Milliyetçilik : Bir Kavramlaştırma Denemesi (Les minorités non musulmanes en Turquie : un essai de conceptualisation », in *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler (Les identités religieuses et ethniques croisées-opposées en Turquie)*, sous la direction de Rasim Özgür DÖNMEZ & Pınar ENNELİ & Nezahat ALTUNTAŞ, İstanbul, Say Yay., 2010, pp. 145-173, spéc., p. 148. À cet égard, les remarques suivantes de Norbert de Bischoff sont intéressantes à citer : « *Ce furent les Ottomans qui remirent en honneur cette vieille tradition de tolérance et la prirent comme base de leur politique à l'égard des minorités. Alors que les royaumes chrétiens d'Occident menèrent durant des siècles une guerre si acharnée contre les minorités religieuses que, seules, les plus importantes purent échapper à l'extermination complète ; les Sultans califes laissèrent subsister jusqu'à ces derniers temps, dans leur empire une quantité innombrable de confessions et de sectes et leur reconnurent même la qualité de représentants juridiques et de formes d'organisation des minorités nationales* » (N. DE BISCHOFF, *La Turquie dans le monde*, *l'Empire ottoman-la République turque*, Paris, Payot, 1936, pp. 76-77). Toutefois, il convient de rappeler que la tolérance est une notion relative. Selon les principes des démocraties modernes, la tolérance implique l'absence de discrimination. En ce sens, l'Empire ottoman n'était pas tolérant, puisque les non-musulmans n'étaient pas, civiquement et socialement, les égaux des musulmans. Dans les circonstances de l'époque, il n'était cependant guère raisonnable d'attendre du vieil Empire ottoman de montrer à l'égard de ses sujets non musulmans une telle tolérance complète. Si l'on entend par tolérance l'absence, non de discrimination, mais de persécution, alors, jusqu'à la fin du XIXe siècle le bilan de l'Empire ottoman apparaît excellent. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 311.

[20] En ce sens, voir *ibidem*, p. 24.

[21] S. TUĞRUL, *op. cit.*, note 15, p. 27 ; Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 68.

[22] *Ibidem*, p. 69 ; J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 429.

[23] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 68.

l'Islam comme les muftis[24] qui interprétaient, les *müderris* (les professeurs de *medrese*, les institutions religieuses de l'éducation islamique) qui enseignaient, les cadis (*kadı*) qui appliquaient la charia[25]. À la tête des oulémas se trouvait le Grand mufti de Constantinople qui après la conquête de Constantinople en 1453, obtint le titre de *cheikhulislam* (*şeyh-ül-islâm*) et devint ainsi le plus haut dignitaire religieux de l'Empire - à l'époque, les sultans n'avaient pas la qualité de calife. Le *cheikhulislam* était le second personnage du gouvernement ottoman à côté du Grand *Vizir* (dont le rôle dans le système ottoman peut être comparé à celui d'un premier ministre de notre époque)[26]. Il avait le droit et le devoir de surveiller les sultans dans leur fonction de législateur pour veiller à ce que les lois promulguées (*kanun*) par ceux-ci ne soient pas en contradiction avec les principes de l'Islam. Si elles ne concordaient pas avec les principes de la loi islamique, le *cheikhulislam* avait le droit de demander l'annulation de celles-ci. C'est pourquoi les sultans qui désiraient créer un *kanun* étaient obligés de demander au *cheikhulislam* un *fetva*[27], attestant la conformité de leur *kanun* avec l'Islam[28]. En effet, non seulement le *kanun* mais tous les actes, décisions et règlements de l'Empire devaient être en conformité avec la charia. Sans avis favorable du *cheikhulislam,* aucune loi ne pouvait donc être adoptée. C'était lui qui donnait aux lois édictées par le *Divani Humayun*[29] et par le sultan leurs valeurs d'application[30]. La charia était donc, d'une part, la base essentielle du droit ottoman et, d'autre part, un code qui indiquait les limites du pouvoir du sultan en particulier, et ceux de la classe dirigeante en général. Nous pouvons même dire que la charia était la seule garantie pour les droits et libertés du peuple qui sont reconnus dans le droit musulman contre le pouvoir arbitraire du sultan. En effet, le sultan devait agir dans toutes ses fonctions conformément à la charia. Le *cheikhulislam* pouvait même destituer le sultan, à travers un *fetva*, si celui-ci ne régnait pas en conformité avec la charia[31]. Cela signifie une reconnaissance d'une autorité religieuse suprême. Car, le *cheikhulislam* avait le pouvoir de destituer celui qui tenait entre ses mains le pouvoir suprême de l'Empire, c'est-à-dire le sultan. Le *cheikhulislam* avait aussi le pouvoir de nommer les oulémas. Il

---

[24] Docteurs de la loi musulmane chargés de répondre, par une formule spéciale dite « fetva », aux questions judicio-religieuses qu'on lui soumet.

[25] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 71.

[26] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 29.

[27] L'avis juridico-religieuse donné par un mufti sur une question particulière.

[28] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 43.

[29] Le Conseil du gouvernement qui assistait le sultan dans l'exercice de ses pouvoirs temporels. Ce *Divan* fonctionnait aussi comme un tribunal chargé des affaires importantes.

[30] R. MANTRAN, *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVIe et XVIIe siècles)*, Paris, Hachette, 1965, p. 94.

[31] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 31 ; Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 71.

assistait également aux réunions du *Divani Humayun*[32] et donnait son avis dans certains cas. Par exemple, lors des déclarations de guerre ou pour la punition d'un membre du gouvernement, on consultait le *cheikhulislam* afin de garantir la conformité de la décision prise avec la charia[33].

Au-dessous du *cheikhulislam*, il y avait deux *kadıasker*s (ou *kazasker*, chefs de justice de l'armée), l'un pour l'Anatolie, l'autre pour Roumélie[34]. Les cadis de grandes villes occupaient la troisième position importante dans cette hiérarchie. Jusqu'au XIXe siècle, tous les cadis étaient religieux et dans leurs jugements ils n'appliquaient pas seulement la charia mais aussi le *kanun*[35]. Au-delà de leurs pouvoirs judiciaires, les cadis étaient responsables de presque toutes les choses dans leurs provinces[36], qu'on appelait dans le système ottoman d'administration des provinces, *kaza*. Ils étaient donc non seulement les juges mais également l'autorité principale dans leurs provinces[37].

En dehors du Grand mufti de Constantinople, il y avait de nombreux muftis. En qualité d'interprète de la loi islamique, les muftis jouaient un rôle important dans le fonctionnement des institutions judiciaires[38]. La charia n'était pas toujours suffisamment claire pour être appliquée dans les tribunaux. En interprétant la loi, les muftis rendaient des *fetva*s qui aidaient les cadis dans l'application de la charia dans les cas concrets.

Les *müderris* avaient également une place importante parmi les oulémas. Comme l'Ancien Régime français où l'Église avait le monopole sur l'éducation, jusqu'au XIXe siècle le système éducatif ottoman était aussi entièrement aux mains des oulémas. L'enseignement dans l'école primaire (*mektebi subyan*) était basé sur l'apprentissage en arabe des versets du Coran. Dans la *medrese*, l'enseignement était essentiellement théologique, basé sur le Coran et les traditions supérieures (*hadis*)[39].

Au-delà de l'éducation, les oulémas rendaient un certain nombre de services considérables à la population dans l'ensemble du pays ; ils s'occupaient de l'assistance publique, fondaient et dirigeaient des établissements pieux et entreprenaient des travaux

---

[32] *Ibidem*, p. 72.

[33] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 30.

[34] M. Lewis écrit que les deux *kazasker*s étaient des « *personnages si importants et si révérés que le sultan lui-même se levait pour les accueillir lorsqu'ils venaient lui présenter leurs vœux lors de la fête de Şeker bayramı* ». B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 24.

[35] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 70.

[36] *Ibidem*, p. 72.

[37] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 24.

[38] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 42.

[39] J. PIERRE, « Finalité, évolution et avenir des principes kémalistes en matière d'éducation », in *La République laïque turque trois quarts de siècle après sa fondation par Atatürk*, sous la direction de Robert ANCIAUX, Bruxelles, Complexe, 2003, pp. 13-75, spéc., p. 15.

d'utilité générale[40]. En échange des services qu'ils rendaient, les oulémas avaient des privilèges de toutes sortes et une richesse importante. Contrairement aux autres catégories de la population, lors de leurs décès, leurs biens ne faisaient l'objet d'aucune confiscation par le sultan. Ils étaient exemptés de l'impôt. Leurs droits de contrôle sur les fondations pieuses renforçaient également leur statut[41].

Au vu de la place dominante de l'Islam dans le système juridique, éducatif et social de l'Empire, certains auteurs prétendent qu'il s'agissait d'une théocratie dans le sens où l'Islam était le principe déterminant du système ottoman[42]. Il semble qu'il serait erroné de coller cette image à l'Empire ottoman[43]. La revendication d'un système théocratique et la qualification de « théocratie » pour l'Empire n'apparaît qu'au XIXe siècle comme réaction à l'occidentalisation. Malgré l'indivisibilité entre spirituel et temporel dans l'Empire, il existait des organisations religieuses et des institutions gouvernementales qui ne pouvaient pas se confondre. Cette organisation religieuse qu'on appelle l'ouléma fut institutionnalisée, centralisée et mise sous le contrôle de l'Empire par Soliman le Magnifique (1520-1566)[44] contre les menaces grandissantes des Safavides chiites et des groupes hétérodoxes de l'Islam. L'Empire permit ainsi l'organisation d'un cadre religieux et établit un système éducatif basé sur le Sunnisme et contrôlé par les oulémas qui étaient dépendants du pouvoir central[45]. Il s'agissait d'une espèce d'Église musulmane[46], très structurée, liée à l'État et rétribuée par lui, qui n'a pas de précédent dans la tradition musulmane[47].

---

[40] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 42.

[41] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 73.

[42] En ce sens voir, par exemple, S. TUĞRUL, *op. cit*., note 15, p. 24 ; İ. KARA, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam (L'Islam, en tant que problème dans la Turquie républicaine)*, 2ème éd., İstanbul, Dergah Yay., 2008, pp. 63-64 et M. KAPANİ, *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları (Les dimensions internationales des droits de l'homme)*, 3ème éd., Ankara, Bilgi Yayınevi, 1996, p. 127.

[43] En ce sens voir, parmi d'autres, Ş. MARDİN, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I (La société et la politique en Turquie. Recueil d'articles I)*, 10ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2003, p. 193 ; M. ERDOĞAN, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji (La démocratie, la laïcité, l'idéologie officielle)*, 2ème éd., Ankara, Liberte Yay., 2000, p. 269 ; N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, pp. 8-12 et O. MOREAU, « Du jihad à la laïcité, l'évolution de l'institution militaire turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 265-279, spéc., p. 265.

[44] É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 20.

[45] Ş. MARDİN, *Türkiye'de Din ve Siyaset. Makaleler III (La religion et la politique en Turquie. Recueil d'articles III)*, 8ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2001, p. 39.

[46] L'orientaliste américain Bernard Lewis qualifie cette organisation religieuse hiérarchisée et bien élaborée d'« *archevêque-primat de l'Empire ottoman* ». B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 17.

[47] É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 20. À cet égard, M. Lewis écrit que « *c'est en effet sous les Osmanlis* [Ottomans] *que pour la première fois dans l'histoire musulmane fut créée une structure institutionnelle, une hiérarchie complète de cadres religieux, aux fonctions et aux pouvoirs reconnus, comparable aux Églises chrétiennes ou aux prêtrises des Empires de l'Antiquité* ». B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 25.

Cette institutionnalisation de l'Islam répondait à une stratégie du pouvoir central d'établir et de préserver son hégémonie. Elle avait plusieurs avantages ; ce faisant, le pouvoir central contrôlait les cadres religieux se protégeant ainsi d'éventuels problèmes qu'ils pouvaient lui poser. À travers leurs fonctions éducative et administrative, les oulémas assuraient aussi un contrôle du pouvoir central sur la vie sociale[48] et garantissaient l'obéissance de la population au sultan. Le pouvoir central pouvait également légitimer ses actions plus facilement à travers les *fetva*s de *cheikhulislam* qui lui-même dépendait de l'Empire. Grâce à ce contrôle étatique, le pouvoir central garantissait également que les règles religieuses ne soient interprétées que dans le sens de la volonté du sultan et de la bureaucratie.

Cela favorisa également l'émergence d'une législation séculière à travers la promulgation des règlements administratifs temporels appelés *kanun*. Au début, les sultans n'utilisèrent que rarement ce pouvoir législatif, mais avec le développement de l'Empire, ils furent amenés à user largement de cette possibilité, faisant naître par là même un véritable droit public séculier pour soustraire l'espace public à une influence religieuse systématique[49]. Les sultans légiféraient en dehors de la charia aussi grâce à leur droit de prendre des décisions et des mesures personnelles dans le cadre d'*Örf-i sultanî*. Cette procédure était utilisée pour toutes les matières du droit public qui étaient considérées comme relevant du droit administratif. Les principales institutions de la vie de l'État et de la société ottomane ainsi que leurs rapports entre elles et avec le monde extérieur étaient davantage réglementés par le droit laïque que par le droit religieux[50]. Aussi longtemps que l'Empire était assez fort pour dominer ses institutions et ses périphéries, les oulémas légitimaient ces lois sultaniques en donnant des avis favorables à leur conformité avec la charia. Même les cadis préféraient souvent se référer dans leurs jugements au droit coutumier ou au *kanun* à la place de la charia, non seulement dans les litiges concernant le droit public mais aussi dans ceux concernant le droit de la famille[51].

Quant au pouvoir du *cheikhulislam* de destituer le sultan, ceci resta un pouvoir très théorique dans la mesure où c'étaient les sultans qui nommaient le *cheikhulislam*[52] - dans les faits, c'étaient donc les sultans qui destituaient le *cheikhulislam*[53]. La religion, quelle

---

[48] Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 45, pp. 39-40.
[49] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 429.
[50] İ. ORTAYLI, *op. cit.*, note 11, p. 499.
[51] *Ibidem*, pp. 499-500.
[52] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 71.
[53] Par exemple, de 1803 à 1909, 73 *cheikhulislam*s furent destitués par les sultans. Voir M. SENCER, *Osmanlılarda din ve devlet (L'État et la religion chez les Ottomans)*, İstanbul, Erk Yay., 1974, p. 188.

que fut l'importance de son rôle, n'a en effet jamais constitué une force totalement indépendante du pouvoir. Au contraire, elle dépendait dans une grande mesure de l'Empire puisque ses représentants n'avaient de puissance autre que celle conférée par leur statut de serviteurs de l'État[54]. Si l'autorité temporelle était limitée par l'exigence de conformité à la charia, la compétence pour en juger était attribuée par l'État lui-même[55]. Le contrôle de la religion était institutionnalisé au sein de l'Empire et les muftis dans les provinces étaient attachés au *cheikhulislam*. Tous les cadres religieux étaient en position de salariés désignés par l'Empire et étaient donc sous sa tutelle[56].

Concernant l'utilisation de la fonction califale par les sultans ottomans durant les deux derniers siècles de l'Empire, celle-ci n'a pas modifié fondamentalement la conception ottomane de la religion dominée par l'État. Elle a même fait pencher la balance en faveur du sultan calife. Comme le fait remarquer M. Luizard, « *le transfert d'une partie de la légitimité religieuse sur la personne du souverain signifiait l'augmentation de son pouvoir sur les oulémas* »[57], mais non le renforcement du caractère islamique de l'Empire. Même « [l]*e panislamisme d'Abdülhamid (1876-1909) ne remettra* [en effet] *pas en cause la prééminence du politique sur le religieux. Bien au contraire, les oulémas et les cheikhs de confréries se virent, à cette occasion, transformés en simples propagandistes de l'État ottoman* »[58].

En outre, l'Empire ottoman n'était pas dirigé seulement selon la charia. Au-delà de la charia, parmi les dirigeants de l'Empire ottoman, il existait une approche purement étatiste qui trouve ses sources dans les anciennes traditions du Moyen-Orient et des États turcs de l'Asie centrale ; l'idée selon laquelle le plus important est que l'État continue à exister en tant qu'État, (mais non pas pour réaliser les objectifs d'une religion donnée) avait une place déterminante parmi les préoccupations des hommes d'État de l'Empire ottoman[59]. L'essentiel était donc la « Raison d'État » mais non pas la « Raison d'Islam ».

---

[54] F-J. BESSON, *op. cit.*, note 1, p. 211.

[55] *Ibidem*.

[56] À cet égard, M. Mardin explique que l'Empire ottoman « *se différencie de ses prédécesseurs islamiques par son organisation sophistiquée et son emprise sur les oulémas. Dans l'Empire ottoman, les hommes de religion occupent des postes prestigieux comme ceux des jurisconsultes, professeurs, juges ou administrateurs. Ces postes ne sont pas des positions autonomes comme dans beaucoup d'États islamiques, où les charges sont financées par des fondations pieuses, mais des extensions de l'État dont les occupants dépendent de prébendes octroyées par l'État* ». Ş. MARDİN, « Laïcité en Turquie et en France. Propositions pour une meilleure compréhension », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 291-295, spéc., pp. 292-293.

[57] P-J. LUIZARD, *Laïcités autoritaires en terres d'Islam*, Paris, Fayard, 2008, p. 15.

[58] *Ibidem*, p. 17.

[59] Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 43, p. 193. La Haute Administration de l'Empire se constituait principalement de fonctionnaires séculaires qui se préoccupaient plus du bien de l'Empire que du respect de la religion islamique. C'est d'ailleurs grâce à cette catégorie de fonctionnaires que malgré l'opposition des

La guerre dans cette perspective n'était pas, du moins exclusivement, une obligation découlant de la religion : elle faisait partie des droits et des prérogatives de l'Empire[60]. Les Ottomans veillaient certes à ce que sa conformité avec la charia soit affirmée par un *fetva*, toutefois, ils ne justifiaient pas la guerre contre les infidèles simplement par une cause religieuse ou le *djihad*[61]. Ils la justifiaient surtout par la nécessité d'assurer la pérennité et la grandeur de l'État. Par conséquent, en réalité, ce n'était pas l'Empire qui était au service de l'Islam, mais l'Islam qui était au service de l'Empire. Ceci explique aussi pourquoi l'Empire ottoman se méfiait toujours des religieux qui restaient en dehors de ce statut de fonctionnaires de l'État - tels que les cheikhs des confréries -[62] et, quand l'occasion se présentait, n'hésitait pas à les expulser ou même à les exécuter[63].

Enfin, un autre élément qui différencie le régime ottoman du régime théocratique est la tolérance considérable qu'il montrait envers les minorités non musulmanes[64]. Comme dans les États européens, le statut de minorité était basé sur des critères d'appartenance religieuse. Cependant, contrairement aux minorités en Europe, dans l'Empire ottoman le statut des minorités était déterminé d'une manière détaillée.

2. Le statut des communautés non musulmanes sous l'Empire ottoman

L'Empire reconnaissait l'existence de communautés non musulmanes sous un régime qui s'appelle *millet* (*cujus religio, ejus caput*)[65]. Il s'agit d'un système extrêmement

---

oulémas, l'Empire réussira à adopter les nombreuses réformes nécessaires pour moderniser son système juridique, administratif et éducatif. En effet, pour « la bureaucratie laïque » de l'Empire, si une institution occidentale pouvait aider à renforcer l'Empire, il fallait l'imiter même si cela pouvait être interprété comme contraire à l'Islam. Ş. MARDİN, *op. cit*., note 45, pp. 40-45.

[60] H. BOZARSLAN, « Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », *Archives de Sciences sociales des Religions*, janvier-mars 2004, pp. 99-113, spéc., p. 102.

[61] *Ibidem*.

[62] C. M. ZİLFİ, *The Politics of Piety : The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988, p. 33.

[63] Ş. MARDİN, *op. cit*., note 43, p. 193.

[64] Selon M. Bilici, « [d]*ans un véritable régime religieux* [théocratique]*, non seulement les autres religions n'ont pas le droit de cité mais les écoles faisant partie de la même religion ne sont pas reconnues en tant que telles. Ce qui n'était pas le cas sous le régime ottoman* ». F. BİLİCİ, « Révolution française, révolution turque et fait religieux », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1989, n° 52-53, pp. 173-185, spéc., p. 176. En ce sens, voir également N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, pp. 10-11.

[65] Le terme « millet » qui signifie « nation » en turc actuel est d'origine arabe « milla » cependant que le mot arabe se trouve dans le Coran avec le sens de religion. Son acceptation s'élargit par la suite pour signifier la communauté religieuse, et plus particulièrement la communauté musulmane. Dans l'Empire ottoman, il finit par être appliqué aux communautés organisées sur une base religieuse, et reconnues comme telles par l'administration impériale, comme les chrétiens grecs, les chrétiens arméniens et les juifs et, par extension, aussi les différentes « nations » franques, auquel cas sa connotation est d'abord religieuse. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 293-294.

évolutif[66] dont la création a débuté avec les efforts déployés par Mehmet II le Conquérant afin de gérer le pluralisme ayant émergé dans la société ottomane après la conquête de Constantinople au XVe siècle[67]. S'il s'agissait jusqu'au XVIIe siècle de la « gestion » de ce pluralisme, au XVIIIe siècle le système évolua vers une autonomisation des communautés non musulmanes[68]. Dans ce système, chaque communauté religieuse dont la communauté musulmane, constituait un *millet*. Le *millet* musulman incluait tous les musulmans, sans aucune importance quant au fait qu'ils soient Turcs, Kurdes, Arabes, Albanais ou de toute autre origine[69]. Le *millet* grec constituait la plus large communauté religieuse après la communauté musulmane, incluant les Grecs, les Serbes, les Bulgares, les Albanais et les Arabes chrétiens[70]. Toutefois, les *millet*s arménien et juif, se composaient chacun seulement des Arméniens et des Juifs[71]. Les membres de ces communautés religieuses non musulmanes s'appelaient *zimmî*[72].

Sous le régime du *millet*, les communautés non musulmanes jouissaient d'une grande autonomie tant pour leurs affaires religieuses que pour leurs affaires internes[73]. Elles étaient regroupées sous l'autorité de leurs chefs religieux respectifs (*millet başı*, chef de nation) que les communautés choisissaient librement et qui étaient responsables devant l'administration centrale des actes des membres de leurs communautés religieuses[74]. Ces chefs spirituels avaient un statut de *Vizir* (ministre)[75] avec le droit d'assister au *Divani*

---

[66] S. AKGÖNÜL, « Minorités non-sunnites en Turquie et laïcité », in *Laïcité en débat : comparaison de la notion et des usages de la laïcité en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 171-186, spéc., p. 174.

[67] La naissance du système de *millet* est assez floue et objet de controverses encore de nos jours. Alors que certains attribuent sa conception à Mehmet II, le conquérant de Constantinople, (par exemple, S. SONYEL, *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993, p. 24 et *passim*. et Ö. KAYA, *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar (Les minorités, des Tanzimat jusqu'au Traité de Lausanne)*, 2ème éd., İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2005, p. 32) d'autres au contraire contestent cette version en prétendant que l'institution de *millet* n'a été véritablement créée qu'à titre « posthume » lorsque les mouvements nationalistes sont venus contester le courant des réformes unificatrices et égalisatrices des *Tanzimat* (1838-1878) (N. ROULAND & S. PIERRÉ-CAPS & J. POUMARÈDE, *Droits des minorités et des peuples autochtones,* Paris, PUF, 1996, pp. 130-131). Selon M. Akgönül, s'il est faux d'attribuer la fondation de ce système, tel que l'on connaît au XIXe siècle, à Mehmet II, il serait injuste de nier toute autonomie aux différents groupes qui forment la population ottomane pendant les siècles qui ont précédé. S. AKGÖNÜL, *Les Grecs de Turquie. Processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État-nation à l'âge de la mondialisation (1923-2001)*, Paris & Louvain-la-Neuve, L'Harmattan & Bruylant, p. 19.

[68] S. AKGÖNÜL, *op. cit*., note 66, p. 174.

[69] Ş. MARDİN, *op. cit*., note 45, p. 48 ; M. SARAÇLI, *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Azınlıklar (L'Union européenne et les minorités en Turquie)*, Ankara, Lotus Yayınevi, 2007, p. 115.

[70] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, p. 32 ; Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 74.

[71] *Ibidem*.

[72] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 14-15. De l'arabe *dhimmî*, *zimmî* signifiait le sujet non musulman de l'État islamique dont le statut était défini par la *dhimma*, ou pacte, entre sa communauté, *millet*, et la communauté dominante de l'Islam. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 288.

[73] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 74.

[74] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 31-32.

[75] *Ibidem*, p. 37.

Humayun[76]. Chaque communauté avait sa propre organisation administrative et ses propres tribunaux qui se prononçaient sur les affaires de leurs communautés concernant le droit de la personne, le droit de la famille et le droit à la succession conformément à leurs propres droits canoniques[77]. Les verdicts rendus par les tribunaux de ces communautés étaient exécutés par les fonctionnaires de l'Empire[78]. En matière de droit public, tels que le droit fiscal, les *zimmî*s étaient soumis au droit islamique. Il en allait de même du droit pénal[79].

Ces communautés avaient la capacité de créer toute sorte de lieux de culte (église, monastère, etc.) ainsi que des institutions sociales, charitables (hôpitaux, orphelinats, cimetières, etc.) et éducatives avec l'autorisation du gouvernement[80]. Leurs écoles avaient le droit d'enseigner en leur propre langue[81]. Les Turcs ottomans n'ont, en fait, jamais cherché à turquiser ou à islamiser par la force ces peuples. C'est pour cela qu'après leur libération et leur indépendance à partir du XVIIIe siècle, chacun de ces peuples a trouvé facilement son identité et son origine ethnique[82].

Les sujets chrétiens et juifs connaissaient dans l'ensemble la paix et la sécurité sous l'Empire ottoman[83], mais ils étaient strictement séparés des musulmans et vivaient dans des communautés distinctes, propres à eux. Autrement dit, ils ne pouvaient pas se mêler librement à la société musulmane, ni participer notablement à la vie intellectuelle des Ottomans[84]. Ils n'étaient pas non plus considérés comme égaux des musulmans[85]. Certaines restrictions concernant l'habillement, les lieux de culte et les impôts spécifiques

---

[76] K. BOYLE & J. SHEEN, *Freedom of Religion and Belief : A World Report*, London-New York, Routledge, 1997, p. 387.

[77] D. BAKAR, « Uygulamadan Ayrımcılık Örnekleri ve Azınlık Vakıflarının Sorunları (Exemples de discrimination dans la pratique et les problèmes des fondations des minorités religieuses) », in *Ulusal, Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Les droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 262-275, spéc., p. 263.

[78] M. SARAÇLI, *op. cit*., note 69, p. 116.

[79] S. TUĞRUL, *op. cit*., note 15, p. 26.

[80] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 73-74.

[81] C. BİLSEL, « Medenî Kanun ve Lozan Muahedesi (Le code civil et le Traité de Lausanne) », in *Medeni Kanunun XV. Yıldönümü için (Pour le XVème anniversaire du code civil)*, İstanbul, Kenan Matbaası, 1944, pp. 21-71, spéc., pp. 25-26.

[82] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 67 ; M. DERİ, *Türkiye'de Azınlıklar ve Azınlık Okulları (Rum-Yahudi ve Ermeni Cemaatleri), (Les minorités et les écoles des minorités en Turquie (Communautés grecque, juive et arménienne))*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009, pp. 26-27.

[83] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, p. 67 ; B. ERYILMAZ, *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi (La gestion des sujets non musulmans dans l'État ottoman)*, İstanbul, Risale Yay., 1990, p. 15 ; V. BİLGİÇ, « Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar (Les minorités dans l'État ottoman) », in İdris BAL & Mustafa ÇUFALI (éditeurs), *Dünden Bugüne Türk-Ermeni İlişkileri (Les relations turco-arméniennes d'hier à aujourd'hui)*, Ankara, Nobel Yay., 2003, pp. 77-90, spéc., p. 76 ; M. DERİ, *op. cit.*, note 82, pp. 16-17.

[84] C'est en raison de cette ségrégation que jusque dans les années 1950, cinq cents ans après la conquête de Constantinople, les Grecs et les Juifs de la ville ne maitrisaient toujours pas le turc. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 24-25.

[85] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 75.

qu'ils devaient payer montrent clairement la primauté de l'Islam et, par conséquent, du *millet* musulman sur les *millet*s non musulmans. Par exemple, les membres de ces derniers ne pouvaient pratiquer leur culte qu'à condition de ne pas déranger les musulmans[86], c'est pourquoi ils n'avaient pas l'autorisation de sonner les cloches dans leurs églises[87]. Ils devaient s'habiller d'une manière spécifique pour ne pas être confondus avec les musulmans[88]. Ils n'avaient pas non plus le droit de monter à cheval dans les villes et de porter des armes[89]. Ils ne faisaient pas le service militaire, mais, en échange, devaient payer les impôts spécifiques supplémentaires nommés *haraç* et *cizye*[90]. Ils n'avaient pas le droit de construire des maisons plus hautes que celles des musulmans[91], ne pouvaient pas se marier avec les femmes musulmanes et, avoir des esclaves musulmans. Si un *zimmî* assassinait un musulman, la peine encourue était la peine capitale, mais si un musulman tuait un *zimmî*, il devait seulement payer une indemnité, nommée le « prix du sang »[92]. En outre, s'il s'agissait d'un litige avec un musulman, le témoignage des *zimmî*s n'était pas valable devant les tribunaux. Pour prouver sa cause, un *zimmî* était donc obligé de trouver un témoin musulman[93]. Une fois converti à l'Islam, un *zimmî* ne pouvait plus revenir à son ancienne religion[94]. Les *zimmî*s avaient donc clairement un statut de citoyenneté de deuxième classe par rapport aux musulmans[95], mais un statut beaucoup plus favorable par rapport aux minorités musulmanes.

Ce système de *millet* n'est pas une originalité ottomane, mais fondé sur un principe de la doctrine de l'Islam, à savoir la division des communautés religieuses selon leurs

---

[86] Ç. ENNELİ, *op. cit*., note 19, p. 148.
[87] D. BAKAR, *op. cit*., note 77, p. 262.
[88] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 17-18 ; Ç. ENNELİ, *op. cit*., note 19, p. 148.
[89] M. SARAÇLI, *op. cit*., note 69, p. 116.
[90] Le fait d'être exempté du service militaire était une mesure discriminatoire mais aussi un grand avantage pour les *zimmî*s qui pouvaient ainsi continuer à exercer leur métier commercial et artisanal. L'industrie et le commerce étaient en effet abandonnés, pour une grande partie, aux sujets conquis non musulmans. Les concessions des immunités sous le nom de *berat* aux non-musulmans dans le domaine du commerce permettaient à ceux-ci également d'acquérir un privilège économique. Quant aux musulmans, la plupart ne connaissaient que quatre professions : le service de l'État, la guerre, la religion, et l'agriculture (Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 20-23). Ainsi pour donner une idée de la suprématie des non-musulmans dans l'économie de l'Empire, selon les chiffres fournis par la Chambre de commerce d'İstanbul et cités par Samim Akgönül (*op. cit.*, note 67, p. 40), à la fin du XIXe siècle dans l'ensemble de l'Empire, la part des musulmans dans le secteur du commerce était seulement de 24 %. Les musulmans étaient encore moins présents dans l'industrie. En 1915, ils ne disposaient que de 15 % du capital et ne constituaient que 15 % de la main d'œuvre dans ce secteur, les pourcentages restant étant partagés entre les Ottomans non musulmans (75 % du capital et 85 % de la main d'œuvre) et les étrangers (10 % de capital).
[91] M. SARAÇLI, *op. cit*., note 69, p. 116.
[92] D. BAKAR, *op. cit*., note 77, p. 262.
[93] *Ibidem*, pp. 262-263.
[94] *Ibidem*, p. 263.
[95] M. H. VAN DEN BOOGERT, *The Capitulations and the Ottoman Legal System : Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Boston, Brill, 2005, p. 53.

croyances. Le régime ottoman était basé sur l'interprétation sunnite de l'Islam qui ne reconnaît que les *Gens du Livre*, c'est-à-dire les communautés chrétiennes et juives[96]. C'est pourquoi les communautés religieuses « hérétiques », notamment les alévis, sont exclues du régime du *millet*[97]. À part leur doctrine et pratique religieuse hétérodoxes, l'Empire ottoman considérait ce groupe comme des sujets peu fiables, voire comme une menace intérieure en raison de leur soutien aux Safavides d'Iran, notamment Shah Ismail, l'un des grands ennemis de l'Empire ottoman. Après la proclamation du Chiisme comme religion officielle de l'Iran en 1501 par Shah Ismail, l'Empire ottoman se proclama défenseur du Sunnisme contre les Safavides et les sectes et confréries qui leur étaient rattachées. L'Empire devint donc moins tolérant à l'égard de l'hétérodoxie, en l'occurrence les chiites et alévis[98]. La défaite de Shah Ismail lors de la bataille de Çaldıran en 1514 valut même aux alévis de connaître leur premier massacre historique sous l'épée ottomane. Brisés par cette défaite et les politiques répressives régulières qui suivirent, les alévis anatoliens ne se révoltèrent plus guère après 1580. Parallèlement, la répression des alévis par l'Empire fut atténuée dès la fin du XVIe siècle. Les ordres d'arrestation et d'exécution de tous les hérétiques en contact avec la Perse cédèrent la place à des ordres ponctuels et localisés. Pour s'en protéger, de nombreux alévis se réfugièrent dans des contrées difficilement accessibles et firent de la dissimulation un moyen de défense privilégié[99].

Au terme de cette brève analyse du système ottoman, nous voulons insister sur certaines caractéristiques des rapports entre État et religion dans l'Empire ottoman : l'autonomie relative du politique par rapport au religieux, certes plus faible qu'en Occident, mais beaucoup plus forte que dans les autres systèmes islamiques ; un contrôle important de l'État sur la religion à travers une hiérarchie religieuse fonctionnarisée[100] ; une tolérance importante envers les minorités non musulmanes, accompagnée d'une ségrégation de celles-ci ; et, enfin, la persécution des minorités musulmanes.

---

[96] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 14.

[97] Pour plus de details sur le système *millet*, voir également B. BRAUDE & B. LEWIS, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, 2 volumes, New York & London, Holmes & Meier Publishers, 1982 ; B. ERYILMAZ, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi (Le système de millet dans l'État ottoman)*, İstanbul, Ağaç Yay., 1992 ; G. BOZKURT, *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (La situation juridique des citoyens ottomans non musulmans)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1989 et R. H. DAVISON, « Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century », *American Historical Review*, juillet 1954, n° 59, pp. 844-864.

[98] É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 20.

[99] *Ibidem*, pp. 21 et 23.

[100] A. KAZANCIGİL, « De la modernité octroyée par l'État à la modernité engendrée par la société en Turquie », *CEMOTI*, 1990, n° 9, pp. 3-14, spéc., pp. 3-4.

Le déclin manifeste de la puissance militaire ottomane, la diffusion des idées occidentales et la montée du constitutionnalisme modifièrent au cours du XIXe siècle profondément cet état de chose. Alors que les oulémas perdaient à grande vitesse leurs compétences au profit des institutions laïques, la situation des Ottomans non musulmans empirait de manière catastrophique. Le lien ancien, mutuellement accepté entre musulmans et *zimmî*s, qui valait à ces derniers un statut et des droits précis et reconnus, fut sapé et détruit par des idées et des ambitions nouvelles[101], telles notamment l'égalité, la liberté et l'indépendance. Les relations matérielles entre musulmans et chrétiens se transformèrent ainsi radicalement[102] et l'Empire ottoman entra dans un effort d'occidentalisation de son système.

B. Le dysfonctionnement de la société pluraliste et la recherche de l'occidentalisation

Dès le début du XVIIIe siècle, l'Empire ottoman commença à subir des défaites militaires successives face aux Occidentaux. Il entra d'abord dans une période de stagnation et ensuite dans une période de décadence. Il commença à perdre des territoires un peu partout : Bonaparte conquit l'Egypte en 1798 ; les Grecs obtinrent leur indépendance en 1827 ; les Français s'emparèrent d'Alger en juillet 1830 et entreprirent la conquête de l'Algérie ; sous la direction de leur nouveau maître, le vice-roi Muhammad Ali, les Egyptiens occupèrent la Syrie en 1831 et écrasèrent l'armée ottomane à Nizip le 24 juin 1839[103]. L'une des causes principales de cette décadence de l'Empire était son retard technologique et son incapacité à réagir aux nouvelles inventions européennes. Tandis que l'Europe effectuait une percée décisive dans la science et la technique, les Ottomans se contentaient, dans l'agriculture, l'industrie et le transport, de conserver l'acquis de leurs ancêtres du Moyen Age[104].

Après avoir cultivé pendant des siècles le mépris et l'indifférence face à une Europe jugée arriérée et inférieure[105], l'Empire ottoman dut finalement admettre au XVIIIe siècle la supériorité des institutions et de la technologie occidentales. L'Empire s'engagea dès lors dans une voie d'occidentalisation, en espérant trouver par cette voie des remèdes à ses problèmes et rattraper son retard par rapport à l'Europe.

---

[101] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 311.
[102] *Ibidem*.
[103] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 33.
[104] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 37.
[105] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 33.

Le premier essai délibéré d'occidentalisation - c'est-à-dire la première politique visant à imiter et adopter consciemment certains éléments choisis de la civilisation de l'Europe occidentale - eut lieu au début du XVIIIe siècle[106]. L'Empire envoya des ambassadeurs dans les grandes villes de l'Europe, comme Paris et Vienne, en leur demandant d'étudier la civilisation européenne afin d'en déterminer les éléments susceptibles d'être appliqués dans l'Empire[107]. Il commença avec des réformes militaires afin de surmonter ses faiblesses : la construction de nouveaux navires, l'ouverture d'écoles militaires modernes ainsi que d'écoles spécialisées comme l'école de géométrie (1734) et l'école de mathématiques pour la marine (1773). En dehors du domaine militaire, la plus importante innovation technique de cette époque en provenance d'Europe fut incontestablement l'imprimerie[108]. En 1727, un firman impérial autorisa l'installation d'une presse turque et l'édition de livres turcs et cela malgré l'opposition des conservateurs religieux[109].

À la fin de XVIIIe siècle, le Sultan Selim III (1789-1807) adopta un paquet de réformes qu'on appelle collectivement *Nizam-i Cedid*. La plus importante réforme était de moderniser l'armée en créant un nouveau corps d'infanterie régulier, entraîné et équipé à la manière européenne, ainsi qu'en ouvrant de nouvelles écoles militaires et navales[110]. Les instructeurs et enseignants de ces nouvelles écoles vinrent essentiellement de France pour former une élite militaire et administrative à la demande des sultans[111]. Selim III ouvrira aussi pour la première fois des ambassades régulières et permanentes dans les principales capitales européennes (à Londres en 1793, à Paris en 1796, etc.)[112].

Après le renversement de Selim III en 1807, les Janissaires (*Yeniçeri*), soutenus par les oulémas, mirent un terme aux changements. Les réformes reprirent vingt ans plus tard, avec le Sultan Mahmud II (1808-1839). Après avoir aboli, en 1826, le corps des

---

[106] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 48.

[107] *Ibidem*, p. 49 ; N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, pp. 12-13.

[108] En fait, l'imprimerie était déjà connue depuis longtemps à Constantinople. On voit même l'émergence d'une presse juive (1493) ensuite arménienne (1567) qui fut suivi par la création de la presse grecque (1627) à Constantinople. Toutefois, il leur était interdit par l'Empire d'imprimer en turc et en arabe. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 46.

[109] *Ibidem*, p. 53.

[110] *Ibidem*, p. 59.

[111] À partir de la fin du XVIIIe siècle et pendant toute la première moitié du XIXe siècle, c'est-à-dire pendant la période révolutionnaire française, des officiers français ont servi de professeurs et d'instituteurs. C'est ainsi que les idées de la Révolution française passèrent plus facilement aux officiers et bureaucrates ottomans. J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, pp. 16-17.

[112] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 60.

Janissaires[113], devenus un grand obstacle au développement économique et social de l'Empire, Mahmud II mit en place plusieurs réformes en vue de centraliser tous les pouvoirs entre ses propres mains et d'éliminer toutes les autorités intermédiaires, tant dans la capitale que dans les provinces. Parmi ses réformes les plus importantes, qui allaient toutes considérablement renforcer la centralisation, on peut mentionner la parution en 1831 de la première gazette officielle ottomane (*Takvim-i Vekayi*) ; le premier recensement et relevé cadastral des temps modernes dans l'Empire ottoman en 1831 ; l'abolition, toujours en 1831, du système de *timar* qui était le fondement de la féodalité typiquement ottomane depuis l'origine de l'Empire. Après une réforme de l'armée, il lança de grandes mesures de sécularisation de la société à la suite desquelles les oulémas se voyaient retirer une partie importante de leur autorité dans les affaires temporelles notamment la justice, l'éducation et l'économie. En créant une administration du Grand mufti, Mahmud Il franchit une première étape vers la bureaucratisation des oulémas. Il créa un ministère chargé de la nomination des juges et de l'administration de la justice et une commission chargée de la rédaction des *fetva*s. Il ouvrit des écoles séculières comme les écoles d'ingénieurs, de médecine, de chirurgie ainsi que les académies navale et militaire qui allaient concurrencer les *medrese*s. Ces derniers perdirent ainsi l'exclusivité du pouvoir de former les futurs décideurs du pays. Mahmud II créa également un ministère de l'Éducation chargé de la nomination des enseignants et de la gestion des écoles et des universités. L'école primaire devint accessible à tous les sujets de l'Empire sans aucune distinction raciale et religieuse. Mahmud II créa, en outre, une nouvelle direction (qui se transformerait en ministère) des *evkâf*[114] regroupant tous les bureaux chargés de la supervision des fondations pieuses. Par là même, il donna un deuxième coup important à la classe religieuse, cette fois dans le domaine économique. Mahmud II créa également un bureau de traduction à la Sublime Porte, chargé de former les futurs interprètes, afin de traduire les livres importants de l'Europe et, par conséquent, de transférer les savoirs de la civilisation européenne. Tous ces efforts vont aboutir à l'apparition d'une nouvelle génération de réformistes,

[113] En même temps, Mahmud II a dissous aussi la confrérie Bektachi, qui soutenait les Janissaires. Leurs *tekke*s (monastère ou couvent) furent transformés en mosquées ou en *medrese*s, transférés à d'autres confréries ou détruits. É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 27.

[114] Evkâf (*awqäf* en arabe) est le pluriel du mot arabe *waqf*, qui a donné *vakf* ou *vakıf* en turc (pluriel *vakıflar* dans le turc nouveau) et qui peut être traduit en français par fondation pieuse. « *Il s'agit d'une vieille institution musulmane, solidement implantée dans l'Empire ottoman.* […] *La gestion et la disposition des evkâf et de leurs revenus étaient généralement confiées à des administrateurs et à des percepteurs (mütevelli et cabi) qui appartenaient à la classe des oulémas ou étaient nommés par eux.* […] *Les plus importants evkâf relevaient directement ou indirectement des muftis et des cadis, et représentaient donc un élément essentiel du pouvoir économique de la classe religieuse* ». B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 87-88.

« éclairée », diplômée des écoles séculières et restée hors d'influence des idées religieuses. Cette imitation ne se borna pas aux institutions et aux écoles européennes, mais s'exerça également dans l'habillement et le mode de vie. C'est dans ce but que Mahmud II remplaça le turban par le fez, la toque de couleur rouge qui resta la coiffe caractéristique des Turcs jusqu'à son interdiction par les kémalistes en 1924[115].

Après la mort de Mahmud II, en 1839, l'Empire fut administré par des bureaucrates, dont les principales figures furent les Grands *Vizir*s Rachid Pacha, Ali Pacha et Fouad Pacha, les initiateurs de la fameuse période de *Tanzimat*[116] (1839-1878)[117]. La première des grandes ordonnances réformatrices fut l'ordonnance de Gülhane (*Tanzimat Fermanı* ou *Gülhane Hatt-ı Şerifi*), promulguée en 1839 à la suite de pressions européennes. Cette ordonnance, qualifiée par certains auteurs de première « déclaration des droits » des Turcs[118], garantit l'inviolabilité de la vie, de la propriété et de l'honneur de tous les sujets de l'Empire, sans aucune distinction de religion, et limita ainsi le pouvoir arbitraire du sultan de légiférer librement dans certains domaines non concernés par la charia (concernés donc par le *kanun*)[119]. Avec cette ordonnance impériale s'ouvrit officiellement une nouvelle ère dite des « réorganisations »[120] et l'occidentalisation devint non seulement un moyen pour réformer l'armée ottomane, mais elle constitua le principal objectif des réformateurs ottomans aussi dans les domaines judiciaire, culturel et social[121]. La deuxième ordonnance, qu'on appelle l'ordonnance des Réformes (*Islahat Fermanı* ou *Hatt-ı Hümayun*), prononcée dans le cadre du *Tanzimat*, fut imposée par l'intervention des puissances étrangères et promulguée en 1856[122]. Elle accorda l'égalité devant la loi à tous les sujets de l'Empire, qu'ils fussent musulmans, juifs ou chrétiens et élargit le cadre des libertés religieuses. Elle interdit toute discrimination religieuse, linguistique et ethnique et promit l'égalité des témoignages en justice et l'accès de tous aux emplois publics et aux

---

[115] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 20. Pour plus de détails sur les réformes entreprises par Mahmud II, voir B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 74-96 ; M. ERDOĞAN, *Türkiye'de anayasalar ve siyaset (Les Constitutions et la politique en Turquie)*, 3ème éd., Ankara, Liberte, 2001, pp. 4-5 et B. TANÖR, *Osmanlı-türk anayasal gelişmeleri (Les développements constitutionnels turco-ottomans),* 11ème éd., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004, pp. 64-69.

[116] Le *Tanzimat* est un programme de réformes administratives, fiscales, militaires et judiciaires.

[117] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 20-21.

[118] T. Z. TUNAYA, *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri (Les mouvements d'occidentalisation dans la vie politique de la Turquie)*, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960, p. 32 ; K. GÖZLER, *Türk Anayasa Hukukuna Giriş (Introduction au droit constitutionnel turc)*, Bursa, Ekin Kitabevi Yay., 2000, p. 16 ; B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, pp. 89 et 93.

[119] Pour le texte en français de *Hatt-ı Şerif*, voir A. SCHOPOFF, *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673-1904)*, Paris, Librairie Plon, 1904, pp. 17-24.

[120] H. BOZARSLAN, *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2004, p. 6.

[121] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 174.

[122] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 85-87.

écoles civiles et militaires. Par cette ordonnance, l'Empire imposa également aux chefs religieux des communautés non musulmanes de faire des réformes qui, selon les termes de l'ordonnance, « *seront exigées par le temps, ainsi que par le progrès des lumières et de la civilisation* ». Sans porter atteinte à leurs propriétés mobilières et immobilières, elle supprima toutes les redevances et donations faites au clergé de ces communautés. En échange, elle prévoyait l'attribution de revenus fixes aux patriarches, aux chefs de communautés ainsi qu'aux autres ecclésiastiques[123]. Après cette ordonnance, la capitation (*haraç*) exigée des *zimmî*s fut solennellement abrogée tandis que le « privilège » de faire le service militaire, réservé aux musulmans depuis les débuts de l'État ottoman, devint ouvert à tous. Avec la Conférence de Paris (1862), le statut de *zimmîlik* a disparu. Par exemple, après cette conférence, les églises ont eu le droit de sonner les cloches[124].

Ces règlements administratifs, judiciaires, économiques et sociaux, non fondés sur l'ordre religieux, ont apparu comme une sécularisation ennemie de la légitimité établie sur la base de la charia. Le principe d'égalité constituait en effet une entorse aux dispositions de la charia telle que les théologiens l'avaient élaborée[125]. Selon M. Mardin, « [c]*ette confrontation d'un mouvement de rationalisation des institutions étatiques avec le Seriat* [charia] *est le tournant le plus important de l'histoire ottomane au XIXe siècle* »[126]. Il est, cependant, à noter qu'aucun de ces deux textes ne contenait de dispositions garantissant les droits et libertés reconnus par eux[127]. Plusieurs rapports rédigés à l'époque par les étrangers sur l'état d'application des réformes montrent d'ailleurs, qu'en pratique, la majorité des dispositions de ces ordonnances n'ont pas été appliquées[128].

Ces deux ordonnances furent poursuivies par l'adoption de nouveaux codes qui avaient des caractères nettement séculiers dans la mesure où ils n'étaient point fondés sur la charia. En 1850, un code du commerce, premier code séculier, fut promulgué. Emprunté au code français de 1807, ce code fut complété en 1860. « *La promulgation de ce code, qui devait être appliqué par des tribunaux de commerce, était en Turquie la première reconnaissance officielle d'un système juridique et judiciaire indépendant des ulémas,*

---

[123] Pour le texte en français de *Hatt-ı Hümayun*, voir A. SCHOPOFF, *op. cit*., note 119, pp. 48-54.
[124] D. BAKAR, *op. cit*., note 77, p. 263.
[125] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 34.
[126] Ş. MARDİN, *op. cit*., note 56, p. 293.
[127] A. R. GÜLLÜ, *Les droits de l'homme et la Turquie*, Thèse pour obtenir le grade de docteur en droit, Faculté de droit de l'Université de Genève, 1957, p. 14.
[128] Pour un mémoire sur les réformes en Turquie, rédigé à Saint-Pétersbourg du 12 au 24 mars 1867, qui fait un bon résumé de l'état d'application de chaque disposition de *Hatt-ı-Hümayun*, voir A. SCHOPOFF, *op. cit*., note 119, pp. 95-104.

traitant de questions en dehors du ressort de la Şeriat [charia] »[129]. Ce code reconnaissait l'intérêt, condamné pourtant par la charia, et ne faisait pas de distinction de religion et de confession dans les litiges commerciaux[130]. Celui-ci a été suivi par l'adoption d'un nouveau code pénal en 1858, adapté du code pénal français de 1810, d'un code foncier en 1858, d'un nouveau code maritime, calqué toujours sur le modèle français, et, le plus important, de la promulgation du nouveau code civil (*mecelle*). Le *mecelle*, dont la première partie fut publiée en 1870 et qui fut achevé en 1876, a permis de reconnaître le témoignage d'un non-musulman contre un musulman, ce qui constituait une grave entorse à la charia[131]. Avec l'adoption des ces nouveaux codes, l'Empire franchit une étape importante dans la création de lois laïques dans le système ottoman. Elle rendit également nécessaire la création d'une nouvelle organisation judiciaire. C'est pour répondre à cette nécessité que l'Empire établit les tribunaux séculiers, tels les tribunaux de commerce. Ces tribunaux, qui étaient contrôlés par le ministère de la Justice et non pas par les oulémas, étaient chargés d'appliquer les nouveaux codes. La charia resta pourtant applicable dans les tribunaux religieux, qui restèrent hors du contrôle du ministère de la Justice, mais son champ d'application a été considérablement limité par les nouveaux codes[132].

Cette politique de sécularisation du droit se poursuivit dans le domaine de l'administration et de l'éducation. Un nouveau système administratif fut mis en place sur le modèle français et certaines écoles modernes d'éducation européenne furent créées : la fondation de l'école *Mülkiye* en 1859 pour la formation des fonctionnaires et l'ouverture en 1868 du lycée impérial ottoman de Galatasaray où « *les élèves musulmans et chrétiens se retrouvaient sur les mêmes bancs, étape vers la désagrégation religieuse* »[133].

La réaction des oulémas à cette politique de sécularisation fut évidemment très forte. À elle seule, la perte de leur monopole sur l'éducation avait des conséquences très importantes pour leur autorité dans la mesure où elle les privait du pouvoir de former les futurs décideurs de l'Empire. De plus, les oulémas perdirent leur monopole dans le domaine de la justice ainsi qu'ils eurent à admettre une limitation importante de la charia

---

[129] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 106.

[130] İ. ORTAYLI, *op. cit.*, note 11, p. 504.

[131] Considéré comme une des grandes œuvres du droit turc, le *mecelle* demeura en vigueur en Turquie jusqu'à son abrogation en 1926 par la République et fonde toujours le système juridique de plusieurs États du Proche-Orient qui faisaient autrefois partie de l'Empire ottoman, tels l'Irak et la Syrie. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 113.

[132] Comme le remarque Colonel Lamouche « [l]*a réforme judiciaire constitue un chapitre particulièrement important des Tanzimats, car elle rompt d'une façon très nette avec les traditions islamiques, qui faisaient de la justice une partie intégrante de la religion musulmane* ». C. LAMOUCHE, *Histoire de la Turquie*, Paris, Payot, 1953, p. 307.

[133] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 112.

imposée par les nouveaux codes séculiers. Par exemple, alors que selon la charia, l'apostasie était toujours punie par la peine capitale, cette peine fut, sous la pression des diplomates européens, commuée en exil[134]. Les réactions qui s'accumulèrent tout au long de la période des réformes aboutirent finalement, en 1859, à un complot d'assassinat du Sultan Abdülmecit II (1839-1861), connu sous le nom d'« événement de Kuleli ». Le complot découvert, les chefs furent déportés et emprisonnés dans des territoires reculés de l'Anatolie[135]. Cependant les soulèvements ne s'arrêtèrent guère là. Dans les années 1865, un groupe d'intellectuels - qui s'appellera plus tard Jeunes Ottomans (*Yeni Osmanlılar*) - diplômés des nouvelles écoles séculières ou du Bureau de la traduction, créa une société politique secrète[136]. Ils critiquaient le caractère purement séculier des réformes entreprises et l'autoritarisme des bureaucrates chargés de les appliquer et revendiquaient une modernisation et un libéralisme qui respecte également les valeurs de l'Islam[137].

Les efforts des Jeunes Ottomans, soutenus par les oulémas et les militaires, travaillant tous pour une monarchie constitutionnelle, donnèrent leurs fruits avec la promulgation d'une Constitution le 24 décembre 1876 (*Kanunu Esasî*)[138], inspirée fortement par la Constitution belge de 1831[139]. Ce texte constitutionnel, qui ne donne pas la souveraineté au peuple mais à Dieu et à son représentant, le sultan (art. 4), est la première Constitution écrite de l'Empire ottoman[140], de la société turque ainsi que du monde musulman. Son article 11 déclarait l'Islam comme religion d'État, mais reconnaissait également le droit au libre exercice de toutes les confessions. Au sein de cette Constitution se trouvaient énoncés pour la première fois, sous la forme d'une liste relativement longue, les droits et libertés individuels (art. 9-26), constituant les premiers noyaux de l'ensemble des droits et libertés qui existeront dans les Constitutions suivantes de la République de Turquie. Elle garantissait l'égalité de tous les Ottomans devant la loi (art. 17) et l'admission à tous les postes de l'administration sans distinction de religion (art. 18 et 19). Cependant, contrairement à ses exemples occidentaux, la Constitution ne

---

[134] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 39 ; T. ZARCONE, *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004, p. 76.

[135] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 137.

[136] *Ibidem*, pp. 138-139.

[137] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 76-78. Sur les Jeunes Ottomans, Thierry Zarcone s'exprime ainsi : « *Sur le fond, les Jeunes Ottomans ne s'opposent pas aux réformes, mais ils regrettent que celles-ci n'aient pas tenu compte de l'Islam. Si les premiers hommes du Tanzimat sont des réformateurs, les Jeunes Ottomans sont des réformateurs musulmans, et même les premiers du monde musulman* ». *Ibidem*, pp. 78-79.

[138] Pour le texte en français de cette Constitution, voir A. SCHOPOFF, *op. cit.*, note 119, pp. 191-210.

[139] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 433.

[140] M. DERİ, *op. cit.*, note 82, p. 48.

prévoyait aucune garantie ni sanction pour protéger ces droits[141]. Au contraire, elle reconnaissait au sultan la faculté d'exiler les personnes soupçonnées d'atteinte à la sûreté de l'État (art. 113).

Cette Constitution prévoyait également la création d'une « Chambre des Députés » (art. 65-80) et d'un Sénat (art. 60-64). C'est ainsi que, pour la première fois, les députés musulmans, chrétiens et juifs se trouvèrent réunis dans une assemblée[142] afin de prendre ensemble des décisions sur leurs problèmes et d'adopter des lois qui seraient appliquées à tous les sujets de l'Empire sans aucune distinction[143]. Cette première expérience constitutionnelle de l'Empire fut de courte durée. La sévère défaite des Ottomans face aux Russes, au début de l'année 1878, offrit au sultan de l'époque, Abdülhamid II, un prétexte pour suspendre la Constitution[144] en février 1878 et dissoudre le Parlement, dix mois seulement après son institution. Cette expérience constitutionnelle, malgré sa courte durée, consolida la conviction qu'un accord était possible entre modernité européenne et principes de l'Islam[145].

Après s'être débarrassé des Jeunes Ottomans, le Sultan Abdülhamid II se retourna, pour la première fois depuis la fin du XVIIIe siècle, vers l'Islam. Il s'efforça d'écarter les réformateurs et les libéraux et mena tout au long de son règne une politique très autoritaire, voire despotique. Il mit en place une censure draconienne de l'opposition ainsi qu'un puissant réseau de surveillance englobant tout l'Empire. Il prit toutes les mesures qu'il jugea nécessaires afin de faire respecter la charia[146]. Pour redresser l'Empire, qui était en plein déclin, Abdülhamid II suivit une politique islamique baptisée « panislamisme », tout en maintenant en apparence l'« ottomanisme » (l'idée de l'unité des Ottomans basée sur l'égalité de tous les citoyens ottomans sans distinction de race, de religion et de langue) comme idéologie officielle de l'Empire[147]. Il essaya de réunir les musulmans du monde contre l'Occident chrétien en s'appuyant sur sa qualité de calife[148]. Il suivit une politique

---

[141] B. KUZU, « Étude comparative des Constitutions de la République de Turquie du point de vue des droits de l'homme », *TYHR*, 1993, vol. 15, pp. 51-90, spéc., p. 54 ; M. AKSOY, *Başörtüsü-Türban, Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme (Foulard-turban, occidentalisation-modernisation, laicité et voile)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, p. 54.

[142] Le Parlement ottoman avait un caractère très hétérogène. « *On parlait, dans le Parlement ottoman, seize langues différentes et onze religions et confessions y étaient représentées* » (R. F. PETERS, *Histoire des Turcs*, Paris, Payot, 1966, p. 114). Sur 116 députés nommés par l'Empire, 46 étaient non-musulmans. Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, p. 129.

[143] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 86.

[144] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 434.

[145] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 86.

[146] *Ibidem*, pp. 86-87.

[147] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, pp. 147-148 et 151-152.

[148] *Ibidem*, p. 147.

religieuse à l'étranger, en envoyant des missionnaires musulmans et en créant des consulats partout où existait une communauté musulmane même minoritaire. Il établit, au nom de l'unité de l'Islam, des relations avec l'Iran chiite, vieil ennemi des sunnites[149]. À l'intérieur de l'Empire, il poursuivit une politique « sunnisante » et tenta par tous les moyens, notamment en construisant des mosquées et en envoyant des imams dans leurs villages, de ramener les « groupes ayant dévié du droit chemin », tels les alévis, sur la voie du Sunnisme[150].

Cette politique autoritaire d'Abdülhamid II fit très vite apparaître une opposition formée par un groupe connu sous le nom de Jeunes Turcs (*Genç Türkler* ou *Jön Türkler*), issu des écoles modernes. La majorité d'entre eux avait vécu dans les pays occidentaux, notamment à Paris, et s'était imprégnée de la culture européenne. Pour les Jeunes Turcs, la philosophie positiviste, alors dominante en Europe, rendait caduques toutes les autres philosophies[151]. Les Jeunes Turcs positivistes se distinguaient nettement des Jeunes Ottomans, qui eux essayaient de concilier la tradition de l'Islam avec la science et les institutions sociales et politiques occidentales. Contrairement à ces derniers, les Jeunes Turcs n'avaient pas pour projet de réconcilier la science avec la tradition musulmane qu'ils méprisaient en réalité. Leur but était bien de remplacer la religion par la science en tant que fondement de la société[152]. Néanmoins, ils dissimulèrent cela, promettant publiquement de redonner à l'Islam la place qui lui correspondait dans une société moderne[153]. Ils donnaient une importance capitale à l'instruction de la population par des méthodes européennes. Ils pensaient que si le peuple atteignait un certain degré de culture par l'éducation, il se détournerait spontanément de la religion. Ils estimaient également que jusqu'à ce que le peuple atteigne cette maturité, en tant qu'élite éduquée qui a eu accès au savoir, le droit de diriger la société leur revenait naturellement[154].

---

[149] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 88. L'Empire continua cependant à se moderniser sous son règne, notamment dans l'enseignement. Quant à la modernisation du pays, on peut citer l'acquisition du télégraphe ; la construction d'un chemin de fer dont le réseau fut étendu jusqu'à Bagdad ; le développement de l'École de hauts fonctionnaires (*Mülkiye Mektebi*), aujourd'hui Institut d'études politiques ; la création de 18 nouveaux établissements d'enseignement supérieur et professionnel ainsi que l'ouverture en août 1900 de la première université du monde musulman, le *Dârülfünûn* qu'on appellera par la suite l'Université d'İstanbul ; la multiplication des écoles *rüştiye* (dont le prototype était né à İstanbul en 1847 et où est dispensée l'instruction primaire moderne) et des écoles *idadi* (les études secondaires modernes s'effectuèrent dans ces écoles dont la première s'était ouverte à İstanbul en 1875). B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 162-167 ; T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 89 ; Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 45, pp. 54-57.

[150] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 26-27.

[151] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 92 ; P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 61.

[152] *Ibidem*, pp. 61-62 ; Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, pp. 143-144.

[153] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 92-93.

[154] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, pp. 144-146.

Les Jeunes Turcs, qui réunissaient tous les opposants au régime sous le nom de Comité Union et Progrès (*İttihad ve Terakki Cemiyeti*), gagna petit à petit la sympathie des officiers supérieurs de l'armée, parmi lesquels Mustafa Kemal. Ils prirent le pouvoir en 1908, organisèrent les premières élections[155], remirent en vigueur la Constitution de 1876, non sans la modifier dans le sens d'une plus grande reconnaissance de certaines garanties et de nouveaux droits et libertés. La révolution de 1908 mit ainsi un terme à l'absolutisme du Sultan Abdülhamid II[156], mais pas au conflit entre les défenseurs de l'État religieux et ceux du modèle occidental.

En effet, depuis le *Tanzimat*, un conflit opposait les partisans inconditionnels d'un État religieux - les « islamistes » ou « traditionalistes » - aux partisans du libéralisme occidental - les « occidentalistes » - renforcés, depuis, par les positivistes. Le conflit entre ces deux mouvements intellectuels perdure, à certains égards, dans la société turque moderne. Les affrontements entre ces deux tendances apparurent rapidement après l'instauration du deuxième régime constitutionnel (*İkinci Meşrutiyet*). La classe religieuse expliquait le déclin de l'Empire par le fait que les dirigeants s'étaient éloignés de l'Islam, source d'énergie indispensable à la grandeur de l'Empire[157]. Par conséquent, ils trouvaient le remède dans le retour à des principes essentiels de l'Islam et exigeaient une application complète et stricte de la charia. Mais, ils n'étaient pas opposés à l'adoption des techniques et de la science européennes. En substance, ils réclamaient une modernisation à la manière japonaise, c'est-à-dire de ne s'emparer que des sciences et des techniques que les occidentaux auraient d'ailleurs appris des musulmans[158].

Quant aux partisans de l'occidentalisation, qui se considéraient comme les grands vainqueurs de la révolution de 1908, pour eux, la cause principale du déclin était l'affaiblissement des institutions et l'incapacité de l'Empire à s'adapter aux nouvelles conditions de l'époque, donc le retard de celui-ci par rapport aux États européens. Ils

---

[155] Ö. KAYA, *op. cit.*, note 67, pp. 132-133.

[156] En avril 1909, seulement dix mois après son installation, un coup d'État islamique fut tenté contre le régime des Jeunes Turcs par des partisans de la charia : oulémas, soufis et une partie des militaires envahirent les rues d'İstanbul au cri de « Nous voulons la charia ! ». L'écrasement de ce mouvement avec l'aide d'armée signa la fin du règne d'Abdülhamid II, qui fut déposé. Les dirigeants de l'Union mohammadienne, une association d'oulémas et de cheikhs soufis à la fois favorables à la Constitution et la charia, furent pendus sur la place publique. Le seul à échapper à l'exécution, Said-i Nursi, fondera dans les années 1930 le courant *Nourdjou* (Partisans de la Lumière), aujourd'hui la plus puissante mouvance de l'Islam turc (T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 95-96 ; H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 43). Selon l'historien Hamit Bozarslan, « *cet événément constitua une source de traumatisme pour le Comité Union et Progrès, puis pour le pouvoir kémaliste qui le considéra comme la première manifestation organisée de l'irtica, autrement dit l'islamisme réactionnaire* ». *Ibidem*, p. 14.

[157] A. KAZANCIGİL, *op. cit.*, note 100, p. 6.

connaissaient la pensée, le mode de vie et la science européens. Certains d'entre eux avaient longtemps vécu en Europe et les autres l'avaient découverte à travers les très nombreux ouvrages occidentaux traduits en turc. Ils soutenaient que la culture, la science et la politique européennes constituaient un tout et qu'il fallait adopter l'ensemble. Ils étaient partisans d'une occidentalisation complète et ils y voyaient une nécessité indiscutable pour sortir l'Empire de la situation difficile dans laquelle il plongeait depuis le XVIIe siècle. Ils ne voyaient aucun inconvénient à adopter les institutions politiques, économiques, culturelles et sociales de l'Europe. Au contraire, pour eux, le redressement de l'Empire dépendait entièrement de sa capacité d'adaptation au mode de vie occidental[159].

En 1916 et 1917, les Jeunes Turcs amorcèrent une nouvelle politique de sécularisation plus poussée que les précédentes. Le *cheikhulislam*, qui avait retrouvé depuis quelques années une partie de son pouvoir judiciaire sous le règne d'Abdülhamid II, fut de nouveau cantonné dans son seul rôle de chef religieux (1916). Surtout, les tribunaux islamiques, qui jugeaient les litiges ayant trait à la famille et au statut personnel, passèrent sous la juridiction du ministère de la Justice et la procédure judiciaire fut unifiée. L'Empire décida également de rédiger un code de la famille, le premier en Islam (1917)[160]. Plus encore, les fondations pieuses (*evkâf*) passèrent sous la juridiction d'un nouveau ministère créé à cet effet, celui des Fondations pieuses, contrôlé par le ministère des Finances. Quant aux *medrese*s, elles furent dès lors réformées[161] et mises sous le contrôle du ministère de l'Éducation[162]. Ce dernier devint ainsi compétent pour superviser les professeurs, les élèves et les programmes des *medrese*s. Ces réformes visaient non seulement à mettre les institutions religieuses sous le contrôle de l'État, mais aussi à limiter le champ de

---

[158] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 99 ; T. Z. TUNAYA, *op. cit.*, note 118, pp. 84-85 ; M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, pp. 73-74.

[159] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 197.

[160] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 100-101. Si la polygamie et la répudiation ne furent pas abolies, ce nouveau code prévoyait diverses modifications en faveur des femmes, et leur donnait ainsi le droit d'inclure et de faire respecter certaines clauses dans les contrats de mariage y compris le droit de demander le divorce qui n'était jusqu'alors attribué qu'aux hommes. C'est dans ces années qu'on a vu apparaître en public, pour la première fois, des femmes en compagnie d'hommes. De même, une littérature féminine vit le jour et des femmes commencèrent à modifier leurs vêtements s'inspirant de modèles européens et russes. Dès 1908, une campagne fut lancée par les occidentalistes contre le voile et la polygamie. Le premier lycée de filles fut ouvert en 1911. Cependant l'accès à l'enseignement supérieur leur était toujours refusé. *Ibidem*, p. 101 ; P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 67.

[161] Entre 1910 et 1916, les *medrese*s ont connu leur première grande réforme. Les matières scientifiques et sociales furent introduites dans le cursus des *medrese*s, ainsi que des cours de langues européennes : français, anglais, allemand ou russe. Le *cheikhulislam* créa, dans le même but, une académie musulmane (*Darulhikmet*) où se réunissaient les plus grands oulémas de son temps dont Said-i Nursi. T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 100.

[162] *Ibidem*, pp. 100-101.

l'Islam[163]. À cet égard, elles constituent « *un tournant dans la séparation du spirituel et du temporel et un premier pas sur le chemin de la laïcité qui anticipe les réformes menées en 1924 par Mustafa Kemal* »[164].

À cette époque, entre l'islamisme et l'occidentalisme, le « turquisme » (*Türkçülük*) apparaîtra comme une troisième voie. Il s'épanouit après 1908, comme une réponse aux nationalismes arabe, albanais, kurde et arménien[165]. Ce mouvement devint très vite, après les positivistes, le deuxième grand ennemi des islamistes qui y voyaient une grande menace pour l'unité de l'*umma*[166]. En effet, ce mouvement, dont le principal idéologue était Ziya Gökalp (1876-1924), mettait en avant l'identité turque au détriment de l'identité musulmane « *sans pour autant exclure cette dernière* »[167]. Cette « *naissance du nationalisme turc fut une évolution capitale, car, jusqu'à la fin du XIXe siècle, l'Empire n'avait comme idéologie que celle de l'Islam et il était resté dégagé de tout sentiment et de toute conscience nationale* »[168]. Au début, le mouvement avait une vocation essentiellement culturelle. Il se concentra sur l'étude des caractéristiques originelles, préislamiques, des Turcs d'Anatolie et d'Asie centrale[169]. À partir de 1912, il devint une véritable alternative aux islamistes et aux occidentalistes et proposa son propre concept d'identité que M. Zarcone nomme « *Turc occidentalisé de sensibilité musulmane* »[170]. Ce mouvement nationaliste joua un rôle capital, surtout dans la fondation de la République de Turquie, après la Première Guerre mondiale[171]. Avec la création de la République en Turquie, ce concept l'importa sur le concept d'identité de musulman occidentalisé (soutenue par les islamistes) et le concept d'identité occidentale de sensibilité musulmane (soutenue par les occidentalistes)[172]. Le nationalisme, avec la laïcité, devint un élément fondamental de l'idéologie de la nouvelle Turquie.

---

[163] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 66.
[164] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 101.
[165] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 67-68.
[166] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 103.
[167] N. MERT, « Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu (La dimension idéale de la laïcité et de l'anti-laïcité dans la République de Turquie) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm (La pensée politique dans la Turquie moderne - le kémalisme)*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2002, vol. 2, pp. 197-209, spéc., p. 198.
[168] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 206.
[169] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 102.
[170] *Ibidem*, p. 104.
[171] Il convient de constater que le nationalisme turc apparaissait plus de cent ans après la Révolution française et plusieurs décennies après le réveil des autres nationalités non musulmanes de l'Empire. Il n'en reste pas moins que l'idée de créer un véritable État turc, en le basant sur la conscience d'une identité nationale du peuple turc prit de plus en plus d'importance dès la deuxième moitié du XIXe et au début du XXe siècle. M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 205-206.
[172] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 104.

Il est intéressant de voir que l'Empire ottoman, qui était tout au long de son existence l'un des bastions de l'Islam contre l'Occident, donc, contre la civilisation occidentale, se tourna vers celle-ci en espérant résoudre certaines de ses difficultés en adoptant sa technique militaire, ainsi que ses institutions politiques et sociales. Du XVIIIe siècle jusqu'à sa disparition de la scène de l'histoire, l'Empire ottoman a été engagé obstinément par ses dirigeants dans la voie des réformes à l'occidentale et cela malgré l'existence de multiples obstacles[173]. L'une des principales caractéristiques de ces réformes de sécularisation de l'Empire ottoman est d'avoir été réalisées dans le but de sauver l'Empire, sans aucune intention de créer un État et une société séculiers. Elles étaient donc défensives, afin d'empêcher les défaites de l'Empire ottoman. Par exemple, ce ne fut qu'après les révoltes des différentes minorités non musulmanes que le gouvernement ottoman ressentit la nécessité de la création d'un système dans lequel les *zimmî*s auraient les mêmes droits que les musulmans[174]. Le but principal des réformateurs était donc d'empêcher le morcellement de leur Empire.

Ces réformes n'étaient pas originales, mais le produit d'une imitation pure et simple des institutions européennes. Comme l'explique M. Kuruca :

> « La quasi-totalité de ces réformes étaient basées sur l'introduction pure et simple des principes militaires, judiciaires ou culturels d'une civilisation n'ayant aucun rapport direct et commun avec la structure de l'Empire ottoman. C'est pourquoi, elles n'avaient aucune originalité et n'étaient pas le résultat d'une recherche consciente et approfondie »[175].

Les Ottomans ne cherchaient en effet pas d'autres voies pour essayer de trouver des solutions aux différents problèmes de leur Empire. Ils croyaient pouvoir sauver l'Empire en se contentant d'imiter les institutions européennes, sans d'ailleurs déployer un quelconque effort pour les mettre en harmonie avec le système ottoman. Personne ne s'intéressait aux causes fondamentales de la différence qui existait entre les institutions ottomanes et les institutions européennes[176].

Les réformes ottomanes n'étaient ni radicales ni profondes. Elles attaquaient timidement les bases morales et culturelles de la société ottomane[177]. La plupart des partisans des réformes voulaient garder un certain nombre de principes et d'institutions

---

[173] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 4.
[174] *Ibidem*, p. 204.
[175] *Ibidem*, pp. 174-175.
[176] *Ibidem*, p. 175. Dans le même sens, voir également Ç. ENNELİ, *op. cit.*, note 19, pp. 148-150.
[177] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 229.

religieux et ne désiraient pas une séparation entre l'État et la religion[178]. Ces réformes d'occidentalisation ne transformèrent guère le caractère du régime. Toutefois, elles créèrent une dualité dans ses institutions, son droit et son système judiciaire[179]. En effet, l'Empire qui créa de nouvelles institutions, écoles, lois, tribunaux basés sur une logique séculière, maintint en même temps les anciennes institutions, telles que les *medrese*s et les tribunaux anciens, fondés sur les principes islamiques. La sécularisation dans ces domaines ne fut donc pas entière[180].

Ces réformes étaient en outre élitistes, dans la mesure où elles venaient de haut, mais aussi parce que seulement une élite en profitait[181]. Par exemple, les écoles séculières n'avaient presque aucune influence sur la population. Ce ne furent donc que des écoles d'élite.

Malgré toutes leurs insuffisances, ces réformes ottomanes ont jeté les fondements de la modernisation plus profonde qui allait suivre[182] sous la République de Turquie. C'est, en effet, grâce à ces réformes que se forma dans la société ottomane une élite occidentalisée, séculière, « *ayant les connaissances, les capacités, et surtout l'esprit de responsabilité et de décision nécessaires pour faire aboutir la grande révolution sociale et politique qui produisit la Turquie moderne et le kémalisme* »[183].

§ 2. L'INSTITUTIONNALISATION DE LA LAÏCITÉ DANS LA TURQUIE CONTEMPORAINE

Les réformes entreprises par les Ottomans réformateurs n'ont pas pu atteindre leur but, à savoir sauver l'Empire. Tout au long de la période de la réforme, l'Empire continua constamment à perdre des territoires : la perte de la Moldova (1861), de la Roumanie (à partir de 1869), de la Serbie (1878), de la Bosnie et du Monténégro (1878), de la Bulgarie (1878), fut suivie par la cession de Chypre à l'Angleterre (1878), le protectorat français en Tunisie (1881) et l'occupation de l'Egypte par les forces britanniques (1882). La première guerre balkanique (1912) entraîna pour l'Empire la perte de presque tous ses territoires

[178] Il est vrai qu'un certain nombre de réformateurs discutait la séparation du temporel et du spirituel et réclamait l'égalité des citoyens ottomans sans distinction de religion. Cependant, pour pouvoir réaliser ces objectifs, ils n'arrivaient pas à réunir les moyens nécessaires ni à créer un terrain favorable, c'est pourquoi leur conception de l'occidentalisation et des réformes restait très fragmentaire. *Ibidem*, p. 233.

[179] H. İNAÇ, *AB'ye entegrasyon sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri (Les problèmes de l'identité de la Turquie dans le processus de l'intégration à l'Union européenne)*, Ankara, Adres Yay., 2005, pp. 100-101.

[180] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 77.

[181] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 23.

[182] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 116.

[183] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 22.

européens restants : en 1913, l'Albanie, la Macédoine et la Thrace échappaient à l'Empire. Les Ottomans abandonnaient la Tripolitaine aux Italiens en 1911 et durent résister à une invasion russe de l'Anatolie orientale en 1914-1915. C'est à cette époque que fut signé le fameux décret pour le « déplacement » des Arméniens d'Anatolie, accusés d'aider les Russes[184], qui causa la mort de 800 000 Arméniens, selon les estimations établies par les autorités ottomanes en 1919, plus d'un million selon la quasi-totalité des spécialistes[185]. En 1914, l'Empire entra en guerre aux côtés de l'Allemagne et de l'Autriche-Hongrie au nom de l'Islam, ce qui aboutit à son démembrement total. Cette guerre entraîna la perte par l'Empire de tous ses territoires à l'exception d'İstanbul et de l'Anatolie. L'Empire signa un armistice en octobre 1918 qui autorisa des forces d'occupation anglaise, française, italienne et grecque à se déployer en Anatolie[186].

Cette défaite de l'Empire à la fin de la Première Guerre mondiale provoqua l'ouverture d'une voie menant à sa disparition de la scène de l'histoire[187] et le commencement d'une nouvelle histoire d'occidentalisation dont l'auteur principal fut Mustafa Kemal[188]. Le 19 mai 1919, ce dernier fut envoyé sur ordre du sultan à Samsun pour désarmer et démobiliser les forces armées ottomanes encore sous les drapeaux. Au lieu de quoi, il entreprit immédiatement de prendre la tête d'un mouvement de résistance qui avait déjà commencé à se former dès le mois de décembre 1918 contre l'invasion des Alliés et de lever une armée. Le 4 septembre 1919, il dirigea un congrès à Sivas où les délégués du pays tout entier étaient présents. À l'issue de ce congrès, fut créée l'Association pour la Défense des Droits de l'Anatolie et de la Roumélie, dirigée par un comité représentatif permanent qui était présidé par Mustafa Kemal[189]. Cette nouvelle organisation devint le fer de lance de la lutte politique dirigée par Mustafa Kemal[190]. Au bout d'une lutte politico-militaire contre les Alliés et le pouvoir d'İstanbul qui dura environ

---

[184] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, pp. 46 et 64.

[185] Voir H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 20.

[186] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 97.

[187] Pour plus de détails sur la disparition de l'Empire ottoman et l'occupation de l'Anatolie par les Alliés, voir P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, pp. 71-77.

[188] Né à Salonique en Macédoine en 1881, Mustafa Kemal était sorti diplômé de l'Académie militaire de Monastir (Macédoine) en 1904. Membre du Comité Union et Progrès, il avait participé aux opérations militaires qui firent plier Abdülhamid II en 1908 et le contraignirent à rétablir la Constitution. Il avait également pris une part active à la campagne qui permit de reprendre İstanbul après l'insurrection islamique de 1909. Pendant la Première Guerre mondiale, il participa à de nombreuses batailles, aux Dardanelles, en Anatolie orientale et en Palestine. Cela lui valut le titre de Pacha en 1916. Francophone et imprégné de culture française, il appréciait Rousseau et Montesquieu. Grand admirateur de la Révolution française, il pensait que, pour que les réformes réussissent, il fallait aussi changer d'identité. *Ibidem*, p. 69.

[189] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 217.

[190] *Ibidem*.

deux ans, elle réussit à rétablir la souveraineté nationale complète sur presque tout le territoire de l'actuelle République de Turquie.

Pour arriver à son but, lors de la guerre d'indépendance (1919-1922), le mouvement indépendantiste a largement recouru au pouvoir mobilisateur et légitimant des oulémas et des chefs confériques[191] ; il lançait en effet régulièrement des appels aux « compatriotes musulmans » pour l'aider à arracher les « pays islamiques » et les « populations islamiques » de la domination étrangère, c'est-à-dire chrétienne[192]. Un cinquième (72 sur 361) des députés de la première TBMM étaient des religieux de profession[193], et certains d'entre eux, tant les oulémas que les membres des confréries, jouèrent un rôle important dans le mouvement kémaliste. La TBMM commençait toujours ses travaux par des prières publiques. Ceci perdura même après le célèbre *fetva* que le *cheikhulislam* avait lancé contre les kémalistes[194]. Le mufti d'Ankara, avec plusieurs imams, avait opposé une contre-*fetva* pour déclarer à leur tour le *djihad* pour le combat national[195].

Cependant, après avoir acquis l'indépendance du pays, Mustafa Kemal et les dirigeants de la Turquie républicaine ont déployé des efforts visant à écarter ces alliés religieux et à supprimer l'influence de l'Islam sur la société. Mustafa Kemal avait en effet bien compris que la sauvegarde de la nation ne serait pas réalisée seulement avec une victoire militaire, mais qu'il fallait également une transformation rapide de l'État et de la société. En effet, la société turque était très en retard par rapport aux nations européennes et Mustafa Kemal accusait surtout l'Islam d'être la cause de ce retard de civilisation. Ce dernier était donc un obstacle qu'il fallait éliminer à tout prix. Le but de M. Kemal était

---

[191] F-J. BESSON, *op. cit.*, note 1, p. 212. Le but affiché de la résistance n'était en effet pas de créer un État-nation fondé sur le principe de séparation entre l'État et la religion, mais au contraire de sauver le sultan calife des mains de l'ennemi. En effet, Mustafa Kemal avait besoin de l'Islam pour réaliser l'intégrité territoriale du nouvel État. Durant la guerre d'indépendance, le mouvement de résistance dont il était le chef réaffirmait ainsi à chaque occasion sa fidélité au sultan calife et accusait le gouvernement ottoman d'İstanbul de trahison à la nation. Il qualifiait sa lutte contre les forces d'occupation de *djihad* et recourait aux *fetvas* par lesquels il invitait les musulmans à « libérer leur calife de sa captivité » (B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 220 ; A. FEROZ, « Politics and Islam in Modern Turkey », *Middle Eastern Studies*, janvier 1991, n° 27, pp. 3-21, spéc., p. 6 ; İ. GÖZAYDIN, *Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi (La Diyanet, la régularisation de la religion dans la République de Turquie)*, İstanbul, İletişim Yay., 2009, p. 17 ; H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 60, p. 109). C'est pourquoi il n'est pas étonnant que la loi n° 2 du 29 avril 1920 sur la trahison (*Hiyaneti Vataniye Kanunu*) (J.O. du 7 février 1921, n° 1), adoptée par la première Grande Assemblée Nationale de Turquie (*Türkiye Büyük Millet Meclisi*, ci-après « la TBMM ») établie sous la présidence d'Atatürk, ait qualifié de trahison toute opposition non seulement contre la TBMM mais également contre le sultan calife (art. 1).

[192] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 352.

[193] D. A. RUSTOW, « Politics and Islam in Turkey », in *Islam and the West*, sous la direction de Richard N. FRYE, The Hague, Mouton&Co., 1956, pp. 69-107, spéc., p. 73 ; D. DUMAN, *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık (L'islamisme en Turquie dans le processus démocratique)*, İzmir, Dokuz Eylül Yay., 1999, p. 23.

[194] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 353.

d'atténuer l'influence de la religion sur l'État et la société et de la remplacer par une mentalité qui serait fondée sur la raison et la science et non plus sur la religion. Il voulait créer un nouvel État moderne avec une société indépendante de la religion. En vue d'atteindre ce but, M. Kemal et ses compagnons, une fois le pays libéré de l'occupation des Alliés, mirent en œuvre un processus autoritaire de laïcisation (A) qui fut couronné en 1937 par l'introduction de la laïcité dans la Constitution. Tout au long de cette période, le régime prit des mesures radicales en vue de supprimer l'influence de l'Islam non seulement sur les affaires de l'État, mais aussi dans la vie sociale appliquant ainsi une conception autoritaire de la laïcité, qui, par la suite, sera d'abord assouplie puis mise en cause dès le passage au régime du multipartisme (B).

A. La mise en œuvre d'un processus autoritaire de laïcisation au début de la République

Le processus kémaliste de laïcisation est souvent présenté comme une rupture *ex nihilo* avec l'Empire ottoman. Pourtant, ce dernier avait fait coexister la loi islamique et la législation impériale (*kanun*). Les réformes engagées depuis le XIXe siècle par les élites ottomanes avaient impliqué, en outre, le renforcement de l'État et la marginalisation des autorités religieuses et de leurs compétences. En s'appuyant sur ces données, M. Massicard, comme beaucoup d'autres, replace les mesures de la jeune république dans la continuité des réformes entamées au XIXe siècle[196]. Cependant, même une brève histoire des réformes de laïcisation d'Atatürk (1) montre que le processus kémaliste constitue aussi une rupture importante avec les réformes adoptées sous l'Empire ottoman. En outre, les réformes d'Atatürk ont abouti à l'adoption du principe de laïcité, une idée qui n'existait quasiment pas dans les débats des réformateurs de l'époque ottomane[197]. Une étude des caractéristiques de ces réformes d'Atatürk (2) nous permettra de mieux appréhender la nature de la conception turque de la laïcité.

1. L'histoire des réformes de laïcisation autoritaire d'Atatürk

L'aspect le plus original des réformes de laïcisation mises en œuvre sous la République de Turquie est leur extension au-delà des structures juridiques et politiques[198]. En effet, par ces réformes, les kémalistes ne se sont pas limités à exclure la religion du droit et de la politique (a), mais ils sont allés jusqu'à imposer par la force une laïcisation de

---

[195] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 119.

[196] É. MASSICARD, « L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie », *CRDF*, 2005, n° 4, pp. 119-128, spéc., p. 120. Dans le même sens, voir aussi M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 94.

[197] N. MERT, *op. cit.*, note 167, p. 197.

la société turque nécessaire, selon eux, pour élever la nation au niveau des nations civilisées (b).

a. Les réformes de laïcisation de l'État

Dans la révolution kémaliste la laïcisation de l'État se manifesta d'abord au regard de la monarchie. Dès le premier congrès organisé pour sauver la nation (le Congrès d'Erzurum qui eut lieu le 23 juillet 1919), M. Kemal avait en effet montré son intention de transférer la souveraineté des autorités ottomanes au peuple[199]. Ce principe de souveraineté nationale fut réaffirmé dans la Loi d'organisation fondamentale (*Teşkilat-ı Esasiye Kanunu*) du 20 janvier 1921[200], le premier texte constitutionnel du nouveau régime. Le premier article de cette loi disposait que « [l]*a souveraineté appartient sans condition ni restriction à la nation* »[201]. L'article suivant affirmait que « [l]*e pouvoir exécutif et l'autorité législative* » se manifestaient et se concentraient dans la TBMM et que celle-ci était « *la seule et véritable représentante de la nation* ».

Cette évolution ne laissait aucune utilité au maintien de l'institution du sultanat puisque le pouvoir temporel était exercé par la TBMM. Le sultan calife, qui fut déclaré d'abord traître à la nation après l'acceptation du Traité de paix de Sèvres[202] et, enfin, « obstacle » à la gestion indépendante du pays, a perdu son titre de sultan le 1er novembre 1922, date à laquelle le sultanat fut aboli et qui est fêté depuis comme « le jour de la souveraineté nationale ». Cette mesure « *équivalait à la fin de la légitimation religieuse de l'ordre politique, ainsi qu'à la distinction des attributions spirituelles du chef religieux de l'Islam des pouvoirs temporels* »[203]. Le pouvoir du sultan fut donc cantonné au domaine religieux en la qualité de calife de celui-ci. Par la suppression du sultanat, Mustafa Kemal montrait à l'opposition religieuse, qui espérait le rétablissement de l'ancien régime, qu'il n'y avait plus de possibilité de revenir en arrière. Environ deux semaines après le transfert

---

[198] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 241.

[199] Voir B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, p. 256.

[200] La loi n° 85 du 20 janvier 2001 (J.O. du 1-7 février 1921, tome 3, vol. 1, pp. 196-199). Le texte en français de cette Loi fondamentale est disponible sur http://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1921.htm, consulté le 24 décembre 2011.

[201] Cette Constitution ayant été adoptée avant la libération du pays, elle est assez brève et incomplète à plusieurs égards si bien qu'il n'y existait aucun arrangement relatif aux droits et libertés. Pour plus de détails sur cette Constitution, voir B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, pp. 247-289 et M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 39-43.

[202] Ce traité a été élaboré et signé par les représentants des Alliés et du sultan ottoman le 10 août 1920 à Sèvres. « *Le Traité de Sèvres, très dur, laissait la Turquie impuissante et mutilée, État fantôme à la merci des puissances et des peuples qui se partageaient ses provinces les plus riches. Il était beaucoup plus sévère que celui imposé à l'Allemagne vaincue et fut accueilli en Turquie par une journée de deuil national* ». B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 216.

de la capitale d'İstanbul à Ankara[204], le 29 octobre 1923, la République de Turquie fut à son tour proclamée[205]. La proclamation de la République, qui constitue une continuation logique du transfert de souveraineté à la nation, supprima la dangereuse ambiguïté créée par l'abolition du sultanat[206]. Il s'agissait de la première expérience de régime républicain dans le monde musulman. Le même jour, Mustafa Kemal fut élu par la TBMM premier Président de la République[207].

Les réformes les plus importantes concernant la laïcité furent cependant adoptées le 3 mars 1924. Ce même jour, la loi n° 429 sur l'abolition des ministères religieux[208], la loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement[209] et la loi n° 431 sur l'abolition du califat[210] furent adoptées. Cette dernière loi mit fin à l'ambiguïté sur les fonctions du calife en tant que chef spirituel de tous les musulmans du monde ainsi qu'aux espoirs de beaucoup qui voyaient dans le calife le souverain légitime et le défenseur de la foi[211]. « *Depuis plus de deux siècles, pour la première fois, la notion de la laïcité de l'État triomphait* [ainsi] *en Turquie et les luttes menées pour y aboutir donnaient leur fruit* »[212]. La suppression du califat rendait incontestablement plus aisée la laïcisation de l'État et des institutions, et ainsi l'autorité politique et sociale des chefs religieux n'avait plus aucun soutien pour pouvoir s'y opposer[213]. Le calife fut même exilé, ce qui permit d'éviter toute possibilité de regroupement des opposants islamistes autour de sa personne[214].

Malgré une diminution importante des pouvoirs des oulémas suite aux réformes ottomanes, au début de la République, ceux-ci conservaient toujours des pouvoirs considérables. Ils avaient une grande influence sur le peuple ainsi qu'une emprise sur une

---

[203] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 196, p. 120.

[204] Le changement de la capitale, le 13 octobre 1923, était une mesure supplémentaire qui signifiait une rupture totale à tous les niveaux avec le régime ottoman. En effet, İstanbul, qui était pendant cinq siècles la capitale d'un empire islamique, était trop intimement liée au passé, dans les faits comme dans l'esprit des Turcs, pour être le centre de la Turquie nouvelle. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 228.

[205] La loi n° 364 du 29 octobre 1923 (disponible sur http://www.anayasa.gen.tr/tek-1921.htm, consulté le 12 mars 2012).

[206] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 229.

[207] *Ibidem*.

[208] J.O. du 6 mars 1924, n° 63.

[209] *Ibidem*.

[210] *Ibidem*.

[211] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 228.

[212] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 249.

[213] *Ibidem*.

[214] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 231. Cette décision fit l'effet d'une bombe non seulement dans les milieux religieux turcs mais dans l'ensemble du monde musulman. Les adversaires au régime lui reprochaient systématiquement de mettre en danger tous les liens du peuple turc avec son passé islamique et avec le reste du monde musulman. En effet, l'Empire avec son calife était resté très longtemps à la tête du monde musulman. C'est pour cette raison que les critiques envers le régime kémaliste ne venaient pas

grande partie des écoles du pays. Depuis la suppression du sultanat, ils demeuraient en effet le seul pouvoir officiel qui avait l'organisation et l'autorité leur permettant de défier le nouveau régime[215]. L'expérience des réformateurs ottomans montrait, en outre, à quel point les oulémas étaient un obstacle devant les réformes. Pour supprimer cet obstacle, le nouvel État devait mettre fin à tous les pouvoirs temporels des oulémas. La loi n° 429 supprima ainsi l'ancienne dignité de *cheikhulislam* et le ministère de la Charia et des Fondations pieuses (*Şeriye ve Evkaf Vekâleti*) (art. 2). L'application des prescriptions de l'Islam se rapportant à la foi et au culte ainsi que l'administration des établissements du culte furent dévolues à la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet İşleri Reisliği*, ci-après « la *Diyanet* ») (art. 1). Une Direction générale des fondations pieuses (*Evkaf Reisliği*), rattachée provisoirement à la Présidence du Conseil des ministres, fut également créée. Celle-ci avait pour mission de réglementer les affaires des fondations pieuses, selon les termes de la loi, « *d'une façon conforme aux intérêts de la nation* » (art. 7 de la loi n° 429). Ces lois organisaient clairement la tutelle de l'État sur la religion[216] qui était considérée trop dangereuse pour être laissée sans surveillance. La loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement (*Tevhîd-i Tedrisât Kanunu*), enleva, à son tour, aux oulémas la totalité de leur pouvoir sur l'éducation. Elle attacha tous les établissements d'instruction au ministère de l'Instruction publique (art. 1 et 2), créant ainsi un monopole de l'État sur l'enseignement[217]. Le mois suivant, avec l'abolition des tribunaux religieux[218], les oulémas perdirent, cette fois, leur autorité en matière de justice. Les privilèges dévolus aux oulémas furent ainsi supprimés quasi entièrement.

L'ordre nouveau créé par ces réformes fut confirmé par la première Constitution du régime républicain, adoptée le 20 avril 1924[219]. Le nouvel objectif était, selon les propres termes de Mustafa Kemal, « *de créer des lois entièrement nouvelles et d'extirper ainsi les*

---

seulement de l'intérieur mais également de l'extérieur du pays. Mais c'était justement pour ces liens forts que représentait le califat avec le passé ottoman et avec l'Islam qu'il fut supprimé. *Ibidem*, pp. 230-231.

[215] *Ibidem*, p. 231.

[216] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 237.

[217] « *Ce monopole de l'État sur l'enseignement souligne combien l'école était le vecteur essentiel pour détacher les individus de leurs racines, traditionnelles et religieuses, et leur permettre de faire l'apprentissage de la citoyenneté. Il montre aussi la volonté de rompre avec le passé, avec les élites ottomanes et musulmanes, pour produire au sein des écoles républicaines les nouvelles élites laïques et kémalistes* ». N. GÖLE, « Turquie/France : regards croisés sur le républicanisme et sa rencontre avec l'Islam », *La République des idées*, (http://www.repid.com/IMG/pdf/doc-50.pdf), octobre 2004, Working paper n° 3 (consulté le 12 février 2012).

[218] La loi n° 469 du 8 avril 1924 (J.O. du 26 avril 1924, n° 69).

[219] Pour une analyse de cette Constitution, voir B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, pp. 294-313 et M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 46-50.

fondations mêmes de l'ancien système juridique »[220]. À travers les travaux d'une commission de juristes, la Turquie disposa, en une courte durée, de nouveaux codes des obligations, de commerce, de droit maritime, de procédure civile et pénale, du barreau et du notariat ainsi que d'un code civil inspiré du code civil suisse du 10 décembre 1907, considéré comme étant encore plus moderne que celui de Napoléon. Ces codes, basés sur une imitation complète des lois occidentales[221], abrogeaient officiellement toute règle de la charia incompatible avec la Turquie moderne. L'Islam cessait ainsi d'être source de droit[222]. Cette laïcisation du droit turc fut couronnée en 1928 par la suppression de toutes les références à l'Islam dans la Constitution de 1924[223]. Par cette même révision constitutionnelle, les articles 16 et 38 de la Constitution furent modifiés en vue de laïciser la formule des serments officiels des membres de l'Assemblée nationale et du Président de la République.

Ces mesures de laïcisation du droit furent suivies de l'adoption, dans le programme du Parti républicain du peuple (ci-après « le CHP »[224]), le 14 mai 1931, du terme de laïcité (*laiklik*) comme constitutif de l'un des six principes fondamentaux du régime. Concernant la laïcité, le programme du CHP de 1931 précise que :

> « Le Parti prend pour principe que dans la gestion de l'État, tous les textes de lois, de règlements et d'ordonnances doivent être rédigés et appliqués en conformité avec les principes et les formes puisés aux sources scientifiques et techniques de la civilisation moderne et en fonction des besoins temporels. Puisque la conception religieuse est une affaire de conscience, le Parti regarde l'exclusion des idées religieuses hors des affaires étatiques et

---

[220] Extrait du discours prononcé par Mustafa Kemal lors de l'inauguration de nouvelle faculté de droit d'Ankara, le 5 novembre 1925, cité par B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 240.

[221] « [L]*es révolutionnaires turcs voulaient aller très vite et désiraient changer les assises de leur pays dans un laps de temps le plus court possible. C'est pourquoi, ils adoptèrent les codes européens tout faits, sans déployer un effort intellectuel, et sans chercher l'originalité* ». M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 252.

[222] F-J. BESSON, *op. cit.*, note 1, p. 212.

[223] La loi n° 1222 du 10 avril 1928 (J.O. du 14 avril 1928, n° 863). Avant cette révision constitutionnelle l'article 2 de la Constitution de 1924 contenait la disposition selon laquelle « *la religion de l'État turc est l'Islam* ». L'article 26 de la Constitution disposait également que l'Assemblée nationale devait « *mettre à exécution les dispositions de la loi sacrée* ». Quoique la religion d'État n'y était pas défini, la Loi d'organisation fondamentale de 1921 contenait également une disposition semblable à cette dernière : l'article 7 de ce texte disposait qu'un des droits essentiels de la TBMM était « *l'exécution des dispositions de la charia* ». Selon ce même article, dans « *la confection des lois et des règlements* » la TBMM devait prendre « *pour bases les dispositions islamiques* ».

[224] *Cumhuriyet Halk Partisi*. Son premier nom est *Halk Fırkası* (Parti du peuple). Créé le 9 septembre 1923, lors de son congrès de 1927, le parti prend le nom de CHF (*Cumhuriyet Halk Fırkası*) et lors de son quatrième congrès en 1935 le nom de CHP (İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 19) qui signifie la même chose que CHF. Pour des raisons de simplicité, nous utiliserons l'abréviation CHP pour l'ensemble de la période.

> temporelles et hors de la politique comme l'un des principaux facteurs de succès de notre nation dans la voie du progrès »[225].

Cette compréhension de la laïcité visait à écarter la religion de la vie politique et publique. Devant les réactions du religieux, le secrétaire général du CHP, Recep Peker, précisa que :

> « [L]a laïcité ne signifie absolument pas l'absence de religion, ou la volonté de son absence. En Turquie, l'exercice du culte, ainsi que chacun le souhaite, est garanti par la Constitution. Un citoyen qui est religieux par conviction personnelle peut très bien, malgré sa fidélité à sa conscience, être sincèrement laïc »[226].

Le 5 février 1937, le principe de laïcité fut introduit dans la Constitution[227]. En effet, le régime de l'époque ne soutenait pas seulement le fait que la religion devait être mise à l'écart de la vie politique et publique, mais également qu'elle devait être cantonnée à la pratique personnelle. Par exemple, lors de la révision constitutionnelle de 1937, le ministre de l'Intérieur, Şükrü Kaya, précisa que :

> « [A]vec la laïcité, nous voulons empêcher que la religion influe sur les affaires du pays […]. Les religions doivent rester dans les consciences et les lieux de culte, et ne pas se mêler des choses temporelles et de la vie du monde »[228].

Avec l'inscription du principe de laïcité dans la Constitution, l'œuvre de laïcisation fut jugée accomplie et l'influence religieuse définitivement circonscrite. La laïcité n'était plus l'enjeu d'un antagonisme entre l'ancien et le nouveau pouvoir, mais entre le nouveau pouvoir et la société turque dans son ensemble qui restait très attachée aux valeurs islamiques. Le régime kémaliste ne se borna pas à la laïcisation des institutions juridiques, étatiques, politiques, administratifs, mais élargit ses objectifs au passage forcée d'une nation tout entière d'une civilisation islamique à une civilisation complètement différente, à savoir la civilisation occidentale plus particulièrement européenne.

b. Les réformes de laïcisation de la société

---

[225] Cité par G. JAESCHK (« Der Islam in der neuen Türkei. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung », *Die Welt des Islam*, 1951, vol. 1, n° 1-2, p. 149) et traduit par G. GROC, « Textes officiels turcs sur la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 2005, n° 19, pp. 313-332, spéc., p. 319.

[226] Cité et traduit par G. GROC (*ibidem*). Pour plus de détails sur les discussions sur la laïcité jusqu'à 1950 dans la République de Turquie, voir N. MERT, *op. cit.*, note 167, pp. 197-207.

[227] La loi n° 3115 du 5 février 1937 (J.O. du 13 février 1937, n° 3533). Avec cette même loi, le terme « confrérie » a été supprimé de l'article 75 de la Constitution de 1924 qui disposait que : « *Nul ne peut être blâmé en raison de son appartenance à une religion, une secte, une confrérie ou une croyance philosophique* ».

[228] Cité par İ. GÖZAYDIN (*op. cit.*, note 191, p. 249).

Pour Mustafa Kemal et ses collaborateurs, la civilisation ne pouvait passer que par l'occidentalisation qui était, selon eux, le seul moyen de mener la Turquie vers le progrès et de rattraper l'avance de plusieurs siècles des Européens sur les Turcs[229]. Ils considéraient que, dans tous les domaines, l'Occident, l'Europe pour être plus exact, était supérieur à toutes les autres civilisations. Pour se mesurer et se défendre contre cette supériorité incontestable de l'Europe au début du XXe siècle, ils ne voyaient qu'un seul moyen qui consistait à entrer dans la famille des nations civilisées[230] (*muasır medeniyetler seviyesine erişmek*). Pour eux, l'Occident était donc un modèle unique sans lequel il n'était pas possible de moderniser la Turquie[231]. Si la nation turque voulait survivre, elle devait donc absolument adopter cette civilisation européenne[232]. C'est pourquoi les réformes d'Atatürk étaient orientées vers l'occidentalisation plus que toutes les autres réformes entreprises par les dirigeants ottomans[233].

> « Dans sa conception occidentale, Atatürk était partisan d'adopter la civilisation européenne dans son ensemble, mais sur le plan culturel, il voulait créer une culture turque moderne, basée sur les valeurs nationales avec un esprit occidental, sans pour autant l'isoler de l'influence de ce dernier[234]. En d'autres termes, la conception de l'introduction de la civilisation occidentale d'Atatürk était absolue, mais en ce qui concerne la transformation de la culture, sa conception restait plutôt partielle. Il voulait faire entrer la Turquie dans la civilisation occidentale tout en essayant de garder les éléments authentiques de la culture turque »[235].

Mustafa Kemal voulait, d'une part, nationaliser la culture en supprimant tous les éléments qui appartenaient à la culture arabe et perse, pour ne pas dire à l'Islam et, d'autre part, remplacer la mentalité islamique par une mentalité occidentale qui serait sécularisée,

---

[229] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 232.

[230] *Ibidem*, p. 234.

[231] Pour M. Koruca, les raisons principales pour lesquelles les réformateurs turcs se tournèrent définitivement vers l'Europe sans rechercher d'autres possibilités ou d'autres moyens afin de trouver des solutions aux problèmes de leur pays étaient le manque d'une autre civilisation dont les réformateurs pouvaient prendre exemple et les progrès réalisés en Occident depuis le XVIIIe siècle. Les kémalistes se trouvaient donc dans l'impossibilité d'avoir un autre choix et un autre modèle sur lequel ils pouvaient bâtir la nouvelle Turquie. *Ibidem*, pp. 233-234.

[232] M. Kemal déclarait ainsi que « *les peuples non civilisés sont voués à rester sous la botte de ceux qui sont civilisés* ». Cité par B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 234.

[233] Dans une interview accordée à Maurice Pernot en 1923, Mustafa Kemal déclarait : « *Nous aspirons à moderniser notre pays. Tous nos efforts vont viser à faire de la Turquie un État moderne, donc occidental. Quel est le peuple qui, désireux d'entrer dans la civilisation, pourrait ne pas se diriger vers l'Occident ?* » M. PERNOT, « La Nouvelle Turquie », *La Revue des deux Mondes*, 1er février 1924, pp. 626-660, spéc., p. 630.

[234] Plusieurs éléments considérés comme appartenant à la culture occidentale furent apportés en Turquie au début de la République : la promotion de la musique occidentale, de la sculpture (pourtant interdite en Islam), l'organisation de bals républicains et de concours de beauté pour les femmes, etc. Pour plus de détails, voir Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 244.

[235] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 235.

car basée sur la science et la raison et non pas sur la pensée religieuse. À cet égard, l'étape la plus importante dans la sécularisation de la société fut sans aucun doute l'adoption de la loi sur l'unification de l'enseignement le 3 mars 1924. Cette nouvelle loi, en proclamant le droit à l'éducation, permit à tous d'accéder à un enseignement laïque dans les écoles d'État[236]. Le but poursuivi par l'adoption de cette loi était de mettre fin à la dualité de l'enseignement et, par conséquent, à la dualité culturelle[237] qui perdurait depuis le mouvement de *Tanzimat* de 1839[238] et de favoriser l'émergence d'une génération modernisée, séculière et fidèle à la révolution kémaliste et ses principes fondamentaux[239].

Après avoir unifié, laïcisé et nationalisé l'enseignement, les kémalistes adoptèrent des réformes aussi spectaculaires que contraignantes en matière vestimentaire. Le 2 septembre 1925, une décision (n° 2431) interdisant à toute personne qui n'exerçait pas de fonctions religieuses reconnues de porter des vêtements ou des signes religieux, et ordonnant à tous les fonctionnaires de porter le costume « *commun aux nations civilisées du monde* », c'est-à-dire le complet et le chapeau occidentaux[240], fut adoptée par le Conseil des ministres. Cette décision, qui constitue la première réglementation vestimentaire adoptée dans la Turquie moderne, fut suivie par l'adoption, le 25 novembre 1925, de la loi n° 671 sur le port du chapeau[241]. Cette loi obligeait tous les hommes à porter un chapeau et interdisait le port du fez et du *sarık*[242] en raison de leur caractère archaïque en tant que

---

[236] Après l'adoption de cette loi, par trois circulaires adoptées respectivement en 1924, 1925 et 1926, le ministère de l'Éducation nationale imposa également aux écoles étrangères et minoritaires une laïcisation de l'enseignement : ces circulaires exigeaient la suppression des symboles religieux (comme les croix et les images religieuses) dans les bâtiments et manuels scolaires et interdisaient la tenue de toute cérémonie religieuse et la propagande religieuse au sein de l'école. Pour le texte de ces trois circulaires, voir M. DERİ, *op. cit.*, note 82, pp. 167-171.

[237] Dans l'exposé des motifs de ladite loi, on lit : « *Les membres d'une nation ne peuvent recevoir qu'une éducation. Deux sortes d'éducation dans un même pays forment deux types d'homme. Ceci est totalement opposé à la communauté d'opinion, de sentiment et de solidarité* ». Cité par N. DİNÇER, *1913'ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi (La question des écoles d'imam et de prédicateur depuis 1913 jusqu'à nos jours)*, İstanbul, Yağmur Yay., 1974, pp. 25-26.

[238] Ziya Gökalp caractérisait cette dualité dans le système éducatif ottoman par cette formule : « *Parlez dix minutes avec un Turc, et vous saurez dans quelle école sa mentalité a été formée* ». Cité par J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 27.

[239] Les nouveaux manuels d'enseignement furent également adaptés aux nouvelles idées. Dans les nouveaux manuels, parmi d'autres sujets, on apprenait qu'un vrai musulman devait aimer sa patrie, payer régulièrement ses impôts, respecter les lois de la République, se laisser guider dans la voie du progrès par les fonctionnaires de l'État, faire tout son possible pour s'instruire et s'initier aux techniques modernes, en bref être un citoyen irréprochable. *Ibidem*, pp. 28-29.

[240] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 235.

[241] J.O. du 28 novembre 1925, n° 230.

[242] Cette loi, toujours en vigueur, énonce dans son premier article que « *les membres de l'Assemblée nationale, les fonctionnaires et les autres salariés de l'administration sont tenus de porter le chapeau, comme fait la nation turque. Quant au peuple turc, son couvre-chef général étant aussi le chapeau, le gouvernement empêche qu'une habitude contraire demeure* ». Conformément à l'article 222 du code pénal actuel les personnes contrevenant à la loi n° 671 sont passibles d'une peine d'emprisonnement de deux à six mois et d'une amende. Pour l'application de la loi n° 671, voir les arrêts des 29 mars 1933 (n° 1933/19 E et

symbole de l'ancien régime[243]. L'interdiction du fez a une portée très significative pour la laïcité turque. En effet, le fez était un symbole par lequel les musulmans manifestaient leur allégeance à la communauté islamique, un symbole de l'identité islamique[244]. Il était donc nécessaire de faire disparaître ce puissant symbole extérieur de l'identité et du particularisme musulman, assimilé, selon les termes même de Mustafa Kemal, à « *l'emblème de l'ignorance, de la négligence, du fanatisme et de la haine du progrès et de la civilisation* »[245]. Pour les kémalistes, le port du fez signifiait donc un refus de se conformer à la civilisation occidentale imposée par le régime. Quant au chapeau, il était la coiffure utilisée à l'époque par les Européens. Il fallait donc absolument l'adopter pour montrer qu'il n'y avait pas de différence entre les Européens, le monde civilisé, et les Turcs[246]. La signification profonde de cette réforme réside en effet dans la volonté de transformer complètement l'apparence orientale des Turcs[247]. En supprimant le fez, les kémalistes montraient, encore une fois, que le régime ancien était terminé et qu'un nouveau régime allait le remplacer dans toutes ses dimensions[248]. En matière de réglementation vestimentaire, cette loi fut suivie par l'adoption, le 3 décembre 1934, de la loi n° 2596 qui, dans son premier article, interdisait aux ministres de culte le port d'un habit religieux, quelle que fût la religion ou la croyance concernée, en dehors des lieux de culte et des cérémonies religieuses[249].

Après avoir modifié l'aspect extérieur de la société turque, l'État adopta plusieurs codes de pays européens dont le plus important était le code civil du 17 février 1926[250]. Cette promulgation intégrale d'un code civil européen, en l'occurrence le code civil suisse, constitue, sans aucun doute, un des événements les plus marquants de l'histoire juridique turque moderne et démontre bien la conception de l'occidentalisation qu'avaient les nouveaux dirigeants de la Turquie et leur désir profond de supprimer à tout prix l'influence

---

1933/1 K) et 11 novembre 1936 (n° 1936/22 E et 1936/37 K) de la Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation.

[243] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 114.

[244] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 233.

[245] Extrait du discours d'octobre 1927 de Mustafa Kemal, cité par B. LEWIS, (*ibidem*, p. 234).

[246] Le 28 août 1925, dans un discours, Mustafa Kemal, déclarait ainsi : « *Le peuple de la République turque, qui prétend se civiliser, doit montrer et prouver qu'il est civilisé, par ses idées et sa mentalité, par sa vie de famille et son mode de vie. En un mot, les Turcs véritablement civilisés* […] *doivent prouver dans les faits qu'ils sont civilisés et avancés aussi dans leur aspect extérieur* ». Cité par B. LEWIS, (*ibidem*, p. 235).

[247] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 259.

[248] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 116.

[249] J.O. du 13 décembre 1934, n° 2879. En vertu de cette loi, qui est toujours en vigueur, le gouvernement peut accorder la permission de porter ces habits, en dehors des lieux de culte, uniquement à une personne par communauté religieuse. Le choix de cette personne est laissé à la discrétion du gouvernement (art. 1), qui pourra ainsi déterminer le chef de culte des communautés religieuses.

[250] La loi n° 743 du 17 février 1926 (J.O. du 4 avril 1926, n° 339).

de l'Islam dans la nouvelle société[251]. Il s'agit avant tout d'une réforme très courageuse dans la mesure où, même aujourd'hui, malgré une laïcisation importante de leur droit administratif, commercial, criminel, etc., les pays arabes n'osent toujours pas laïciser leurs législations relatives au statut personnel, lesquelles demeurent sous l'emprise de la charia. Il s'agit, ensuite, d'un pas important dans la modernisation et la laïcisation de la société turque ; ce code permit au régime de changer la vie familiale et le mode de vie afin de les rendre conformes à ceux des « nations civilisées », de briser l'impact de la religion sur la société et de chasser les oulémas du dernier bastion de leur pouvoir et de leur influence sur le droit[252]. Comme l'écrit M. Kuruca, le nouveau code civil fut, sans aucun doute, l'un des plus grands acquis des réformes d'Atatürk dans le domaine social, acquis qui contribua à bouleverser la société turque en profondeur[253]. Il supprima la polygamie et la répudiation reconnues par le droit musulman et les remplaça par le mariage et le divorce civils avec des droits égaux pour les deux parties. Plus choquant encore aux yeux des croyants, une musulmane pouvait, pour la première fois, épouser légalement un non-musulman, et tous les adultes obtenaient le droit de changer de religion à leur gré[254]. Les discriminations entre les hommes et les femmes en matière de succession et de témoignage devant le tribunal furent également supprimées par ce code. S'il est vrai qu'au début peu de femmes oseront se prévaloir de ces droits à cause du caractère très masculin et religieux de la société turque de l'époque, il n'en reste pas moins que ce code a franchi un pas considérable vers l'égalité entre les hommes et les femmes[255]. Considéré comme un symbole du niveau de civilisation du pays par les kémalistes, ceux-ci consacrèrent une importance cruciale aux droits des femmes. Pour permettre leur participation à la vie politique, en décembre 1934, soit dix ans avant que les femmes françaises deviennent éligibles, le gouvernement accorda aux femmes turques le droit de vote aux élections parlementaires et le droit d'être élues députés[256]. En 1935, 17 femmes entraient ainsi au Parlement[257].

Cette réforme fut poursuivie par des efforts destinés à faire réapparaître l'identité nationale que les Turcs avaient perdue tout au long de leur histoire sous l'influence de

[251] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, pp. 251-252.
[252] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 239.
[253] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, pp. 253-254.
[254] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 238.
[255] Cela dit, dans de nombreux domaines, le code civil accordait un statut inférieur à la femme par rapport à l'homme qui resta le chef de l'unité conjugale. Il représente l'unité conjugale (art. 154), détient le droit exclusif de choisir le domicile conjugal (art. 152) et le dernier mot en cas de conflit quant à l'autorité parentale (art. 263). La femme, quant à elle, ne peut pas travailler sans autorisation de son époux (art. 159) et est obligée de prendre le nom de famille de ce dernier (art. 153).
[256] La loi n° 2599 du 5 décembre 1934 (J.O. du 11 décembre 1934, n° 2877).
[257] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 252-253.

l'Islam. Sous l'Empire ottoman, tous les éléments de la culture, de la littérature et des religions préislamiques des Turcs avaient été, soit complètement oubliés, soit effacés par l'Islam. Les Turcs, qui avaient perdu tous les éléments essentiels de leur identité, pendant longtemps ne manifestèrent guère de conscience nationale[258]. Jusqu'au XIXe siècle, ceux-ci se concevaient, en effet, avant tout comme des musulmans[259]. Ils « *s'identifiaient si complètement à l'Islam que la notion même d'une nationalité turque était oblitérée, et cela, malgré la survivance de la langue turque et l'existence dans les faits sinon en théorie, d'un État turc* »[260]. Après la naissance de la nouvelle Turquie, Mustafa Kemal prit certaines mesures pour que les Turcs ne s'identifient plus à l'Islam ou bien uniquement à l'Islam. C'est ainsi qu'on vit l'apparition rapide et multiple de toute une série de théories prêtant une origine turque aux civilisations anatoliennes (les Troyens et, surtout, les Hittites) et mésopotamiennes (les Sumériens)[261]. Ces conceptions étaient surtout politiques et visaient à inciter les Turcs à s'identifier au pays dans lequel ils habitaient plutôt qu'à leur religion[262]. Mustafa Kemal voulait ainsi faire comprendre aux Turcs que l'Anatolie - la Turquie - était leur vraie patrie, le centre de leur nation depuis des temps immémoriaux, pour hâter ainsi la croissance de cette relation ancienne et intime entre la nation et le pays qui fonde le patriotisme dans les États-nations souverains de l'Occident[263]. Dans le cadre de ces efforts visant à créer un attachement laïque entre les citoyens et à leur inculquer un sentiment nationaliste, fut créé, en 1931, un Institut de l'Histoire turque (*Türk Tarih Kurumu*) chargé de rechercher l'origine de l'histoire turque et de la faire connaître dans le

---

[258] *Ibidem*, p. 19 ; Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 45, p. 62.

[259] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 14. Contrairement aux Européens qui utilisaient souvent le terme « Turquie » quand ils se référaient à l'Empire ottoman et « Turcs » pour parler des musulmans ottomans, les Ottomans préféraient toujours utiliser les termes « Empire ou État ottoman » ou « territoires de l'Islam ». Ils se présentaient comme « Ottomans » ou « musulmans » mais jamais « Turcs », terme qui désignait pour eux des « nomades », « paysans », « incultes » et « ignorants ». Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 152. Pour une étude sur l'emploi du terme « Turc » dans la littérature ottomane, voir M. KALPAKLI, « Osmanlı Edebi Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık (La turcité et l'ottomanité selon les œuvres littéraires ottomanes », in *Tarih ve Milliyetçilik (L'histoire et le nationalisme)*, 1. Ulusal Tarih Kongresi, Bildiriler, Mersin Üniversitesi, 30 avril-2 mai 1997, pp. 75-90.

[260] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 14. À la question « Quelle est la chose la plus sacrée pour vous ? » que leur posait un magazine, 2 % des jeunes interrogés en 1927 à İstanbul répondaient « les droits de l'homme et l'internationalisme » ; 2 % « un idéal » ; 40 % « l'honneur » ; 40 % « la religion et le Coran », seulement 5 % « la patrie » et 10 % « la nation ». Cité et traduit par H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 43.

[261] *Ibidem*, p. 37.

[262] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 15. Ainsi, le professeur Afet İnan, fille adoptive de Mustafa Kemal, dans une déclaration où elle faisait allusion à l'arrivée des Turcs en Anatolie au XIe siècle, précisait : *« L'enfant turc ne peut devenir le vrai maître de cette patrie s'il* [pense] *qu'il n'y immigra que depuis une date récente. Cette idée est fausse, historiquement et scientifiquement. La race turque brachycéphale est la nation qui a fondé le premier État en Anatolie* ». Cité et traduit par H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 37-38.

[263] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 315.

monde entier[264]. Cet effort dans le domaine historique s'accompagna de réformes de la langue visant à la purger des emprunts persans et arabes accumulés pendant plus de mille ans d'influence islamique pour revenir à un turc pur[265]. En 1932, l'Institut de la Langue turque (*Türk Dil Kurumu*) fut créé. Elle avait pour mission de restructurer la langue et de retrouver le vocabulaire turc originel qui avait été abandonné au profit des langues arabe et persane[266]. Ces deux instituts continuent même aujourd'hui leurs travaux. L'enseignement fut également programmé de sorte qu'il transmette non seulement aux jeunes les techniques et les modes de pensée occidentaux, mais aussi qu'il permette de créer une conscience commune parmi les citoyens du nouvel État turc et donc de forger l'unité nationale de la jeune République[267]. Les écoles devaient permettre aux habitants de la Turquie moderne d'être fiers d'être Turcs : il suffit de penser aux slogans nationalistes « Un Turc vaut l'univers », « Je suis fier d'être Turc », très répandus dans les écoles et l'armée[268]. L'éducation était donc nationaliste mais non pas pluraliste.

Le début de l'année 1932 est à son tour entièrement consacré à la turquisation du culte : la récitation du Coran, le prêche, et le *hutbe*[269], même l'appel à la prière, jusqu'alors en arabe, devront se faire en turc[270]. L'interdiction de l'appel à la prière en arabe[271] est significative, car il montre assez bien l'état d'esprit de la révolution kémaliste concernant la question religieuse. En effet, par ces réformes, les kémalistes n'interdisaient pas la religion en tant que telle, mais ils demandaient sa restructuration, voire sa nationalisation. Par cette action, ils voulaient également marquer une ligne de démarcation entre le monde

---

[264] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 260. Pour plus de détails sur cette écriture kémaliste de l'histoire des Turcs, voir B. E. BEHAR, *İktidar ve Tarih. Türkiye'de « Resmi Tarih » Tezinin Oluşumu (1929-1937) (Le pouvoir et l'histoire. La construction de la thèse de l'« histoire officielle » en Turquie)*, 2ème éd., İstanbul, Afa Yay., 1996.

[265] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 21. Pour plus de détails concernant la réforme linguistique en Turquie, voir G. LEWIS, *The Turkish Language Reform : A Catasrophic Success*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

[266] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 260. Il est significatif que la chasse aux mots étrangers entreprise dans les années 1932-35 ne toucha que les langues islamiques et orientales : l'arabe et le persan ; les mots d'origine européenne, tout aussi étrangers, y échappèrent, et un certain nombre furent même nouvellement importés pour combler les vides laissés par les exclus. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 380.

[267] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 24.

[268] *Ibidem*.

[269] Les *hutbe*s sont des sermons faits dans la prière du vendredi et pendant les fêtes religieuses.

[270] N. ALTUNKAYA, *Türkiye'de Laiklik ve Din Eğitimi (La laïcité et l'éducation religieuse en Turquie)*, 2e éd., İstanbul, Uygun Basım, 2008, pp. 12-13.

[271] Le 22 janvier 1932, dans une mosquée à İstanbul, le Coran fut pour la première fois récité en turc. Une semaine plus tard dans une autre mosquée à İstanbul, pour la première fois, l'appel à la prière fut lancé en turc. Le 18 juillet 1932, la *Diyanet* envoya à tous les bureaux de mufti la version turque d'appel à la prière en leur demandant à veiller à ce que l'appel à la prière soit désormais lancé en turc et en précisant que les cadres religieux qui réfuseraient de se soumettre à cet ordre seraient sévèrement punis (İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 24). Cette obligation fut ensuite officialisée par la loi n° 4055 du 2 juin 1941 (J.O. du 6 juin 1941, n° 4827) avec l'ajout à l'article 526 du code pénal d'une disposition réprimant l'appel à la prière en arabe.

musulman et la Turquie occidentalisée. C'est pourquoi les révolutionnaires turcs avaient entrepris l'épuration de la langue turque des termes et des mots arabes ou persans en remplaçant ces derniers par des mots et des expressions turcs[272].

Ces réformes furent accompagnées d'une série de mesures qui eurent une dimension laïcisante indirecte, mais qui indiquèrent le degré de volonté mis dans la rupture avec l'ancien régime ottoman et la culture arabe. En décembre 1925, le temps européen, avec la journée de 24 heures commençant à minuit, fut adopté au détriment du temps islamique[273]. La même année, le calendrier musulman, qui prend comme point de départ l'émigration de Mahomet à Médine (*hicri takvim*, l'hégire), fut remplacé par le calendrier grégorien[274]. En substituant à l'année hégirienne l'année grégorienne, Mustafa Kemal a fait « commencer l'histoire » par la référence chrétienne[275]. Le 20 mai 1928, les chiffres internationaux furent introduits à la place des chiffres « arabes »[276]. Avec une réforme de l'écriture adoptée par une loi de novembre 1928[277], l'alphabet arabe, qui était considéré par le régime comme un signe d'arriération, fut remplacé par les caractères latins. Cette loi, toujours en vigueur, interdit pour les usages publics d'écrire le turc avec des caractères arabes[278], l'alphabet dans lequel le Coran a été révélé. La nation turque montrera ainsi même « *par son écriture* […]*, qu'elle a sa place dans le monde civilisé* » disait Mustafa Kemal[279]. On avança principalement la difficulté d'écrire et d'enseigner le turc avec des caractères arabes et les facilités que l'alphabet latin apporterait dans l'éducation et la diffusion de la culture turque comme des arguments afin de justifier cette réforme[280]. Toutefois, le désir de se donner un caractère plus occidental et moins islamique et de fermer une porte de plus sur le passé constituait, semble-t-il, la raison principale de cette réforme[281]. Mustafa Kemal abolit aussi tous les anciens systèmes de poids et de mesures musulmans utilisés en

---

[272] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 349.
[273] La loi n° 697 du 26 décembre 1925 (J.O. du 2 janvier 1926, n° 260).
[274] La loi n° 698 du 26 décembre 1925 sur la modification du calendrier (J.O. du 2 janvier 1926, n° 260).
[275] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 64, p. 181.
[276] La loi n° 1288 du 20 mai 1928 (J.O. du 28 mai 1928, n° 900), entrée en vigueur le 1er juin 1929.
[277] La loi n° 1353 du 1er novembre 1928 sur l'adoption et l'emploi des lettres turques (J.O. du 3 novembre 1928, n° 1030), entrée en vigueur le 1er janvier 1929.
[278] Tel qu'il a été modifié par la loi n° 3038 du 11 juin 1936 (J.O. du 23 juin 1936, n° 3337), l'ancien code pénal prévoyait, dans son article 526, une peine de trois mois d'emprisonnement et une amende pour les personnes contrevenant à la loi n° 671 sur le chapeau et à la loi n° 1353. Cette disposition est reprise par l'article 222 du code pénal actuel à la différence que les personnes contrevenant à ces lois sont passibles d'une peine d'emprisonnement de deux à six mois et d'une amende. Pour l'application de cette disposition concernant la loi n° 1353, voir, à titre d'exemple, Cass. crim., 9ème, 8 février 1978, n° 1977/4375 E et 1978/454 K.
[279] Extrait du discours du 9 août 1928 de Mustafa Kemal, cité par J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 31.
[280] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 244.
[281] En ce sens, voir Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, pp. 242-243 et B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 244.

Turquie et instaura partout le système métrique européen[282]. En 1934, la Turquie adopta par voie législative la pratique occidentale des noms de famille à la place de la nomenclature arabe[283]. En même temps, tous les grades et titres de l'ancien régime furent abolis[284]. À cette occasion, le nom Atatürk, qui signifie le « père des Turcs », fut accordé à Mustafa Kemal par une loi en novembre 1934[285]. Une liste des jours ouvrables et des fêtes fut également dressée ; le Nouvel an chrétien devint ainsi un jour de fête et le dimanche, le jour du repos hebdomadaire à la place du vendredi (en mai 1935)[286]. Ainsi, non seulement les institutions politiques et juridiques, mais aussi les principes fondamentaux de la vie quotidienne de l'Occident furent introduits en Turquie à la suite de la révolution kémaliste[287]. En un mot, avec ses multiples réformes, Mustafa Kemal essaya de modifier en profondeur non seulement le système ancien, mais il voulut aussi transformer complètement toutes les formes de la pensée et de l'esprit de la nation dans le domaine politique, économique, social et culturel[288]. « *Aucun des grands révolutionnaires du passé, que ce fut Cromwell, Robespierre ou Lénine n'avait* [en effet] *osé aller aussi loin* », écrivait G. Duhamel dans le quotidien *Le Figaro* du 13 juillet 1954[289].

Cet ambitieux projet de société découlant d'une véritable ingénierie sociale ne faisait toutefois pas l'unanimité et suscitait, à l'égard du régime kémaliste, une hostilité qui ne cessa de s'accroître. L'opposition ne venait pas seulement de la population religieuse mais également de la classe dirigeante, même des plus proches collaborateurs d'Atatürk. En effet, une partie importante des personnalités qui avaient pris place aux côtés de Mustafa

---

[282] La loi n° 1782 du 26 mars 1931 relative aux systèmes de mesures et de poids (J.O. du 4 avril 1931, n° 1765).

[283] La loi n° 2525 du 21 juin 1934 sur le patronyme (J.O. du 2 juillet 1934, n° 2741). Cette loi imposait à chaque citoyen turc une obligation d'adopter un nom de famille, de le faire inscrire au registre d'état-civil et de l'employer couramment. Jusqu'à l'adoption de cette loi, la coutume d'utiliser le nom de famille n'existait pas dans la société turque comme dans toutes les autres sociétés musulmanes. Seul était utilisé le nom du père à la place de nom de famille. Par cette mesure, la République s'éloigna donc un peu plus encore des coutumes et cultures musulmanes.

[284] La loi n° 2590 du 26 novembre 1934 sur l'abolition des titres et appellations tels que *efendi*, *bey* et pacha (J.O. du 29 novembre 1934, n° 2867).

[285] La loi n° 2587 du 24 novembre 1934 (J.O. du 27 novembre 1934, n° 2865). Par la loi n° 2622 du 17 décembre 1934 (J.O. du 24 décembre 1934, n° 2888) l'adoption du nom « Atatürk » par tout autre citoyen turc fut également interdit (art. 1 et 2).

[286] Le repos hebdomadaire est une tradition juive et chrétienne mais non islamique : le vendredi musulman est le jour de prière publique, non de congé. En 1920, l'Assemblée nationale de Turquie avait accordé un jour de repos hebdomadaire, le vendredi, aux employés du chemin de fer, mesure généralisée en 1924 à toutes les villes de plus de 10 000 habitants (art. 1 de la loi n° 394 du 2 janvier 1924, J.O. du 21 janvier 1924, n° 54). Par l'article 3 de la loi n° 2739 du 27 mai 1935, le vendredi en tant que jour ferié fut remplacé par le dimanche (J.O. du 1er juin 1935, n° 3017). En adoptant un jour de repos hebdomadaire, la République rompait donc, encore une fois, avec la coutume musulmane. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 253.

[287] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 259.

[288] *Ibidem*, p. 260.

[289] G. DUHAMEL, « La Turquie, puissance d'Occident », *Le Figaro* du 13 juillet 1954.

Kemal durant la guerre de l'indépendance, tels Kazım Karabekir et Ali Fuat Cebesoy, deux généraux influents de la guerre de libération, décidèrent de le quitter le 17 décembre 1924, dans la phase de réforme de son œuvre[290], pour constituer une formation d'opposition, le Parti républicain progressiste (*Terakiperver Cumhuriyet Fıkrası*). Les opposants aux réformes d'Atatürk, dont de nombreux pachas, se réunirent autour de ce parti qui s'opposa surtout à la politique de réforme visant à porter atteinte à l'Islam. Le programme du parti reconnaissait le droit à la liberté religieuse et à la liberté de pensée, exigeait l'utilisation du référendum pour approuver les réformes kémalistes déjà entamées et celles à venir et contestait les pleins pouvoir de Mustafa Kemal[291]. Les opposants aux réformes de laïcisation réagissaient naturellement sur la base de motifs religieux et avançaient la liberté de religion contre l'idée de « laïcité autoritaire »[292]. Un certain nombre d'entre eux voulaient même restaurer la dynastie ottomane et redonner ses pouvoirs au sultan calife[293]. Ce désir de revenir à l'ancien régime venait surtout des cadres religieux, notamment des chefs des confréries qui avaient une réelle influence sur les masses. Au cours des premières années de la République, ceux-ci ont organisé plusieurs révoltes visant, d'une part, à lutter contre les réformes et les mesures de laïcisation édictées par le gouvernement d'Ankara et, d'autre part, à instaurer un État théocratique[294]. La plus grande révolte ayant éclaté ouvertement contre les réformes d'Atatürk fut, sans aucun doute, celle qui commença en février 1925 dans les provinces orientales et dirigée par Cheikh Said, un chef de la confrérie *Nakshibendi*[295]. Les rebelles incitaient le peuple à renverser la République et à rétablir le califat.

En dehors de la révolte du Cheikh Said, les réformes tendant à transformer l'apparence extérieure des Turcs et surtout la suppression du fez et l'adoption du chapeau

---

[290] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 261.

[291] L. ÜNSALDI, *Le militaire et la politique en Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 56. Mustafa Kemal était à la fois Président de la République et Président du CHP, avec le droit de nommer et de révoquer les ministres qui n'étaient responsables que devant lui seul. Les députés étaient choisis et nommés sans concurrence possible parmi les membres du CHP. Ils étaient, de ce fait, entièrement soumis au chef de l'État qui était en même temps le chef suprême de l'armée, toutes les formes du pouvoir civil et militaire convergeant ainsi entre ses mains. *Ibidem*, p. 56.

[292] N. GÖLE, *op. cit.*, note 217.

[293] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 262.

[294] *Ibidem*.

[295] *Ibidem*. À part cette révolte, un autre événement important qui a marqué les esprits chez les kémalistes fut celui de Menemen de 1930 : un jeune officier kémaliste appelé Kubilay protesta en entendant un dirigeant derviche local attaquer le régime ; la foule s'empara alors de lui, le jeta à terre et lui coupa la tête sous les acclamations du cheikh. Aussitôt les coupables furent arrêtés et punis (vingt-neuf personnes furent exécutées), et on éleva à la mémoire de Kubilay un monument où une cérémonie commémorative fut organisée chaque année jusqu'en 1951. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 365 ; H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 42. Pour plus de détails sur cet événement, voir H. ÇETİNKAYA, *Kubilay Olayı ve Tarikat Kampları (L'événement de Kubilay et les camps des confréries)*, İstanbul, Boyut Yayını, 1986.

et des habits occidentaux rencontrèrent des réactions importantes dans l'ensemble du pays[296]. Ces réformes signifiaient aux yeux de la société turque plus qu'une interdiction du port d'un habit traditionnel, car à travers celle-ci le régime kémaliste obligeait la société turque, qui avait très longtemps représenté les musulmans du monde entier contre l'Europe chrétienne, à utiliser les symboles de celle-ci afin de s'adapter à une civilisation qu'elle avait longtemps méprisée. Cette interdiction était donc naturellement considérée comme une atteinte directe à la religion islamique[297]. Elle suscita des réactions plus vives que celles provoquées par l'abolition du califat, car contrairement à cette dernière, elle touchait intimement chaque Turc musulman[298]. Dès le mois de janvier 1925, dans différentes régions du pays, la population laissa entendre qu'elle ne respecterait pas la loi obligeant le port du chapeau[299]. Ainsi dans certaines villes, telles que Rize, Giresun, Erzurum, Sivas, Maraş, Kayseri, Tokat, Kırşehir, Amasya, plusieurs manifestations éclatèrent simultanément[300]. La turquisation du culte suscita dans la population une colère encore plus générale qu'aucune des autres mesures de laïcisation et provoqua des contestations violentes[301].

Pour contrôler ces réactions, le 3 mars 1925, le gouvernement d'Ankara adopta une loi de rétablissement de l'ordre (*Takrir-i sükûn*) qui resta en vigueur jusqu'en mars 1929[302]. Cette loi donnait au gouvernement des pouvoirs extraordinaires, en fait dictatoriaux[303]. En vertu de son article premier, le gouvernement pouvait interdire toutes les organisations, les tentatives, les publications, les incitations et les encouragements visant à porter atteinte à l'ordre social et public, à la tranquillité, à la sécurité du pays ou provoquant la révolte ou les activités réactionnaires et envoyer ceux qui commettaient ces délits devant les tribunaux d'indépendance[304]. Le lendemain de l'adoption de cette loi, le gouvernement a créé deux tribunaux d'indépendance dont le nombre fut ensuite augmenté

---

[296] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 263.

[297] Une déclaration sur cette loi du chapeau, signée par le recteur de la fameuse université Al-Azhar et par le Grand mufti d'Egypte, fut publiée en mars 1926. Cette déclaration condamnait le port du chapeau comme un pêché, voire comme une infidélité à l'Islam. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 236.

[298] *Ibidem*.

[299] À peine deux mois et demi après l'adoption de cette loi, déjà 57 personnes, condamnées à la peine capitale par les « tribunaux d'indépendance » (*İstiklal Mahkemeleri*), étaient exécutés et plusieurs centaines d'autres condamnés à des peines d'emprisonnement. M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 115.

[300] Pour plus de détails concernant les réactions contre cette loi, voir *ibidem*, pp. 115-116 et MAZLUMDER (Association pour les droits de l'homme et la solidarité avec les peuples opprimés), *Türkiye'de Dini Ayrımcılık Raporu 2008 (Rapport de 2008 sur la disrimination religieuse en Turquie)*, İstanbul, Çınar Matbaacılık Ltd. Şti., 2010, pp. 120-124.

[301] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 364.

[302] *Ibidem*, p. 232.

[303] *Ibidem*.

à 17. Les juges siégeant dans ces tribunaux étaient nommés directement par la TBMM parmi ses membres[305]. Ces tribunaux spéciaux, qui n'étaient donc pas indépendants du gouvernement, pouvaient faire exécuter immédiatement leurs sentences[306]. Ils étaient destinés à punir tous ceux qui entreprenaient des activités contre les réformes d'Atatürk. Ils avaient notamment pour but d'intimider tous ceux qui voulaient prendre position contre la révolution kémaliste et contre sa politique de laïcisation. Nous pouvons donc les qualifier comme étant les premières mesures importantes visant à interdire l'opposition anti-laïque ainsi que l'utilisation des sentiments religieux à des fins politiques.

Grâce à ces mesures draconiennes, les différentes réactions aux réformes d'Atatürk furent rapidement contrôlées et les agitateurs punis sévèrement[307]. Ecrasés par l'armée, les dirigeants de la révolte menée par Cheikh Said furent jugés, le 29 juin 1925, par le tribunal d'indépendance de Diyarbakır et exécutés le lendemain. Par ce même jugement, le tribunal ordonna également la fermeture de tous les monastères de derviches du Kurdistan[308], mesure qui fut généralisée, le 30 novembre 1925, à tous les couvents par la loi n° 677[309]. Sous prétexte de l'implication de certains de ses membres dans cette révolte, Mustafa Kemal notifia dès lors aux responsables du Parti républicain progressiste que leurs activités mettaient en danger la sécurité nationale et que, en conséquence, leur formation devait être dissoute[310]. Ainsi, six mois après sa fondation, ce seul parti d'opposition fut interdit le 3 juin 1925 par une décision du Conseil des ministres[311]. Le régime voulait ainsi éliminer toute opposition, y compris celle des pachas dissidents, aux réformes de laïcisation[312].

---

[304] Pour le texte de cette loi, voir S. ÇETİNOĞLU, « Takrir-i sükûn kanunu (La loi de rétablissement de l'ordre) », http://www.rizgari.com/ebook/Takriri_Sukun_Cetinoglu.pdf, consulté 16 janvier 2012.

[305] *Ibidem* ; L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 57 ; MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, p. 97.

[306] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 232.

[307] Entre 1920 et 1922, environ 60 000 personnes ont été jugées par les tribunaux d'indépendance. Seulement 11 744 d'entre elles furent acquittées, le restant des accusés ayant été condamnés à de diverses peines dont 1 054 à la peine capitale. Le 7 mars 1927, ces tribunaux furent supprimés. MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, p. 97. Pour plus de détails sur l'instauration et le fonctionnement de ces tribunaux, voir E. AYBARS, *İstiklal Mahkemeleri : 1920-1927 (Les tribunaux d'indépendance)*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1988 et A. T. ALKAN, *İstiklal Mahkemeleri (Les tribunaux d'indépendance)*, İstanbul, Ufuk, 1993.

[308] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 358.

[309] J.O. du 13 décembre 1925, n° 243.

[310] L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, pp. 56-57.

[311] Ses dirigeants, accusés de collusion avec les insurgés de la révolte de Cheikh Said, furent condamnés à des peines de prison ou publiquement humiliés. Six députés du parti furent exécutés et plusieurs autres condamnés à des travaux forcés. H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 28-29 ; M. ERDOĞAN, *28 Şubat Süreci (Le processus du 28 février)*, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 1999, pp. 52-53 ; B. TANÖR, *op. cit*., note 115, p. 315.

[312] Pourtant, trois ans après l'interdiction du Parti républicain progressiste, un deuxième parti (*Serbest Cumhuriyet Fırkası*, Parti républicaine libéral) fut créé le 12 août 1930. Ce parti fondé à la demande d'Atatürk par son vieux compagnon de route, Fethi Okyar, n'était pas un véritable parti d'opposition. Alors qu'il ne devait en principe pas jouer de rôle politique tangible, ce parti n'en mobilisa pas moins, sans l'avoir

2. Les caractéristiques des réformes de laïcisation autoritaire d'Atatürk

Dans l'Empire ottoman, le débat concernant les limites et les modalités de l'occidentalisation était dominé, la plupart du temps, par les conservateurs de l'époque. Selon ces derniers, les aspects matériels de la civilisation devaient être distingués de ses aspects spirituels, car les premiers consistaient en une suite d'innovations technologiques, tandis que les seconds affectaient l'identité religieuse et culturelle d'un pays. Dès lors, les réformes devaient se limiter, selon eux, au domaine de la science et de la technologie[313]. Les kémalistes rejetèrent cette conception pour s'emparer de l'idée des occidentalistes de la fin du XIXe siècle, selon laquelle la civilisation était un tout que l'on ne pouvait diviser et que, en conséquence, il fallait l'adopter en bloc. Pour ces modernisateurs, la civilisation n'était pas le résultat d'une culture et d'une religion spécifiques, mais le produit universel de la science et de la rationalité, valable en tout lieu et en tout temps. Les réformes d'Atatürk découlent de la seconde conception de la civilisation[314]. Il est vrai que sur le plan de la pensée, les réformes d'Atatürk n'étaient pas des inventions nouvelles mais plutôt la suite de certaines propositions avancées par les plus courageux occidentalistes ottomans. Cependant, contrairement à la nouvelle Turquie, les dirigeants ottomans n'avaient jamais osé mettre en œuvre ces propositions que la plupart des occidentalistes ottomans considéraient même comme étant irréalisables. Le mérite du régime kémaliste est donc plutôt d'avoir osé appliquer, sans concession, certaines réformes qu'on trouvait, sur un plan théorique, également chez certains occidentalistes ottomans[315], et aussi d'avoir fait aboutir ces réformes à l'établissement d'un régime laïque.

Comme les réformes ottomanes, les réformes kémalistes ont un caractère élitiste[316] mais non populiste. Le laïcisme était en effet l'œuvre d'une élite formée à la fin de l'Empire dans les écoles militaires de type occidental, peu nombreuse, désireuse de faire entrer la Turquie dans la civilisation occidentale. Ces élites s'étaient réunies dans le CHP,

---

prévu, des foules opposées à la suprématie de Mustafa Kemal et ses réformes autoritaires (H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 30). Trois mois après sa fondation, sous le prétexte de l'événément de Menemen, invoqué par le régime comme un acte d'intégrisme islamique contre le régime laïque, et à la demande d'Atatürk, le parti fut dissout par Fethi Oktay le 17 novembre 1930 (M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 53 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 54-55). Dans la dissolution de ces deux partis, le principal motif invoqué était le danger d'*irtica*, réactionnisme islamique, motif qui deviendra l'argument privilégié du régime kémaliste pour justifier les mesures drastiques adoptées contre l'Islam politique sur le plan juridique et politique, ainsi qu'un moyen de légitimer les interventions militaires dans la politique.

[313] N. GÖLE, « Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 85-96, spéc., p. 88.

[314] *Ibidem*, pp. 88-89.

[315] Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 45, p. 62 ; Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 171.

[316] A. KAZANCIGİL, *op. cit.*, note 100, p. 5.

le premier parti politique de la République, fondé par Mustafa Kemal au début de septembre 1923, avant même la proclamation de la République[317]. Le CHP n'était pas un parti comme les autres. Il était l'instrument politique de la lutte pour la modernisation autoritaire mise en œuvre en Turquie par Mustafa Kemal[318]. C'est pourquoi il attirait notamment des classes moyennes en ascension et des intellectuels, en particulier des diplômés de disciplines scientifiques, ingénieurs, médecins, etc., férus de positivisme et d'efficacité[319]. Le CHP remplissait de nombreuses fonctions importantes, tant éducatives qu'administratives. Dans chaque centre rural du pays, on trouvait un bureau local du CHP dont les responsables mettaient en œuvre la révolution kémaliste[320]. Les préfets présidaient en pratique l'appareil gouvernemental du CHP dans leurs villes[321]. Le CHP avait également constitué, à partir de 1932, plusieurs « maisons du peuple » (*Halkevi*) et « salles du peuple » (*Halkodası*) qui avaient pour but d'inculquer à la population les principes de la révolution, en particulier le républicanisme, le nationalisme et la laïcité, en organisant des conférences, cours, réunions et en faisant des publications, des activités théâtrales, sportives et autres[322]. Le rôle de ce parti, des salles et des maisons du peuple et des autres « organisations populaires » (de femmes, d'étudiants, de syndicat, etc.) qui étaient assujetties au CHP, était d'encadrer et de façonner une nouvelle société acquise en principe au projet nationaliste et moderniste des dirigeants[323].

Le CHP avait les traits d'une organisation totalitaire. Il était le parti d'État (ou le « Parti-État »[324]) contrôlant tous les principaux canaux de redistribution des richesses dont l'État était le détenteur unique, et à ce titre, était presque la seule voie d'accès à l'État[325]. Serviteur docile d'Atatürk, il ne tolérait aucune opposition, prétendant présenter, à lui seul, toutes les couches de la société. Il exerçait un contrôle quasi absolu par le biais des médias et des organisations « culturelles » sur la formation politique et idéologique de la nation.

[317] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 166.
[318] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 333 ; P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 164.
[319] *Ibidem*, p. 165.
[320] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 334.
[321] *Ibidem* ; B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, p. 316.
[322] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 335.
[323] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 165.
[324] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 46 ; B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, p. 316.
[325] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 165.

Sous son régime, la presse était muselée, les députés étaient aux ordres du pouvoir[326] et le Premier ministre était aussi secrétaire général du parti[327].

Le processus kémaliste de laïcisation était imitatif mais aussi absolu. Il était imitatif parce que la laïcisation kémaliste, comme les réformes ottomanes, était basée sur l'importation des institutions et des lois séculières européennes. Cependant, contrairement aux réformes ottomanes, il était absolu, car il ne se bornait pas à l'imitation du système politique (l'abolition du sultanat et du califat, la proclamation de la République, la suppression de la religion d'État, etc.) et social européen (le remplacement de la charia par les codes occidentaux, l'abolition de la polygamie, etc.), mais incluait également l'adoption de l'esprit et de la mentalité séculiers européens. Ne touchant pas seulement les domaines juridiques et politiques mais également l'histoire, la culture, la langue, etc., ce processus était aussi polyvalent. Cependant, la conception kémaliste resta partielle dans la transformation de la culture. Certes, plusieurs éléments appartenant à la culture occidentale, considérés comme nécessaires pour la civilisation du pays, furent adoptés et imposés à la population, telle l'adoption des habits occidentaux, du calendrier, de l'alphabet, de la musique, de la consommation d'alcool, etc. Toutefois, en faisant entrer la Turquie dans la civilisation occidentale, les kémalistes voulaient également garder les éléments authentiques de la culture turque. Par rapport à la culture chrétienne européenne, les Turcs pouvaient même garder certains éléments de leur culture musulmane, néanmoins, ils devaient adopter un esprit et une mentalité basée sur la science et la raison. En bref, le citoyen dont les kémalistes rêvaient était Turc musulman avec un esprit ouvert et basé sur la raison. Dans la conception kémaliste, l'occidentalisation ne signifie donc pas devenir une partie de l'Occident, autrement dit, se supprimer pour devenir l'autre, perspective à laquelle répugnaient les élites kémalistes, mais simplement s'approprier les éléments qui, pour les kémalistes, faisaient que l'Occident était fort et puissant[328]. Cela nous amène à exposer une autre caractéristique du processus kémaliste de laïcisation, à savoir son attachement à la civilisation du pays. La laïcité était considérée comme une condition

---

[326] Les députés étaient en effet désignés par le parti, voire par le Président, et soumis à l'approbation des électeurs par bulletin ouvert. *Ibidem*, p. 168.

[327] *Ibidem*, p. 167. Pour de plus amples informations sur cette période du parti unique en Turquie, voir T. METE, *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) (L'instauration du régime de parti unique en Turquie)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999 ; E. ÖZ, *Otoriterizm ve Siyaset : Türkiye'de Tek-Parti Rejimi ve Siyasal Katılma (Autoritarisme et politique : le régime du parti unique et la participation politique en Turquie)*, Ankara, Yetkin Yay., 1996 ; Ç. YETKİN, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi (1930-1945) (Le régime de parti unique en Turquie)*, İstanbul, Altın Kitapları Yayınevi, 1983 et M. TUNÇAY, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) (L'instauration du régime de parti unique dans la République de Turquie)*, Ankara, Yurt Yayını, 1981.

[328] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 60, p. 112.

préliminaire au progrès et au processus de civilisation du pays. Le concept kémaliste de « civilisation » ne tenait pas compte de la relativité historique des civilisations (civilisation asiatique, civilisation française, civilisation islamique, etc.), mais il renvoyait surtout à la supériorité de la civilisation occidentale. Aux yeux des révolutionnaires, l'occidentalisation (ou la laïcisation) n'était pas un objectif en soi, mais elle était plutôt considérée comme le seul moyen et comme la seule chance de la Turquie de pouvoir prendre son essor dans tous les domaines de la vie économique, politique, culturelle et sociale[329].

Malgré l'ampleur de son ambition, ce processus suivit des rythmes assez soutenus. Dans une période allant de 1923 à 1935, Mustafa Kemal abolit une à une toutes les institutions et toutes les traditions islamiques plus que millénaires[330] et les remplaça par des institutions laïques. Les réformes furent adoptées sur une très courte durée. Elles furent révolutionnaires en ce qu'elles n'attendirent pas que la société soit prête pour les accepter[331]. Les kémalistes étaient d'avis qu'il n'appartenait pas aux lois de prendre les formes demandées par les circonstances, mais au contraire, qu'il appartenait aux idées, aux mœurs et aux habitudes de l'ensemble de la population de se transformer et d'assimiler tous ces changements fondamentaux[332]. Il ne s'agissait donc pas d'un processus progressif, mais d'un processus rapide, complet et intransigeant. Contrairement aux autres expériences menées sous l'Empire ottoman, en Iran et dans certains pays arabes, il n'y eut pas de tentative d'accommodement ou de compromis avec l'Islam ni le moindre désir de coexistence pacifique[333]. Alors que toutes les réformes entreprises par les sultans ottomans tentaient de faire reculer les limites du religieux dans l'espace politique et social, les kémalistes ont supprimé l'Islam non seulement dans le domaine de la politique et du droit, mais ont même essayé de l'enfermer dans la seule conscience des individus.

Le processus kémaliste de laïcisation avait un caractère autoritaire[334], unilatéral et même violent. Il imposait la laïcité à une société qui était loin d'être socialement et psychologiquement prête pour pouvoir l'assimiler. Loin d'être un processus de

---

[329] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 255-256.

[330] *Ibidem*, p. 255.

[331] À cet égard Mustafa Kemal s'exprimait ainsi : « *Si les masses sont restées sous l'influence des traditions asiatiques, les intellectuels qui représentent la souveraineté nationale au nom de ces masses, passent à l'action. Pour leur procurer un système moderne, ils combattent le système arriéré, les fausses croyances, les superstitions. Ils font la révolution. Ils changent le système. Pour cela, on ne recourt pas au plébiscite* ». Cité et traduit par M. A. AĞAOĞULLARI, *L'Islam dans la vie politique de la Turquie*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, p. 83.

[332] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 255.

[333] M. BOZDÉMİR, « Islam et laïcité en Turquie », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 191- 214, spéc., p. 194.

[334] A. KAZANCIGİL, *op. cit.*, note 100, p. 5.

sécularisation, il s'agissait d'une laïcisation imposée par la force. Dans une société influencée par la religion et organisée selon les règles de la religion depuis des siècles, créer un État laïque avec une société séculaire nécessitait forcément un processus autoritaire, voire le recours systématique à la force. Il ne s'agissait pas en effet de l'imposition de la laïcité à une organisation religieuse comme l'Église catholique en France qui rejetait l'idée de la séparation entre le temporel et le spirituel, mais de l'imposition par une élite étatique, d'une nouvelle identité nationale, culturelle et religieuse à la société du haut vers le bas et du centre vers la périphérie[335]. À cause de son caractère idéologique et autoritaire, cette conception kémaliste de laïcité est qualifiée dans la doctrine de « juridictionnalisme jacobin »[336], de « jacobinisme laïque »[337], de « laïcité jacobine »[338], de « *secular fundamentalisme* »[339], de « laïcisme »[340], ou encore de « laïcité militante »[341].

Pour un croyant conscient de la nature totalisante de la foi, il est clair que la volonté de réduire une religion de cette envergure à un simple agglomérat de croyances coupé du monde réel peut être perçue comme une politique antireligieuse[342]. Cependant, quand on se penche de près sur ces réformes, il est difficile d'affirmer que le kémalisme[343] niait

---

[335] U. MANÇO, « Les confréries soufies et l'avenir de la laïcité en Turquie. Hypothèse sur la *pilarisation* de la société turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 337-360, spéc., p. 341.

[336] *Ibidem*.

[337] Ş. MARDİN, *op. cit*., note 43, p. 121.

[338] N. NARLI, « Türkiye'de laikliğin konumu (Le statut de la laïcité en Turquie) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 23-31, spéc., p. 27.

[339] I. T. PLESNER, « The European Court on Human Rights between fundamentalist and liberal secularism », étude présentée au colloque « The Islamic headscarf controversy and the future of freedom of religion or belief », organisé à Strasbourg, les 28-30 juillet 2005, disponible sur http://www.jus.uio.no/smr/om/aktuelt/arrangementer/historikk/forum/plesnerpaper.pdf, consulté le 5 février 2012.

[340] M. YILMAZ, « Din ve Vicdan Hürriyeti Lâikliğe Aykırı mıdır ? (La liberté de conscience et de religion est-elle contraire à la laïcité ?) », in *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış (La liberté de religion et de conscience, la diversité, le pluralisme et la paix en Turquie)*, sous la direction de Murat YILMAZ, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005, pp. 3-20, spéc., p. 8.

[341] M. ERDOĞAN, *op. cit*., note 43, p. 271.

[342] M. BOZDÉMİR, *op. cit*., note 333, p. 197.

[343] Lors de la guerre d'indépendance, le mot « kémalisme » était utilisé plutôt par les organs de publication à l'étranger pour nommer les partisans de Mustafa Kemal. Il fut utilisé pour la première fois dans le programme du 1931 du CHP pour décrire le projet de tranformation politique, culturelle et économique mis en place par Mustafa Kemal (L. KÖKER, « Kemalizm/Atatürkçülük : Modernleşme, Devlet ve Demokrasi (Le kémalisme/l'Ataturkisme : le modernisme, l'État et la Démocratie) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm (La pensée politique dans la Turquie moderne - le kémalisme)*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2002, vol. 2, pp. 97-112, spéc., p. 111). Aujourd'hui le kémalisme peut être défini comme l'ensemble des principes et actions nommés d'après Mustafa Kemal. Les actions du kémalisme se résument dans les réformes réalisées pour l'essentiel entre 1919 et 1930 sous la direction d'Atatürk. Quant aux principes, ils sont codifiés pour la première fois en 1931 dans le programme du CHP, et symbolisés par six flèches sur l'emblème du CHP : républicanisme, nationalisme, laïcisme, populisme, étatisme et réformisme. A. KAZANCIGİL, « État laïque face à l'avancée de l'Islam, l'héritage kémaliste contesté ? », in Semih VANER (éditeur), *Turquie : la nouvelle donne*, Paris, La Documentation française, 1995, vol. 1, pp. 11-21, spéc., pp. 11-12. Pour une brève description de chacun de ces principes,

totalement l'importance de la religion, comme c'est le cas dans le marxisme[344]. Ses réformes de laïcisation n'étaient en effet pas antireligieuses comme cela peut sembler être le cas à première vue, mais elles étaient areligieuses. Celles-ci visaient principalement les méfaits et l'emprise d'une croyance aveugle et non pas la religion elle-même[345]. En effet, ce sont les manifestations obscurantistes ou superstitieuses de l'Islam qui faisaient l'objet des critiques d'Atatürk et non l'Islam lui-même[346]. Selon M. Bozdémir, « [c]*e que M. Kemal voulait réaliser n'était rien moins qu'une "réformation", une réinterprétation de l'Islam dans un esprit nationalisant, de façon à concilier les exigences d'une société sécularisée et les croyances religieuses* »[347]. Mustafa Kemal voulait débarrasser l'Islam de ses mythes et superstitions, et lui redonner sa place dans une société moderne[348]. Il voulait sa modernisation plutôt que son éradication pure et simple, ce qui, de toute façon, était inenvisageable[349]. Selon lui, il ne s'agissait pas seulement d'adapter l'État et la société aux exigences de l'époque mais également l'Islam lui-même. Dans sa quête du progrès, il « *voulait une religion réformée et adaptée à son temps et non pas une société adaptée à sa religion* »[350]. Par conséquent, la religion devait être rationnelle[351] et ne devait en aucun cas constituer un obstacle à la progression de la société[352]. Dans ce but, le régime interdit, par une loi qui est toujours en vigueur, les pratiques superstitieuses, telles que « *la chiromancie, le voyantissime, la sorcellerie, le guérissage, la vente d'amulettes* »[353]. Il

---

voir J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, pp. 440-442 ; H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 31-32 et E. Z. KARAL, « The Principles of Kemalism », in *Atatürk : Founder of a State*, sous la direction d'Ali KAZANCIGİL & Ergun ÖZBUDUN, Hamden, Conn., Archon Books, 1981, pp. 11-35.

[344] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 265.

[345] *Ibidem*.

[346] L'interrogation suivante de Mustafa Kemal montre assez bien le mépris de celui-ci envers l'aspect superstitieux de la religion : « *Pouvait-on considérer comme une nation civilisée, une agglomération d'hommes traînés à la remorque d'un tas de Cheiks, de Dédés, de Seids, de Tchélébis, de Babas et d'Emirs, confiant leur sort et leur vie aux chiromanciens, aux faiseurs de sortilèges, aux jeteurs de sort, aux vendeurs d'amulettes ?* ». Dans son discours tenu à Balıkesir, en se référant à l'Islam, Atatürk énonce que : « *Notre religion est la religion plus conforme à la raison et la plus naturelle. C'est pourquoi elle est la dernière religion* ». Cités par S. TUĞRUL, *op. cit.*, note 15, p. 11.

[347] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 333, p. 197.

[348] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 265.

[349] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 195-196.

[350] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 257-258.

[351] Dans une entrevue accordée à Maurice Pernot en 1923, Mustafa Kemal déclarait : « *Il faut que le peuple turc devienne plus religieux, je veux dire, religieux avec plus de simplicité. Ma religion en laquelle je crois comme en la vérité même, ne renferme rien qui soit contraire à la raison, rien qui soit un obstacle au progrès. Or, dans notre pays, il existe encore une religion compliquée, artificielle, qui est superstition. Mais ces ignorants, ces humbles, s'éclaireront à leur tour. S'ils ne parvenaient pas à la lumière, ce serait leur condamnation et leur perte. Nous les sauverons* ». M. PERNOT, *op. cit.*, note 233, pp. 632-633.

[352] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 265.

[353] L'article premier de la loi n° 677 du 30 novembre 1925. Dans son arrêt du 6 juillet 1955 (n° 1955/9 E et 1955/17 K), en rappelant que le but de cette interdiction est de protéger la société des superstitions et des fausses croyances ainsi que des abus de sentiment religieux, la Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation affirme que pour que les éléments constitutifs de ce délit puissent être réunis, il faut

chargea également une commission composée de membres de la faculté de théologie d'İstanbul à élaborer une réforme de l'Islam. Dans un rapport publié en 1928, cette commission affirmait que la religion, en tant qu'institution sociale, devait répondre aux besoins de la vie sociale et évoluer au rythme des changements et du développement[354]. Elle proposait la transformation des mosquées en une sorte d'église musulmane où il devait avoir des bancs et de la musique instrumentale[355]. En outre, elle préconisait l'emploi du turc et recommandait que toutes les prières et les homélies se fassent non en arabe mais dans l'idiome national[356].

Les réformes des kémalistes ne visaient donc pas à séparer l'État et la religion, mais plutôt à renforcer le contrôle et la réforme de l'Islam par l'État[357]. Le laïcisme turc ne se définit pas par une politique de séparation complète de la religion et de l'État mais par la restauration d'une hégémonie du politique sur le religieux[358], voire d'une « colonisation » de la religion par l'État[359]. Il s'agissait de supprimer l'influence de la religion sur les affaires étatiques et d'assurer le contrôle de l'État sur la religion. À cet égard, on constate une similarité entre la laïcité kémaliste et le concordat de Napoléon de 1802. Ce contrat conclu avec le Papauté reconnaissait le Catholicisme comme « la religion préférée » de la France, mais exigeait en contrepartie l'acceptation par la Papauté de la nationalisation par le gouvernement français des propriétés de l'Église en France et son droit de nommer des évêques et de diriger le culte public. Ce modèle témoignait de la subordination de l'Église à l'État. À l'instar de la France, où une Église catholique indépendante était vue comme dangereuse pour les buts de la Révolution française, l'octroi, en Turquie, d'une autonomie à la religion musulmane était considéré comme incompatible avec la politique et les priorités de la nouvelle République de Turquie. C'est dans ce but que la *Diyanet* et la Direction des fondations pieuses furent créées, et un monopole de l'État fut établi sur l'éducation religieuse. « *Dans l'esprit de Mustafa Kemal, le contrôle de l'État sur la*

---

que l'intéressé pratique ces activités comme un métier et afin d'en tirer un bénéfice et qu'il soit connu dans son entourage comme étant voyant, médium, etc. Pour l'application de cette interdiction dans la pratique, voir également Ass., Plén., (crim), 24 décembre 1979, n° 1979/7-522 E et 1979/588 K ; Ass. Plén. (crim), 25 juin 1984, n° 1983/7-403 E et 1984/243 K ; Ass. Plén. (crim), 1er juin 1987, n° 1987/7-80 E et 1987/323 K ; Cass. crim., 6ème, 18 février 1997, n° 1997/1438 E et 1997/1358 K ; Cass. crim., 7ème, 19 avril 2002, n° 2002/4173 E et 2002/5354 K et Cass. crim., 7ème, 12 mai 2004, n° 2003/8262 E et 2004/6525 K.

[354] Voir J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 28.

[355] Voir B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 363.

[356] Voir *ibidem*. Cependant cette tentative de réforme n'a pas vraiment réussi ; parmi ces recommandations, seule la turcisation du culte fut retenue. Devant le tollé général, le gouvernement maintint seulement le sermon et l'appel à la prière en turc. F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 64, p. 182 ; N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, pp. 12-13.

[357] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 196-197.

[358] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 333, p. 197.

religion devait permettre de cantonner celle-ci à un rôle strictement privé »[360] et de l'empêcher ainsi d'entraver le progrès dans la voie de civilisation. Cela dit, la référence religieuse pour légitimer le politique, caractéristique de l'Empire ottoman, ne fut pas abandonnée sous le pouvoir kémaliste, mais simplement réservée à l'usage strict de l'État, lequel n'hésita d'ailleurs pas à y recourir fréquemment, y compris pour imposer ses réformes[361].

En abolissant tous les fondements de la société islamique (la charia, les écoles religieuses, l'alphabet arabe, les habits religieux), les kémalistes bouleversaient totalement la vie sociale et culturelle en Turquie[362]. Toutes les institutions juridiques et sociales furent laïcisées. La religion, en tant que telle, ne devait plus jouer aucun rôle dans la vie publique et dans le fonctionnement des institutions civiles. Cette politique de laïcisation tracée par Atatürk fut suivie dans les grandes lignes jusque dans les années 50 par İsmet İnönü, qui devint Président de la République après la mort d'Atatürk le 10 novembre 1938[363]. Cependant, ces réformes ne sécularisèrent pas du jour au lendemain la société turque qui resta, notamment dans les provinces, très attachée aux valeurs et coutumes islamiques. Malgré tous les efforts déployés, les réformes de laïcisation ne purent en effet être appliquées dans l'ensemble de la société et surtout dans les milieux ruraux. Certes, ce processus autoritaire de laïcisation a permis l'émergence d'une couche sociale laïque, voire laïciste, constituée principalement de familles issues de la bureaucratie civile et militaire[364]. Toutefois, l'Islam, en tant que religion et philosophie, maintenait sa place dans l'âme et dans l'esprit d'une grande majorité de la population[365]. Le peuple turc était resté profondément attaché aux croyances coraniques qui pendant un millénaire avaient nourri son esprit[366]. C'est ainsi qu'après les révolutions d'Atatürk, les Turcs continuaient à pratiquer leur religion et respectaient les traditions islamiques, comme par exemple, la célébration des fêtes religieuses, le mariage religieux, les prières journalières, le jeûne, etc[367]. C'est aussi pour cette raison que, dès les premières élections libres organisées après

---

[359] U. MANÇO, *op. cit*., note 335, p. 342.
[360] J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 52.
[361] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 36. Comme nombre de ses homologues musulmans au XXe siècle, le pouvoir kémaliste avait trouvé sa référence religieuse de prédilection dans le chapitre IV, verset 62 du Coran : « *O croyants ! Obéissez* […] *à ceux d'entre vous qui exercent l'autorité !* » *Ibidem*.
[362] J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 34.
[363] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 350.
[364] M. AKSOY, *op. cit*., note 141, pp. 126 et 130.
[365] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 350.
[366] *Ibidem*.
[367] *Ibidem*.

l'établissement d'un système multipartite, un parti respectueux des valeurs islamiques enleva facilement le pouvoir au CHP.

B. L'évolution de la politique laïciste après le passage au multipartisme

La fin de la Seconde Guerre mondiale, durant laquelle la Turquie suivit essentiellement une politique de neutralité, marqua une transformation profonde de l'évolution politique interne en Turquie. L'économie du pays était en pleine crise et les relations avec l'Union des républiques socialistes soviétiques (ci-après « l'URSS ») - qui avait refusé de renouveler, en 1945, le Traité d'amitié et de neutralité signé avec la Turquie en 1925 - s'empiraient. La menace communiste inquiétait de plus en plus le régime. Cette situation nécessitait une sortie de l'isolement dans lequel se trouvait la Turquie jusqu'alors[368]. Pour ce faire, elle tenta de s'approcher de plus en plus du camp occidental, ce qui convenait également à la politique d'occidentalisation du régime. En 1945, elle entra à l'Organisation des Nations Unies (ci-après « l'ONU ») et ratifia la Charte, récemment approuvée à San Francisco. Le gouvernement turc jugea ainsi nécessaire de passer à un régime démocratique[369] et, par conséquent, de permettre la création de nouveaux partis et l'organisation des élections pluralistes[370]. En raison de ce passage au multipartisme, il y eut, dans un premier temps, un certain assouplissement dans la laïcité stricte que le CHP avait imposée jusqu'alors par la force (1). On constate ensuite un retour de l'Islam dans l'espace public sous le gouvernement du Parti démocrate (*Demokrat Parti*, ci-après « le DP »), un parti pro-Islam qui remplaça le CHP à la suite des élections législatives de 1950

[368] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 49.

[369] À cet égard, M. Köker explique qu'à l'époque, le passage à une démocratie conforme aux démocraties occidentales, présentée comme « type idéal », était considéré comme un chemin pouvant mettre en péril l'existence de l'État. Il a donc été avancé que le contexte spécifique de la Turquie ne permettait qu'une démocratie limitée avec le kémalisme/l'Ataturkisme. Selon les kémalistes, une démocratie de type occidental ne pouvait exister que dans une société qui avait atteint un niveau de développement économique et culturel comparable à une société moderne, ce qui n'était pas le cas de la société turque de l'époque. L. KÖKER, *op. cit.*, note 343, p. 108.

[370] Le désir d'influencer et gagner la confiance de l'Occident comme un moyen de sortir de son isolement a fortement influencé la décision du CHP de passer à un régime multipartite. Cependant, cette décision ne peut pas être expliquée simplement comme un geste diplomatique pour plaire à l'Occident. La nouvelle génération qui avait grandi sous la République turque dans les grandes villes voyait dans la démocratie le seul moyen de réaliser l'intégration de la Turquie dans le monde occidental. Il ne faut pas non plus nier que le mouvement libéral et constitutionnel avait déjà une longue histoire en Turquie, qui remontait à la fin du XIXe siècle. Un courant pro-occidental et favorable à la démocratie avait également apparu après la Seconde Guerre mondiale. En fin de compte, le CHP n'avait pris cette décision d'organiser des élections libres qu'après une demande importante venant de l'intérieur ainsi que de l'extérieur du parti. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 275-277. Pour plus de détails sur ce point, voir O. AKANDERE, *Milli Şef Dönemi : Çok Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan İç ve Dış Tesirler (La période du chef national : les facteurs internes et externes ayant joué un rôle dans le passage au multipartisme)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.

(2) et, enfin, une relative normalisation dans les relations entre l'État et la religion après les années 1960 (3).

1. L'assouplissement de la politique laïciste sous le gouvernement du Parti républicain du peuple

Avec l'instauration d'un système politique multipartite, entre le mois du juillet 1945 et l'arrivée au pouvoir du DP en mai 1950, 24 partis ou organisations politiques furent créés en Turquie[371]. De toute cette multiplicité, deux seulement eurent quelque importance politique : le DP, fondé le 7 janvier 1946, et le Parti de la nation (*Millet Partisi*), créé le 20 juillet 1948[372]. La quasi-totalité de ces formations politiques, notamment la droite conservatrice, prenait une position hostile à l'égard de la politique religieuse suivie depuis la création de la République de Turquie[373]. Tout en acceptant le principe de séparation des affaires religieuses et de celles de l'État, la droite conservatrice précisait que la laïcité ne devait en aucun cas être interprétée comme une hostilité vis-à-vis de la religion, réaffirmait la liberté de religion et distinguait entre « réaction religieuse » et « foi » ou « piété »[374]. Elle s'opposait à la laïcité stricte imposée par la force jusqu'alors et exigeait une laïcité plus tolérante envers les valeurs de l'Islam. L'opposition se référait souvent à la liberté de religion contre l'application d'une laïcité militante qui interdisait toutes les expressions de l'Islam dans la sphère publique[375]. Elle défendait directement ou indirectement la tradition anglo-saxonne de sécularisation contre la laïcité stricte à la française[376].

On constate également une opposition à la politique religieuse du régime même à l'intérieur du CHP. À partir de 1946, un certain nombre de membres du CHP ne tardèrent pas à demander une réforme concernant la position du gouvernement au sujet des affaires religieuses. L'une des propositions visait la suppression de la *Diyanet*. Toutefois, un autre groupe de membres du Parti prirent position contre cette proposition et défendirent l'idée

[371] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 31.

[372] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 336.

[373] Pour les programmes de différents partis, fondés entre 1945 et 1950, concernant la question religieuse et la laïcité, voir M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 352-354.

[374] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 196, p. 124.

[375] L'article 14 du statut du DP se lisait ainsi : « *Il* [DP] *rejette comme fausse la compréhension de la laïcité comme une hostilité à l'égard de la religion; il reconnaît la liberté religieuse comme l'un des droits sacrés de l'homme au même titre que les autres libertés* ». On voit une critique indirecte ainsi qu'une compréhension plus tolérante de la laïcité également dans l'article 12 du statut du Parti de la nation : « *Le Parti accepte la séparation des affaires religieuses d'avec les affaires de l'État. Il reconnaît à tous comme sacrés la liberté de conscience et de croyance et le droit de pratiquer le culte dans la langue et de la façon qu'il préfère. Il approuve l'idée que les diverses communautés religieuses et les divers rites de Turquie créent des associations à but religieux, et que les biens des fondations leur soient remis. Ces associations doivent avoir compétence pour régler et diriger les affaires religieuses de leurs adeptes* ». Les articles cités et traduits par G. GROC, *op. cit.*, note 225, pp. 322-323.

de l'ingérence de l'État dans les affaires religieuses comme étant un des principes essentiels des révolutions d'Atatürk[377]. En dépit de ces divergences sur la question de la *Diyanet*, même les membres du CHP, qui avaient joué un rôle capital dans la laïcisation de l'État, admettaient la nécessité de suivre une politique religieuse plus souple et plus libérale que celle appliquée pendant les premières années de la révolution[378]. Ils étaient d'avis que l'Islam devait jouer un rôle important dans la vie sociale du peuple turc[379]. C'est pourquoi ils proposaient, comme certains partis d'opposition, la réintroduction de l'enseignement religieux dans les écoles. Selon eux, il était nécessaire de satisfaire les besoins moraux de la population[380]. Sinon, le risque de récupération de la demande populaire d'Islam par des mouvements antirépublicains pouvait devenir grand[381]. De plus, l'instruction religieuse pouvait aider à la réalisation de la cohésion sociale et à la moralisation de la jeunesse pour la protéger contre l'influence du communisme[382].

Compte tenu de ces revendications, en 1948, le CHP décida de réintroduire l'enseignement religieux (des cours facultatifs de religion) dans les écoles primaires[383]. Cependant, le manuel préparé pour ces cours ne présentait pas une version populaire mais une version modernisée de l'Islam[384]. Cet enseignement religieux devant être conforme aux principes kémalistes, il ne pouvait, par conséquent, pas être confié à des enseignants douteux et non contrôlables. On observa ainsi une multiplication des écoles d'imam et de prédicateur ainsi que l'institution d'un enseignement supérieur théologique. Cette situation créa un paradoxe qui dure jusqu'à aujourd'hui : un État qui reste très attaché au principe de laïcité et qui se livre à un endoctrinement islamique dans ses écoles laïques.

Cet assouplissement dans la politique religieuse de l'État ne se limita pas au domaine de l'éducation religieuse. Dès le début de l'année 1948, le gouvernement commença à accorder des permissions et des possibilités d'obtenir des passeports et des

---

[376] N. MERT, *op. cit.*, note 167, p. 208.
[377] Voir M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 353.
[378] Voir *ibidem*.
[379] Voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 249-250.
[380] En effet, malgré l'interdiction officielle, l'enseignement religieux n'avait pas disparu et dans certaines villes, surtout dans les milieux ruraux, des cours coraniques (*Kuran Kursu*) continuaient à être dispensés clandestinement. M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 350.
[381] M. Z. AYDIN, « Enseignement populaire religieux et enseignement religieux professionnalisant en Turquie », in *Laïcité en débat : comparaison de la notion et des usages de la laïcité en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 277-300, spéc., p. 283.
[382] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 354 ; İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 28-29.
[383] N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 14.
[384] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 366.

devises pour aller en pèlerinage à la Mecque[385]. À la veille des élections législatives de 1950, il a adopté une loi permettant à la *Diyanet* de mener ses activités d'une manière plus efficace[386] et a aussi permis la réouverture de 20 mausolées historiques et de lieux saints[387], qui avaient été fermés dès le début des révolutions d'Atatürk en 1925, avec possibilité conditionnelle de pèlerinage[388].

Le CHP espérait, avec ce changement, gagner la sympathie de la population et garder ainsi sa place privilégiée dans le gouvernement du pays. Depuis le passage au multipartisme, les partis d'opposition critiquaient sévèrement le régime laïque, trop intransigeant à l'égard de la religion. Ces partis, surtout le DP qui avait adopté une attitude pro-religieuse, devenaient de plus en plus populaires[389]. Cette situation dangereuse semble avoir poussé le CHP à réviser sa politique à l'égard de la religion afin de regagner la sympathie du peuple. Néanmoins, le CHP garda dans les grandes lignes sa politique de laïcité stricte[390] et l'État continua à appliquer strictement les réformes d'Atatürk[391]. Les lois promulguées du temps d'Atatürk pour laïciser l'État, furent même renforcées ; tel fut le cas, par exemple, de la loi de juin 1941 qui a pénalisé l'utilisation de l'arabe pour l'appel à la prière[392]. D'autre part, la loi du 10 juin 1949 (n° 5438) qui s'était ajoutée à celle de 1925 (loi n° 677) punissait plus lourdement (six mois d'emprisonnement et exile au lieu de trois mois d'emprisonnement) tous ceux qui fonderaient un ordre religieux. Pour ne pas perdre le contrôle de la politique, le CHP aggrava les peines encourues pour propagande religieuse. Ainsi, l'article 163 du code pénal, adopté en mars 1926, fut révisé dans ce sens en juin 1949[393]. Si le besoin de sanctionner plus durement la propagande religieuse se faisait sentir, c'était aussi en raison de l'introduction du multipartisme en 1946. Il s'agissait

---

[385] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 362 ; İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 29.

[386] La loi n° 5634 du 29 avril 1950 (J.O. du 29 mars 1950, n° 7469). Par cette loi, la gestion des mosquées et des *mescit*s (petites mosquées sans minaret ou oratoires construites dans les lieux du travail pour permettre au personnel de pratiquer les cinq prières journalières) fut transférée de la Direction générale des fondations (*Vakıflar Genel Müdürlüğü*, ci-après « la VGM ») à la *Diyanet*.

[387] La loi n° 5566 du 1er mars 1950 (J.O. du 4 mars 1950, n° 7448) ajoutant une disposition additionnelle en ce sens à l'article premier de la loi n° 677.

[388] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 196, p. 124.

[389] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 355-356.

[390] C'est ainsi qu'à la fin de son 7ème congrès tenu en 1947, le CHP définit sa position à l'égard de la laïcité comme suit : « *Notre parti considère que toutes les lois doivent répondre aux exigences du monde moderne et que l'exclusion des principes et des idées religieuses des affaires de l'État constitue la condition la plus importante de réussite et de progrès* ». Cité et traduit par M. C. KURUCA (*ibidem*, p. 354).

[391] Le ministre de la Justice déclara, en 1947, que plus de 80 procès avaient été intentés au cours de ladite année, en raison de la désobéissance à la loi interdisant l'emploi de la langue arabe dans l'appel à la prière et en raison de l'utilisation de l'écriture arabe pour des motifs différents. D'autre part, 579 personnes auraient été arrêtées pour avoir mis un « turban » ou un fez, c'est-à-dire un couvre-chef illégal. Cité par M. C. KURUCA (*ibidem*, p. 363).

[392] La loi n° 4055 du 2 juin 1941 (J.O. du 6 juin 1941, n° 4827).

[393] La loi n° 5434 du 10 juin 1949 (J.O. du 16 juin 1949, n° 7234).

en effet pour chaque parti de convaincre les électeurs ; dès lors, il était nécessaire de prendre en compte les attentes de la population qui, malgré la politique de laïcisation stricte du régime, était attachée aux valeurs de l'Islam. Dans ce contexte, la religion devenait un argument électoral important utilisé par tous les partis, notamment la droite conservatrice et le DP, qui se posait comme une alternative au CHP[394].

2. Le retour de l'Islam sur la place publique sous le gouvernement du Parti démocrate

En dépit de l'assouplissement de la politique religieuse du CHP, le DP remporta, le 14 mai 1950, les premières élections libres[395] de la République de Turquie avec une majorité considérable. Il obtint 408 sièges[396]. Ces premières élections libres organisées par le CHP s'achevèrent par sa défaite, ce qui « *montrait dans une certaine manière que les Turcs n'avaient jamais abandonné l'Islam et malgré les réformes de laïcisation, la religion était restée vivante dans l'esprit de la population* »[397]. La victoire du DP était, d'une certaine manière, la victoire de l'Islam, mais aussi une victoire pour le régime kémaliste, qui aurait pu finir par devenir une véritable dictature s'il n'avait pas organisé ces élections libres. Elles étaient le signe d'une acceptation de l'idée même de démocratie par le peuple et d'une maturité de la société de vivre sous un régime démocratique. Les opposants au régime kémaliste apprenaient également à s'exprimer avec les moyens démocratiques et non plus à recourir à la violence. En outre, les 408 sièges que le DP avait obtenus correspondaient seulement à 54 % des voix. La loi électorale de l'époque étant basée sur le système du scrutin majoritaire, le CHP n'avait pu obtenir que 69 sièges avec 41 % des voix[398]. Ce score du CHP, en dépit du caractère religieux de la population et des politiques basées sur le sentiment religieux des partis d'opposition, doit aussi être considéré comme une victoire de la laïcité en Turquie. En effet, cela prouve dans une certaine mesure une sécularisation de la société turque et un affaiblissement de l'influence de la religion sur la population[399].

---

[394] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 196, p. 124.

[395] C'est la première élection libre, car contrairement à l'élection de 1946, elle s'était déroulée conformément aux règles démocratiques en général et à la loi électorale en particulier. Lors des premières élections législatives qui, eurent lieu le 21 juillet 1946, le CHP avait obtenu 395 sièges et le DP 64 sièges. M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, pp. 357 et 364 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, p. 67.

[396] *Ibidem*, p. 68.

[397] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 357.

[398] *Ibidem*, p. 364 ; B. TANÖR, *op. cit.*, note 115, p. 343.

[399] Pour quelques études empiriques menées dans les années 1960 montrant cette sécularisation de la société turque, voir M. HEPER, « Islam, Polity and Society in Turkey : A Middle Eastern Perspective », *The Middle East Journal*, 1981, vol. 35, n° 3, pp. 345-363, spéc., pp. 356-357.

Après ces élections, un gouvernement fut créé sous la direction d'Adnan Menderes (DP). La période du gouvernement Menderes fut marquée par un retour de la religion qui était jusqu'alors strictement cantonnée par la force à la sphère privée. Ainsi, le gouvernement prit toute une série de mesures pour assouplir les lois de laïcisation : la levée de l'interdiction, le 16 juin (un mois après les élections), d'utiliser la langue arabe pour lancer l'appel à la prière[400] ; l'autorisation, le 7 juillet de cette même année, des émissions de récitation des textes du Coran à la radio ; l'ouverture d'une faculté de théologie à Ankara (21 novembre 1949), d'un Institut supérieur d'Études islamiques à İstanbul (19 novembre 1959) ; la réouverture, en 1951, de sept écoles d'imams et de prédicateurs (17 octobre) ; la réouverture au culte du centre religieux stambouliote d'Eyüp (1er septembre 1950) ; l'assouplissement dans l'application des normes vestimentaires ; etc[401]. À cette époque, la fréquentation des mosquées s'accrut considérablement. Beaucoup d'entre elles s'équipèrent d'amplificateurs ; des textes en arabe apparurent un peu partout. Les livres, les brochures et les journaux religieux ne cessaient de se multiplier : ouvrages de piété populaire, essais sur l'Islam, biographies du Prophète, études sur l'histoire et la théologie islamique, traductions et commentaires du Coran, périodiques qui se consacraient entièrement ou essentiellement aux questions religieuses et à la propagation de la foi islamique[402], etc. Menderes redonna ainsi une place publique à la religion. Il annonça même la création d'un « *comité chargé d'apprécier l'adéquation du code civil suisse à la structure turque* » (5 février 1951). Cette tâche ne fut jamais réalisée. En effet, le gouvernement Menderes se fit renverser par le coup d'État de 1960.

Certaines des mesures de réhabilitation susmentionnées prises par le gouvernement Menderes ne furent que des restitutions superficielles. Menderes n'a en effet jamais porté atteinte à l'édifice kémaliste de l'État républicain[403]. Le gouvernement Menderes a même suivi une politique sévère envers les tentatives d'utilisation politique de la religion[404]. C'est par exemple sous son gouvernement que la loi n° 5816, nommée « la loi d'Atatürk » du 25 juillet 1951[405], dont le but principal était de défendre l'œuvre de Mustafa Kemal contre

---

[400] La loi n° 5665 du 16 juin 1950 (J.O. du 17 juin 1950, n° 7535)

[401] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 365 ; İ. BOZAN, *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul : İmam Hatip Liseleri…Bir Kurum : Diyanet İşleri Başkanlığı…(Les lycées d'imam et de prédicateur : une école entre l'État et la société…La Présidene des affaires religieuses : une institution entre l'État et la société…)*, 2. éd., İstanbul, TESEV Yay., 2007, p. 54.

[402] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, pp. 367-368.

[403] En ce sens, parmi beaucoup d'autres, voir İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 56 ; M. HEPER, *op. cit.*, note 399, pp. 352-353 et İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 32.

[404] *Ibidem*, p. 35.

[405] J.O. du 31 juillet 1951, n° 7872.

les mouvements réactionnaires, fut adoptée. Le gouvernement de Menderes a également fait adopter la loi n° 6187[406] sur la protection de la liberté de conscience et de réunion qui réprimait le fait de faire de la propagande en utilisant la religion, les sentiments religieux, les objets considérés comme sacrés par la religion ou les ouvrages religieux afin de confronter un intérêt politique ou d'acquérir une influence personnelle. Le passage au multipartisme avec le gouvernement Menderes ne provoqua donc pas de remise en cause de la laïcité, mais permit d'engager les courants traditionnels dans l'enjeu de la démocratie, ce qui contribua considérablement au phénomène de normalisation des relations entre l'État et la religion.

3. La normalisation des relations entre l'État et la religion après le coup d'État de 1960

Après le coup d'État, qui se solda par l'exécution de Menderes, une Constitution libérale fut adoptée. Concernant les libertés fondamentales, la Turquie n'a jamais connu des libertés aussi larges qu'à cette époque[407]. Il y eut, au moins en théorie, une ouverture de l'espace politique aux institutions civiles, telles que les universités et les syndicats, qui devaient permettre d'exercer un contrôle sur l'exécutif. La Constitution garantissait les libertés d'expression, d'association, de religion et de conscience. Son article 19 disposait ainsi que toutes les cérémonies religieuses qui n'allaient pas à l'encontre de l'ordre public ou de la morale étaient libres. Pour ce qui est de la religion, la question de l'époque était toujours de savoir comment contrôler mieux la religion. La réponse donnée à cette question fut paradoxalement la même que celle donnée dix ans plus tôt par Menderes : la multiplication des institutions éducatives en matière religieuse. Des religieux, qui administraient le culte et enseignaient la religion illégalement, restaient en effet hors du contrôle de l'État. Il fallait les inscrire dans les institutions éducatives, les éduquer eux-mêmes et les rendre fidèles à l'idéologie kémaliste pour qu'ils enseignent, à leur tour, une version de l'Islam conforme aux intérêts de l'État.

Malgré leur attachement profond aux révolutions d'Atatürk, les dirigeants du coup d'État sentaient qu'il n'était plus possible de retourner à la laïcité radicale pratiquée au temps d'Atatürk. C'est pourquoi ils voulaient mettre en valeur la liberté de conscience en essayant de s'abstenir de toute contrainte officielle sur la religion, tout en s'efforçant

[406] La loi n° 6187 du 24 juillet 1953 (J.O. du 29 juillet 1953, n° 8470).

[407] Par exemple, l'article 125 de cette Constitution prévoit même que « [t]*oute personne travaillant dans un service public* [...] *peut refuser l'exécution de l'ordre qu'il a reçu de son supérieur, si elle le considère contraire aux dispositions des règlements, des ordonnances, des lois et de la Constitution* ». Il faut avouer que c'est une disposition d'une libéralité, rarement rencontrée ailleurs.

d'empêcher les tendances extrémistes. Par conséquent, les affaires religieuses en Turquie restèrent telles qu'elles avaient été organisées du temps du gouvernement du DP[408]. C'est pour cela que, même si la question de la « turquisation» et de la réforme scientifique de l'Islam faisait sa réapparition dans les discussions[409], en fin de compte, aucune mesure concrète ne fut prise pour réformer ni pour turquiser la religion. L'appel à la prière continua donc à se faire en arabe[410].

Après la transmission du pouvoir aux autorités civiles, même après la victoire du Parti de la justice (*Adalet Partisi*), héritier du DP, aux élections législatives du 10 octobre 1965, en dehors de l'introduction des cours religieux dans les programmes d'études des lycées en 1967, aucun changement ne fut apporté par le gouvernement allant dans le sens, soit d'une limitation, soit d'une propagation de l'Islam[411]. Entre 1960 et 1970, les affaires religieuses restèrent, en général, telles qu'elles avaient été organisées avant la prise de pouvoir par l'armée en 1960[412].

À partir des années 1965, on assista à la formation de partis pro-Islam, tel que le Parti du salut national (*Milli Selamet Partisi*, ci-après « le MSP »), dirigé par Necmettin Erbakan, qui participa à plusieurs coalitions gouvernementales. Même le CHP, le parti d'Atatürk et défenseur de la laïcité, accepta une coalition avec ce parti (26 janvier-17 novembre 1974[413]) qui se montrait pourtant le plus opposé à la laïcité kémaliste et se réclamait comme le défenseur de l'Islam. Dans le protocole de coalition signé le 25 janvier 1974, le CHP accepta, entre autres, que l'État fournisse des matériaux et l'aide nécessaire pour la construction des mosquées[414].

On assista là à un véritable assouplissement dans l'attitude des kémalistes à l'égard de la manifestation de la religion dans l'espace public ainsi que politique. Après les élections législatives de 1973, l'utilisation d'expressions religieuses dans des discours politiques ou la participation d'hommes politiques aux cérémonies et aux prières publiques - actes qui pouvaient provoquer la dissolution des partis politiques auparavant - commencèrent à être considérées comme des attitudes admises par une grande partie de la

---

[408] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 381.
[409] Cemal Gürsel, lors de sa visite en octobre 1960 à l'Institut islamique, disait : « *Le peuple turc ne peut retrouver le vrai sens de la religion que s'il apprenait à assimiler l'Islam dans sa propre langue* ». Cité et traduit par M. C. KURUCA (*ibidem*).
[410] *Ibidem*.
[411] *Ibidem*, p. 391.
[412] *Ibidem*, p. 392.
[413] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 61.
[414] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 393.

population[415]. Necmettin Erbakan participa à de nombreuses prières publiques, non seulement pendant la campagne électorale, mais aussi au cours de la période pendant laquelle son parti exerça le pouvoir avec le CHP[416]. Ces différentes évolutions témoignaient, d'une façon générale, de la nouvelle position positive adoptée par la Turquie à l'égard de la religion[417]. Ceci était également dû à l'assouplissement de l'attitude des mouvements islamiques. En dehors de quelques mouvements extrémistes, la majorité des tendances politiques à caractère religieux essayait d'adopter une attitude religieuse modérée, capable à la fois de satisfaire les besoins religieux de la population et de respecter les principes républicains[418]. Cette évolution fut très tôt arrêtée par la répression exercée lors du coup d'État de 1980.

[415] *Ibidem*, p. 392.
[416] *Ibidem*, p. 394.
[417] *Ibidem*. Cette nouvelle position adoptée à l'égard de la religion par les hommes politiques turcs ne tardera pas à jouer un rôle important dans la politique extérieure de la Turquie. En effet, pour la première fois depuis la création de la République, la Turquie participait au Congrès Interislamique de Lahore en février 1974. Et le 7ème Congrès des pays musulmans s'est déroulé à İstanbul en mai 1976. *Ibidem*.
[418] *Ibidem*.

II. L'INTÉRÊT ET LA PROBLÉMATIQUE DU SUJET

S'il y a un cas véritablement atypique pour ne pas dire exceptionnel en matière de laïcité, c'est bien celui de la Turquie. C'est un pays où se confrontent les conceptions les plus contradictoires : de l'islamisme intégriste à la laïcité pure et dure[419]. Un des intérêts de ce sujet tient justement à cette singularité de la laïcité turque par rapport aux différents concepts adoptés dans les pays européens. Deux caractéristiques de la conception turque de la laïcité sont flagrantes : premièrement, seul un aspect de la liberté de religion est pleinement protégé par l'État, à savoir la liberté de conscience et de culte. Quant aux autres aspects de la liberté de manifester sa religion, ils sont largement restreints. La religion est enfermée dans la conscience et la vie privée de l'individu et sa manifestation extérieure est strictement encadrée. Deuxièmement, la religion est placée sous le contrôle étroit de l'État. Plus qu'un contrôle, il s'agit en réalité d'une quasi domination étatique qui concerne tous les aspects de la vie religieuse. On la constate à travers la construction des mosquées, la nomination des cadres religieux de l'Islam, la rédaction des sermons du vendredi, l'organisation du pèlerinage à la Mecque et l'enseignement religieux. D'un coté, l'État essaie de limiter toutes les expressions de l'Islam sociétaire, d'un autre côté, il tente de diffuser une version de l'Islam plus conforme à ses valeurs et intérêts. Il s'agit d'une version de l'Islam fondée sur une interprétation sunnite et hanéfite, révisée conformément aux projets de modernisation et d'homogénéisation de la société turque. L'Islam est utilisé comme « appareil idéologique d'État »[420] dans le but de créer une société moderne et homogène, unie autour de l'idéologie officielle de l'État. Dans sa dimension générale, le régime turc des cultes est donc marqué plus par le souci de la sauvegarde de l'idéologie et des intérêts de l'État que par le souci de garantir le libre exercice de culte et l'égalité des personnes appartenant à des confessions religieuses et philosophiques différentes.

Cette application de la laïcité ayant été toujours contestée dans la société turque, les autorités étatiques ont dû prendre des mesures draconiennes afin d'en assurer la continuité. Force est de constater qu'en Turquie, outre le principe de l'intégrité de l'État avec son territoire et sa nation, le principe de laïcité est celui qui constitue le fondement d'une partie significative des restrictions aux libertés fondamentales. Ce principe se trouve à l'origine de nombreuses entraves à l'exercice des droits de l'homme. Plusieurs partis politiques qui

[419] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 333, p. 192.
[420] J. MARCOU & J-P. BURDY, « Laïcité/*laiklik* : Introduction », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 5-34, spéc., p. 19.

ont joué un rôle important dans la vie politique turque ont été dissous au motif d'être devenus le centre d'activités contraires à la laïcité. Même le Parti de la justice et du développement (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, ci-après « l'AKP »), parti qui est seul au pouvoir depuis 2002, a été privé d'aides financières publiques pour ce même motif. De nombreux hommes politiques, tels que l'ancien Premier ministre Necmettin Erbakan, et le Premier ministre actuel, M. Erdoğan, lorsqu'il était maire d'İstanbul, ainsi que des journalistes, des écrivains, des éditeurs, des universitaires et des avocats ont été condamnés à des peines d'emprisonnement pour avoir exprimé des points de vue remettant en cause ce principe républicain de l'État. La sauvegarde de la laïcité a même été invoquée comme principale raison pour justifier plusieurs interventions de l'armée dans la vie politique en Turquie. L'interprétation et l'application de la laïcité dans le contexte turc a donc un impact très important sur le respect des droits de l'homme et de la démocratie en Turquie. Celle-ci constitue aujourd'hui un des obstacles majeurs à la démocratisation de la Turquie et, par conséquent, à l'adhésion de ce pays à l'UE.

La singularité de la conception turque de la laïcité, son impact négatif considérable sur les droits de l'homme et ses liens étroits avec les autres principes fondamentaux de l'Ordre constitutionnel turc ont fait que le principe de laïcité a toujours été d'actualité. Tout au long de l'histoire de la République de Turquie, ce principe incontestable pour la Turquie, a toujours occupé une place importante dans les débats dans les milieux académique et politique. Malgré la grande quantité de travaux académiques et de débats publics et politiques consacrés à ce sujet, il existe toutefois de nombreuses convergences sur la compréhension et les impératifs de la laïcité. Certes, ce débat existe également dans d'autres pays, notamment en France, mais il est beaucoup plus intense dans le contexte turc. Non seulement les politiciens et les académiciens mais la société elle-même est divisée entre plusieurs camps ayant chacun une approche différente de la laïcité : les kémalistes défendent un concept militant et positiviste de la laïcité et voient dans celle-ci un moyen de moderniser la société ; les acteurs de l'Islam politique réclament une application tolérante de la laïcité à l'égard des expressions islamiques dans l'espace public et politique et respectueuse des valeurs islamiques, les plus radicaux vont jusqu'à demander la suppression pure et simple de ce principe en faveur d'un régime basé sur la charia et, enfin les minorités non sunnites voient dans ce principe surtout un moyen de garantir un traitement égal entre les diverses communautés religieuses.

De nos jours, en Turquie, la laïcité est plus que jamais d'actualité. Nombreux sont ceux qui s'interrogent sur la question de savoir si l'adhésion de la Turquie à l'UE n'exige

pas une restructuration des rapports entre l'État et les religions[421]. En effet, si l'UE n'impose pas aux États membres ou candidats un régime de séparation dans leurs rapports avec les communautés religieuses, le respect des droits de l'homme est une condition préalable à l'adhésion. La laïcité doit donc être interprétée et appliquée dans le respect du standard européen des droits de l'homme. Justement la question principale qui constitue le fil conducteur de ce travail est de savoir si le modèle turc de la laïcité est « euro-compatible ». Toutefois, il convient de préciser que l'objectif n'est pas de comparer la conception de la laïcité ou le régime des cultes adoptés en Turquie avec les différents régimes de culte ou de séparation entre l'État et les religions existant dans les pays européens. L'objectif est plutôt de répondre à la question de savoir si la réglementation des questions liées à la religion et à la laïcité en Turquie est, ou non, en conformité avec les standards européens des droits de l'homme et, si ce n'est pas le cas, quels sont les points de convergences et de divergences. L'objectif final est de savoir si l'adhésion de la Turquie à l'UE nécessite de redéfinir la conception turque de la laïcité à l'aune des standards de la démocratie européenne. Si tel est le cas, il convient également de préciser comment la redéfinir pour qu'elle puisse être conforme à ces standards, tout en continuant à jouer son rôle de rempart contre le danger d'islamisation de l'État et de garantie pour la survie du régime démocratique en Turquie.

Pour obtenir une réponse à ces questions, il est nécessaire de se concentrer, dans la **première partie** de cette étude, sur la portée du principe de laïcité en droit turc. Il s'agit plus précisément de chercher à savoir comment la laïcité est interprétée par les juges suprêmes turcs, quels rapports elle entretient avec les autres principes républicains et quels sont ses traits caractéristiques. Cette étude permettra également de connaître les acteurs principaux de la protection de la laïcité en Turquie ainsi que les moyens juridico-politiques employés afin de garantir la survie de la laïcité dans la société turque face au danger islamique. À travers une étude approfondie des dispositions juridiques et de la jurisprudence des juridictions suprêmes turques, il sera tenté d'exposer l'impact de la laïcité sur le régime de restriction des droits fondamentaux en Turquie. Les rapports de l'État avec les minorités religieuses seront également analysés dans les détails afin de

[421] À titre d'exemple voir O. CAN, « Düşünceyi Açıklama Özgürlüğü : Anayasal Sınırlar Açısından Neler Değişti ? (La liberté d'expression : qu'est-ce qui a changé au regard des limites constitutionnelles ?) », in *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti (Les aspects théorique et pratique de la liberté d'expression)*, sous la direction de Bekir Berat ÖZİPEK, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, pp. 369-428, spéc., pp. 23-424.

déterminer si la laïcité turque signifie ou non la neutralité de l'État dans le domaine de la conscience et des pratiques du culte.

Après avoir ainsi mis en évidence les principaux traits de la conception turque de la laïcité, il conviendra de réfléchir, dans la **deuxième partie**, à la compatibilité des impératifs de cette laïcité avec les principes et valeurs de l'ordre public européen. La Convention européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales (ci-après « la Convention » ou « la Convention européenne ») étant le principal instrument de cet ordre, la jurisprudence de la Cour européenne sera prise principalement comme point de référence afin de mesurer cette question de compatibilité. L'étude de la jurisprudence européenne permettra non seulement de mieux appréhender les standards européens des droits de l'homme en matière de réglementation des faits religieux mais aussi de savoir sur quels points le modèle turc entre en conflit avec ces standards. Ensuite, sera étudiée la question de savoir si les réformes d'harmonisation du droit turc avec le droit européen adoptées à partir de l'année 2000 ont réussi à mettre un terme à ce conflit ou au moins à le diminuer.

PREMIÈRE PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL DOMINANT EN DROIT TURC

Attirés par la coloration non religieuse des techniques positivistes et de l'esprit des sciences, les intellectuels turcs s'approprièrent le terme de « *laïcité* » dès le XIXe siècle. Celui-ci fut dans un premier temps traduit dans le sens d'« *irréligiosité* » (« *là-dini* ») par Ziya Gökalp[422], puis dans un second temps, dans le sens de « *non-spiritualité* » (« *là-rubanî* ») par Ahmet İzzet Paşa[423]. Le terme « *laiklik* » fut créé dans la langue turque dans les années 1920 à partir du vocable français. Ce terme ne fut pas introduit tout de suite dans le droit constitutionnel de la nouvelle République. Pour ne pas attirer les réactions des milieux religieux avant que la nouvelle République soit suffisamment forte pour l'affronter, l'Islam fut même défini par la première Constitution républicaine de 1924 comme la religion d'État et la TBMM s'est vue accorder la mission de mettre en œuvre les dispositions constitutionnelles relatives à la religion. Il n'empêche qu'avant même la proclamation de la République en octobre 1923, le régime kémaliste avait en effet fait son choix pour définir le fondement de celle-ci. Il n'avait pas hésité à enregistrer son intention de séparation entre l'État et la religion dans le statut du CHP, sans portant citer le terme de « laïcité »[424]. C'est après avoir adopté plusieurs mesures, qui jetteront les bases de la laïcité que, par une révision constitutionnelle adoptée en 1928, toutes les références à l'Islam furent supprimées de la Constitution. Ce même jour, la laïcité entra indirectement dans le droit constitutionnel turc, car la suppression de l'Islam de la Constitution était motivée par la nécessité du principe de séparation entre l'État et la religion[425]. En 1931, en introduisant

[422] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 69 ; B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 353.

[423] K. CANATAN, « Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik (Le développement historique des relations entre l'État et l'Église et la laïcité en Turquie) », *Bilgi ve Hikmet*, 1995, n° 11, pp. 23-42, spéc., p. 31.

[424] L'article 3 du statut du CHP stipule en 1927 que « [l]*e Parti considère comme un de ses fondements de libérer les questions de religion et de conscience de la politique et en ce qui concerne les affaires de l'État et de la nation, de séparer totalement la religion des affaires temporelles* ». Cité par Ş. SARIHAN, « Türkiye'de laiklik ve hukuksal sorunlar (La laïcité et les problèmes juridiques en Turquie) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 54-63, spéc., p. 56.

[425] Les motifs de cette révision (loi n° 1222 du 10 avril 1928) font expressément référence au principe de laïcité et il y est exposé que, dans les civilisations contemporaines, la République laïque et démocratique est le meilleur régime d'État pour réaliser la souveraineté de la nation. La suppression des références à l'Islam

dans son programme le terme de laïcité comme l'un des six principes fondamentaux du kémalisme, le CHP, qui détenait le vrai pouvoir, montra clairement son intention de passer à un régime laïque. Une fois formulé par les dirigeants du CHP, le terme est introduit sans tarder dans la loi n° 2287 sur l'éducation nationale (10 juin 1933) qui « *ratifie l'éducation nationaliste et laïque* »[426]. À la suite de l'amendement constitutionnel du 5 février 1937, soit neuf ans avant son insertion dans la Constitution française de 1946, le principe de laïcité avec les cinq autres grands principes du régime kémaliste furent incorporés dans l'article 2 de la Constitution. L'État turc devint ainsi un État « *républicain, nationaliste, populiste, étatiste, réformiste et laïque* ». Après le passage au multipartisme, ne répondant plus aux besoins de la nouvelle société turque, la Constitution de 1924 fut remplacée par la Constitution de 1961, beaucoup plus démocratique et libérale. Cette Constitution a également reconnue la valeur constitutionnelle de la laïcité. Elle ne retenait, toutefois, que trois des anciens principes kémaliste : *le républicanisme, le laïcisme* et *le nationalisme*. En plaçant le laïcisme en deuxième place juste après le républicanisme, le pouvoir constituant montrait en effet l'importance accordée à la laïcité dans la République turque. Cette importance ressort également de plusieurs dispositions destinées à exprimer, directement ou indirectement, la place fondamentale du principe de laïcité dans l'ordre constitutionnel turc. La sauvegarde de la laïcité est fixée comme un des devoirs des députés (art. 77), les plus importantes réformes laïcisantes du kémalisme sont mises sous la protection de la Constitution (art. 153) ou encore l'utilisation des sentiments religieux à des fins personnelles et politiques est interdite (art. 19).

La Constitution actuelle, datant du 1982, n'a pas seulement repris tous les articles de la Constitution de 1961 relatifs au principe de laïcité[427]. Concernant la protection de ce dernier, elle va encore plus loin - conformément à son esprit autoritaire - que la Constitution de 1961, en précisant dans son Préambule qu'« *aucune opinion ou pensée ne peut se voir accorder de protection à l'encontre* […] *des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk* ». L'interdiction de mêler les sentiments religieux, considérés comme sacrés, aux affaires d'État et à la politique fut également insérée dans le Préambule alors que cette interdiction figure déjà à l'article 24. À la différence de la Constitution de

---

qui figuraient dans les articles 2, 16, 26 et 38 de la Constitution de 1924 furent ainsi justifiée par leur incompatibilité avec le principe de laïcité. Pour les motifs de cette loi, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 21-22.

[426] G. GROC, *op. cit.*, note 225, p. 320.

[427] En tenant compte de cette continuité en matière de laïcité entre les deux Constitutions, la Cour constitutionnelle a d'ailleurs précisé que toutes les solutions qu'elle avait adoptées dans sa jurisprudence

1961 où la sauvegarde de la laïcité ne figurait que dans le serment des députés, la Constitution de 1982 adopta la fidélité au principe de la République laïque ainsi qu'aux réformes et principes d'Atatürk comme principe fondamental que le Président de la République (art. 103), les ministres (art. 112) et les députés (art. 81) sont tenus de respecter strictement.

En effet, la Constitution actuelle turque ne se satisfait pas seulement à se référer au principe de laïcité comme un principe fondamental de l'ordre constitutionnel qui doit être protégé par l'État. En déclarant intangibles les trois premières dispositions constitutionnelles (art. 4), parmi lesquelles figurent le caractère laïque de l'État, elle semble reconnaître une hiérarchie interne, renforcée par les Hautes Juridictions turques. Parmi ces principes républicains intangibles, le principe de laïcité est placé par les juges suprêmes turcs au plus haut niveau[428]. En effet, pour la Cour constitutionnelle, le principe de laïcité est « *la garantie de la démocratie et l'essence de la République* »[429]. Quant à la Cour de cassation, elle présente la laïcité comme « *le squelette de la République de Turquie* »[430] et le système démocratique basé sur la laïcité comme « *le système le plus conforme à la nature* […] *de l'Homme* »[431]. Le principe de laïcité a donc un caractère fondamental dans l'ordre constitutionnel turc (**Premier Titre)**.

De cette place privilégiée dans la Constitution, dans un arrêt rendu en 1989, le juge constitutionnel turc tire la conclusion que la laïcité est un principe qui gouverne tous les autres principes constitutionnels fondamentaux et constitue le fondement de différentes limites d'ordre constitutionnel et qu'elle est supérieure à tous les droits et libertés fondamentaux[432]. La laïcité constitue donc un des motifs majeurs de la restriction des libertés fondamentales en Turquie (**Deuxième Titre)**.

---

rendue sous l'empire de la Constitution de 1961 étaient également valables sous l'empire de la Constitution de 1982. Cour const., 4 novembre 1986, n° 1986/11 E et 1986/26 K.

[428] Voir C. RUMPF & C. GREWE, « L'autorisation législative de porter des "foulards islamiques" dans les établissements d'enseignement supérieur est contraire à la Constitution » (traduction de l'arrêt de la Cour constitutionnelle turque du 7 mars 1989, n° 1989/1 E et 1989/12 K), *RUDH*, 1991, pp. 143-154.

[429] *Ibidem*, p. 148.

[430] Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.

[431] *Ibidem*.

[432] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, pp. 146 et 151.

TITRE I. UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL FONDAMENTAL

Inspirée par la Révolution française de 1789, la Turquie a adopté le modèle français dans les relations entre État et religion. Cependant, ce n'est pas la conception tolérante de la laïcité décrite dans la Constitution française de 1958 qui l'emportera, mais une interprétation rigide et négative caractéristique du début du siècle où la laïcité était présentée comme un combat contre la religion. Il s'agit d'une conception singulière de la laïcité **(Chapitre I)** qui s'est formée en conformité avec les spécificités historiques et sociales de la Turquie et la particularité de la religion dominante, l'Islam. Beaucoup plus qu'un simple principe de séparation entre l'État et la religion, pour le juge constitutionnel turc, la laïcité est « *une forme de vie civilisée qui constitue la base pour la compréhension de la liberté et de la démocratie, pour la formation de la nation, pour l'indépendance, la souveraineté nationale et l'idéal humaniste* […] »[433] ; elle est « *l'essence philosophique de la vie en Turquie* »[434]. Il s'agit d'une « valeur essentielle »[435], dont l'importance se dégage à travers les liens étroits qu'elle entretient avec les autres principes fondamentaux sur lesquels la République turque est fondée ainsi qu'à travers son rôle dans la modernisation du pays. Conformément à son importance pour le système constitutionnel turc et sa mission historique dans la voie de la civilisation de la nation turque, la Constitution exige de protéger ce principe, « *avec une attention et un soin tout particuliers* »[436] (**Chapitre II**).

[433] *Ibidem*, p. 145.
[434] Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.
[435] Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.
[436] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 148.

CHAPITRE I. LA CONCEPTION SINGULIÈRE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE

Avec ses réformes de laïcisation, Mustafa Kemal ne s'est pas contenté de séparer l'Islam de la politique, mais a cherché également à supprimer les bases de l'autorité de l'Islam dans la société turque et à le subordonner à l'État. En effet, le but était de laïciser non seulement les institutions étatiques et la politique mais également la société. Dans la pensée kémaliste, laïciser la société ne signifie pas d'exclure complètement la religion de la vie des individus mais de faire de la religion une affaire purement individuelle, un rapport qui se déroule entre Dieu et l'individu et qui reste dans la vie privée des individus. En laïcisant la société turque, le régime cherche à la hausser au niveau des nations civilisées. Selon les kémalistes, les nations civilisées ne sont en réalité que des nations épurées de l'influence de la religion et par conséquent des nations laïcisées. La laïcité n'est donc plus seulement un caractère de l'État, mais aussi un caractère de la nation. Elle fait partie de l'idéologie officielle de l'État[437], voire selon certains auteurs, en constitue l'essence même[438]. Plus qu'un simple régime de séparation, il s'agit donc dans le contexte turc d'une idéologie laïciste d'État. Une première section sera justement consacrée à mieux comprendre cette définition idéologique donnée à la laïcité en Turquie à travers une analyse des dispositions constitutionnelles et des arrêts de la Cour constitutionnelle (**Section 1**). Une seconde section sera, quant à elle, consacrée à l'étude de la pratique laïciste de l'État turc (**Section 2**).

SECTION 1. L'IDÉOLOGIE LAÏCISTE DE L'ÉTAT TURC

Pour mieux appréhender la définition spécifique de la laïcité adoptée dans le contexte turc (§ 2), il est nécessaire d'étudier d'abord la signification donnée en général au principe de laïcité (§ 1).

§ 1. LA DÉFINITION DE LA LAÏCITÉ

D'origine grecque « *laïkos* », dérivé de « *laos* » qui signifie *« peuple, masse, foule* », et du latin « *laicus* », le terme « *laici* » est employé pour désigner tous ceux qui ne font pas partie du corps religieux en opposition à « *clerici* »[439]. Depuis le dernier quart du XIXe siècle, l'expression « *laïcité* » désigne la conception politique défendue par les partisans de

[437] Y. NAVARO-YASHIN, *Faces of the State : Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002, p. 6.
[438] À titre d'exemple, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 43, p. 346.

l'indépendance de l'État par rapport à l'Église[440]. Il s'agit d'une notion évolutive et progressive[441]. La signification qui est accordée à la laïcité peut changer au fil du temps et selon les spécificités historiques et sociales du pays dans lequel elle apparaît[442]. D'où la difficulté d'établir une définition de la laïcité admise partout. Après avoir expliqué brièvement les difficultés liées à la définition de la laïcité (A), une identification de la notion de la laïcité sera tentée (B).

A. Les difficultés liées à la définition de la laïcité

Lorsqu'on tend de définir juridiquement la notion de laïcité, on peut se rendre compte très rapidement que le terme est en effet très peu répandu dans les textes de droit positif national et est quasi absent dans les textes internationaux. Cette insuffisance de textes juridiques se référant à la laïcité (1) est, de surcroît, aggravée par les divergences considérables existant au sein de la doctrine juridique à propos de la notion de laïcité (2), ce qui rend particulièrement difficile de définir cette notion.

1. Les insuffisances des textes juridiques

Rares sont les États à avoir inscrit, à l'image de la Turquie, la laïcité dans leurs textes fondamentaux et leur législation : à peine une dizaine en tout, selon des auteurs[443]. Parmi les pays de l'UE, seule la France l'a fait. Cependant, même en France, pourtant considérée comme la mère-patrie de la laïcité, le terme « *laïcité* » ne figure dans aucun texte juridique. On n'y trouve que l'adjectif « *laïque* ». En France, cet adjectif est apparu pour la première fois dans la loi du 30 octobre 1886 imposant dans son article 17 un « *personnel laïque* » dans les écoles publiques. Il a été ensuite repris par deux textes fondamentaux du droit français, à savoir le Préambule de la Constitution de 1946 qui prescrit que « *l'organisation de l'enseignement public gratuit et laïque à tous les degrés est un devoir de l'État* » et la Constitution de 1958 qui affirme que la France est une « *République* […] *laïque* », sans donner une définition de la laïcité[444].

---

[439] *Encyclopédie Universalis*, vol. 9, pp. 743-746.

[440] Voir J-P. SCHREIBER, « La laïcité dans tous ses États », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain DIERKENS et Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 9-20, spéc., p. 11 et 37-40.

[441] R. REMOND, *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Le Centurion, 1990, p. 130.

[442] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 145 ; L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, « Le port du voile à l'université. Libres propos sur l'arrêt de la Grande Chambre *Leyla Sahin c. Turquie* du 10 novembre 2005 », *RTDH*, 2006, n° 66, pp. 183-215, spéc., pp. 210-211.

[443] J-P. BURDY & J. MARCOU, *op. cit.*, note 420, p. 5.

[444] Pour une étude sur les origines françaises du principe de laïcité, voir P. DALED, « Aux origines du principe de "laïcité" », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain

La plupart des États membres de l'UE sont certes sécularisés, c'est-à-dire que leur législation n'est pas fondée sur le droit religieux du pays, mais ils ne sont pas laïques au sens strict du terme. Certains ont une religion officielle, d'autres une religion reconnue[445]. Même si la majorité des Constitutions des États européens admet implicitement une séparation des Églises et de l'État, à part la France, aucune ne proclame la laïcité de celui-ci[446].

Lorsque la question est abordée à l'échelon mondial, c'est en dehors de l'UE que la laïcité est rencontrée plus fréquemment dans les textes constitutionnels. Outre la Turquie, le caractère laïque de l'État est énoncé dans la Constitution de certains pays francophones, comme celle du Gabon (art. 2), de la Guinée (art. 1), de la Guinée-Bissau (art. 1), de la Côte d'Ivoire (art. 30), du Centrafrique (art. 18), du Mali (art. 25) et du Sénégal (art. 1), ainsi que dans la Constitution de l'Inde (Préambule)[447] et de la Fédération de Russie (art. 14). On trouve la laïcité également dans les Constitutions de certaines ex-républiques de l'URSS sous différents termes. À cet égard, l'article 7 de la Constitution azerbaïdjanaise de 1995 définit l'Azerbaïdjan comme un « *État de droit, démocratique, républicain, laïque (dünyevi) et unitaire* »[448]. L'article premier de la Constitution du Turkménistan utilise le

---

DIERKENS et Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 35-43 et J. BAUBÉRAUT, *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000 ; pour la définition juridique de la laïcité française à travers les décisions du Conseil d'État et du Conseil constitutionnel français, voir P-H. PRÉLOT, « Définir juridiquement la laïcité », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, coll. Droit et justice, n° 67, 2006, Bruyant-Nemesis, Bruxelles, pp. 115-149 et M. BARBIER, « Pour une définition de la laicité française », *Débat*, mars-avril 2005, n° 134, pp. 129-141 ; pour les extraits des textes français sur la laïcité, voir J-P. BURDY & J. MARCOU, « Textes officiels français sur la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 299-311.

[445] Au Danemark et en Royaume-Uni, il existe une religion d'État (respectivement l'Église évangélique luthérienne et l'Église d'Angleterre). En Grèce, la Constitution parle ouvertement de la religion dominante (l'Église orthodoxe orientale du Christ) (art. 3). La Constitution de la République d'Irlande, évoque la Très Sainte Trinité et l'autorité divine (Préambule), sans pour autant privilégier expressément une confession. Quant à la Constitution bulgare, tout en établissant une séparation entre l'État et les institutions religieuses, elle précise que la « *religion traditionnelle en République de Bulgarie est le culte orthodoxe* » (art. 13 §§ 2 et 3). Les traductions en français de tous les textes constitutionnels auxquels on se réfère dans la présente étude, à l'exception des Constitutions du Mexique, de l'Inde, de l'Azerbaïdjan et du Turkménistan, sont disponibles sur http://mjp.univ-perp.fr/constit/constitintro.htm, consulté le 25 décembre 2011.

[446] Pour les rapports entre l'Église et l'État en Europe, voir F. CHAMPION, « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, novembre-décembre 1993, n° 77, pp. 46-72 ; J. ROBERT, « Les relations des églises et de l'État en Europe », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Claude GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 25-40 ; F. MESSNER, « Les rapports entre les églises et les États en Europe : la laïcité comme modèle ? », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruxelles, Bruyant-Nemesis, coll. Droit et justice, n° 67, 2006, pp. 13-50 et A. DIERKENS & J-P. SCHREIBER (dir.), *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006.

[447] Une traduction en anglais de la Constitution de l'Inde est disponible sur http://indiacode.nic.in/coiweb/welcome.html, consulté le 26 décembre 2011.

[448] Pour le texte de la Constitution azerbaïdjanaise en azéri, voir http://doc.sciencespo-lyon.fr/Ressources/Liens/pays.html?pa=12, consulté le 27 décembre 2011.

mot « *dünýewi döwlet* »[449], que l'on peut traduire aussi bien par l'expression « *État laïque* » que par l'expression « *État séculaire* »[450]. Quant à la Constitution mexicaine de 1917, elle se borne à énoncer que l'« *éducation sera laïque* » (art. 3)[451].

La laïcité n'est donc pas un terme répandu dans les droits nationaux. Cependant, il existe plusieurs Constitutions qui s'y réfèrent sans la citer expressément. À titre d'exemple, on peut citer l'article 20 de l'actuelle Constitution japonaise de 1947[452] et l'article 41 § 4 de la Constitution portugaise[453]. Bien que le terme de laïcité soit absent de leur Constitution, les Cours constitutionnelles de certains pays ont aussi conclu que le principe de laïcité avait une valeur constitutionnelle[454].

Si le terme de laïcité est très rare dans les textes constitutionnels[455], il est quasiment absent des textes internationaux. Il est donc très difficile de donner une définition juridique à partir des textes constitutionnels et internationaux. Quant à la doctrine, il n'existe pas de consensus en son sein sur la définition de la laïcité.

2. Les divergences doctrinales

On trouve une première définition juridique de la laïcité dans le dictionnaire du Vocabulaire juridique Henri Capitant qui la définit comme une « *conception politique impliquant la séparation de la société civile et de la société religieuse, l'État n'exerçant aucun pouvoir religieux et les Églises aucun pouvoir politique* »[456]. Cette définition, que

---

[449] Pour le texte de la Constitution du Turkménistan en turkmen, voir http://193.5.93.81/wipolex/fr/details.jsp?id=11374, consulté le 27 décembre 2011.

[450] La grande majorité de la population d'Azerbaïdjan et du Turkménistan étant musulmane, contrairement à ce que certains auteurs l'affirment (à titre d'exemple, voir Y. BEN ACHOUR, *La Cour européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Paris, Pédone, coll. Institut des Hautes Études internationales de Paris, 2005, pp. 56-57), la Turquie n'est donc pas le seul pays constitutionnellement laïque du monde musulman.

[451] Une traduction en français de la Constitution mexicaine est disponible sur http://www.juridicas.unam.mx/infjur/leg/constmex/pdf/constfra.pdf, consulté le 25 décembre 2011.

[452] L'article 20 dispose ainsi que : « *La liberté de religion est garantie à tous. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges quelconques de l'État, pas plus qu'elle ne peut exercer une autorité politique. Nul ne peut être contraint de prendre part à un acte, service, rite ou cérémonial religieux. L'État et ses organes s'abstiendront de l'enseignement religieux ou toutes autres activités religieuses* ».

[453] Cette disposition prévoit que : « *Les Églises et les communautés religieuses sont séparées de l'État et peuvent librement s'organiser, exercer leurs fonctions et célébrer leur culte* ».

[454] À titre d'exemple, voir l'arrêt du 12 avril 1989 de la Cour constitutionnelle italienne cité par la Grande Chambre de la Cour européenne dans son arrêt *Lautsi c. Italie*, 18 mars 2011, n° 30814/06, § 23.

[455] Pour plus de détails sur la place de la laïcité dans les Constitutions des pays du monde, voir S. ARMAĞAN, « Dünya Devletleri Anayasalarında Laiklik Prensibinin Düzenlenişi (Le principe de laïcité dans les Constitutions du monde) », *Yeni Türkiye*, juillet-août 1998, pp. 732-741 et Ö. TURAN, « Avrupa, İslam Ülkeleri ve Türk Anayasalarında Laiklik (La laïcité dans les Constitutions de la Turquie, des pays islamiques et des pays européens) », *Türkiye Günlüğü*, 1994, n° 29, pp. 145-151.

[456] H. CAPITANT, *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 1936, p. 305.

Maurice Barbier présente comme l'« *une des meilleures et des plus complètes* »[457] ne semble toutefois pas être parfaite dans la mesure où elle confond la société civile avec l'État. Jean-Claude Eslin, qui reprend la définition d'Henri Capitant en y opérant quelques aménagements, définit la laïcité comme « *le principe de séparation entre la politique et la religion - entre l'État et les confessions religieuses* ». Il ajoute avec raison que

> « le principe de laïcité est une procédure pour traiter les questions de frontières entre État et confessions religieuses. Il ne constitue pas à proprement parler une philosophie, avec un contenu positif. Il correspond plutôt à un principe de réserve »[458].

La laïcité ne signifie donc pas une séparation entre la société civile et la société religieuse, mais une séparation entre l'État et la religion ou les organisations religieuses. Pour Mgr. Paul Poupard, la laïcité « *affirme la double incompétence de l'État en matière religieuse, et des Églises dans le domaine de l'État* »[459]. Il ajoute que

> « la laïcité de l'État - et de l'école - est le respect par l'État de la culture de la nation considérée dans toutes ses composantes. Car la laïcité n'est pas un idéal spirituel commun auquel chaque citoyen doive sacrifier une part de sa foi »[460].

En définissant la laïcité comme « *un système qui exclut les Églises de l'exercice de tout pouvoir politique ou administratif et en particulier de l'organisation de l'enseignement* »[461], comme Jean-Claude Eslin, le Grand Larousse Encyclopédique (dix volumes) met l'accent sur la séparation. Quant au Dictionnaire de l'Académie française, il privilégie l'aspect neutre de la laïcité par rapport à la séparation en la définissant comme « *le caractère de neutralité religieuse et d'indépendance à l'égard de toutes Églises et confessions* »[462]. Henri Rena-Juiz, à son tour, met l'accent sur l'égalité pour définir la laïcité :

> « La laïcité est donc une organisation assurant l'unité du peuple pour la loi commune fondée sur la liberté et l'égalité de tous. Elle se définit par trois préoccupations indissociables : réaliser l'autonomie intellectuelle de chacun ; assurer l'égalité de tous dans tous les registres : juridique, politique, éthique, symbolique ; promouvoir par les institutions publiques le seul intérêt commun. Attachée à la stricte séparation du privé et du public,

---

[457] M. BARBIER, *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 81.
[458] J-C. ESLIN, « La laïcité : son évolution, son sens actuel », *Regards sur l'actualité*, février 1990, n° 158, pp. 37-48, spéc., pp. 40-41.
[459] P. POUPARD (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 912.
[460] *Ibidem*.
[461] Cité par P. BRECHON, « Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 59-78, spéc., p. 59.
[462] *Dictionnaire de l'Académie française*, disponible sur http://www.academie-francaise.fr.

pour un réel respect de chacun, elle met en place les conditions juridiques et sociales d'une liberté authentique, partagée par tous »[463].

Considérant qu'il est impossible de réaliser une séparation complète entre les affaires étatiques et religieuses, M. Cangızbay estime que la laïcité ne doit pas être définie en tant que séparation entre ces dernières mais comme un principe selon lequel la spiritualité ne constitue pas la source de légitimité pour les affaires étatiques ni une règle de référence pour le droit[464].

Pour M. le Professeur Erdoğan, il n'y a pas une seule mais quatre définitions différentes de la laïcité, à savoir la laïcité philosophique, sociale, juridique et politique. Au sens philosophique du terme, la laïcité signifie que la source du savoir n'est plus divine, mais elle est fondée sur des bases temporelles et rationnelles. La laïcité veut que les hypothèses et les convictions fondées sur la théologie et la métaphysique soient séparées du savoir rationnel produit par l'Homme indépendamment de l'influence de la religion. Ce dernier doit être considéré comme supérieur au premier dans la recherche de la vérité et pour régler les problèmes temporels. Au sens sociologique du terme, la laïcité implique une minimisation de l'influence de la religion sur la vie sociale ou une sécularisation considérable de la société. Dans une société laïque, les comportements des individus ne sont pas inspirés ou motivés par les consciences mystiques ou religieuses, mais ils sont basés sur une analyse rationnelle de la pratique concrète. En ce qui concerne la laïcité juridique, elle signifie que le droit positif de l'État n'est plus fondé sur les règles religieuses mais sur les règles issues de la raison humaine. Quant à la laïcité politique, elle veut que la légitimité de l'autorité de l'État et du pouvoir ne vienne plus de la volonté divine mais d'une volonté temporelle, notamment celle du peuple[465]. Pour certains autres, deux formes de laïcité sont possibles : celle inclusive, en vigueur en Allemagne (système du concordat où l'État rémunère les religieux) ; l'autre exclusive, en vigueur en France (par laquelle l'État ne reconnaît ni ne subventionne aucun culte)[466].

Il n'existe donc pas une définition unique de la laïcité mais plutôt diverses approches, interprétations, définitions ou conceptions de la laïcité. Toutefois, une clarification de la notion de la laïcité s'impose dans cette étude en vue de comprendre les particularités de la laïcité à la turque.

---

[463] H. RENA-RUIZ, *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001, pp. 27-28.

[464] K. CANGIZBAY, *Çok-Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi (Le multijuridisme, la laïcité et la « laïcratie »)*, Ankara, Liberte Yay., 2002, pp. 67-72.

[465] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 43, p. 264.

[466] Voir P. GAST, « Religions, sectes et discriminations », *CRDF*, 2003, n° 2, pp. 49-61, spéc., p. 51.

B. L'effort de clarification de la notion

Vu la difficulté à trouver une définition unique de la laïcité, il convient d'identifier d'abord les notions de la laïcité, généralement reconnues par les spécialistes du sujet, à savoir la séparation et la neutralité (1) et, ensuite les notions voisines de la laïcité qui sont le sécularisme et le laïcisme (2) en vue de saisir la signification de la laïcité.

1. Les notions de la laïcité : séparation et neutralité

L'une des caractéristiques de la laïcité généralement admise dans la doctrine est la séparation entre l'État et les religions. Il faut souligner que cette séparation est à double sens : elle signifie, d'une part, l'absence d'influence de la religion et de toute autre conviction sur l'État et ses institutions, et, d'autre part, l'absence d'emprise de l'État sur la religion. L'État ne doit pas garder de liens avec la religion, car c'est seulement en coupant tous ses liens avec la religion qu'il peut rester en dehors de l'influence religieuse et accéder à la modernité politique. Les religions doivent également être indépendantes de l'État pour pouvoir agir librement[467].

La seconde caractéristique de la laïcité consiste en la neutralité stricte de l'État en matière religieuse. M. Barbier explique assez clairement cette caractéristique :

> « Cette neutralité implique non seulement que l'État ne professe ou ne privilégie aucune religion particulière, mais qu'il ne se prononce pas en matière religieuse et qu'il n'apporte aucune aide (financière ou autre) aux religions. Alors que la séparation est nécessairement réciproque, la neutralité ne concerne directement que l'État et n'affecte la religion que par voie de conséquence. L'État est neutre à l'égard de la religion, mais celle-ci dispose de la liberté dans la société. […] Ainsi, en raison de sa neutralité, l'État ne peut professer ni rejeter une philosophie, une idéologie ou une morale particulière. Par exemple, il ne peut promouvoir ni interdire une doctrine quelconque (rationalisme, matérialisme, libéralisme, marxisme, etc.). Il ne peut davantage prôner une morale déterminée, d'inspiration religieuse ou non, pas même une morale laïque, car les individus doivent rester libres dans ce domaine »[468].

Pour qu'il soit considéré neutre, l'État laïque doit donc prendre ses distances non seulement par rapport aux religions et valeurs religieuses mais aussi par rapport au dogme de l'athéisme. L'État laïque ne peut pas adopter comme politique d'expurger la société des valeurs religieuses et les remplacer par des valeurs rationnelles. Autrement dit, la neutralité de l'État vis-à-vis des religions ne signifie pas que l'État doive prendre parti en faveur des

[467] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, pp. 84-85.
[468] *Ibidem*, pp. 86-88.

valeurs séculaires et d'essayer de supprimer l'influence de la religion sur la société[469]. Comme l'exprime M. le Professeur Erdoğan, « *l'État dont la lutte contre les religions constitue l'un des principaux buts n'est qu'un État antireligieux, mais surtout pas un État laïque* »[470].

Il est souvent fait référence à ces deux caractéristiques de la laïcité en tant que « *laïcité-séparation* » et « *laïcité-neutralité* »[471]. Il convient de préciser qu'il s'agit bien de deux aspects de la laïcité, et non pas de deux définitions ou conceptions différentes de la laïcité. Une définition complète et suffisante ne saurait exister si l'on identifie la laïcité en se basant sur un seul aspect de celle-ci. Il est tout à fait possible que, dans certains pays laïques ou à certaines époques, l'un des deux aspects l'emporte sur l'autre. En France par exemple, la laïcité stricte du passé renvoyait à l'aspect séparatif de la laïcité, alors qu'on définit aujourd'hui la laïcité plutôt en se référant à la neutralité de l'État en matière religieuse. On rencontre ces deux approches de la laïcité dans les textes juridiques français et dans les débats parlementaires qui ont eu lieu lors de l'introduction de l'adjectif « *laïque* » dans la Constitution de 1946. Pour certains parlementaires, la laïcité se définissait comme la séparation de l'Église et de l'État et pour d'autres, elle consistait en la neutralité de l'État à l'égard des religions[472]. L'article premier de la Constitution de 1958 affirme que la France « *respecte toutes les croyances* », ce qui implique une laïcité neutre par rapport aux religions. Quant à la loi de 1905, elle est intitulée « loi de séparation des Églises et de l'État », ce qui semble privilégier la conception de laïcité-séparation. Le texte réduit même cette séparation à l'absence de reconnaissance des cultes et à l'absence de tout financement public, que ce soit sous forme de salaires ou de subventions. On constate donc une évolution de la laïcité-séparation vers la laïcité-neutralité. Néanmoins, la laïcité française n'a pas changé de nature. Il s'agit juste d'une évolution répondant aux exigences de changement de la société. Pour conclure, on peut constater que la conception française de la laïcité, telle qu'elle figure dans les textes juridiques, consiste en une neutralité de l'État par rapport aux religions et en une séparation des Églises et de l'État, mais ne saurait être réduite à l'un des deux aspects.

---

[469] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 153-154.

[470] *Ibidem*, p. 154. En effet, en raison du contrôle de l'État sur la religion et sa politique consistant à faire reculer l'influence de la religion sur la société, en Turquie, une partie de la doctrine estime que la Turquie n'est pas un État laïque. Pour une brève présentation des arguments de ces auteurs, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 247.

[471] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 84.

[472] Voir *ibidem*, pp. 59-60.

Pour mieux appréhender la notion juridique de la laïcité, il convient maintenant de la distinguer de certaines notions voisines à elle mais correspondant à des régimes considérablement différents de séparation.

2. Les notions voisines de la laïcité : sécularisme et laïcisme

En tant que régime de séparation entre l'État et la religion, la laïcité n'est pas le seul modèle existant. En dehors du régime de séparation stricte dit « régime laïque de séparation », il existe aussi un régime de séparation souple dit « sécularisme ». C'est plutôt dans les pays anglo-saxons qu'on rencontre ce deuxième type de régime de séparation. La différence essentielle entre ces deux régimes est que dans les pays séculiers, l'influence de la religion sur la vie sociale et étatique est beaucoup plus forte que dans les pays dits laïques. L'exemple le plus éloquent est celui des États-Unis[473] où tout discours à la nation par le Président se termine par « *God bless America* » (Dieu bénisse l'Amérique), où l'expression « *in God*, *we trust* » (Nous croyons en Dieu)[474] figure sur les billets de banque, où le Président et le vice-président prêtent serment sur la Bible avant d'entrer en fonction et où de très nombreuses cérémonies publiques commencent par une invocation religieuse[475]. Dans ces pays, les gouvernants sont imprégnés des valeurs chrétiennes et la politique nationale résonne en permanence d'accents religieux. Toutefois, on y trouve aussi les deux caractéristiques fondamentales de la laïcité : la séparation de l'Église et de l'État et la neutralité religieuse de l'État. Aux États-Unis, la norme constitutionnelle dite « clause de non-établissement » interdit aux pouvoirs publics de prendre toute loi ou de mettre en œuvre une quelconque politique qui aboutirait à traiter telle ou telle Église comme l'Église officielle de la société[476]. L'État ne peut pas porter de jugement de valeur sur les Églises ni

[473] L'un des travaux les plus récents sur la signification du principe de laïcité aux États-Unis est l'ouvrage publié sous la direction d'Élisabeth ZOLLER, *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005.

[474] En 1956, le Congrès prit la décision de marquer ladite expression sur les billets. La question de la constitutionnalité de cette décision fut portée devant la Cour suprême des États-Unis par des groupes séculiers. Cependant, la Cour donna gain de cause au Congrès. Voir J. E. WOOD, « Public Religion Vis-à-Vis the Prophetic Role of Religion » in *The Power of Religious Publics : Staking Claims in American Society,* sous la direction de William H. SWATOS & James K. WELLMAN, Westport, Praeger, 1999, pp. 33-52, spéc., p. 39.

[475] T. RAMBAUD, *Le principe de séparation des cultes et de l'État en droit public comparé. Analyse comparative des régimes français et allemand*, Paris, LGDJ, coll. « Bibliothèque constitutionnelle de science politique », 2004, tome 115, pp. 151. Même les sessions du Congrès débutent par la lecture d'une prière par un religieux, pratique qui fut déclarée conforme à la Constitution par la Cour suprême des États-Unis dans son arrêt *Lynch v. Donnelly,* 465, U.S., 668, 1984.

[476] Selon la clause de non-établissement du Premier Amendement (1791) de la Constitution des États-Unis, « [l]*e Congrès ne fera aucune loi relativement à l'établissement d'une religion ou en interdisant le libre exercice* […] ». Cette disposition est considérée par la Cour suprême des États-Unis et par la doctrine comme fondement constitutionnel de la liberté de pensée et d'expression. Elle interdit aux États fédérés d'adopter de lois qui favoriseraient une ou toutes les religions ou une religion au détriment d'une autre

dire que telle Église est meilleure qu'une autre. Il ne peut pas avantager sur le plan politique ou juridique l'affiliation à une Église ou privilégier la pratique cultuelle de quelque Église que ce soit. Néanmoins, cette clause n'interdit ni au législateur, ni à tout autre organe politique, de décourager tel ou tel comportement pour des raisons tirées de valeurs morales fondées sur une religion[477].

Parallèlement il existe aussi une différence entre la laïcisation et la sécularisation. La logique de laïcisation est une caractéristique des pays catholiques, où l'Église (catholique) estime avoir vocation à prendre en charge de manière globale la vie sociale et se pose comme une puissance vis-à-vis de l'État et en concurrence avec lui. Le pouvoir politique est mobilisé pour soustraire, partiellement ou intégralement, les personnes et les différentes sphères de l'activité sociale à l'emprise de l'Église. La religion se trouve alors presque entièrement reléguée à la sphère privée[478]. Cette intervention du pouvoir politique est sous-tendue par un conflit, violent ou atténué, global ou circonscrit, entre cléricaux et anticléricaux. Ce conflit correspond à la recomposition de deux types de conflits : d'une part, le conflit entre l'État moderne, plus largement bâti autour de l'idée nationale, et le projet universel de l'Église et, d'autre part, le conflit qui résulte de la collusion de l'Église et des régimes absolutistes au sein d'une société d'ordres[479].

Quant à la sécularisation, M. Schreiber la définit comme le « *reflux social de la religion, passage d'une culture religieuse à une croyance religieuse, perte de poids relative et progressive des institutions religieuses dans la vie sociale et de la culture religieuse formelle par rapport à la culture commune* »[480]. Dans la logique de

---

(*Everson v. Board of Education,* 330, U.S., 1, 1947). Selon l'arrêt *Lemon*, la neutralité requise par l'arrêt *Everson* exige que la loi satisfasse un test constitutionnel en trois points pour être déclarée conforme à la clause de non-établissement : elle doit avoir un objet purement séculier ; elle ne doit ni promouvoir, ni entraver la religion ; elle ne doit pas imbriquer l'État dans la religion de manière excessive (*Lemon v. Kurtzman,* 403, U.S., 602, 1971). Si une de ces trois conditions n'est pas respectée, la loi est déclarée inconstitutionnelle. Pour plus de détails sur la jurisprudence de la Cour suprême en matière de rapports entre l'État et les religions, voir B. CHÉLINI-PONT, « "Our Law Comes From God"? Les dix commandements devant la Cour suprême des États-Unis (*Mccreary County v. Aclu* et *Van Orden v. Perry*) », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 689-712 et É. ZOLLER, « Les rapports entre les églises et les États aux États-Unis : le modèle américain de pluralisme religieux égalitaire », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruyant-Nemesis, 2006, pp. 13-50.

[477] Pour une comparaison entre la laïcité française et le sécularisme américain, voir T. J. GUNN, « Religious Freedom and *Laïcité* : A Comparison of the United States and France », *Brigham Young University Law Review*, (http://www.highbeam.com/doc/1P3-684647621.html), janvier 2004, n° 419 (consulté le 29 décembre 2011).

[478] F. CHAMPION, *op. cit.*, note 446, p. 48.

[479] *Ibidem*.

[480] J-P. SCHREIBER, *op. cit.*, note 440, p. 16. Suivant cette définition, l'auteur constate que « [l]*a Turquie,* […] *constitue une société relativement peu sécularisée et fortement laïcisée* » (*ibidem*). À ce propos, il faut savoir que le degré de laïcité des institutions d'un État ne dépend pas du degré de sécularisation de sa population comme c'est le cas en Turquie. À cet égard, l'Irlande constitue également un bon exemple.

sécularisation, on assiste à une transformation conjointe et progressive de la religion et des différentes sphères de l'activité sociale[481]. Dans cette logique, caractéristique des pays protestants, la source des deux conflits identifiés dans la laïcisation n'existe pas. D'une part, l'État moderne n'y entre pas en conflit avec une Église transnationale puisque les Églises protestantes sont parties prenante de l'identité de chacun des États-nations. D'autre part, le Protestantisme ne conçoit pas l'Église comme une organisation holiste, strictement hiérarchique, monolithique. Cela limite beaucoup les conflits avec le clergé et, partant, l'anticléricalisme[482].

Enfin, il convient d'opérer une distinction entre la laïcité et le laïcisme. Si on considère la laïcité comme un régime de distinction entre les affaires religieuses et étatiques, le laïcisme est une idéologie au caractère hégémonique, parfois même une religion civile[483]. Sur le plan pratique, le laïcisme aboutit, en tant que dogme, à combattre la religion en vue de supprimer complètement son influence sur la société et les individus. Les laïcistes ne voient pas dans la laïcité un moyen de créer les conditions nécessaires afin que les individus des différentes convictions puissent vivre ensemble. Ils adoptent la laïcité comme une idéologie basée sur la science qui remplacerait la religion. Le régime laïciste recourt systématiquement aux moyens coercitifs pour imposer la laïcité à la population. Il fonde une politique visant à expurger la société des valeurs et des sensibilités religieuses pour les remplacer par des valeurs modernes. Dans ce but, l'État contrôle et dirige la religion. Il interprète la religion et impose à la population sa version officielle de la religion et interdit les autres versions. Certains présentent le laïcisme comme une conception pathologique de la laïcité, un système de pensée dérivé de la laïcité qui a pour but

---

L'Irlande, pays très catholique où l'Église influence le débat public de manière importante en matière éthique, ne connaît pas d'Église d'État, ni de mécanisme de reconnaissance ou d'enregistrement des cultes, ni de financement public, hormis celui des établissements scolaires catholiques. C. SÄGESSER, « Quelques aspects du régime des cultes en Europe », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain DIERKENS et Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 73-82, spéc., p. 81.

[481] F. CHAMPION, *op. cit*., note 446, p. 48.

[482] *Ibidem*. Pour plus de détails, voir aussi F. CHAMPION, « Les rapports église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, 1993, n° 40, pp. 589-609.

[483] Dans ce sens, voir R. ÇAKIR, « À propos des débats sur la laïcité en Turquie », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 299-302, spéc., p. 300.

d'athéiser la société et l'autorité[484]. Pour d'autres, il s'agit en effet de « *la forme sauvage de la laïcité* »[485].

Le véritable laïcisme a été pratiqué comme politique d'État dans les pays communistes[486] qui manifestaient une grande méfiance vis-à-vis de la religion que la théorie marxiste qualifie d'« opium du peuple ». Au début de la Révolution française de 1789, des politiques laïcistes (fermeture des Églises à Paris, arrestation et déportation des prêtres[487]) furent également mises en œuvre en France[488]. Quant à la Turquie, elle a adopté en principe le modèle français de la laïcité. Cependant la mise en pratique de la laïcité en Turquie fut beaucoup plus radicale qu'en France. À cet égard, M. Groc définit la laïcisation qui fut réalisée à l'époque kémaliste comme

> « une succession de mesures posant les jalons d'une élimination de la référence religieuse hors de l'accomplissement politique ; c'est un processus politique unilatéral, étatique et souvent autoritaire, œuvrant parfois en dépit des sensibilités sociales. Elle a son origine dans une volonté politique, de laquelle dépend directement son efficacité »[489].

Il est intéressant de constater que, dans la définition de M. Champion qui correspond à la laïcisation dans les pays catholiques, l'accent est mis sur le mot « conflit » alors que, dans la définition de M. Groc, relative à la Turquie, l'accent est mis sur des mots, tels que « *unilatéralisme* », « *étatisme* » et « *autoritarisme* ». Cette différence entre les définitions de la notion de « laïcisation » montre en effet le caractère radical de la mise en pratique de la laïcité en Turquie par rapport aux pays catholiques, en particulier la France. Les efforts consacrés, lors de la fondation de la République turque, à la réforme de l'Islam conformément à l'idéal de modernisation du pays constituent à cet égard un exemple concret du laïcisme turc. Même aujourd'hui on peut constater certains traits du laïcisme dans la définition spécifique adoptée en Turquie.

---

[484] N. VERGİN, « Din ve Devlet İlişkileri : Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi (Les rapports entre État et religion : la symphonie infinie de la pensée) », *Türkiye Günlüğü*, juillet-août 1994, n° 29, pp. 5-23, spéc., p. 13.

[485] S. SELÇUK, « "Laisizm" ve "laiklik" kıskacında Türkiye (La Turquie prise en tenaille entre "laïcisme" et "laïcité") », le quotidien turc *Zaman* du 26 août 2006.

[486] S. J. THOMAS MICHEL, « Laisizme katolik bir bakış (Un regard catholique sur le laïcisme) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 103-109, spéc., p. 104.

[487] Exemples empruntés de T. RAMBAUD, *op. cit.*, note 475, p. 52. Pour plus de détails sur la politique de déchristianisation appliquée à cette époque en France, voir M. VOVELLE, *Religion et révolution : la déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976.

[488] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 219 ; A. EREN, « 2001 Anayasa değişiklikleri kapsamında 13. maddeye ilave edilen "laik cumhuriyetin gerekleri" yönündeki değişiklikliğin anlamı ve sonuçları (Le sens et les implications de la révision de l'article 13 concernant "les exigences de la République laïque" lors de la révision constitutionnelle de 2001) », *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 2002, n° 3, pp. 1-18, spéc., p. 5.

[489] G. GROC, « Le deuxième âge de la laïcité turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 215-231, spéc., p. 228.

§ 2. LA DÉFINITION SPÉCIFIQUE ADOPTÉE EN TURQUIE

Si, au sens classique du terme, la laïcité signifie la séparation entre la religion et l'État et la neutralité de ce dernier par rapport à toute idéologie ou conviction religieuse ou philosophique, elle a, en droit constitutionnel turc, une signification beaucoup plus large et originale. Elle est formulée, en effet, comme le fondement même de valeurs républicaines (A) et constitue également le fondement de la lutte anticléricale que les autorités turques ont dû délivrer depuis la fondation de la République contre un Islam trop envahissant (B).

A. La laïcité formulée comme fondement des valeurs républicaines

« *En raison de l'évolution historique, la conception de la laïcité a pour la Turquie une signification particulière* »[490]. Elle est formulée par le juge constitutionnel avant tout comme une condition de l'État-nation (1) et de la civilisation (2), mais aussi comme une garantie de la démocratie et des droits fondamentaux (3).

1. La laïcité en tant que condition préalable de l'État-nation

L'Islam, sur lequel l'Empire ottoman était fondé, s'oppose au nationalisme sous toutes ses formes. En effet, l'Islam est une société unitaire où tous les musulmans se sentent solidaires et frères, malgré les nombreuses différences d'ethnie, de langue et de civilisation[491]. Tous les musulmans, sans aucune distinction, sont membres de l'*umma*, d'une même communauté des croyants. Dans la lutte contre ce mythe de l'*umma*, la laïcité et le nationalisme, les deux grands principes sur lesquels la Turquie moderne fut fondée[492], durent collaborer[493]. En diminuant l'influence de l'Islam sur les citoyens, les réformes de sécularisation contribuèrent à l'implantation du sentiment national dans la société turque et, par conséquent, consolidèrent le nationalisme turc. L'État n'était plus le gardien de la foi islamique, mais un État laïque qui ne se préoccupait nullement de la construction de l'unité de l'*umma*. Le nationalisme brisa, à son tour, le mythe de l'*umma* par l'importance qu'il attribuait à l'identité turque au détriment de l'identité musulmane. Il renforça la laïcité, car l'État n'était plus basé sur l'unité des musulmans, mais sur l'unité des turcs vivant en Turquie[494]. Il construisait ainsi une nouvelle source d'attachement entre les

---

[490] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 145.

[491] A. E. ÖKTEM, « La Cour constitutionnelle turque définit le nationalisme, principe de la République », *RDP*, 1999, n° 4, pp. 1159-1200, spéc., p. 1173.

[492] N. MERT, *op. cit.*, note 167, p. 197.

[493] A. E. ÖKTEM, *op. cit.*, note 491, p. 1173.

[494] A. MENEVŞE, *La Justice Constitutionnelle sous la troisième République turque*, Thèse pour le doctorat en droit, Université d'Auvergne (Clermont I), 1995, pp. 43-44.

membres de la nation : la « turcité » (*Türklük*) - identité et fidélité fondées sur la nation turque[495]. Pour les kémalistes, l'indépendance politique d'un pays ne pouvait être parfaite qu'à condition d'avoir un État bâti sur des bases nationales[496]. Ils accusaient la religion, l'Islam en particulier, d'être la source du sous-développement, de l'ignorance et de l'obscurantisme. Pour eux, il était évident qu'une société basée sur les préceptes religieux n'avait aucune chance d'accéder à la civilisation contemporaine et de trouver sa place parmi les nations civilisées. Une société dominée par la religion tournerait le dos au progrès et à la modernité, premières sources de puissance[497]. Un État basé sur une telle société serait, à son tour, condamné à l'échec dès sa création. C'est pourquoi, l'un des principaux objectifs des révolutions d'Atatürk consistait à créer entre les citoyens un lien d'attachement autre que la religion et à donner au peuple turc un profond sentiment de nationalité[498]. C'est ainsi qu'au début de la République, des efforts furent déployés en vue de faire réapparaître l'identité nationale que les turcs avaient perdue tout au long de leur histoire sous l'influence de l'Islam[499]. Et c'est pourquoi par la loi n° 3115 du 5 février 1937, le principe du nationalisme fut inséré parmi les caractéristiques de la République de Turquie au même titre que la laïcité. Ce principe avait pour but principal de « *contribuer à la création d'une communauté nationale, opposée à l'idéal de l'umma islamique et était, de ce fait, fortement lié aux efforts de laïcisation* »[500]. Le principe du nationalisme kémaliste[501] joua effectivement un rôle fondamental dans le processus de construction de l'État-nation. Le principe de laïcité ne resta cependant pas moins actif dans ce processus. En interdisant toute sorte de manifestation de la religion dans l'espace social, la conception militante de la laïcité turque contribua forcément à la réalisation du but du

---

[495] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 309.
[496] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 231.
[497] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 110.
[498] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 231.
[499] Voir *supra* p. 54 et s.
[500] A. E. ÖKTEM, *op. cit*., note 491, p. 1164.
[501] La Cour constitutionnelle définit le nationalisme kémaliste comme suit : « *Le nationalisme d'Atatürk se développe et progresse en cherchant sa voie dans les relations internationales en accord avec les nations modernes. C'est le nom du nationalisme turc protégeant les aptitudes particulières de la société turque et son identité indépentante ; il concerne tous ceux qui s'estiment heureux d'être turc. Comme le disait Atatürk dans son discours du 5 novembre 1925, l'attachement au nationalisme turc a pris la place de l'attachement à la religion et aux confessions. Font en conséquence partie des éléments qui forment la nation l'unité linguistique, un sentiment d'humanité lié au sentiment national, l'unité dans l'existence politique, l'unité du pays, l'unité des racines, une parenté historique et éthnique. Y appartiennent également les éléments d'un passé commun, l'unité de l'avenir et des buts. Dans le nationalisme d'Atatürk, qui désigne le peuple en tant que fondateur de la République turque comme nation turque et qui n'admet pas d'autres différenciations, l'élément religieux n'a pas trouvé de place* ». C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 148. Pour plus de détails sur les traits caractéristiques du nationalisme kémaliste, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 139-143.

nationalisme, qui avait pour mission de créer un nouvel État et une nouvelle nation basés sur la science et non plus sur les règles religieuses.

En Turquie, ces deux principes se sont donc développés parallèlement. La Cour constitutionnelle définit ces liens entre le principe de laïcité et le nationalisme comme suit :

> « Ce principe [de laïcité] qui fait appel à une construction intellectuelle bien déterminée, à une conception du monde, a été le facteur décisif pour la transition de *l'umma* vers la nation. Car, c'est grâce à la laïcité que des valeurs rationnelles et humaines ont remplacé des valeurs dogmatiques ; les sentiments religieux ont pris leur place intangible dans la conscience de leur auteur. Ceux qui adhèrent à des religions ou des confessions différentes ont compris qu'au-delà de ces différences, il était nécessaire de vivre ensemble et ont pris confiance dans un État qui les traite sans discrimination. Ainsi a-t-il été possible d'endiguer les processus de scission, d'établir la paix intérieure et les citoyens sont devenus, par leur conscience nationale, des individus de la nation turque qui a fondé la République de Turquie »[502].

La laïcité était donc le principal allié du nationalisme kémaliste dans la création de l'État-nation en Turquie. Sur ce point, la Turquie présente une différence considérable par rapport aux pays européens. Dans un État comme la France, la laïcité étant apparue après la création de l'État-nation, il n'existe pas de lien fort entre la laïcité et le nationalisme[503]. En revanche, en Turquie, où le processus de construction nationale est tardif[504], la laïcité est un facteur important d'union dans la société anatolienne qui se compose de différentes religions et communautés religieuses. C'est pourquoi la Cour de cassation définit la laïcité comme un principe qui est la conséquence de l'État-nation et simultanément une condition préalable de celui-ci[505].

---

[502] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.

[503] Selon certains auteurs, la singularité de la laïcité turque est due au fait qu'à l'Occident, la laïcité est apparue à la fin du processus de nationalisme, alors qu'en Turquie, la laïcité est apparue simultanément avec le nationalisme, même comme condition préalable de celui-ci. En ce sens, voir notamment B. TANÖR, *Kuruluş üzerine 10 Konferans, Türkiye : 1920 sonraları (Les dix conférences sur la fondation de la République : la Turquie après 1920)*, İstanbul, Der Yay., 1996, p. 154 ; B. VURAL-DİNÇKOL, *1982 Anayasası çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi karalarında laiklik (La laïcité dans la Constitution de 1982 et dans les arrêts de la Cour constitutionnelle)*, İstanbul, Kazancı Hukuk Yay., 1992, p. 195 et A. SEZER, *Türk ve Amerika Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi - Lâisizm - Sekülarizm (Les libertés de religion et de conscience dans les arrêts de la Cour Suprême des États-Unis et des juridictions supérieures turques - Laïcisme - Sécularisme)*, Mémoire de Master 2, Institut de sciences sociales, Université Marmara, İstanbul, 2000, p. 85.

[504] Pour une étude détaillée sur le processus de construction nationale en Turquie, voir İ. BAHADIR, *Ümmetten Millete. Türk Ulusunun İnşası, 1860-1945 (De l'umma à la nation. La construction de la nation turque)*, Ankara, Kalan Yay., 2001.

[505] Ass. Plén. (crim), 15 mars 2005, n° 2004/8-201 E et 2005/30 K.

2. La laïcité en tant que condition de la civilisation

La modernisation turque découle d'une conception de la civilisation selon laquelle cette dernière formerait un ensemble indivisible, ne pouvant pas être scindée et qu'il faut adopter en bloc. Dès le début de la République, les kémalistes ont rejeté l'idée selon laquelle il fallait limiter les réformes aux domaines de la science et de la technologie tout en préservant une culture propre. En transformant un empire pluriethnique en un État-nation républicain et laïque, les réformes kémalistes se sont attachées aussi à promouvoir une conversion à la « civilisation » qui a pénétré les styles de vie, les comportements, l'éthique et l'esthétique de la femme et de l'homme musulmans[506]. C'est en rapport avec cette conception de la civilisation qu'il faut interpréter la laïcité turque. La Cour constitutionnelle explique à ce propos que,

> « [e]n effet, il ne faut pas avoir de la laïcité une vision restrictive la bornant à la séparation des affaires spirituelles et des affaires temporelles. Au contraire et bien plus, elle crée les conditions de la civilisation, de la liberté et de la modernité. Elle est une philosophie de la modernisation, une méthode pour un mode de vie humain. Elle est un idéal humaniste »[507].

La modernisation de la Turquie constitue donc un élément inséparable de la conception turque de la laïcité. Pour la Cour constitutionnelle, c'est la laïcité qui « *a ouvert la porte à la raison, à la science, à l'art et aux formes de gouvernement modernes ainsi qu'à toutes les conditions nécessaires à la civilisation* »[508]. Ces liens étroits entre la laïcité et la civilisation sont exprimés indirectement dans l'article 174 de la Constitution de 1982. Cet article interdit, en premier lieu, d'interpréter les dispositions de la Constitution comme impliquant l'inconstitutionnalité des lois de réformes d'Atatürk et, ensuite, note que le but de ces lois est de hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine et de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie. Cela signifie que, selon le constituant, le but essentiel de la République, tel qu'il a été adopté dans les Constitutions de 1961 et 1982[509], ne peut pas être réalisé sans l'imposition de ces lois laïcisantes. Ainsi,

---

[506] N. GÖLE, *op. cit.*, note 313, p. 87. À cet égard, Mme Göle définie le kémalisme comme « *la volonté politique des élites de passer d'une civilisation à une autre : d'une civilisation islamique à la civilisation occidentale alors perçue comme universelle* ». N. GÖLE, « La revendication démocratique de l'Islam » in *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et laïcité*, sous la direction de Stéphane YERASIMOS, Paris, Autrement, 1994, pp. 126-137, spéc., p. 127.

[507] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.

[508] *Ibidem*.

[509] Le but principal de la République est exprimé dans le Préambule de la Constitution de 1961 comme le fait d'« honorer sans cesse la nation turque », et dans son article 153, comme le fait de « hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine ». Quant à la Constitution de 1982, qui a repris le contenu de l'article 153 de la Constitution de 1961 dans son article 174, elle contient dans son Préambule le but de « l'élévation de la nation au niveau de la civilisation contemporaine ».

la Cour constitutionnelle interprète la laïcité à la lumière de l'article 153 de la Constitution de 1961 et estime que :

> « [L]es dispositions adoptées par la Constitution en ce qui concerne l'ordre laïque ne peuvent être comprises que dans un sens favorable à la réalisation de ce but [hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine] […]. Ce but supérieur est le premier axe sur lequel on doit se fonder, lorsqu'on définit le sens du principe de laïcité, inclus dans la Constitution de la République turque »[510].

Les rapports entre la laïcité et la civilisation sont significatifs, notamment en ce qui concerne l'éducation. Dans son arrêt du 12 janvier 1971, la Cour constitutionnelle interprète la notion de « civilisation contemporaine » comme suit :

> « La civilisation contemporaine est basée sur la domination de la raison dans les comportements et les activités des individus. La voie ainsi suivie est la voie du travail scientifique. Le principe essentiel de cette voie est le principe selon lequel la science est le guide réel dans la vie des individus. Pour appliquer ce principe dans la pratique, il est indispensable qu'il y ait dans les endroits stratégiques de la structure de la société des personnes capables de chercher et trouver la vérité scientifique, de l'appliquer et qui ne s'écartent pas des nécessités de la vérité scientifique dans leurs comportements et pensées. Pour réaliser cela, il faut que des personnes de cette nature aient déjà été éduquées »[511].

En se fondant sur cette analyse, le juge constitutionnel a voulu en effet mettre l'accent sur le rôle crucial que le principe de la laïcité de l'éducation joue dans la réalisation du projet de modernisation. La dominance de la raison dans la vie sociale symbolise la rupture avec la société ottomane où la religion avait une importance vitale. Selon la Haute Juridiction, cette rupture ne peut se réaliser que par « [l]*'enseignement et la formation laïques* [, car ces derniers] *offrent les conditions les plus fructueuses pour un travail scientifique* »[512]. C'est ainsi que la société peut accéder à un régime démocratique respectueux des droits de l'homme. La laïcité constitue donc également un garant de la démocratie et des droits fondamentaux en Turquie.

3. La laïcité en tant que garantie de la démocratie et des droits fondamentaux

La laïcité est considérée par le juge constitutionnel comme une condition *sine qua non* de la démocratie. Selon la Cour constitutionnelle,

> « [l]'ordre démocratique est aux antipodes de celui de la [c]haria qui voudrait accorder la priorité aux exigences religieuses. Une réglementation

[510] Cour const., 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.
[511] Cour const., 12 janvier 1971, n° 1969/31 E et 1971/3 K.
[512] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 147.

> qui favorise un régime conditionné par la religion ne peut être démocratique. Seul un État laïque peut être démocratique »[513].

Aux yeux du juge constitutionnel, l'adoption du principe de laïcité était donc indispensable pour créer un État démocratique sur les ruines du régime ottoman.

Cet avis est partagé par les autres cours suprêmes. Dans un arrêt rendu en 1986, la Cour de cassation s'exprimait à ce sujet comme suit : « *La haute valeur de la laïcité se situe dans son caractère indispensable pour une société indépendante, démocratique et nationale* »[514]. Dans un arrêt plus récent, en allant plus loin, elle prétendra que le principe de laïcité est une condition *sine qua non* de la démocratie[515] et que la démocratie est le meilleur régime non seulement pour la Turquie, mais aussi pour tous les pays dans le monde[516]. Elle ajoute aussi que, pour que le régime démocratique puisse se réaliser, il est vital de protéger le principe de laïcité conformément à sa mission historique et à son essence[517]. Bien qu'une minorité de la doctrine estime qu'il n'existe pas de lien direct, voire aucun lien, entre la démocratie et la laïcité, la majorité de la doctrine turque considère, à l'instar des juges suprêmes turcs, que ces deux notions sont étroitement liées[518].

La laïcité est aussi attachée aux droits de l'homme ; ces derniers ne peuvent être réalisés que dans un environnement social où tous les aspects de la vie publique sont toujours ouverts à la discussion libre, c'est-à-dire qu'ils ne sont jamais réglés selon des lois immuables, indiscutables, qu'elles soient d'origine religieuse ou doctrinale. Toutes les fonctions sociales fondamentales qui sont remplies par la famille, l'éducation, l'opinion publique, l'économie et l'État ont une telle base de légitimité[519]. Selon M. le Professeur Ozankaya,

> « le système laïque constitue, en effet, la vraie garantie des droits humains, car il considère comme illégitime toute initiative, tout programme qui viserait à régler les relations humaines selon des lois religieuses. […] En prévenant l'oppression religieuse, le laïcisme crée en même temps un milieu solide, un fondement inébranlable contre toute autre sorte d'oppression quelle qu'elle soit. Car c'est aussi bien une conception scientifique qu'une

---

[513] *Ibidem*, p. 148. Dans un arrêt ultérieur, la Cour constitutionnelle présente la laïcité comme « *l'outil du passage à la démocratie* ». Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.

[514] Ass. Plén. (crim), 26 mai 1986, n° 1985/9-596 E et 1986/293 K.

[515] Dans ce sens, voir aussi Cass. crim., 8ème, 23 septembre 1998, n° 1998/10296 E et 1998/11672 K.

[516] Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.

[517] *Ibidem*.

[518] Pour une brève présentation des différents avis sur cette question dans la doctrine turque, voir A. EREN, *op. cit.*, note 488, pp. 5-7.

[519] Ö. OZANKAYA, « La laïcité : condition indispensable des droits humains », *TYHR*, 1987-1988, n° 9-10, pp. 69-75, spéc., p. 70.

> culture démocratique qui fleurit dans le système laïque, ce qui permet à la personnalité et individualité humaine de se développer, c'est-à-dire, [de réaliser l]es droits de l'homme »[520].

De ce point de vue, la laïcité devient très vite un caractère indispensable de l'État turc pour garantir la liberté religieuse. Les rapports de cette dernière avec la laïcité sont beaucoup plus directs. Ces rapports sont exprimés par la Cour constitutionnelle ainsi :

> « Dans un État laïque, tout le monde est libre de choisir sa religion et de la manifester dans les limites de la liberté de conscience et de religion. Ceci est valable également pour ceux qui ne croient en aucune religion. Dans un État laïque, tout le monde peut adopter la religion ou la conviction qu'il veut. Ceci est hors de toute influence et intervention du législateur. C'est seulement dans les États laïques qu'on peut parler d'une véritable liberté de conscience »[521].

Dans un arrêt ultérieur, le juge constitutionnel expliqua les rapports entre la séparation et la liberté religieuse ainsi : « *La séparation de l'opinion et de la foi est un état qui sied à la signification pieuse de la religion* »[522], car, selon lui, « *la séparation des affaires spirituelles et temporelles permet de mieux délimiter les libertés de conscience, de religion et d'exercice de la religion et de protéger celles-ci de manière libérale* »[523].

Dans le contexte spécifique de la Turquie, les liens entre la démocratie, les droits de l'homme et la laïcité semblent être particulièrement forts. Cette dernière est en effet un véritable garant contre le danger d'une restauration de la charia en Turquie qui mettrait en péril non seulement les libertés des minorités religieuses et des non-croyants, mais également la liberté religieuse des masses musulmanes. En Turquie, la laïcité protège la démocratie et les droits de l'homme, car elle empêche que le pouvoir étatique ne soit aux mains des partisans de la charia, même s'ils y accédaient par les voies légales. À cet égard, on ne peut que se rallier au constat de M. le Professeur Abdul Aziz Said selon lequel, « *si parmi les pays musulmans la Turquie est relativement plus avancée dans la réalisation des droits de l'homme, c'est grâce au fait qu'elle a supprimé l'influence de la religion sur l'État en établissant un ordre laïque* »[524].

Certes, théoriquement la laïcité peut être considérée comme une condition nécessaire à la démocratie en Turquie, mais elle n'est point suffisante pour la réalisation de la démocratie. Il faut également que soient garanties les élections libres, les libertés reconnues aux partis politiques (notamment la liberté d'expression et d'association),

---

[520] *Ibidem*, p. 71.
[521] Cour const., 4 novembre 1986, n° 1986/11 E et 1986/26 K.
[522] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 145.
[523] *Ibidem*.

l'existence de la société civile et des tribunaux indépendants capables de contrôler les organes exécutifs et législatifs. À défaut de ceux-ci, un régime laïque ne peut pas être considéré comme un régime démocratique[525]. En outre, il convient de constater qu'en Turquie l'adoption de la laïcité est intervenue en dehors de l'établissement de la démocratie. En adoptant la laïcité, le but principal du régime kémaliste n'était pas d'établir un État démocratique, mais de moderniser la société turque d'un point de vue positiviste, et ce, contre le gré du peuple. Elle était donc clairement anti-démocratique[526]. Comme le notent MM. Burdy et Marcou, force est de constater que

> « au cours du XXe siècle, la laïcité en Turquie a le plus souvent été imposée ou rétablie par la force et par l'intervention répétée de l'Armée (en 1913, 1923-1924, 1971, 1980), alors que les avancées de la démocratie représentative se sont plutôt traduites par un retour de la tradition religieuse (en 1950 et 1983 notamment). On peut, à cet égard, relever que l'histoire de la laïcité française est inverse : elle s'impose sous la Troisième République avec la démocratie parlementaire, et elle est attaquée ou restreinte par des régimes non démocratiques (Vichy), ou consacrant une domination du pouvoir exécutif (Cinquième République) »[527].

On peut également déduire de cette comparaison historique que la laïcité française est beaucoup plus liée à la démocratie que la laïcité turque qui se renforce, elle, au détriment de la démocratie.

---

[524] A. A. SAİD, « Human Rights in Islamic Perspectives », cité par M. KAPANİ, *op. cit.*, note 42, p. 126.

[525] En ce sens, voir A. SEZER, « Türkiye'de Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi (La liberté de conscience et de religion et les rapports entre l'État et la Religion en Turquie) », in *Bülent Tanör armağanı (Mélanges en l'honneur de Bülent Tanör),* sous la direction d'Öget Öktem TANÖR, İstanbul, Legal Yay., 2004, pp. 561-609, spéc., pp. 569-570. Pour plus de détails sur les relations entre la laïcité et la démocratie, voir T. SAYLAN *et al.* (dir.), *Laiklik ve Demokrasi (La laïcité et la démocratie)*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001 et F. RANDHAXE & V. ZUBER (dir.), *Laïcités-démocraties : des relations ambigües*, actes du colloque organisé par le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, les 7 et 8 décembre 1998, Archives de sciences sociales des religions, n° 144, 2008.

[526] Après une analyse historique du kémalisme, Levent Köker aboutit à la conclusion qu'après avoir effectué les transformations économiques, culturelles et juridiques, le but des kémalistes du début de la République n'était nullement d'atteindre un système démocratique comparable à celui existant dans les États modernes. Au contraire, les kémalistes de l'époque considéraient que la démocratie était la conséquence nécessaire de l'existence des différentes classes dans les sociétés occidentales et niaient l'existence de ces types de différentes classes dans la société turque en raison de son caractère solidaire. L'un des principes fondamentaux du kémalisme, à savoir l'étatisme, donnait pour devoir à l'État de veiller à ce que les différentes classes - et par conséquent la lutte des classes - n'apparaissent pas dans la société turque parallèlement au développement économique du pays (L. KÖKER, *op cit.*, note 343, pp. 108-109). Par ailleurs, il convient de noter que parmi les six principes du kémalisme - à savoir le réformisme, la laïcité, le républicanisme, le nationalisme, le populisme et l'étatisme -, la démocratie ne figure pas.

[527] J-P. BURDY & J. MARCOU, *op. cit.*, note 420, p. 29.

Par conséquent, la laïcité en Turquie peut être considérée à la fois comme garant de la démocratie et des droits de l'homme et comme la raison de l'interruption répétée du processus de démocratisation et de développement des droits de l'homme[528].

Dans certains arrêts, la Cour constitutionnelle identifie le principe de laïcité également à l'égalité entre les hommes et les femmes, au principe de l'État de droit et au principe de la primauté de droit[529]. Il existe en effet chez les juges suprêmes turcs et une partie de la doctrine turque une tendance à assimiler la laïcité à des valeurs connexes. Comme la laïcité est essentiellement une notion « négative » et peu mobilisatrice, on essaie de lui donner un contenu positif et valorisant en l'assimilant à des notions plus diverses, telles que la patrie, la République, la démocratie, la raison, les droits de l'homme et autres[530]. Cet élargissement de la notion de laïcité entraine, toutefois, le risque de dégénérer la notion de laïcité. La laïcité est alors susceptible d'être très largement conçue et ne concerne plus la séparation entre l'État et la religion. Il devient donc impossible de saisir correctement la notion de laïcité. Cette survalorisation de la laïcité a aussi pour effet de la placer au rang de principe supérieur de l'État. Considéré comme l'essence de la République, de la civilisation, de la démocratie et des droits de l'homme, la laïcité s'impose comme un principe devant être protégé davantage que les autres principes fondamentaux. La laïcité acquiert ainsi, dans le cas turc, un caractère autoritaire et devient le fondement même de la lutte anticléricale.

B. La laïcité formulée comme fondement de la lutte anticléricale turque

Sous prétexte que l'Islam est une religion ayant un fort caractère interventionniste (2), l'État turc essaie de le cantonner dans la seule conscience des individus. Il utilise, à cet égard, le principe de laïcité comme un moyen de la lutte anticléricale (1).

---

[528] La Turquie n'est pas le seul pays où l'élite ayant imposé la laïcité à la société a du mal de respecter le choix de cette dernière profondément attachée aux valeurs religieuses. Récemment, l'Algérie a produit un exemple dramatique de ce conflit. Face au régime autoritaire du Front de libération nationale, la montée du Front islamique du salut a été portée au départ par les aspirations démocratiques de la société algérienne. Mais les élites laïques, inquiètes de la menace intégriste islamique ont préféré avoir recours à un coup d'État en 1992, interrompant ainsi le processus de démocratisation pour protéger le régime laïque. Voir N. GÖLE, *op. cit*., note 313, p. 86.

[529] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, pp. 146 et 149.

[530] M. BARBIER, *op. cit*., note 457, p. 74. Cette tendance existe également en France. Par exemple, en 1946, quand le député socialiste André Philip disait « [l]*orsque nous affirmons la laïcité, nous affirmons simplement la patrie* », il l'assimilait à la patrie ou au principe de nationalisme. Pour Réné Rémond « *la laïcité est inséparable de la démocratie* ». Claude Nicolet l'attache à la République en écrivant : « *Il faut bien qu'il y ait quelque lien entre la nature même de la République et la laïcité, pour que cette dernière ait été jugée consubstantielle et indispensable à la première* ». Quant à Edgar Morin, il identifie la laïcité avec la raison critique. Pour lui, la laïcité « *c'est la rationalité critique opposée aux dogmes, c'est la pluralité opposée au dogme de la vérité* ». Cités par M. BARBIER, *op. cit*., note 457, pp. 74-76.

1. Le cantonnement de la religion dans la conscience des individus comme moyen de la lutte anticléricale

Alors qu'il était considéré comme le guide principal qui orientait la pensée et la conduite des individus dans la société ottomane, l'Islam n'a, dans la pensée kémaliste, aucun rôle à jouer dans la vie étatique, économique, juridique, éducative, sociale ou même artistique. La Cour constitutionnelle dispose que, sous le régime laïque, « *la religion est libérée de la politisation, rejetée comme instrument d'orientation ; sa vraie et honorable place lui est attribuée dans la conscience des citoyens* »[531]. La place de la religion est dorénavant occupée par la science, la raison et les valeurs laïques. Ce n'est plus la religion mais la laïcité qui oriente la vie politique, éducative et culturelle du pays. Les problèmes de société dans ces domaines ne peuvent être réglés que grâce à un point de vue scientifique et non plus selon les règles venues du Dieu, comme ce fut le cas sous l'Empire ottoman. D'une certaine manière, le régime kémaliste remplace la pensée islamique par la raison et la science qui serait alors la seule méthode à utiliser pour régler les problèmes de la société[532]. Ce faisant, les kémalistes espéraient ouvrir la voie de la civilisation contemporaine à la nation turque.

Ce caractère militant de la laïcité turque, établi durant le régime de parti unique, perdure dans une certaine mesure encore aujourd'hui. On le constate notamment à travers la jurisprudence de la Cour constitutionnelle. Influencé par cette conception kémaliste, le juge constitutionnel définit la laïcité comme un moyen de civiliser la société en remplaçant le style de vie traditionnel fondé sur les valeurs et les règles islamiques par un style de vie moderne[533]. Pour que la laïcité puisse accomplir sa mission « *civilisatrice vis-à-vis du peuple musulman et ignorant* »[534], il est impératif que la religion perde son influence sur la société. Tous les liens qu'elle aurait gardés avec la société depuis le régime ancien doivent donc être coupés. Par conséquent, la place accordée à la religion dans l'ordre laïque turc est très insignifiante comparée à celle qui lui était réservée sous l'Empire ottoman. La Haute Juridiction détermine la place de la religion dans un ordre laïque comme suit :

> « Dans un ordre laïque, la religion en tant qu'institution sociale spécifique ne doit pas dominer l'organisation et l'administration de l'État. Ce ne sont pas les règles religieuses, mais la raison et la science, qui sont les forces

[531] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 145.

[532] Selon M. Köker, l'État turc cherche à remplacer le système de valeurs islamiques par un système de valeurs scientifiques. L. KÖKER, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi (La Modernisation, le kémalisme et la démocratie)*, İstanbul, İletişim, 1995, pp. 166, 168 et 224.

[533] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.

[534] N. GÖLE, *op. cit.*, note 506, p. 127.

> agissantes et dominantes dans l'État. La religion a sa place propre dans la conscience. Elle est un phénomène de croyance qui se déroule entre Dieu et l'homme »[535].

Dans l'ordre laïque turc, la religion n'a donc de place que dans la conscience des individus[536]. Ce point de vue est partagé également par la Cour de cassation. Elle définit la laïcité comme un régime où l'État n'est pas dirigé selon les règles religieuses et où les besoins de la société sont satisfaits uniquement selon des règles rationnelles et scientifiques[537].

La laïcité est donc conçue comme un moyen de lutte anticléricale pour enfermer la religion dans la conscience des individus et faire ainsi disparaître son influence sur la vie sociale. Ceci est clairement affirmé par la Cour constitutionnelle lors qu'elle explique les motifs de l'adoption du principe de laïcité :

> « La laïcité est l'œuvre d'une idéologie moderne des personnes qui ont réalisé les réformes turques - notamment Atatürk - pendant les années de création de la République de Turquie après la guerre d'indépendance. Elle est issue de la nécessité de séparer les affaires d'État et celles de religion et d'empêcher définitivement l'intervention de la religion dans les affaires d'État. Elle a été conçue et adoptée comme un moyen pour neutraliser une vision du monde qui empêcherait le développement de la société dans tous les domaines et les efforts en vue d'atteindre le niveau de la civilisation contemporaine »[538].

Par « vision du monde », il faut entendre la vision islamique du monde qui a été considérée par les kémalistes comme l'obstacle majeur face au projet de modernisation qu'Atatürk voulait réaliser. La laïcité fut donc adoptée comme une arme permettant au régime kémaliste de lutter contre l'influence de l'Islam sur la société et la politique. En maintenant la religion à la place qui lui a été assignée - dans la conscience des individus - la laïcité a pu ouvrir, selon le juge constitutionnel, la voie à la civilisation.

Il ne s'agit pas que d'une interprétation donnée à la laïcité par la Cour constitutionnelle. Bien au contraire, elle est le reflet de la conception de la laïcité telle qu'adoptée par le constituant. En effet, l'intention de cantonner la religion à la conscience des individus est clairement exprimée dans les termes de l'exposé des motifs de l'article 2 qui énonce les caractères fondamentaux de la République de Turquie. Pour interpréter la

---

[535] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.
[536] M. KAPANİ, *op. cit.*, note 42, p. 134.
[537] Cass. crim., 9ème, 30 septembre 1996 n° 1996/688 E et 1996/4716 K ; Ass. Plén. (crim), 7 juillet 1998, n° 1998/9-187 E et 1998/272 K.
[538] Cour const., 4 novembre 1986, n° 1986/11 E et 1986/26 K.

laïcité turque, la Cour constitutionnelle se réfère aux motifs d'adoption de cet article qui sont les suivants :

> « La phrase telle que "la République turque est laïque" signifie le refus de l'ingérence de la religion dans les affaires de l'État et de l'influence des sources irrationnelles sur le droit. Ceci ne signifie pas une négation de la religion, mais exprime seulement l'abandon de la religion à la conscience des individus »[539].

S'il est vrai que, dans un État laïque, la religion doit passer de la sphère publique à la sphère privée, cela ne signifie nullement qu'elle est seulement une affaire privée qui doit rester dans la seule conscience des individus. La séparation signifie plutôt que la religion échappe au domaine public de l'État[540]. Comme la Cour constitutionnelle l'a justement écrit, dans un ordre laïque, la religion « *ne doit pas dominer l'organisation et l'administration de l'État* »[541]. Néanmoins, affirmer que la religion est un phénomène de croyance qui se déroule entre Dieu et l'homme et doit rester dans la conscience des citoyens consiste à nier toute sa dimension extérieure et sociale. Il faut admettre que la religion a nécessairement un caractère extérieur et social, car elle doit avoir une organisation, former des associations, exprimer ses propres positions et développer ses diverses activités dans la société pour pouvoir exister[542]. Elle n'est donc pas seulement un phénomène de croyance, mais également un phénomène social[543]. Il est difficile, voire impossible, de la séparer de la vie sociale. Elle a un caractère public, intervient dans la vie sociale et influence les comportements des individus, car elle constitue même la base essentielle de la culture nationale[544] ainsi que le fondement des différentes législations. Comme M. le Professeur Erdoğan le dit à juste titre, ce qui importe en vue de maintenir le caractère laïque de l'État, c'est que l'on ne puisse pas adopter une règle de droit comme règle générale qui crée des devoirs pour les individus pour la seule raison qu'elle répond à une nécessité religieuse[545]. L'État laïque peut donc très bien intervenir pour créer des conditions nécessaires à l'exercice d'une pratique religieuse - tel est d'ailleurs le cas des lois sur les jours fériés durant les fêtes religieuses. Il convient d'admettre qu'aussi longtemps que la religion est une réalité de la société, il est inévitable qu'elle continue à

---

[539] Cour const., 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.
[540] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 85 ; J-P. SCHREIBER, *op. cit.*, note 440, p. 10.
[541] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.
[542] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 85.
[543] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 235 ; M. YILMAZ, *op. cit.*, note 340, p. 12.
[544] À cet égard, M. Cangızbay met l'accent sur l'interférence entre ce qui est religieux et ce qui est culturel et estime qu'il est impossible de séparer les affaires religieuses des affaires culturelles. K. CANGIZBAY, *op. cit.*, note 464, pp. 68-69.
[545] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, p. 157.

influencer le droit positif[546]. Tenter d'empêcher cette influence au nom de la laïcité peut avoir des conséquences négatives, y compris sur la laïcité, car cela peut entraîner une dégénérescence de la notion de laïcité. La laïcité serait conçue, comme elle semble l'être dans la pensée kémaliste, comme une séparation entre la religion et la société civile. La laïcité deviendrait donc une arme de lutte et non plus un moyen qui permettrait aux différentes communautés religieuses de vivre ensemble dans la même société. Dans cette hypothèse, il ne s'agirait plus de laïcité, mais de laïcisme[547].

Cette acceptation de la laïcité fait d'ailleurs l'objet de sévères critiques de la part de certains auteurs tel que M. le Professeur Erdoğan qui s'exprime à ce propos comme suit :

> « [En Turquie], l'État impose parfois à la société un point de vue du monde antireligieux et ne se satisfait pas d'expurger seulement l'espace public de la religion, mais essaie également de supprimer la religion de la vie de la société et même, quand ce n'est pas le cas, l'adaptation de la religion aux nécessités de l'idéologie officielle constitue la politique générale de l'État. Les tentatives, tels que "nationalisation", "modernisation" et "rationalisation" de l'Islam, la présentation de l'Islam comme une affaire uniquement de conscience ainsi que les efforts effectués pour imposer cette compréhension officielle doivent être compris dans ce contexte »[548].

Ce caractère militant de la laïcité turque, qui tente d'enfermer la religion dans la conscience des individus, est souvent justifiée par le caractère interventionniste de l'Islam.

2. L'interventionnisme islamique comme justification de la lutte anticléricale

Consciente de la singularité de sa conception de la laïcité, le juge constitutionnel turc essaie de justifier ses démarches en se basant sur les spécificités de l'État et de la religion prédominante, l'Islam :

> « La mise en œuvre du principe de laïcité en Turquie diffère certainement de la pratique de ce principe dans quelques États occidentaux. Les conditions propres à chacun des États et les spécificités de la religion prédominante contribuent à façonner le principe de laïcité. Il n'est que naturel que les tensions et les équilibres entre ces conditions et ces spécificités se répercutent sur la conception de la laïcité, lui impriment des traits de caractère différents et engendrent des pratiques variées. Bien que la signification classique soit celle de la séparation des affaires temporelles et spirituelles, les modalités et les effets ne se sont pas établis, dans notre pays,

[546] B. ÇAĞLAR, « Türkiye'de Laikligin "Büyük Problem"i : Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine (Le "grand problème" de la laïcité en Turquie : à propos de la laïcité et ses différentes interprétations) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 111-117, spéc., p. 113.

[547] Pour une critique, en ce même sens, de la laïcité turque, voir M. YILMAZ, *op. cit.*, note 340, pp. 12-13.

[548] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, p. 154.

> comme dans les pays occidentaux, en raison des spécificités différentes de l'Islam et du Christianisme »[549].

Malgré une expérience de quatre-vingts-dix années de laïcisation et de modernisation du pays, les cours suprêmes - et notamment la Cour constitutionnelle - considèrent toujours que l'exploitation de la religion à des fins politiques et personnels est un obstacle majeur dans le développement et la civilisation du pays. Lorsque le juge constitutionnel interprète l'histoire de la République, il accuse l'Islam d'être la raison principale du sous-développement et voit un grand danger dans son influence sur la société. Le paragraphe ci-dessous, extrait d'un arrêt de la Cour, illustre clairement ce point de vue :

> « Sous l'Empire ottoman où l'État était lié par la religion, pendant les périodes où la liberté de religion n'était pas limitée, la religion intervenait toujours dans tous les domaines de la vie sociale, dans toutes les décisions et les actes de l'État. En raison de l'exploitation de la religion, toutes les inventions et découvertes apparues lors du développement de la civilisation ont été confrontées aux *fetva*s qui les ont déclarées incompatibles avec la religion. Ces *fetva*s ont même entraîné des dangers jusqu'à faire obstacle aux efforts pour libérer le pays de l'occupation de l'ennemi. De ce fait, même les inventions indispensables au développement de notre société n'arrivèrent dans notre pays que des années, voire des siècles plus tard. Ainsi, le développement de la civilisation n'a pas été suivi et, par conséquent, l'État s'est affaibli et a régressé jusqu'à l'éclatement de l'Empire ottoman dans les dernières années. Même de nos jours, les expériences tragiques nous montrent que certains abusent encore des sentiments religieux et exploitent la religion. C'est la raison pour laquelle le constituant fut contraint de prévoir de telles restrictions à la liberté de religion »[550].

Ce paragraphe montre assez bien la peur et la méfiance qui sous-tendent cet autoritarisme laïque. La volonté des cours suprêmes nationales d'interpréter la liberté de religion d'une manière limitative et de cantonner la religion à la conscience des individus peut s'expliquer essentiellement par leur méfiance à l'égard des religions, et plus particulièrement, à l'égard de l'Islam.

Sans vouloir entrer dans des débats historiques, souvent menés pour des motifs politico-religieux, il est néanmoins permis d'affirmer que ce point de vue du juge constitutionnel est discutable. Il est vrai que pour de multiples raisons, à partir du XVIIe siècle, les classes privilégiées de l'Empire ottoman et la classe religieuse se sont servies de l'Islam comme un bouclier pour s'opposer aux changements qui leur étaient

[549] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 145. Dans le même sens, voir également Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.

défavorables[551] et ceci a précipité la décadence de l'Empire. Si on ne peut pas nier que l'utilisation de l'Islam à des fins personnelles et politiques a effectivement joué un rôle dans cette décadence, il est cependant pour le moins douteux que la principale raison de l'effondrement de l'Empire ottoman soit l'exploitation de l'Islam. Dans un empire où la religion était strictement contrôlée par le pouvoir central, il est à notre avis difficile d'accuser l'Islam d'avoir causé la chute dudit empire.

Quant aux prétendus rapports négatifs entre l'Islam et la civilisation, il est nécessaire de rappeler que certaines règles de l'Islam rendent effectivement difficiles une adaptation aux nouvelles conditions ; par exemple, l'interdiction relative au prêt à intérêt constitue une difficulté importante dans l'adaptation aux règles du jeu de capitalisme. Cependant, il semble difficile d'accuser l'Islam d'être contre le progrès et l'évolution de la société en général et de l'homme en particulier[552]. Nombreux spécialistes de l'Islam et intellectuels sont d'ailleurs convaincus que l'Islam en tant que religion ou philosophie est tout à fait compatible avec le développement matériel et intellectuel des individus. Comme le relève M. le Professeur Ateş avec justesse :

> « une société peut être à la fois majoritairement musulmane, socio-économiquement très développée et avoir un régime démocratique. L'Islam n'empêche jamais cela et si aujourd'hui il n'existe pas un tel État, ce n'est pas en raison de l'Islam, mais à cause de certaines autres raisons historiques, économiques et techniques »[553].

En Turquie, un Islam sans contrôle est, cependant, considéré comme une menace à la démocratie et aux libertés fondamentales, tandis que la laïcité est considérée comme une garantie de ces valeurs. Il est souvent prétendu que sans une application stricte de la laïcité en Turquie, cette dernière court le risque d'un éventuel retour au régime ottoman, basé sur la charia, dont l'incompatibilité avec la démocratie et les droits de l'homme est évident[554]. La transformation récente de la Turquie d'un État théocratique en un État laïque et l'existence, dans ce pays, des tendances réactionnaires islamiques sont aussi souvent invoqués pour justifier une application militante de la laïcité[555]. Pour prévenir ces dangers et empêcher l'interprétation et l'utilisation de l'Islam dans un sens contraire au projet de

---

[550] Cour const., 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.

[551] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 118.

[552] En ce sens, voir *ibidem*, p. 117.

[553] T. ATEŞ, *Demokrasi : Kavram, Tarihi süreç, İlkeler (La démocratie : le concept, le processus historique, les principes)*, İstanbul, Der Yay., 1976, pp. 96-97.

[554] En ce sens, à titre d'exemple, voir M. KAPANİ, *op. cit.*, note 42, pp. 124-125.

[555] Voir les observations du gouvernement turc dans l'affaire *Refah Partisi*. Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, 31 juillet 2001, n°s 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98, § 72.

modernisation de l'État, ce dernier adopta des pratiques laïcistes caractérisées par une stricte tutelle de l'État sur la religion.

SECTION 2. LA PRATIQUE LAÏCISTE DE L'ÉTAT TURC

En Turquie, la laïcité ne signifie - contrairement au cas de la France - ni une séparation totale avec la religion[556] ni une neutralité de l'État en matière religieuse. L'État ne privilégie qu'un seul aspect de la séparation, à savoir la prévention d'une intervention du Religieux sur le Politique. En revanche, l'État exerce un contrôle sur la religion musulmane par le biais de la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*) (§1), ainsi qu'en se servant de son monopole sur l'enseignement de l'Islam (§2). Il ne s'agit donc que d'une séparation à sens unique et cela, en faveur de l'État et au détriment de l'autonomie de la religion. Ce contrôle de l'État sur la gestion de la religion musulmane ainsi que sur l'éducation religieuse a pour but de permettre à l'État d'imposer à la société entière la version positiviste et nationaliste de l'Islam, une version considérée comme non seulement conforme, mais surtout nécessaire à la réalisation du but principal de la République qui consiste à hausser la nation turque au niveau des nations civilisées[557]. L'attribution à l'État de cette compétence de contrôle sur l'Islam constitue la principale pratique laïciste de l'État turc.

§ 1. L'INSTITUTIONNALISATION DU CONTRÔLE DE L'ISLAM AU SEIN DE L'ÉTAT

La Cour constitutionnelle explique dans un arrêt que « *le constituant n'a jamais lié la définition du principe de laïcité à l'autonomie ou l'indépendance des personnes s'occupant des maisons de Dieu ou des affaires religieuses* »[558]. Au contraire, selon la Cour constitutionnelle, une des exigences du principe de laïcité turque est « *l'attribution à l'État en tant que protecteur de l'ordre public et des droits fondamentaux d'une*

[556] À cet égard, il est intéressant de comparer les définitions de la laïcité dans les versions française et turque du Grand Larousse Encyclopédique. Alors que dans la version française le Grand Larousse (dix volumes) définit la laïcité en mettant l'accent sur la séparation (*supra* p. 93 et s.), la *Büyük Larousse Ansiklopedisi* (la version turque du Grand Larousse Encyclopédique) définit la laïcité turque en mettant l'accent sur le contrôle de l'État sur la religion : « *En Turquie, des raisons sociales et historiques ont ouvert la voie à une acceptation politique différente en ce qui concerne l'application de la laïcité* […]. *À partir de là, la laïcité en Turquie, reconnaissant d'un côté la séparation des affaires religieuses des affaires de l'État, mais exerçant à travers l'État un large contrôle et une large intervention sur les sujets intéressant la religion et ne permettant ni l'activité ni les regroupements religieux, porte en cela une particularité* ». Cité et traduit par G. GROC, *op. cit*., note 225, p. 317.

[557] M. ERDOĞAN, *op. cit*., note 43, p. 311.

[558] Cour const., 21 octobre 1971, 1970/53 E et 1971/76 K.

compétence de contrôle des droits et des libertés d'ordre religieux »[559]. La laïcité en Turquie signifie donc uniquement l'indépendance de l'État par rapport à la religion et la subordination de cette dernière au premier. Pour prévenir l'influence de la religion sur la politique, l'État exerce un contrôle sur la religion à travers la *Diyanet*, l'organe « *suprême de tutelle en matière de gestion et de référence du culte islamique en Turquie* »[560]. Pour comprendre la nature de cette institution spécifique à la Turquie, il y a lieu de présenter en premier lieu le fonctionnement de la *Diyanet* (A) et en second lieu la question de la compatibilité de celle-ci avec le principe de laïcité (B).

A. Le fonctionnement de la Présidence des affaires religieuses

La création de la *Diyanet* avait été prévue dans la loi n° 429 du 3 mars 1924, mais ce n'est qu'avec la loi n° 2800 relative à l'organisation et aux devoirs de la *Diyanet* du 22 juin 1935[561] qu'elle fut effectivement instituée. La *Diyanet* prit un statut constitutionnel après l'adoption de la Constitution de 1961. L'article 154 de la Constitution intégra la *Diyanet*, jusque-là rattachée au Premier ministre, à l'administration générale, et la soumit aux règles de droit public. La Constitution de 1982 maintient le statut constitutionnel de la *Diyanet* dans son article 136. Cet article fixe de façon claire les responsabilités de l'État dans l'organisation de la vie religieuse[562]. Il reconnaît aussi la *Diyanet* comme une institution publique faisant partie de l'administration générale. Selon cet article, la *Diyanet* « *remplit* […] *les fonctions qui lui sont confiées en vertu de la loi particulière qui la régit* »[563]. Il s'agit de la loi n° 633 relative à la fondation et aux devoirs de la *Diyanet*[564]. Selon le premier article de cette loi, la *Diyanet* a pour missions de « *diriger les affaires de la religion islamique concernant les principes de la croyance, du culte et de la morale, et d'éclairer la société sur la religion et d'administrer les lieux de culte* ». Cela implique un contrôle important des affaires de la religion islamique (1). En outre, les cadres religieux,

[559] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.
[560] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 292.
[561] J.O. du 22 juin 1935, n° 3035.
[562] Une autre disposition qui concerne les affaires religieuses est l'article provisoire 2 b) de la Constitution de 1982. Selon cette disposition, l'un des devoirs du Conseil présidentiel est d'étudier et donner son avis sur les questions relatives à la réglementation des affaires religieuses, à la demande du Président de la République et dans le délai fixé par lui. Cette disposition est une autre preuve de l'importance accordée par la Constitution de 1982 à la réglementation des affaires religieuses.
[563] Dans la présente thèse, c'est la traduction de la Constitution de 1982 faite sur le site Internet http://mjp.univ-perp.fr/constit/tr1982-3.htm (consulté le 15 janvier 2012) qui est utilisée. Il s'agit d'une traduction de la version de la Constitution modifiée par la loi n° 4709 du 3 octobre 2001 (J.O. du 17 octobre 2001, n° 24556 *bis*). En ce qui concerne les révisions constitutionnelles ultérieures, la source de traduction sera indiquée dans les parties concernées.

employés par la *Diyanet* sont également strictement contrôlés, d'une part, par la *Diyanet* elle-même et, d'autre part, par les autorités étatiques (2).

1. Le contrôle sur les activités religieuses

La *Diyanet* est une organisation ayant des représentations à travers tout le pays avec plus de quatre vingt mille fonctionnaires[565] et bénéficiant d'un budget plus élevé que celui de certains ministères importants, tels que le ministère des Affaires intérieures ou le ministère des Affaires étrangères[566]. Elle dispose de pouvoirs très étendus, d'un siège à la capitale et de nombreuses antennes dans les provinces. Son organisation centrale est composée de sept unités principales : le haut conseil des affaires religieuses, le conseil de consultation du Coran, le bureau des services religieux, le bureau de l'enseignement religieux, le bureau de pèlerinage, le bureau des publications religieuses ainsi que le bureau des relations internationales. Dans les villes, elle est représentée par les muftis dont la tâche consiste à contrôler les activités des responsables religieux (imams[567], *hatip*s -prédicateurs-, *vaiz*s -prêcheur-, etc.), à surveiller le bon fonctionnement des affaires religieuses et à veiller sur les cours de lecture coranique organisés annuellement.

C'est grâce à cette immense organisation que la *Diyanet* remplit sa principale fonction de contrôle permanent de la religion musulmane partout dans le pays. Ce contrôle se fait avant tout à travers la gestion des mosquées. Depuis l'adoption de la loi n° 4379 du 31 juillet 1998[568], l'administration de toutes les mosquées est accordée exclusivement à la

---

[564] Cette loi, qui fut adoptée le 22 juin 1965 (J.O. du 2 juillet 1965, n° 12038), abrogea la loi n° 2800 et les dispositions concernant la *Diyanet* dans la loi n° 429.

[565] En décembre 2010, l'effectif du personnel de la *Diyanet* s'élevait à 84 157. Sur ce nombre, 60 859 sont des imams et prédicateurs, 10 272 des *müezzin*s. Le restant du personnel est affecté aussi bien à l'enseignement dans les cours coraniques (4 462) qu'à d'autres fonctions (mufti, mufti adjoint, personnel administratif des *müftülük*, de l'administration centrale, etc.). Sur l'ensemble de ce personnel, 67 % sont des diplômés de l'enseignement supérieur, c'est-à-dire essentiellement des facultés de théologie ou encore des Écoles supérieures professionnelles de théologie dans différentes universités, le reste des personnels est diplômé des lycées d'imam et de prédicateur (29 %) et une infime partie d'autres établissements secondaires. Voir le site officiel de la *Diyanet* : www.diyanet.gov.tr, consulté le 12 mars 2012.

[566] En 1981, le budget de la *Diyanet* dépassait déjà celui du ministère de l'Industrie et du ministère du Tourisme. Son budget n'a cessé d'augmenter depuis lors pour atteindre en 2009 près d'un milliard d'euro. En 2006, il avait dépassé celui de 37 établissements publics dont huit ministères, à savoir les ministères des Affaires intérieures et des Affaires étrangères, de la Construction, du Transport, de l'Industrie, de l'Énergie, du Tourisme et de l'Environnement. « Diyanet bütçesi 37 kurumu solladı (Le budget de la *Diyanet* a dépassé celui de 37 établissements publics), le quotidien turc *Hürriyet* du 24 octobre 2006. Pour plus de détails sur l'évolution du budget de la *Diyanet* entre 1924 - 2009, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 221-224.

[567] Les imams sont chargés de conduire les prières dans les mosquées et de réciter des prières et des textes du Coran pour les cérémonies religieuses (telles que les enterrements, les mariages, etc.). Ils ont aussi pour tâche de faire l'appel à la prière si les fonctionnaires spécialisés pour ce travail (*müezzin*) font défaut. D'autre part, les imams ont comme devoir de prononcer le sermon du vendredi. Les imams peuvent aussi faire un sermon avant ou après les prières journalières.

[568] J.O. du 2 août 1998, n° 23421.

Diyanet. Juridiquement, il n'existe donc aucune possibilité d'ouvrir une mosquée à la prière sans la permission de la *Diyanet*[569]. D'après ses propres chiffres, en 2008, sur 79 000 mosquées existantes en Turquie, la *Diyanet* en gérait 67 000[570].

Ce contrôle est exercé au-delà des mosquées et inclut tous les aspects de la vie religieuse. À la gestion des lieux de culte et à la formation, nomination et rétribution des imams et autres personnels religieux, s'ajoute désormais le devoir d'informer et « *d'éclairer la société sur la religion* ». Conformément à l'article 5 de la loi n° 633, la *Diyanet* accomplit cette mission par divers moyens : elle publie des ouvrages ainsi qu'une revue, fait des émissions audiovisuelles sur les questions religieuses et morales, organise les réunions et conférences religieuses au niveau national et international, assure la traduction du Coran et développe des centres d'apprentissage de la lecture coranique et donne son avis pour l'importation d'ouvrages religieux. Elle diffuse ainsi toute une littérature de vulgarisation et de sensibilisation sur des thèmes religieux[571].

Le Haut Conseil des affaires religieuses de la *Diyanet* est chargé de répondre aux questions des musulmans sur des sujets en suspens. En province, cette mission est accomplie par les *müftülük*s (Office des muftis). Ces réponses sont diffusées au public par divers moyens de communication. La *Diyanet* rédige également les *hutbe*s (sermons) qui sont prononcés par des sermonneurs. Dans les départements et arrondissements où il n'y a pas suffisamment de prêcheurs, elle organise des équipes chargées à éclairer la société sur les questions religieuses. Les mêmes types d'équipes sont organisés également au niveau des quartiers par des *müftülük*s[572]. À travers les activités de la *Diyanet*, l'État diffuse ainsi sa version officielle de l'Islam. La *Diyanet* nomme également des imams dans les prisons

---

[569] Tel qu'il a été modifié par la loi n° 4379, l'article 35 de la loi n° 633 dispose que : « *Les mosquées et mescits sont ouverts à la prière par l'autorisation de la Présidence des affaires religieuses et dirigés par la même Présidence. Sont transférés dans les trois mois à la Présidence des affaires religieuses la gestion des mosquées et des mescits construits par les personnes morales et les individus avec une permission ou sans permission* […] ». Bien que la loi ne parle pas de transfert de la propriété mais de la gestion de mosquées construites par les personnes privées, conformément à l'article 16 de la loi n° 3402 sur le cadastre (adoptée le 21 juin 1987 et publiée dans le J.O. du 9 juillet 1987, n° 19512) les biens immobiliers qui sont utilisés pour le service public, tels que les *namazgâh*s (la place publique non couverte où l'on fait la prière en été), les mosquées, les cimetières publics etc., doivent être inscrits au nom de l'établissement public concerné et ne peuvent pas faire partie du domaine privé. En s'appuyant sur ces dispositions, la Cour de cassation a clairement établi que les mosquées étaient des biens publics et ne pouvaient pas faire partie du domaine privé. Cass. civ., 1ère, 27 novembre 1998, n° 1998/11508 E et 1998/13445 K ; Cass. civ., 1ère, 12 novembre 2008, n° 2008/9330 E et 2008/11641 K.

[570] Voir, MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, pp. 336-337.

[571] Pour plus de détails sur les activités audiovisuelles et de publication de la *Diyanet*, voir H. YAVUZER, *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı : Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi (Le service religieux moderne et la Présidence des affaires religieuses : une analyse sociologique de l'autorité et des organisations religieuses)*, 2e éd., Kayseri, Laçin Yay., 2006, pp. 193-213.

[572] Ö. SARIKAYA, *Quel est le rôle de la Présidence des Affaires Religieuses dans la République laïque turque ?*, Mémoire de Master 2, Institut d'Études Politiques de Paris, 2005, pp. 58-59.

et hôpitaux, mais dans la pratique ceux-ci n'ont qu'un rôle limité qui consiste souvent à mener des cérémonies funéraires[573].

La *Diyanet* contrôle également l'organisation du pèlerinage à La Mecque. Par un décret du 26 avril 1979[574], le gouvernement de l'époque accorda à la *Diyanet* un droit exclusif d'organiser le pèlerinage. Une Commission de pèlerinage fut ainsi créée par la *Diyanet* pour planifier et diriger toutes les affaires concernant le pèlerinage à La Mecque. La *Diyanet* garda son monopole sur l'organisation des voyages à La Mecque pour le pèlerinage jusqu'en 1988, date à laquelle une décision du Conseil des ministres[575] permit à certaines agences de voyages d'organiser ces voyages. Toutefois, ces agences sont strictement contrôlées et surveillées par la *Diyanet*[576] et toutes les inscriptions doivent obligatoirement être effectuées auprès de la *Diyanet*[577].

---

[573] A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, « IACL National Report : the Republic of Turkey » in *Religion and the Secular State : Interim National Reports : the XVIIIth International Congress of Comparative Law*, sous la direction de Javier MARTINEZ-TORRON & W. Cole DURHAM, Washington, D.C., Brigham Young University, 2010, pp. 701-718, spéc., p. 707. Parallèlement, les prêtres et les rabbins peuvent offrir des services spirituels dans les hôpitaux appartenant aux communautés non musulmanes. Cependant, dans les forces armées, ni les imams ni les ministres du culte des autres religions ne disposent d'un quelconque rôle. *Ibidem*.

[574] Le décret n° 7/17439 du Conseil des ministres (J.O. du 12 mai 1979, n° 16635). Par un règlement adopté le 30 mars 1984 (J.O. du 30 mars 1984, n° 18357), la compétence de la *Diyanet* en la matière fut élargie aux voyages à La Mecque hors période de pèlerinage (*umre ziyareti*).

[575] Voir J.O. du 21 décembre 1988, n° 20026.

[576] Durant le voyage de pèlerinage organisé par les agences de voyage, les pèlerins doivent être accompagnés d'un ou plusieurs fonctionnaires de la *Diyanet* qui doivent être rémunérés par les agences de voyage. Ces fonctionnaires sont chargés d'aider les pèlerins dans l'accomplissement de leurs devoirs religieux pendant le pèlerinage et de surveiller les agences de voyage pour s'assurer qu'elles se conforment aux règles préalablement établies par la Commission de pèlerinage. Cette obligation d'être accompagné par le personnel de la *Diyanet* durant le voyage de pèlerinage fut remise en cause devant le Conseil d'État qui l'a cependant confirmée. CE 10ème, 1er octobre 2002, n° 2000/6086 E et 2002/3463 K.

[577] Il ne s'agit désormais plus d'un monopole de la *Diyanet* sur le voyage de pèlerinage, mais la Commission de pèlerinage dispose de pouvoirs larges sur l'organisation de ces voyages. Pour pouvoir organiser le voyage de pèlerinage, une agence de voyage doit obtenir une autorisation préalable de ladite Commission. Autrement dit, cette dernière peut refuser à une agence le droit d'organiser le voyage de pèlerinage (pour une décision confirmant un refus d'autorisation de la Commission de pèlerinage, voir CE 10ème, 26 mars 1996, n° 1994/7223 E et 1996/1680 K). Elle a également le pouvoir de décider si le voyage doit se faire par la voie aérienne ou par la voie routière. Par une décision n° 1992/7, la Commission a d'ailleurs décidé que le voyage de pèlerinage devait se faire exclusivement par la voie aérienne, ce qui permet à la *Diyanet* de contrôler de près l'organisation de ce voyage. Cette décision fut contestée devant le tribunal administratif au motif qu'elle portait atteinte à la liberté de religion et à la libre circulation des pèlerins. Le tribunal administratif rejeta ce recours par une décision qui fut confirmée par le Conseil d'État (CE 10ème, 31 mars 1997, n° 1995/290 E et 1997/1068 K). La Commission a aussi le pouvoir d'infliger des sanctions, telle que la suspension du droit d'organiser le voyage de pèlerinage pendant une année, aux agences de voyage qui ne respectent pas les règles établies en matière d'organisation de voyage de pèlerinage. Les décisions de cette Commission peuvent être contestées devant les tribunaux administratifs (pour une décision confirmant une telle sanction infligée par la Commission de pèlerinage, voir CE 10ème, 27 avril 1999, n° 1996/9774 E et 1999/1947 K). Toutefois, dans la mesure où la *Diyanet*, elle-même, organise des voyages de pèlerinage, l'attribution à la *Diyanet* du droit de refuser à une agence de voyage l'autorisation d'organiser des voyages de pèlerinage ou de lui infliger des sanctions ne semble pas être conforme aux principes du droit à la concurrence.

Selon le décret de 1979, toutes les affaires financières de l'organisation du pèlerinage sont gérées par la Fondation des affaires religieuses de la Turquie (*Türkiye Diyanet Vakfı*, ci-après « la TDV »). La TDV a été fondée le 13 mars 1975. Son objectif, tel que défini dans l'article deux de son acte de création, est de construire des mosquées là où il y a besoin, et de les équiper, d'ouvrir les hôpitaux pour les malades pauvres et de développer l'aide et le service social en organisant la collecte des aumônes des croyants et en en assurant la distribution équitable aux pauvres. Elle est le plus grand soutien financier de la *Diyanet*[578] grâce aux bénéfices qu'elle tire de l'organisation du pèlerinage. Elle vise aussi à soutenir la *Diyanet* et l'aider dans la présentation correcte de l'Islam et dans la mission d'éclairer la société sur la religion. Aujourd'hui, elle couvre un grand nombre d'activités éducatives. Son action notamment dans le domaine de l'édition et de la vente d'ouvrages religieux est sans équivalent. Elle possède des centres importants de recherche de culture islamique et de documentation dans lesquels elle emploie plusieurs chercheurs spécialisés dans les disciplines classiques de l'Islam. Les foires du livre religieux qu'elle organise chaque année dans les grandes villes attirent des milliers de visiteurs. Mais son entreprise la plus importante est de publier, depuis 1983, une Encyclopédie de l'Islam[579].

Les activités de la *Diyanet* ne se limitent pas à l'échelle nationale. Depuis 1971, la *Diyanet* rend des services religieux également aux citoyens turcs à l'étranger. Ces activités sont menées actuellement par le biais des conseillers et attachés des services religieux auprès des Ambassades et des Consulats généraux de Turquie. La *Diyanet* a aussi créé, en 1984, l'Union islamo-turque des affaires religieuses (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*) et, en 2002, l'Union des établissements religieux de l'Europe (*Avrupa Dini Kurumlar Birliği*) pour les activités à l'étranger[580]. Elle a pour mission d'envoyer des imams et des instituteurs à l'étranger et d'offrir divers services, tels que l'enseignement religieux, les

---

[578] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 233.

[579] Pour plus de détails sur la fondation, le fonctionnement et les activités de la TDV, voir F. BİLİCİ, « Sociabilité et Expression Politique Islamistes en Turquie : Les Nouveaux *Vakıf*s », *Revue française de science politique*, n° 43, juin 1993, pp. 412-434, spéc., pp. 427-428 ; H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 115-128 ; İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 230-233 et R. ÇAKIR & İ. BOZAN, *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü ? (Une Présidence des affaires religieuses civile, transparente et démocratique est-elle possible ?)*, İstanbul, TESEV Yay., 2005, pp. 33-34 et 99-101.

[580] Jusqu'à l'adoption de la loi n° 6002 du 1er juillet 2010, ces organisations n'avaient aucune base juridique en droit turc, car la loi n° 633 ne prévoyait pas la possibilité d'agir à l'étranger. Cette absence de base juridique a été constatée par le Conseil d'État : « *Au vu de toutes ces constations, l'organisation à l'étranger de la Présidence des Affaires religieuses n'a pas de base légale. Toutefois, après l'entrée en vigueur du décret-loi n° 189, une organisation de la Présidence des affaires religieuses fut créée à l'étranger par les décisions du Conseil des ministres, adoptées à des dates différentes, contrairement à l'article 3 de ce décret-loi. Cette organisation, qui n'a pas de base légale, continue néanmoins à remplir les fonctions qui lui ont été confiées par les décisions du Conseil des ministres. Autrement dit, elle existe de facto* ». CE 5ème,

publications religieuses, le pèlerinage, les funérailles et même l'aide sociale aux citoyens turcs à l'étranger[581]. La création de cette organisation semble avoir pour but de contrôler les Turcs musulmans vivant en Europe afin d'éviter qu'ils entrent dans des groupes islamistes radicaux et deviennent ainsi une menace pour la Turquie.

2. Le contrôle sur les cadres religieux

En Turquie, les cadres religieux appartiennent à la catégorie des fonctionnaires des services religieux, créée par la loi n° 1327 adoptée le 31 juillet 1970[582]. Cette catégorie inclut les fonctionnaires qui ont reçu un certain degré de formation religieuse et qui sont chargés de rendre des services religieux. Elle englobe les muftis, imams, *hatip*s, *müezzin*s[583] et autres employés des mosquées. Ils sont soumis à la loi n° 657 sur les fonctionnaires[584] ainsi qu'à la loi n° 633 sur la *Diyanet*. La nomination et la révocation de ces fonctionnaires se font par les commissions attachées aux *müftülük*s[585]. Ils sont rémunérés par la *Diyanet*, dont le budget est voté par la TBMM et qui fait partie du budget général de l'État turc.

Les cadres religieux sont surveillés de près par la *Diyanet*. Pour renforcer son contrôle sur ces premiers, cette dernière a mis en place un système de centralisation des prédications (*vaaz*) et des *hutbe*s. Les imams n'ont aucune marge de manœuvre ni d'initiative possible dans la détermination du contenu des prédications et des *hutbe*s. Ces derniers sont rédigés par la *Diyanet*, publiés dans la revue de la *Diyanet*, puis lus dans toutes les mosquées par les imams fonctionnaires. Cette pratique n'est pas seulement contraire à la laïcité, mais aussi à la tradition musulmane selon laquelle le contenu des prédications et des *hutbe*s doivent être déterminés par les imams conformément aux besoins et aux demandes des fidèles des mosquées concernées. Par conséquent, le contenu

---

1er mai 2006, n° 2005/940 E. Dans le même sens, voir également CE 1ère, 16 février 2007, n° 2006/1303 E et 2007/163 K.

[581] Pour plus de détails sur les activités de la *Diyanet* à l'étranger, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 136-147 et H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 69-71 et 222-234.

[582] J.O. du 14 août 1970, n° 13579.

[583] Fonctionnaires chargés d'annoncer du haut d'un minaret les cinq prières quotidiennes de l'Islam.

[584] La loi n° 657 du 14 juillet 1965 (J.O. du 23 juillet 1965, n° 12056).

[585] Il semble qu'au début de la fondation de la République, les dirigeants du nouvel État n'ont pas estimé nécessaire d'établir un contrôle aussi strict sur l'Islam. En effet, la loi n° 442 du 18 mars 1924 sur les villages (J.O. du 7 avril 1924, n° 68), prévoyait l'élection de l'imam par les habitants du village (art. 83). La loi n° 2800 du 22 juin 1935 sur la *Diyanet* prévoyait l'élection des muftis par les dignitaires religieux, tels que les *vaiz*s, imams et *hatip*s, et l'Assemblée municipale de la ville concernée (art. 4). La loi n° 5634 du 29 avril 1950 (J.O. du 29 mars 1950, n° 7469) mit un terme à l'élection des muftis en prévoyant que ceux-ci devraient désormais être nommés par l'administration centrale de la *Diyanet*. (İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 67). Quant aux imams, selon la version actuelle de l'article 83 de la loi n° 442, ils sont élus par le Conseil des anciens du village et nommés par le mufti.

des ceux-ci devrait pouvoir être changé et adapté en fonction des caractéristiques socio-économiques de la communauté concernée, et non selon les besoins et les demandes du pouvoir central. Toutefois, ce système donne à l'État le pouvoir de déterminer, à travers la *Diyanet*, le contenu des prédications et des *hutbe*s au gré de ses intérêts et notamment pour justifier ses politiques. À travers ce système, l'État exerce un contrôle très important sur le contenu de ce qui est prêché par les imams à l'attention du peuple. Ce système dénote indéniablement le désir de l'État de contrôler la religion dans toutes ses dimensions.

À part la *Diyanet*, l'État exerce aussi un contrôle strict sur les cadres religieux. Ce contrôle a plusieurs dimensions. Au-delà de l'interdiction pour les fonctionnaires d'exercer une activité politique, l'article 25 de la loi n° 633 prévoit la révocation des employés de la *Diyanet* qui ne respectent pas l'interdiction de critiquer ou de louer, en aucune façon, lors ou en dehors de leurs fonctions, les partis politiques. Il existe également des dispositions pénales consacrées spécifiquement aux cadres religieux. Il s'agit des deux premiers alinéas de l'article 291 du code pénal[586] (art. 241 et 242 § 1 de l'ancien code pénal). Le premier sanctionne les imams, *hatip*s, *vaiz*s, et autres cadres religieux qui, dans l'exercice de leurs fonctions, jettent le discrédit sur l'administration, les lois ou les actes exécutifs du gouvernement. Quant au deuxième alinéa, il interdit à ces cadres religieux, en profitant de leur statut, de critiquer ou de mépriser l'administration gouvernementale, l'ordre et les impératifs publics, le service ou l'autorité d'une administration, ou d'inciter le peuple à désobéir aux lois ou aux ordres du gouvernement, ou d'inciter les fonctionnaires à cesser d'accomplir leurs fonctions.

Ces dispositions sont appliquées d'une manière stricte par les instances pénales et servent à réprimer les critiques des cadres religieux contre la politique religieuse de l'État. À titre d'exemple, dans un arrêt rendu en 1999, la Cour de cassation a confirmé la condamnation d'un imam en application de l'article 242 § 1 pour avoir prononcé, du hautparleur de la mosquée où il travaillait, les propos suivants : « *Attention ! Attention ! Il ne s'agit pas d'un appel pour des funérailles. Les cours coraniques ont été fermés, condoléance pour la communauté musulmane* ». D'une manière ironique, l'accusé critiquait la loi sur l'enseignement obligatoire de huit ans. Il fut condamné pour avoir incité la population à désobéir à la loi en question[587].

---

[586] Le code pénal n° 5237 (ci-après « le code pénal » ou « le code pénal n° 5237 ») fut adopté le 26 septembre 2004, publié dans le J.O. du 12 octobre 2004, n° 25611, et mis en vigueur le 1er juin 2005. Cette loi a remplacé le code pénal n° 765 (ci-après, dénommé « l'ancien code pénal » ou « le code pénal n° 765 »).

[587] Cass. crim., 8ème, 25 novembre 1999, n° 1999/10953 E et 1999/16748 K. Pour un autre cas concrèt de l'application de cette disposition, voir Cour EDH, déc. *Öz c. Turquie*, 23 septembre 2004, n° 49346/99. Il

Alors que la laïcité de l'État implique sa non-intervention dans le domaine du spirituel et sa neutralité en matière religieuse, on peut se demander si l'intégration de la religion comme partie du domaine du droit public ne constitue pas une atteinte au principe de laïcité.

B. La compatibilité de la Présidence des affaires religieuses avec le principe de laïcité

Défini comme un système de séparation entre l'État et les religions, le contrôle de l'État mis en place en Turquie sur la religion pose la question de la compatibilité avec le principe de laïcité (1), contrôle que les autorités turques tentent de justifier par certaines spécificités de la religion dominante, l'Islam (2).

1. La question de la compatibilité du contrôle étatique de la religion avec le principe de laïcité

Dans l'exposé des motifs de l'article 154 de la Constitution de 1961, qui accorda pour la première fois le statut constitutionnel à la *Diyanet*, il est noté que, « *vue l'importance de la religion en tant qu'institution sociale, l'existence de la Diyanet dans l'administration générale est considérée comme naturelle et même obligatoire* »[588]. Quant aux motifs de l'article 136 de la Constitution de 1982, qui a repris l'article 154 de la Constitution de 1961, il est seulement indiqué qu'il a été considéré approprié de garder le statut constitutionnel de la *Diyanet*[589].

Dans une affaire relative à l'intégration d'ecclésiastiques dans la fonction publique, la Cour constitutionnelle fut amenée à répondre à la question de savoir si la fonctionnarisation des cadres religieux par la loi n° 1327 constituait une violation du principe de laïcité. Dans son arrêt, rendu le 21 octobre 1971, elle a expliqué la présence de la *Diyanet* dans la Constitution comme suit :

---

convient aussi de préciser que, même si les cadres religieux sont soumis à la loi sur les fonctionnaires, le Conseil d'État refuse de leur accorder les privilèges issus de la loi sur la procédure d'investigation contre les fonctionnaires (*Memurin Muhakematı Hakkında Kanun*) lorsque ceux-ci commettent un délit. À plusieurs reprises, le Conseil d'État a affirmé que lorsqu'un employé du service religieux commettait un délit en faisant l'éloge de la charia, en méprisant le régime républicain, en abusant des convictions religieuses d'autrui, il devait être poursuivi en vertu des règles générales, mais non selon la procédure spéciale prévue pour les poursuites contre les fonctionnaires, ce qui nécessite l'autorisation préalable du Conseil administratif de la ville où le fonctionnaire travaille (Pour plusieurs arrêts du Conseil d'État rendus en ce sens, voir A. SEZER, *op. cit*., note 503, pp. 91-92 et 116). Cette décision du Conseil d'État est critiquable dans la mesure où elle traite différemment les cadres religieux par rapport aux autres fonctionnaires avec une « interprétation quelque peu forcée » (pour une critique en ce sens de cette approche du Conseil d'État, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 181-184), mais conforme à l'approche générale de l'État par rapport à la question religieuse qui implique un contrôle strict des autorités publiques sur les activités des cadres religieux.

[588] Cour const., 21 octobre 1971, 1970/53 E et 1971/76 K.

> « La présence de la *Diyanet* dans la Constitution s'appuie sur les nécessités d'empêcher le radicalisme religieux en formant des personnes aptes à travailler dans les affaires religieuses, en faisant de la religion une discipline morale pour la société et, de cette manière, de réaliser l'objectif essentiel consistant en ce que la nation turque atteigne le niveau des civilisations modernes »[590].

Ce paragraphe de l'arrêt de la Cour constitutionnelle doit être interprété à la lumière de l'article 136 de la Constitution dont les passages pertinents sont les suivants : « *La Diyanet remplit, conformément au principe de laïcité,* […] *et dans le but de solidarité et d'union nationale* […] *les fonctions qui lui sont confiées en vertu de la loi particulière qui la régit* ». Cet article considère la religion comme un moyen de forger une solidarité nationale[591] et la soumet aux exigences de la laïcité[592]. Le fait que la *Diyanet* doive remplir ses fonctions conformément au principe de laïcité, tel qu'adopté par la Constitution, signifie qu'elle doit contribuer à la réalisation de l'objectif essentiel de la République : permettre à la nation turque d'atteindre le niveau des civilisations modernes. Avant tout, la religion elle-même doit être conforme à la civilisation. Autrement dit, elle doit être moderne, c'est-à-dire épurée de superstitions et de revendications politiques et théocratiques, et donner une image civilisée de la nation turque. Elle ne doit s'occuper que des questions de morale et ne doit plus avoir de revendications relatives à la vie publique ou politique. Bref, pour reprendre les termes du juge constitutionnel, elle ne doit être qu'« *une discipline morale pour la société* »[593] et une « *croyance qui se déroule entre Dieu et l'homme* »[594]. Dans la mesure où l'Islam, tel qu'il est perçu par la société turque, ne correspond pas à cette image, c'est à la *Diyanet* de le rendre conforme à la laïcité et au but principal de la République. La *Diyanet* n'a donc été conçue que comme une institution au service de l'idéologie étatique[595] à travers lequel l'État impose une version officielle de l'Islam sunnite. Outre ces nécessités, le contrôle étatique vise, selon la Haute Juridiction, également :

---

[589] Ö. İZGİ & Z. GÖREN, *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın Yorumu (L'interprétation de la Constitution de la République de Turquie)*, Ankara, TBMM Basımevi, 2002, vol. 1, p. 1211.

[590] Cour const., 21 octobre 1971, 1970/53 E et 1971/76 K.

[591] Selon une étude, intitulée « les droits de l'homme dans les sermons du vendredi », dans les sermons prêchés entre 2003 et 2005, les mots « patrie », « nation », « national », « turc » sont employés 263 fois tandis que les mots « droits de l'homme », « égalité », « liberté », « fraternité musulmane » sont employés 29 fois. Dans cinq sermons prêchés pendant cette période, le sujet principal de discussion était l'amour de Dieu tandis que dans six sermons, c'était l'amour de patrie. « Vatan yahut Diyanet (La Patrie ou la *Diyanet*), le quotidien turc *Taraf* du 15 novembre 2007.

[592] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 43, p. 346.

[593] Cour const., 21 octobre 1971, 1970/53 E et 1971/76 K.

[594] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.

[595] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 252.

> « […] à gérer le personnel, les édifices religieux et les autres besoins matériels pour satisfaire les besoins religieux du pays dont la majorité est musulmane. La satisfaction des besoins religieux de la société par l'État, comme tous les besoins sociaux, n'est pas contraire au principe de laïcité dont les caractères sont définis dans la Constitution. De plus, il n'est pas acceptable de dire que l'existence constitutionnelle de la *Diyanet* s'oppose au principe de laïcité »[596].

La Cour constitutionnelle approuve le fait que la religion majoritaire, l'Islam, soit privilégiée. Néanmoins, elle n'admet pas que l'existence constitutionnelle de la *Diyanet* soit contraire au principe de laïcité, car selon elle, en Turquie, les affaires religieuses ne sont pas gérées par l'État :

> « [L]'aide étatique dans le domaine religieux et le statut de "fonctionnaire" du personnel de la *Diyanet* ne signifie pas automatiquement que l'État gère les affaires religieuses, mais ils ont pour but de répondre à un besoin incontestable issu des conditions du pays »[597].

Dans une affaire plus récente, la Cour constitutionnelle confirme sa jurisprudence en précisant que « *le fait d'attribuer à l'État le droit de contrôle et de surveillance sur les questions religieuses ne saurait être considéré comme une ingérence contraire aux exigences de la société démocratique* »[598].

Cet avis de la Cour est partagé par une partie de la doctrine turque. Selon certains auteurs, par le biais de la *Diyanet*, l'État n'établit pas une pression sur la religion, mais garantit au contraire l'exercice de la liberté de religion[599]. À cet égard M. le Professeur Hafızoğulları prétend que la *Diyanet* ne représente pas une autorité hiérarchique qui serait au-dessus des mosquées. Pour lui, la *Diyanet* n'est qu'un organe administratif chargé des services religieux qui est, de son point de vue, un service public comme les autres[600].

Néanmoins, et contrairement à ce que la Cour constitutionnelle semble prétendre, les activités de la *Diyanet* ne se limitent pas à une aide étatique dans le domaine religieux.

---

[596] Cour const., 21 octobre 1971, 1970/53 E et 1971/76 K.

[597] *Ibidem*.

[598] Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K. Cette partie de la décision de la Cour constitutionnelle a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt de la Grande Chambre *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, 13 février 2003, n°s 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98, § 40.

[599] En ce sens, voir par exemple M. SENCER, « Secularism and fundamentalist opposition in Turkey », *TYHR*, 1989-1990, vol. 11-12, pp. 25-41, spéc., p. 39.

[600] Z. HAFIZOĞULLARI, « Laiklik İlkesi, Bu İlkeyi Güvence Altına Alan Mevzuat ve Uygulamalar, Her Zaman Başvurulup Uygulanabilecek Bir Model Denenmesi (Le principe de laïcité, sa garantie en droit et en pratique, l'essai d'un modèle toujours applicable) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 47-52, spéc., pp. 49-50. En ce sens, voir également H. N. KUBALI, *Anayasa Hukuku, Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler (Le droit constitutionnel, les principes généraux et les régimes politiques)*, İstanbul, Ersa Matbaacılık, 1965, pp. 355-356 et H. EROĞLU, *Türk Devrim Tarihi (L'histoire de la révolution turque)*, 5ème éd., Ankara, Sanem Matbaası, 1981, pp. 357-358.

Elles constituent en effet un véritable contrôle sur la religion et un refus d'accorder aux communautés religieuses le droit de s'organiser selon leurs règles propres. Il faut rappeler que tous les cadres religieux musulmans en Turquie sont hiérarchiquement rattachés à la *Diyanet*, elle-même placée sous l'autorité du Premier ministre[601]. Le président de la *Diyanet* est nommé par le Président de la République sur proposition du Premier ministre. Les hauts directeurs de l'institution sont nommés par le Conseil des ministres (art. 5 de la loi n° 633). Les cadres religieux ne sont pas seulement rémunérés par l'État, mais ont également un statut de fonctionnaire. Ils sont ainsi soumis au contrôle de l'administration centrale. Leur recrutement, leurs promotions et révocations dépendent de l'administration qui peut les déplacer à son gré et leur infliger des sanctions disciplinaires. Tous leurs actes et décisions sont soumis au contrôle de l'administration centrale qui peut les modifier, voire les annuler[602].

La *Diyanet* est soumise à l'intervention politique ; le pouvoir politique a la possibilité d'intervenir dans les affaires de la *Diyanet* par le biais de règlements ou circulaires administratives, comme le démontre la pratique. Par exemple, après le coup d'État de 1960, l'armée demanda à la *Diyanet* d'insister dans les prédications sur les « vertus » du coup d'État auprès du peuple[603]. La *Diyanet* obéit en général à ces types de demandes. Dans le cas contraire, le président de la *Diyanet* peut être mis à la retraite ou suspendu de ses fonctions. Il s'agit en réalité du schéma le plus courant dans les faits. La majorité des présidents de la *Diyanet* a été soit suspendue de ses fonctions, soit mise à la retraite[604]. La *Diyanet* n'a donc aucune indépendance par rapport au pouvoir politique[605] et les cadres religieux peuvent subir toute sorte de contrainte de la part de l'État. Ce dernier œuvre à ce que lesdits cadres agissent en conformité avec ses intérêts. Les cadres religieux ne sont donc pas indépendants dans leurs fonctions. Au lieu de suivre leur foi, ils sont obligés d'exécuter les ordres du pouvoir central. Ils n'ont pas d'autre choix que d'enseigner la version de l'Islam imposée par l'État, même si cette version va à l'encontre de leur foi, de leur lecture ou de leur interprétation des textes sacrés. Dans un ordre laïque,

---

[601] Pour être plus exact, jusqu'en 1961, la *Diyanet* était placée directement sous l'autorité du Premier ministre. À partir de cette date et jusqu'à aujourd'hui, elle est attachée à un ministre d'État chargé de la *Diyanet* qui est attaché, à son tour, au Premier ministre. H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, p. 103.

[602] K. GÖZLER, *op. cit.*, note 118, pp. 129-131.

[603] Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, p. 75.

[604] Voir H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 101-102 et Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, p. 75.

[605] Selon un ancien arrêt du Conseil d'État, la *Diyanet* n'est pas un établissement public ayant la personnalité morale. Par conséquent, elle n'est même pas compétente pour adopter les règlements d'application des lois concernant son domaine d'action. Elle ne peut que préparer les règlements en vue de les soumettre au Premier ministre. CE 5ème, 6 décembre 1988, n° 1986/1938 E et 1988/2866 K.

un tel système de contrôle de la religion est impensable car, contrairement à ce que le juge constitutionnel prétend, il s'agit bel et bien d'une gestion des affaires religieuses par les fonctionnaires de l'État. Si l'État laïque est celui qui rejette les systèmes dans lesquels l'État et la religion sont liés, l'existence d'une institution telle que la *Diyanet* dans l'administration générale turque ne peut en aucun cas être considérée comme compatible avec le principe de laïcité[606].

C'est en ce sens que la conception turque de la laïcité se distingue considérablement de la conception française de la laïcité, conception que la Turquie avait pourtant prise comme modèle à l'origine. Aucune institution de ce genre n'existe dans le modèle français de la laïcité. La loi de 1905 interdit expressément à l'État de subventionner les lieux de culte[607] alors que la conception turque de laïcité non seulement permet, mais met à la charge de l'État le devoir de construire des mosquées si cela s'avère nécessaire.

Toutefois, il est à noter qu'il existe en France également certaines entorses au principe de la laïcité. La principale d'entre elles est le fait que la laïcité ne s'applique pas à la totalité du territoire français : les départements d'Alsace et de la Moselle sont encore soumis au régime concordataire de 1801, héritage de l'occupation allemande de ces départements entre 1870 et 1918[608]. Ces zones connaissent le régime des cultes reconnus (catholique, protestant et israélite). Ces cultes ont un caractère public. Certaines de leurs institutions sont même considérées comme des établissements publics. Les ministres des cultes les plus importants sont nommés directement par le Président de la République française et les autres intervenants sont nommés avec l'agrément du gouvernement[609]. Mais contrairement à la Turquie, bien que les ministres des cultes d'Alsace-Moselle reçoivent un traitement versé directement par l'État, selon la majorité de la doctrine française[610], ils n'ont pas le statut de fonctionnaire à part entière. L'État ne gère pas les affaires religieuses et n'utilise pas la religion comme un moyen d'union et de solidarité nationale au service de l'intérêt général.

---

[606] En ce sens, voir également K. GÖZLER, *op. cit.*, note 118, pp. 129-131 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 155-156 et A. F. BAŞGİL, *Din ve Laiklik (La religion et la laïcité)*, İstanbul, Yağmur Yay., 1991, p. 220.

[607] L'article 2 de la loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État (J.O. du 11 décembre 1905) dispose que « [l]*a République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes* […] ».

[608] T. RAMBAUD, *op. cit.*, note 475, pp. 90-91.

[609] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, pp. 92-93.

[610] Pour une brève présentation de la doctrine française sur la question de savoir si les ministres du culte, du fait de leur rémunération par l'État sous le système concordataire français, pouvaient ou non être considérés comme des fonctionnaires à part entière, voir T. RAMBAUD, *op. cit.*, note 475, pp. 141-142.

Les départements et collectivités d'outre-mer ont également des statuts particuliers. La loi de 1905 n'est en effet pas en vigueur dans tous ces territoires. Par conséquent, ceux-ci peuvent accorder des subventions pour les églises. Par exemple, en Guyane, le clergé catholique est rémunéré sur le budget local. Les prêtres sont des agents permanents titulaires du département, mais sans être fonctionnaires départementaux[611]. À Mayotte, malgré les récentes réformes, aujourd'hui encore le droit musulman (rite chaféite) est appliqué dans le domaine du droit civil, notamment le mariage et le divorce[612]. Dans un arrêt récent, le Conseil d'État français a affirmé que la loi de 1905 n'était pas applicable en Polynésie française. Dans ce même arrêt, il a également affirmé que le principe constitutionnel de laïcité n'interdisait pas « *l'octroi, dans l'intérêt général et dans les conditions définies par la loi, de certaines subventions à des activités ou des équipements dépendant des cultes* »[613].

En outre, en France, l'État participe aux côtés de l'autorité religieuse à la nomination des aumôniers. Dans les lycées, collèges et écoles, les aumôniers sont rémunérés par les familles. Ceux-ci qui travaillent dans les hôpitaux et prisons sont rémunérés par l'État[614].

Enfin, le gouvernement français a un droit de regard sur les nominations épiscopales, droit qui fut accordé en 1921 par le Saint-Siège. Néanmoins, l'État ne peut présenter que des objections d'ordre politique sans pouvoir s'ingérer dans le domaine religieux[615].

Par conséquent, contrairement à la Turquie où l'État contrôle la religion, il n'y a en France qu'un droit d'intervention de l'État qui reste assez limité. Dès lors, il est permis de s'interroger sur ce qui peut justifier le contrôle de l'État laïque turc sur l'Islam et sur les raisons de cette différence entre la France et la Turquie quant au contrôle des religions.

---

[611] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 96. Pour plus de détails, voir É. POULAT, « Séparation et laïcité outre-mer en droit français : un tour du monde avec escale en Guyane » in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 441-462.

[612] Aujourd'hui, la polygamie et la répudiation ne sont interdites que pour les personnes ayant atteint l'âge de nubilité à partir du 1er janvier 2005. Les anciennes règles subsisteront durablement au profit des hommes nés avant le 1er janvier 1987, qui pourront continuer à contracter des mariages polygames ou à recourir à la répudiation de leur(s) épouse(s) et ce, jusqu'à leur mort. O. GUILLAUMONT, « De quelques remarques au sujet de l'article 75 de la Constitution et des règles religieuses et coutumières existant en matière de mariage à Mayotte » in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 131-144, spéc., pp. 137-138.

[613] Dans cet arrêt du 16 mars 2005 (n° 265560), le Conseil d'État a jugé conforme au principe de laïcité l'octroi par le Territoire de la Polynésie française d'une subvention à l'Église évangélique de Polynésie en vue de la reconstruction d'un presbytère après le passage d'un cyclone. Pour le texte et un commentaire de cet arrêt, voir E. TAWIL, « Commentaire de l'arrêt du Conseil d'État, 10ème et 9ème sous-sections réunies, 16 mars 2005, N° 265560, Ministre de l'Outre-Mer », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 2, vol. 2, pp. 835-840.

[614] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 101.

[615] *Ibidem*, p. 103.

2. Les spécificités de l'Islam en tant que motif du contrôle étatique de la religion

En se basant sur les différences entre l'Islam et le Christianisme, la Cour constitutionnelle justifie le contrôle de l'État turc sur la religion dans les termes suivants :

> « D'un point de vue juridique, le concept de laïcité signifie classiquement la séparation des affaires spirituelles et des affaires étatiques. La séparation existe sous la forme d'une non-ingérence de la religion dans les affaires de l'État, et de celle de l'État dans les affaires religieuses si bien que, dans cette conception, l'Église est pleinement indépendante. Cette simulation est le résultat de nombreux facteurs historiques, de nécessités et d'exigences au sein des nations chrétiennes, et forme en retour le point de départ de ce que l'Église est une institution religieuse, qu'il existe dans la chrétienté un clergé, et qu'enfin l'existence d'une administration religieuse et du Pape sont reconnus comme autorités religieuses consacrées.
> Dans l'Islam, il n'y a pas de clergé et les personnes officiant dans la maison de Dieu n'ont pas reçu de consécration. De ce fait, les situations des deux religions ne sont pas concordantes, de même que dans notre pays et dans les États occidentaux, les données qui ont conduit à la représentation d'une indépendance ou d'une autonomie de personnes impliquées dans les affaires religieuses ne sont pas identiques »[616].

La Cour constitutionnelle ajoute que le fait d'accorder à la religion - l'Islam en l'occurrence - le droit de s'organiser indépendamment de l'État peut présenter plusieurs inconvénients pour la Turquie. Elle prétend que, conformément à la spécificité de la religion chrétienne, l'indépendance de l'Église n'a pas été considérée comme un danger lors de la séparation entre l'État et la religion. L'exploitation de la religion n'ayant pas, dans les pays occidentaux, les mêmes conséquences qu'en Turquie, l'indépendance de l'Église ne constituerait pas un danger pour l'ordre étatique. Cependant, dans la mesure où l'Islam ne s'intéresse pas seulement aux questions relatives à la foi, mais se prononce également sur les rapports sociaux, les activités étatiques et le droit, l'exploitation de la religion signifie en Turquie une atteinte à l'ordre étatique fondé sur la laïcité et empêche la réalisation des principaux buts de la Constitution[617]. Selon elle, dans ces conditions, l'organisation indépendante de la religion peut constituer un grave danger. C'est ainsi que « *le constituant n'a pas considéré l'autonomie ou l'indépendance des cadres religieux et une liberté religieuse hors du contrôle de l'État comme étant conformes à l'ordre laïque et aux principes énoncés dans la Constitution* »[618].

---

[616] Cour const., 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.
[617] *Ibidem*.
[618] *Ibidem*. Par cet arrêt, la Cour constitutionnelle a confirmé la constitutionnalité de l'article 9 de la loi n° 1327 du 31 juillet 1970 accordant le statut de fonctionnaire aux employés de la *Diyanet*.

Les craintes des juges constitutionnels sont également partagées par une partie importante de la doctrine turque ; M. le Professeur Soysal soutient que si les affaires religieuses avaient été laissées à une organisation religieuse indépendante, cette organisation serait très vite devenue une force qui se serait opposée à l'État. Il prétend que l'existence de la *Diyanet* dans l'administration générale n'affaiblit pas la laïcité et renforce au contraire une conception de la laïcité qui est conforme aux spécificités de la révolution turque dont le but est de supprimer l'influence de la religion sur les affaires étatiques et de cantonner la religion à la conscience des individus[619]. Dans le même sens, M. le Professeur Sabuncu précise que les spécificités de l'Islam et les conditions historiques de la Turquie ne permettent pas de laisser la gestion des affaires religieuses aux communautés religieuses. Selon Sabuncu, le contrôle de la *Diyanet* sur les affaires religieuses permet de réaliser la laïcité en maintenant les croyances religieuses dans la conscience des individus[620]. Selon M. Özek, l'interprétation selon laquelle la laïcité signifie la séparation entre l'État et la religion n'est pas seulement incomplète et très restreinte mais elle contient également certains inconvénients. En effet, pour empêcher l'abus de religion, l'État doit intervenir dans une certaine mesure dans les affaires religieuses. L'indifférence mutuelle entre l'État et la religion, notamment dans les « pays culturellement sous-développés », porterait le danger que les superstitions (*hurafe*) se développent dans la religion et que cette dernière devienne ainsi un obstacle au développement du pays. C'est pourquoi, selon M. Özek, la séparation devrait être comprise seulement dans le sens de non-intervention de la religion dans les affaires étatiques[621].

Il semble être difficile d'adhérer à ces motivations dans la mesure où la tendance à intervenir dans les affaires temporelles n'est pas une caractéristique du seul Islam[622]. Cela existe également dans les autres religions. « *La religion ne peut se désintéresser de la politique et de l'État, parce que par idéal et ambition elle aspire au politique et à l'État, pour la simple raison que, pour pouvoir vivre, une religion doit vivre politiquement* » dit

---

[619] M. SOYSAL, *100 soruda Anayasanın Anlamı (La Constitution en 100 questions)*, 6ème éd., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1986, pp. 257, 258 et 260.

[620] Y. SABUNCU, *Anayasaya Giriş (Introduction au droit constitutionnel)*, 9ème éd., Ankara, İmaj Yayıncılık, 2003, p. 125. En ce sens, voir aussi Ö. OZANKAYA, *Türkiye'de Laiklik : Atatürk Devrimlerinin Temeli (La laïcité en Turquie : le fondement des révolutions d'Atatürk)*, 6ème éd., İstanbul, Cem Yayınevi, 1995, pp. 215-216.

[621] Ç. ÖZEK, « Laiklik Denilince (À propos de la laïcité) », le quotidien *Hürriyet* du 31 juillet 1960. Tarık Zafer Tunaya, professeur de droit constitutionnel, partage le même avis (T. Z. TUNAYA, *op. cit.*, note 118, pp. 52-53). Selon lui, l'application du « principe de la laïcité révolutionnaire » nécessite que l'État lutte contre toute sorte de superstitions religieuses (*ibidem*, p. 56). Pour une présentation d'autres opinions en faveur du contrôle de l'État sur l'Islam, voir H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 280-282 et 285-288 et İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 274-278.

M. Ben Achour[623]. Cette ambition peut aller très loin. Ainsi, pour les élections législatives du 2 avril 2004 au Sri Lanka, le clergé bouddhiste a présenté 262 candidats dans le but de créer un « État juste » dirigé selon les enseignements de Bouddha[624]. Quant au Christianisme, il n'est pas plus ouvert à la laïcité que les autres religions. Il présente également la tendance à intervenir dans les affaires étatiques quand l'occasion se présente[625]. À cet égard, on constate que le Mexique a adopté une conception militante de la laïcité française après la révolution de 1910 dans des circonstances similaires à celles de la Turquie, alors que la religion dominante au Mexique est le Catholicisme. L'exemple mexicain nous prouve qu'il est pour le moins douteux que la raison principale de l'adoption d'une conception militante de la laïcité soient les spécificités alléguées de l'Islam et sa prétendue incompatibilité avec la démocratie[626].

Il convient également de rappeler qu'au Moyen Age, l'Église romaine catholique était presque la seule force qui pouvait intervenir dans quasiment tous les domaines de la vie étatique et sociale. Il jouait un rôle décisif dans la vie économique et avait une grande influence sur la politique. L'élément principal qui a permis l'apparition de la laïcité fut en effet la volonté de supprimer cette influence de l'Église catholique sur l'État et la société. Or, l'émergence de la laïcité ainsi que la limitation de l'Église aux affaires religieuses en France ne furent pas un processus facile. Il s'agit d'un véritable combat de la République contre l'Église catholique, qui débuta en 1790 par l'imposition de la constitution civile du clergé et continua jusqu'à l'acceptation, en 1924, par l'Église catholique de la loi de 1905[627]. Cependant, l'Église ne s'est jamais totalement désintéressée des affaires de l'État ; les représentants des églises catholiques, orthodoxes et anglicanes réunis à Athènes en mai 2003 ont réclamé que la Constitution de l'UE introduise une « *claire référence aux racines chrétiennes de l'Europe* »[628]. Cette initiative des églises chrétiennes dénote un état d'esprit qui rechigne à libérer totalement le monde profane de l'emprise de la religion[629].

---

[622] Voir, dans ce sens, M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 43, pp. 295-297.

[623] Y. BEN ACHOUR, *op. cit.*, note 450, p. 49.

[624] Exemple emprunté à Y. BEN ACHOUR (*ibidem*).

[625] Pour les rapports entre l'Islam, le Christianisme, le Judaïsme et la laïcité, voir N. ÖKTEM, « Dinler ve laiklik (Les religions et la laïcité) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 33-49.

[626] E. A. MAYER, « The Refah Case : Did Islam and Islamism Distract the ECHR from Appraising the Merits of the Case? », disponible sur http://www.strasbourgconference.org/papers.php, consulté le 25 janvier 2012.

[627] Pour une synthèse historique de l'évolution des rapports entre l'État et les Églises en France en comparaison avec l'Allemagne, voir T. RAMBAUD, *op. cit.*, note 475, pp. 40-95.

[628] À ce sujet, voir F. MARGIOTTA BROGLIO, « La Constitution européenne et la laïcité », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne,* sous la direction d'Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 229-237.

[629] Y. BEN ACHOUR, *op. cit.*, note 450, p. 50.

À ce propos, il est utile de se rappeler l'affirmation de M. Barbier, selon laquelle la laïcité n'est pas une affaire religieuse, mais une affaire d'État. La religion ne peut s'opposer à la laïcité dès lors que l'État est capable de l'imposer. Dans des pays comme la France et les États-Unis, ce n'est pas le Christianisme qui a permis la laïcité, mais c'est l'État qui l'a décidée et imposée[630]. Parallèlement, en Turquie, si l'Islam avait contesté l'adoption de la laïcité, ce n'est pas parce qu'il est incompatible avec la séparation entre le temporel et le spirituel, mais parce que les oulémas - le cadre religieux islamique - ont perdu leur place privilégiée. Il est difficilement concevable qu'une religion accepte de se dessaisir de son emprise sur la sphère publique (ou étatique) en acceptant la séparation entre l'État et la religion. Les catholiques contestèrent très fortement la laïcité en France parce qu'ils perdaient ainsi leur place privilégiée et non pas parce que le Catholicisme n'était pas compatible avec le principe de laïcité. C'est pourquoi, il n'est point étonnant de voir les représentants de la religion catholique lutter en faveur de la séparation de l'État et de toute Église dès lors qu'une autre religion officielle tentait de s'imposer : la religion protestante dans sa version calviniste aux Pays-Bas au XIXe siècle ou l'Église luthérienne, Église d'État au Danemark, aujourd'hui. Lorsqu'ils sont dans une position de dominés, les catholiques, comme toutes les autres victimes du cléricalisme, préfèrent un régime de séparation[631].

Il semble qu'en Turquie, c'est plutôt l'État qui ne souhaite pas perdre son contrôle sur la religion, car il l'utilise comme un appareil idéologique pour justifier ses politiques. On peut donc dire que si la laïcité ne peut pas se réaliser dans toutes ses dimensions, c'est parce que l'État ne le désire pas. Ici, c'est l'intérêt de l'État qui prévaut sur le principe de laïcité. Comme M. Barbier le dit à juste titre,

> « elle [la laïcité] est possible avec n'importe quelle religion, aussi bien avec l'Islam qu'avec le Christianisme, qui à cet égard ne sont pas très différents. Mais elle n'est pas possible avec n'importe quel État, car elle suppose un État moderne, c'est-à-dire séparé de la société civile et donc de la religion. Si la laïcité existe dans certains pays, c'est qu'ils disposent d'un État moderne et qu'ils sont parvenus à la modernité politique. Si elle est absente dans les pays musulmans, c'est qu'ils n'ont pas encore d'État moderne, capable d'exister sans le soutien de la religion islamique »[632].

Les motifs avancés par la Cour constitutionnelle pour justifier le contrôle de l'État sur la religion à travers la *Diyanet* ne convainquent d'ailleurs pas l'ensemble de la doctrine

[630] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 207.
[631] H. RENA-RUIZ, *op. cit.*, note 463, p. 109.
[632] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 207.

en Turquie. En effet, ce contrôle fait l'objet de critiques sévères d'une partie non négligeable de la doctrine[633] ainsi que de la part des associations de défense et de promotion des droits de l'homme[634]. L'État est accusé de vouloir imposer sa version officielle de l'Islam à la société tout entière[635]. Le caractère laïque d'un État qui adopte une vision officielle d'une religion et l'enseigne par le biais des établissements publics est bien évidemment douteux. En Turquie, l'émergence d'une interprétation étatique de la religion musulmane est le résultat naturel de la prise en charge par l'État du devoir d'administration de la vie religieuse et notamment de la monopolisation de l'interprétation de l'Islam par la *Diyanet*, l'unique organisation compétente pour l'interprétation des règles religieuses.

En fait, le problème est qu'en Turquie l'État ne cesse d'utiliser l'Islam comme appareil idéologique à son service. Le contrôle sur l'Islam par le biais d'une administration publique n'est pas un fait nouveau. Il ne s'agit pas d'une invention du régime kémaliste. Sous l'Empire ottoman, l'institution nommée *cheikhulislam* était également sous le contrôle du sultan et lui servait à justifier sa politique. Dans l'Empire ottoman, cette instrumentalisation de l'Islam se faisait par le biais de *cheikhulislam* et dans la République laïque, elle se réalise par le biais de la *Diyanet*. L'originalité du régime kémaliste par rapport au régime ottoman est le fait que, sous la République de Turquie, les oulémas cessent d'exister en tant qu'ordre séparé dans le pouvoir étatique. Les personnels religieux de la *Diyanet* ne peuvent jamais constituer un groupe de pression comme c'était le cas des oulémas sous l'Empire ottoman. Ils sont complètement incorporés dans la bureaucratie d'État[636]. En outre, différemment par rapport à l'Empire ottoman, la République laïque de Turquie aspire à contrôler non seulement la religion, mais également toutes les institutions

---

[633] Selon M. Belge, « [p]*our qu'une réelle et convenable laïcité soit mise en place, l'État doit abandonner son contrôle sur les religions ainsi que son soutien à elles et la vide créée par le recul de l'État doit être remplie par les organisations de la société civile* » (M. BELGE, « Lâiklik Nedir ? Ne Değildir ? (Ce qu'est la laïcité et ce qu'elle n'est pas) », le quotidien turc *Cumhuriyet* du 7 mars 1990). Un grand nombre d'auteurs dans la doctrine turque soutiennent ainsi que si l'État turc veut avoir un caractère vraiment laïque, il doit créer les conditions nécessaires à la création d'organisations religieuses indépendantes de lui. Voir, parmi beaucoup d'autres, K. GÖZLER, *op. cit.*, note 118, pp. 129-131 ; S. S. ONAR, *İdare Hukukunun Umumi Esasları (Les principes généraux du droit administratif)*, 3ème éd., İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1966, 2ème tome, p. 719 ; S. ÜSÜR, « Lâiklik Nedir ? Ne Değildir ? (Ce qu'est la laïcité et ce qu'elle n'est pas) », *Cumhuriyet* du 4 mars 1990 et Y. ALİEFENDİOĞLU, « Laiklik ve Laik Devlet (La laïcité et l'État laïque) », in T. SAYLAN *et al.* (dir.), *Laiklik ve Demokrasi (La laïcité et la démocratie)*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, pp. 73-128, spéc., p. 96.

[634] Selon M. Ensaroğlu, le président de MAZLUMDER « [l]*'idée selon laquelle la religion constitue un obstacle majeur à l'élévation de la nation au niveau de la civilisation contemporaine a fait que l'État a voulu mettre la religion sous son contrôle et a adopté une version très autoritaire de la laïcité. Parallèlement, la laïcité a été placée au plus haut niveau de la hiérarchie des valeurs républicaines, et est devenu une sorte de "religion civile"* ». Y. ENSAROĞLU, « Din özgürlüğü ve "bize özgü" laiklik », disponible sur http://www.mazlumder.org/haber_detay.asp?haberID=240, consulté le 21 avril 2010.

[635] *Ibidem*.

[636] Z. ÇİTAK, *op. cit.*, note 4, p. 237.

que la société civile est susceptible de développer indépendamment de l'État. Ainsi le premier parti communiste de la République de Turquie fut également l'œuvre de l'État, et fut dirigé par des personnes proches d'Atatürk[637]. De cette façon la création indépendante d'un parti communiste qui aurait échappé au contrôle de l'État fut évitée. Si le peuple a besoin d'une organisation religieuse ou d'un parti communiste, c'est à l'État de les créer, et non au peuple. Derrière cette pensée se cache la méfiance de l'État face à une société civile incontrôlée[638]. M. Bozdemir parle à cet égard de « *phobie des masses incontrôlées* »[639] dans le régime kémaliste, phobie qui est omniprésente dès la fondation de la République. Cette phobie perdure dans une certaine mesure de nos jours encore. La *Diyanet* constitue d'ailleurs une institution issue de cette phobie, tout comme la monopolisation de l'État sur l'éducation religieuse.

§ 2. LE MONOPOLE DE L'ÉTAT SUR L'ENSEIGNEMENT DE L'ISLAM

La *Diyanet* n'est pas le seul instrument de contrôle sur la religion mis au service de l'État. Il existe également un contrôle de l'État sur la religion à travers une monopolisation de l'enseignement de l'Islam par l'État. La principale interrogation qui surgit concernant cet enseignement religieux dans les établissements publics en Turquie est celle de savoir si celui-ci est compatible avec le principe de laïcité, un des principes dominants de l'enseignement en Turquie (B). Cependant avant de se pencher sur cette question, il y a lieu d'étudier l'ampleur et la nature de cet enseignement dans la République de Turquie (A).

A. L'établissement de l'enseignement religieux dans la Turquie moderne

L'enseignement religieux qui fait partie de la politique d'enseignement national est organisé officiellement sous le nom de « cours de culture religieuse et de connaissance morale » dans les écoles primaires et secondaires (1). En outre, il existe des établissements spécialisés dispensant un enseignement religieux (2).

1. Les « cours de culture religieuse et de connaissance morale » dans les écoles publiques

Après avoir survolé d'abord l'histoire de ces cours ainsi que les caractéristiques professionnelles du corps qui les dispense (a), il conviendra de traiter les contenus de ces

[637] M. BOZDEMİR, *Le rôle politique de l'armée en Turquie*, Thèse pour le Doctorat d'État en science politique, Université de Paris I, 1978, p. 80.
[638] En ce sens, voir aussi İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 248-249.
[639] M. BOZDEMİR, *op. cit.*, note 637, p. 81.

cours, de la philosophie qui préside à leur organisation en vue de déterminer leur nature islamique (b).

a. L'introduction des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » au programme de l'enseignement national

À la suite de l'adoption de la loi sur l'unification de l'enseignement, au début des années 1930, les cours de religion furent complètement supprimés dans les écoles primaires et secondaires[640]. Le 1er février 1949, le ministère de l'Éducation nationale prit la décision d'introduire des cours de religion facultatifs en quatrième et cinquième année des écoles primaires[641]. Conformément à cette décision, sur demande écrite des parents, les élèves pouvaient assister aux cours de religion[642]. Par une décision du 4 janvier 1950 (n° 80), ce même ministère a apporté un changement important concernant la demande écrite des parents. Selon sa décision, les parents qui ne voulaient pas que leurs enfants assistent à ces cours, devaient faire une demande écrite en ce sens[643]. Ces cours étaient limités à une heure par semaine et ne faisaient pas partie du programme scolaire normal. Ils étaient dispensés par les instituteurs qui avaient une obligation formelle de ne suivre que les manuels préparés à cet effet par la *Diyanet* et validés par le ministère de l'Éducation nationale.

En 1956, les cours de religion furent instaurés également dans l'enseignement secondaire inférieur (les écoles moyennes)[644]. En 1967, ils furent introduits en première et deuxième année du lycée[645]. Comme dans les écoles moyennes, ces cours étaient dispensés par les professeurs diplômés d'une institution islamique supérieure ou d'une faculté de théologie islamique, qui utilisaient un manuel préparé par le ministère de l'Éducation

[640] Il existe différents avis dans la doctrine sur la date à laquelle ces cours furent complètement supprimés du programme de l'éducation. Ces dates jouent entre 1928 et 1932. Sur ce point, voir B. ÖZENÇ, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü - Başörtüsü, Zorunlu Din Dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı (La Cour européenne des droits de l'homme et la liberté de conscience - Le foulard, les cours obligatoires de religion, la Présidence des affaires religieuses)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2006, p. 168 et N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, pp. 9-10.

[641] La revue des notifications du ministère de l'Éducation nationale, vol. XI, n° 524, 7 février 1949, p. 153.

[642] Le 2 juillet 1949, le quotidien allemand *Die Welt* signala que 93 % des parents dans les villes et 100 % des parents dans les campagnes turques avaient inscrit leurs enfants aux cours de religion. Cité par G. GROC, *op. cit.*, note 225, p. 323.

[643] La revue des notifications du ministère de l'Éducation nationale, vol. XIII, n° 625, 15 janvier 1951, p. 143. Il existe une différence claire allant au-delà d'une simple question de formalisme entre ces deux réglementations dans la mesure où le système de demande écrite exigée des parents pour excepter leurs enfants de ces cours est susceptible de faire pression sur les parents. B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 122.

[644] La circulaire n° 4286 du 7 janvier 1956 du Conseil de l'enseignement du ministère de l'Éducation nationale publiée dans la revue des notifications du ministère de l'Éducation nationale, vol. XIX, n° 921, 17 septembre 1956, p. 147.

[645] La circulaire n° 4316/7 du 7 octobre 1967 du ministère de l'Éducation nationale publiée dans la revue de la Diyanet, vol. VI, n° 11, novembre 1967, pp. 297-300.

nationale[646]. Ce sont des parents voulant excepter leurs enfants de ces cours qui avaient l'obligation de faire une demande écrite en ce sens. Par la loi n° 1739 du 14 juin 1973, cette exigence fut à nouveau renversée. Selon l'article 12 de cette loi, les parents devaient faire une demande écrite lors de l'inscription pour que leurs enfants puissent assister aux cours de religion[647]. Cette situation se prolongera jusqu'à l'adoption de la Constitution de 1982 dont l'article 24 § 4 rendit le cours de religion obligatoire sous le nom de « cours de culture religieuse et de connaissance morale »[648].

Aujourd'hui, ce cours est dispensé de la 4ème année de l'école primaire jusqu'à la 3ème et dernière année de l'enseignement secondaire inférieur à concurrence de deux heures par semaine. Dans l'enseignement secondaire supérieur (les lycées), il est enseigné à concurrence d'une heure par semaine dans les trois années d'études, pour l'enseignement général, et dans les quatre années d'études, pour l'enseignement technique et professionnel[649]. En 4e et 5e année d'école primaire ce cours est dispensé par les instituteurs ou les institutrices qui donnent l'ensemble des cours du niveau primaire. À l'enseignement secondaire, tant au niveau inférieur qu'au niveau supérieur, le cours est dispensé par des enseignants, diplômés des facultés de théologie musulmane[650]. Un diplômé du lycée reçoit donc au total huit années de cours de religion.

Le contenu de ce cours est fixé et contrôlé par le ministère de l'Éducation nationale (plus précisément par sa direction générale de l'éducation de religion). Les manuels qui y sont utilisés sont rédigés sous la supervision des spécialistes du Ministère[651]. Le contenu du programme et de ces manuels utilisés pendant ces cours démontre clairement la nature islamique de ceux-ci.

---

[646] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 400.

[647] J.O. du 24 juin 1973, n° 14574.

[648] L'article 24 § 4 de la Constitution est ainsi libellé : « *L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État. L'enseignement de la culture religieuse et de la morale figure parmi les cours obligatoires dispensés dans les établissements scolaires du primaire et du secondaire. En dehors de ces cas, l'éducation et l'enseignement religieux sont subordonnés à la volonté propre de chacun et, en ce qui concerne les mineurs, à celle de leurs représentants légaux* ». Sur l'enseignement religieux dans la République turque après la Constitution de 1982, voir Ç. NEVZAT, *Le nouveau passage politique turc après la Constitution de 1982*, Thèse de doctorat, Université de Lille III, 1996, pp. 338-350.

[649] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 283.

[650] M. Z. AYDIN & U. MANÇO, « L'enseignement de la religion et de la morale dans le système éducatif turc », Conférence du Centre El Kalima, n° 28, Janvier 1998, disponible sur http://atheturk.forumactif.com/t3166-l-enseignement-de-la-religion-et-de-la-morale-en-turquie, consulté le 15 avril 2012.

[651] *Ibidem*.

b. La nature des « cours de culture religieuse et de connaissance morale »

Après avoir déclaré que « *dans un État laïque, l'éducation et l'apprentissage d'une religion déterminée ne peuvent pas être rendus obligatoire* », la Cour constitutionnelle a prétendu, à l'occasion d'un arrêt, que le but des cours de religion obligatoire prévus par l'article 24 § 4 de la Constitution était de donner aux élèves des informations impartiales sur les religions, de leur faire connaître les différentes religions et de leur apprendre les valeurs morales. Elle a rappelé que l'article 24 § 4 de la Constitution parlait des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » et non pas d'éducation religieuse[652]. Cet argument est invoqué aussi par d'autres organes d'État pour justifier le caractère obligatoire de ces cours[653]. Cependant, le seul intitulé des cours ne correspond souvent pas au vrai caractère de l'enseignement qui y est dispensé[654]. Pour déterminer le sens donné aux cours de « culture religieuse et de connaissance morale » par le constituant, il convient d'examiner les débats autour de l'introduction d'une référence à ces cours dans l'article 24 § 4 de la Constitution de 1982 ainsi que le contenu du programme et des manuels utilisés pendant ces cours. Car, l'enseignement religieux peut prendre dans la pratique une nature tout à fait différente de celle prévue initialement par le constituant ou le législateur. Ces deux analyses importantes sont négligées par le juge constitutionnel lors de son examen de la nature des cours de religion dispensés en Turquie.

Le contenu des débats qui ont eu lieu devant l'Assemblée consultative (*Danışma meclisi*) et le Conseil national de Sécurité (*Milli Güvenlik Konseyi*)[655] lors de la rédaction de l'article 24 de la Constitution de 1982 montre clairement que, contrairement à ce que la Cour constitutionnelle prétend, l'intention du constituant lors de l'établissement de ces cours était bien l'enseignement de l'Islam. En effet, la majorité des membres de ces Assemblées soutenait que les principes de la religion islamique devraient être enseignés

[652] Cour const., 16 septembre 1998, n° 1997/62 E et 1998/52 K.

[653] À titre d'exemple, lors d'une interview du 16 septembre 2007, le président de la *Diyanet*, Ali Bardakoğlu, a précisé qu'il ne fallait pas confondre « *cours de religion* » et « *cours de culture religieuse* » en rappelant que les cours donnés actuellement dans les écoles turques sont des cours de « *culture religieuse* ». C'est la raison pour laquelle, il a déclaré qu'il était contre la suppression de ces cours qu'il estimait indispensables pour permettre aux jeunes de comprendre le fait religieux, tant en Turquie que dans le monde. Voir Ö. SARIKAYA, « "Diyanet" sur la sellette », Observatoire de la vie politique turque (OVIPOT), le 28 septembre 2007, http://ovipot.blogspot.com.

[654] Si dans certains pays membres du Conseil de l'Europe, l'intitulé du cours identifie la religion qui y est enseignée (l'enseignement de la religion catholique en Italie par exemple) dans d'autres pays l'intitulé ne laisse entendre aucune orientation religieuse. Par exemple alors que la matière *religious education* est confessionnelle en Irlande, elle ne l'est pas en Angleterre alors que leurs intitulés sont identiques.

[655] La Constitution de 1982 a été rédigée par deux organes constitutifs : le Conseil national de Sécurité qui consistait en des militaires y compris les leaders du coup d'État de 1980 et l'Assemblée consultative qui consistait en des civils nommés par les premiers. İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 45-46.

par des personnes compétentes et sous la surveillance de l'État[656]. Seule une minorité des membres a contesté l'établissement par la Constitution de cours obligatoires de religion en raison de l'incompatibilité d'un tel régime avec le principe de laïcité. C'est en raison du caractère islamique de ces cours que, dans sa version originelle telle que rédigée par l'Assemblée consultative, les minorités religieuses en étaient dispensées. Devant le Conseil national de Sécurité, cette dispense accordée aux minorités religieuses fut supprimée[657]. Cependant dans les motifs qui précèdent le texte de la Constitution, le constituant expliqua que cet enseignement avait été rendu obligatoire, mais que les « *non musulmans* [n'étaient] *naturellement pas soumis à cette obligation* »[658].

Malgré cette explication, pendant longtemps, les élèves appartenant aux minorités juives et chrétiennes qui fréquentaient les écoles publiques[659] et les élèves appartenant aux communautés non musulmanes non reconnues comme minorités furent contraints de suivre ces cours[660]. Ce fait est d'ailleurs démontré par la décision du 3 octobre 1986 du Haut Conseil de l'éducation et de l'enseignement informant les administrations des écoles que les élèves adhérant à la religion chrétienne ou juive et scolarisés dans les écoles publiques ne pouvaient pas être forcés de mémoriser les versets (*ayet*, chacun des petits paragraphes du Coran) et sourates (*sure*, chacun des chapitres du Coran) du Coran, *namaz duaları* (les verses nécessaires pour l'accomplissement des prières journalières)[661]. Il faudra attendre 1990 pour que tous les élèves chrétiens et juifs soient complètement exemptés de ces cours[662]. Ces données démontrent *per se* qu'il ne s'agit pas uniquement d'un enseignement sur les religions en général, mais d'une éducation religieuse de l'Islam. La décision du 3 octobre 1986 montre en effet que, pendant ces cours, les élèves sont en principe tenus de

---

[656] Voir *ibidem*, pp. 46-47 et B. TANÖR, *Türkiye'nin insan hakları sorunu (Le problème des droits de l'homme de la Turquie)*, İstanbul, BDS Yay. 1994, p. 51.

[657] Voir *ibidem*.

[658] Voir J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 49 et B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 123.

[659] En Turquie, seules les communautés non musulmanes reconnues en tant que minorités par l'État, c'est-à-dire les Juifs, les Grecs orthodoxes et les Arméniens, disposent leurs propres écoles où les « cours de culture religieuse et de connaissance morale » ne sont pas dispensés. Cependant, tous les élèves appartenant à ces communautés ne fréquentent pas les écoles des minorités.

[660] Pour quelques exemples démontrant la participation forcée à ces cours des élèves des parents appartenant aux minorités non reconnues, voir « 25 Asırlık Süryanilere Müslümanlık Dersi (Le cours d'Islam donné aux multicentenaires syriaques) », l'hebdomadaire turc *Nokta* du 1er novembre 1987 ; « Süryanilere Zorla Din Dersi (Le cours de religion imposé de force aux syriaques), le quotidien turc *Yeni Gündem* des 22-28 février 1987 ; « Müslüman Olmayan Öğrenciye Zorla Din Dersi Veriliyor (Le cours de religion imposé de force à l'élève non musulman) », *Cumhuriyet* du 4 mars 1986.

[661] *Cumhuriyet* du 19 novembre 1989.

[662] La circulaire n° 1 du 9 juillet 1990 du Haut Conseil de l'éducation et de l'enseignement publiée dans la revue des notifications du 9 juillet 1990, n° 2317.

mémoriser les versets du Coran et particulièrement ceux qui sont nécessaires pour l'accomplissement des prières journalières[663].

Ces cours ne prennent pas en considération la diversité religieuse dans la société turque, mais se focalisent sur l'enseignement de l'Islam[664]. À cet égard, un des principes à respecter durant cet enseignement est d'expliquer que l'Islam est une religion rationnelle et universelle, loin du mythe, par différents exemples et de fonder les sujets sur les versets et sur les paroles et traditions pertinentes de Mahomet[665]. Les deux autres grandes religions monothéistes (le Judaïsme et le Christianisme) sont enseignées seulement dans les lycées. La place qu'elles occupent dans les manuels concernés est, par rapport à l'Islam, insignifiante[666]. De plus, selon les observations des spécialistes, le peu de renvois aux religions non islamiques comprennent des déclarations erronées ou discriminatoires[667]. Dans la pratique, ces cours prennent en effet la forme d'éducation islamique[668], voire d'une véritable propagande de l'Islam[669]. L'enseignement de l'Islam ne se limite cependant pas à ces cours. Il existe également des établissements spécialisés consacrés aux études islamiques.

---

[663] En ce sens, voir aussi B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 52.

[664] Voir Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, 9 octobre 2007, n° 1448/04, §§ 22-23 et 67.

[665] Voir la décision n° 373 du 19 septembre 2000 par laquelle le ministère de l'Éducation nationale approuva les lignes directrices du « cours de culture religieuse et de connaissance morale », dont les parties pertinentes ont été traduites par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 21.

[666] F. BİLİCİ, « L'enseignement religieux dans les écoles publiques turques : historique, programme, idéologie », in *Laïcité en débat : principes et représentations en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2008, pp. 223-242, spéc., pp. 234-237.

[667] À la suite d'une étude des programmes et manuels utilisés dans les cours de religion de l'enseignement secondaire, Recep Kaymakcan, professeur spécialisé en enseignement religieux à la faculté de théologie de l'Université de Sakarya, conclut que l'approche adoptée dans l'enseignement concernant les religions autres que l'Islam est une approche confessionnelle islamique. En effet, ces manuels présenteraient le Christiannisme et le Judaïsme comme des religions dénaturées. Quant à l'Islam, il y serait présenté comme la seule vraie religion valable dans le monde qui a pu garder son originalité. R. KAYMAKCAN, *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu (Le rapport d'analyse et d'évaluation du nouveau programme de l'enseignement secondaire des cours de culture religieuse et de connaissance morale)*, rapport préparé pour l'ERG en 2007 (disponible sur http://erg.sabanciuniv.edu/dinkulturuveahlakbilgisiogretimprogrami, consulté le 15 avril 2012), pp. 16-17.

[668] Ş. AKDAĞ, *La Turquie devant la Cour européenne des droits de l'homme*, Thèse de doctorat en droit, Université de droit d'Économie et des Sciences d'Aix-Marseille, 2002, p. 53.

[669] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 47. Bülent Tanör donne plusieurs exemples allant dans ce sens, tels que la propagande de la charia, la pratique des prières journalières dans la classe, l'humiliation envers les autres religions, le fait de forcer les élèves chrétiens à se convertir à l'Islam, les menaces par le biais des notes attribuées, le fait de faire échouer les élèves qui ne jeûnent pas, etc. Voir, B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, pp. 51-52.

2. Les établissements spécialisés dans l'enseignement religieux

Il existe en Turquie deux types d'établissements spécialisés dans l'enseignement religieux : les lycées d'imam et de prédicateur (*İmam Hatip Liseleri*) (a) et les facultés de théologie islamique (b).

a. Les lycées d'imam et de prédicateur

L'article 4 de la loi n° 430, adoptée le 3 mars 1924, portant sur la fusion des services d'éducation prévoyait la création d'écoles spécialisées pour former les cadres religieux. Malgré certaines tentatives[670], cet article ne sera pas vraiment mis en œuvre. Jusqu'en 1949, vu que les *medreses* étaient fermées, l'enseignement religieux n'était dispensé qu'à travers peu de cours coraniques organisés à partir de 1932 par la *Diyanet*[671]. Le manque de cadres religieux dans les campagnes et le souci de contrôler l'éducation religieuse poussa les responsables turcs de l'époque à ouvrir à partir de janvier 1949 des cours d'imam et de prédicateur. Ensuite, sur le fondement de l'article 4 de la loi n° 430, sept premières écoles d'imam et de prédicateur furent ouvertes en octobre 1951 dans les grandes villes de la Turquie[672]. En raison du caractère religieux de la population, de l'absence de moyens alternatifs d'enseignement religieux[673] et de comportements électoralistes de la part des gouvernements conservateurs[674], dès leur fondation leur nombre augmenta très rapidement. Ainsi, au cours de l'année scolaire 1996-1997, dans tout le pays, on comptait 601 écoles d'imam et de prédicateur avec un nombre total de 511 502 élèves, plus haut chiffre jamais atteint dans l'histoire de ces écoles ; cela veut dire qu'un élève turc sur dix poursuivait sa scolarité secondaire (inférieure et supérieure) dans une des écoles d'imam et de prédicateur[675].

À l'origine, dans ces écoles, les études duraient en sept ans, de 12 à 18 ans. Jusqu'au début des années 70, la section secondaire inférieure durait quatre ans et celle secondaire

---

[670] En application de la loi n° 430, une trentaine d'écoles d'imam et de prédicateur furent ouvertes, mais faute d'élèves, elles furent fermées une à une jusqu'en 1933. İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 129 ; İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 12 ; N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, pp. 10-11.

[671] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 24 ; İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 12.

[672] *Ibidem*, pp. 12-14.

[673] *Ibidem*, pp. 23-29.

[674] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, pp. 284-285.

[675] İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 20-21. Il y avait 40 écoles d'imam et de prédicateur en 1967, 101 en 1974 et 710 pour l'année scolaire 1981-1982. D'autre part, en 1951, dans ces écoles, seulement 876 élèves étaient inscrits. Ce chiffre sera de 17 242 en 1967, de 48 895 pour l'année scolaire 1974-1975 et de 216 864 élèves pour l'année scolaire 1981-1982. À partir du coup d'État de 1980, au lieu d'augmenter le nombre de ces écoles, on augmenta leur capacité d'accueillir les élèves. Ainsi, alors que le nombre des élèves augmenta, le nombre des écoles diminua progressivement. Voir M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 403 et İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 17-20.

supérieure trois ans[676]. À la suite du mémorandum de 1971, la section secondaire inférieure de ces écoles fut fermée[677]. Par une modification intervenue en 1974, elle fut rouverte mais réduite à 3 ans d'études et, inversement, la section secondaire supérieure prolongée à 4 ans[678].

Ces établissements font partie du système éducatif public de la Turquie et dépendent du ministère de l'Éducation nationale. L'article 32 de la loi fondamentale sur l'éducation nationale définit les lycées d'imam et de prédicateur comme suit :

> « [É]tant des établissements d'enseignement du second degré ouverts par le ministère de l'Éducation nationale dont ils font partie, les lycées d'imam et de prédicateur forment le personnel religieux, tel que les imams, les *hatip*s et les enseignants des cours coraniques. Ils appliquent un programme impliquant la formation professionnelle et la préparation à l'enseignement supérieur ».

Quant au programme appliqué dans ces lycées, environ 40 % des matières enseignées visent principalement à apprendre la théologie islamique. Le reste du programme est consacré aux matières générales[679].

En 1976, à la suite du combat juridique mené par une personne voulant inscrire sa fille au lycée d'imam et de prédicateur puis sur décision[680] du Conseil d'État[681], les filles eurent aussi le droit de s'inscrire aux lycées d'imam et de prédicateur[682]. Jusqu'aux années 1970, un jeune sortant du lycée d'imam et de prédicateur ne pouvait aller que dans un institut d'études islamiques, un établissement d'enseignement supérieur en dehors de l'université. La loi-cadre du 14 juin 1973 concernant l'éducation nationale leur reconnut la possibilité d'accéder à l'enseignement universitaire dans certaines autres disciplines[683], possibilité qui fut élargie, en 1983, à toutes les disciplines[684] en dehors des écoles militaires[685]. Autrement dit, les élèves ayant terminé leurs études dans ces lycées ne devenaient pas seulement ecclésiastiques. Après avoir passé une épreuve générale, ils pouvaient accéder à n'importe quelle université et exercer un autre métier. Cependant, à la

---

[676] *Ibidem*, p. 14 ; M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 284.

[677] R. ÇAKIR & İ. BOZAN & B. TALU, *İmam Hatip Liseleri : Efsaneler ve Gerçekler (Les lycées d'imam et de prédicateur : légendes et vérités)*, İstanbul, TESEV Yay., 2004, p. 62.

[678] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 285 ; F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 666, p. 227 ; İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 16-17.

[679] Voir M. Z. AYDIN & U. MANÇO, *op. cit.*, note 650.

[680] Dans la terminologie juridique turque, il n'existe pas de différence technique entre les termes « arrêt » et « décision ». Nous pouvons donc utiliser ces vocables indifféremment.

[681] CE 11ème, 14 décembre 1976, n° 1976/4374 E.

[682] İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 25.

[683] Voir les articles 31 et 32 de la loi n° 1739 du 14 juin 1973 (J.O. du 24 juin 1973, n° 14574).

[684] Voir la loi n° 2842 du 16 juin 1983 (J.O. du 18 juin 1983, n° 18081) modifiant l'article 31 de la loi n° 1739.

suite de l'ultimatum posé le 28 février 1997 par l'armée, la section collège des écoles d'imam et de prédicateur fut fermée et une série de mesures fut mise en place pour décourager les diplômés de la section lycée de ces écoles de s'orienter vers les autres cursus universitaires et pour favoriser leur admission vers les seules facultés de théologie islamique.

b. Les facultés de théologie islamique

Après la fermeture des *medrese*s en 1924, l'ancienne *medrese* Süleymaniye fut reconstitué sous forme de faculté de théologie de l'Université d'İstanbul et placé sous la tutelle du ministère de l'Éducation nationale[686]. Faute d'élèves, cette faculté fut fermée en 1933[687]. En 1949, la faculté de théologie de l'Université d'Ankara, la première après la fermeture de celle d'İstanbul, fut inaugurée[688]. À partir de 1959, afin de répondre à la demande pressante et toujours croissante d'enseignants de religion dans les écoles laïques, dans les écoles d'imam et de prédicateur et les cours coraniques, des instituts supérieurs islamiques (*Yüksek İslam İnstitüleri*) de quatre ans d'études furent également créées[689]. Il s'agissait des écoles normales qui accueillaient uniquement les diplômés des écoles d'imam et de prédicateur, désireux de suivre une formation supérieure dans leur discipline[690]. En 1982, dans le cadre de la réorganisation du système universitaire turc, tous les instituts supérieurs islamiques furent promus au rang de « faculté » pour être rattachés à l'université géographiquement la plus proche[691]. Il existe actuellement une trentaine facultés de théologie en Turquie[692]. Elles sont toutes mixtes. Elles offrent 4 ans d'études de licence en théologie musulmane dont le but principal est de former des enseignants pour dispenser les cours de « *culture religieuse et de connaissance morale* » dans l'enseignement secondaire et les cours religieux des lycées d'imam et de prédicateur. Les étudiants formés dans ces facultés peuvent également devenir des imams ou des muftis

---

[685] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 298.
[686] N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 10 ; B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 362.
[687] *Ibidem*, p. 363.
[688] N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 14.
[689] R. ÇAKIR & İ. BOZAN & B. TALU, *op. cit.,* note 677, p. 60. Ces institutions furent créées par la décision n° 575 du 17 novembre 1959 du ministère de l'Éducation nationale, d'abord à İstanbul (19 novembre 1959), ensuite à Konya (7 août 1962), Kayseri (16 décembre 1965), İzmir (25 août 1966), Erzurum (30 juillet 1969), Bursa (25 septembre 1975), Samsun (7 septembre 1976) et enfin à Yozgat (4 janvier 1980). M. SEVİM, « Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923'de Günümüze) (La chronologie de l'enseignement et de l'éducation religieux sous la République de Turquie (De 1923 à nos jours)) », *Dem Dergi*, année 1, n° 2, pp. 64-71, spéc., pp. 68-69.
[690] R. ÇAKIR & İ. BOZAN & B. TALU, *op. cit.,* note 677, p. 60 ; M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 288.
[691] *Ibidem* ; M. SEVİM, *op. cit.*, note 689, p. 69 ; N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 16.

dans une ville, ou travailler comme fonctionnaires dans l'administration de la *Diyanet* ou même dans un autre domaine que les services religieux[693].

En outre, à côté des cours de religion, des lycées d'imam et de prédicateur et des facultés de théologie, s'organisent un peu partout en Turquie des cours coraniques. Ceux-ci ne dépendent pas du ministère de l'Éducation nationale mais de la *Diyanet*, qui gérait, pour l'année scolaire 2009-2010, 8 707 cours coraniques avec environ 297 640 inscrits dont 187 288 filles[694]. Ces cours sont dispensés par des professeurs désignés parmi les diplômés du deuxième cycle des lycées d'imam et de prédicateur. L'enseignement dans ces cours couvre 8 mois de l'année. Le volume horaire s'élève à 24 heures par semaine, dont 18 sont consacrées à la lecture du Coran, les versets et litanies nécessaires à la prière, les principes du culte et de la morale islamiques. L'objectif de ces cours est, pour tous les participants, qui doivent être obligatoirement titulaires d'un diplôme d'enseignement primaire[695], l'apprentissage essentiellement des règles de l'Islam et de la prière. Ces cours sont sanctionnés par un certificat officiel de catéchèse et de « *récitant coranique* » (*hafiz*) délivré par la *Diyanet*[696].

---

[692] Voir le site officiel de la *Diyanet* : www.diyanet.gov.tr

[693] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 289.

[694] Selon les statistiques de la *Diyanet* publiées sur son site officiel (www.diyanet.gov.tr), le nombre de cours coraniques en 2004 était de 4 322, en 2005 de 4 447, en 2006 de 4 951 et en 2007 de 5 654 et le nombre des élèves en 2004 était de 127 726, en 2005 de 155 285, en 2006 de 158 437 et en 2007 de 185 000. On constate ainsi une augmentation permanant du nombre de ces cours. Pour plus de détails sur les cours coraniques en Turquie, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 132-135 ; H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 151-160 ; İ. BAŞKURT, *İslâm Eğitiminde Kur'an Öğretimi ve Kur'an Kursları (Les cours coraniques et l'enseignement du Coran dans l'éducation islamique)*, *Dem Dergi*, année 1, n° 1, pp. 52-57 et İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 65-67.

[695] L'article 3 de la loi n° 4415 supplétive à la loi n° 633 portant sur la fondation et les fonctions de la *Diyanet* dispose ainsi que : « *La Direction des services religieux offre la possibilité de suivre des cours coraniques pour ceux qui sont désireux d'apprendre le Coran et son interprétation, et d'acquérir des connaissances religieuses, en dehors des cours obligatoires de religion dans les écoles primaires et secondaires, à condition d'être titulaire d'un diplôme d'enseignement primaire.* [...] ». Cet article a été traduit par le greffe de la Cour européenne dans l'affaire *Çiftçi c. Turquie* (décision du 17 juin 2004, n° 71860/01). Dans cette affaire, le requérant tirait grief de ce que les autorités nationales ne lui avaient pas permis d'inscrire son fils à une formation religieuse dans des cours coraniques, au motif que celui-ci n'était pas titulaire d'un diplôme d'enseignement primaire. La Cour européenne a estimé que la restriction en question visait l'acquisition d'une certaine « maturité » par les mineurs désireux de poursuivre une formation religieuse dans des cours coraniques, grâce à une éducation élémentaire offerte par les écoles primaires. Elle explique qu'« [e]*n tant que telle, elle ne constitue pas une tentative d'endoctrinement visant à empêcher l'instruction religieuse : elle ne touche pas au droit des parents d'éclairer et de conseiller leurs enfants, d'exercer envers eux leurs fonctions naturelles d'éducateurs, de les orienter vers une direction conforme à leurs propres convictions religieuses ou philosophiques. En outre, les mineurs qui ne remplissent pas la condition requise par la législation interne peuvent parfaitement suivre des cours de religion dans leurs écoles primaires liées à l'éducation nationale* ». Par conséquent, la Cour a jugé que, loin de constituer une tentative d'endoctrinement, la condition posée par le législateur visait en fait à restreindre l'exercice d'un éventuel endoctrinement des mineurs, se trouvant dans un âge où ils se posent beaucoup de questions tout en étant facilement influençables par des cours coraniques. Elle a décidé que l'exigence d'un diplôme d'enseignement primaire n'était pas contraire à la liberté d'instruction.

[696] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 293.

Après avoir étudié l'organisation de l'enseignement religieux dans le système de l'éducation nationale, il convient maintenant de s'interroger sur la question de la compatibilité de cet enseignement avec le principe de l'enseignement laïque, un des principes fondamentaux de l'enseignement en Turquie.

B. L'incompatibilité de l'enseignement religieux en Turquie avec le principe de laïcité

Avant d'étudier le caractère anti-laïque de l'enseignement religieux mis sous tutelle de l'État (2), il convient de s'interroger sur le point de savoir pourquoi l'État laïque a eu besoin de recourir à l'enseignement religieux dans les écoles publiques et la formation des cadres religieux dans les lycées et universités publics (1).

1. Les motifs de l'enseignement religieux en Turquie

Dans l'exposé des motifs de la Constitution, le constituant énonce que l'enseignement religieux a été rendu obligatoire et mis sous la surveillance de l'État afin de prévenir l'exploitation et les abus de la religion[697]. À cet égard, M. Kuruca soutient que, par un enseignement religieux obligatoire dans les écoles publiques, l'État voulait donner à la population une connaissance religieuse suffisante afin de combattre le fanatisme et les « *fausses croyances* »[698]. Pour M. Pierre, « [e]*n rendant obligatoire les cours de religion, le régime cherch*[ait] *à établir une sorte de monopole étatique de l'enseignement religieux, à endiguer le courant islamiste et à rendre inutiles les écoles parallèles* »[699], autrement dit les cours coraniques qui ont été créés par les confréries. De plus, le monopole de l'État sur l'enseignement religieux lui permettrait d'enseigner à la population une version compatible de l'Islam avec son but de hausser la nation turque au niveau des nations civilisées. Enfin, par ces cours, l'État voudrait combattre plus efficacement l'influence d'idéologies radicales, communistes et athées, au sein de la population jeune et étudiante[700].

Quant aux écoles d'imam et de prédicateur, c'est notamment le souci de former de nouveaux hommes religieux à l'esprit plus ouvert, capables d'enseigner à la fois les bienfaits de l'Islam et du système républicain qui poussa l'État à les ouvrir[701]. À travers un

[697] Voir J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 49 et B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit*., note 503, p. 73.
[698] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 409.
[699] J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 51.
[700] M. Z. AYDIN & U. MANÇO, *op. cit*., note 650.
[701] Voir M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 409. Dans le même sens, M. Pierre écrit que les écoles d'imam et de prédicateur furent ouvertes dans un but « *d'insuffler aux futurs serviteurs du culte une conception moderne et progressiste de l'Islam, en conformité avec les besoins de la Turquie nouvelle* ». J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 29. Dans le même sens voir également M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 56 et M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 284.

cadre religieux épuré de l'influence de la religion, fidèle aux réformes kémalistes - notamment à la laïcité - le but était de créer une nouvelle génération sécularisée et de réaliser concomitamment une réforme religieuse dans les esprits de la nouvelle génération. La première faculté de théologie fut créée par la loi sur l'unification de l'enseignement dans un but similaire. Elle avait pour mission de « *servir de centre d'une instruction religieuse nouvelle, modernisée et scientifique, plus conforme à une République laïque et occidentalisée* »[702].

L'objectif de création d'une génération sécularisée et fidèle aux réformes et principes d'Atatürk est en effet le but général de l'éducation nationale. Selon l'article 12 de la loi n° 1739 sur l'éducation nationale, la laïcité est essentielle dans l'éducation nationale turque. Conformément au deuxième article de cette loi un des buts généraux visés dans l'éducation nationale est de former des citoyens fidèles aux réformes, aux principes et au nationalisme d'Atatürk[703]. L'article 10 de la loi n° 1739, intitulé « *les réformes, les principes et le nationalisme d'Atatürk* » dispose que : « *Le nationalisme d'Atatürk exprimé dans la Constitution ainsi que les réformes et principes d'Atatürk constituent la base de toutes les activités éducatives et sont pris en compte dans la préparation des programmes de cours de tous les degrés de notre système d'éducation* […] ». Après avoir noté que les établissements d'enseignement doivent essayer de développer une « *conscience de la démocratie* » chez les élèves, l'article 11 de cette loi, intitulé pourtant « *l'enseignement de la démocratie* », interdit l'expression de toute idéologie ou d'opinion politique contraire au nationalisme d'Atatürk dans ces établissements. Pour la dernière classe de lycée, parmi les buts de l'enseignement de la philosophie figure en premier lieu celui de « *développer une mentalité Atatürkiste* »[704]. Le principal objectif poursuivi par l'État dans l'enseignement serait ainsi, selon les termes de M. le Professeur Erdoğan, d'instruire un type uniforme d'homme, un « homo-kemalismus »[705].

---

[702] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 28. Au même page, l'auteur écrit également que, pour accomplir sa mission « *en 1928, la faculté nomma une commission pour examiner le problème de la réforme et de la modernisation de la religion musulmane* […] [voir *supra* p. 67 et s.]. *Cette commission fut chargée entre autres de rédiger des nouveaux manuels d'enseignement religieux adaptés aux nouvelles idées* ».

[703] L'article 2 de la loi n° 1739 du 14 juin 1973 (J.O. du 24 juin 1973, n° 14574), révisé le 16 juin 1983, déclare son attachement à la laïcité : « *Le but fondamental de l'Éducation nationale turque est d'élever tous les membres de la nation turque à devenir les citoyens acceptant, protégeant et développant les valeurs nationales, morales, humaines, éthiques et culturelles de la nation turque, en conformité avec la révolution et les principes kémalistes et avec le nationalisme d'Atatürk exprimé par la Constitution, aimant sa famille, sa patrie et sa nation et travaillant à leur élévation constante, connaissant leurs devoirs et leurs responsabilités face à la République turque, en tant qu'un État de droit démocratique, laïque et social fondé sur les droits de l'homme et les principes généraux édictés au Préambule de la Constitution* ».

[704] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 48.

[705] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 63.

Ce même but est valable également pour l'enseignement supérieur. Selon l'article 5 a) de la loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur[706], le premier principe fondamental sur lequel se fonde l'enseignement supérieur est d'« *inculquer aux étudiants un sens du devoir dans la fidélité au nationalisme d'Atatürk et dans la ligne des principes et des réformes d'Atatürk* »[707]. Ainsi, les étudiants de toutes disciplines sont astreints à suivre durant toute la scolarité un enseignement sur « *les principes d'Atatürk et l'histoire des réformes* [d'Atatürk] »[708]. Pourtant, l'enseignement religieux dispensé dans les écoles publiques contredit le principe de laïcité, situé au plus haut rang parmi les principes d'Atatürk.

2. Le caractère anti-laïque de l'enseignement religieux

L'organisation de l'enseignement religieux en Turquie met aujourd'hui sérieusement en doute le caractère laïque de l'État. Sous la tutelle de l'État, celui-ci pose le problème du respect des convictions des parents (a). On se demande d'ailleurs si le monopole de l'État sur l'enseignement religieux sert toujours à son but de protéger la République contre le danger du fondamentalisme islamique (b).

a. Une atteinte au respect des convictions des parents

Le monopole de l'État sur l'enseignement religieux fut réalisé dans un premier temps par la loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement qui attacha tous les établissements d'instruction au ministère de l'Éducation nationale (art. 1 et 2). À la suite de l'adoption de cette loi, le 16 mars 1924, le ministre de l'Éducation nationale ordonna la fermeture de toutes les *medreses*[709]. Seules les minorités religieuses reconnues par le Traité de Lausanne pouvaient conserver leurs écoles. La loi mentionnée prévoyait la création des écoles d'imam et de prédicateur et d'une faculté de théologie afin de former les imams en science de religion, mais les plaçait, comme tous les autres établissements d'instruction, sous la tutelle du ministère de l'Éducation nationale (art. 4). Le but de cette loi n'était donc pas de supprimer l'enseignement religieux, mais de le mettre sous la tutelle de l'État.

---

[706] La loi n° 2547 du 4 novembre 1981 (J.O. du 6 novembre 1981, n° 17506).

[707] Force est de constater qu'ici, on est bien loin des principes propres aux universités des régimes démocratiques, tels qu'ils sont exprimés, par exemple, dans la loi française sur l'enseignement supérieur, dans les termes suivants : « *Le service public de l'enseignement supérieur est laïque et indépendant de toute emprise politique, économique, religieuse ou idéologique ; il tend à l'objectivité du savoir ; il respecte la diversité des opinions. Il doit garantir à l'enseignement et à la recherche leurs possibilités de libre développement scientifique, créateur et critique* ». L'article 3 § 1 de la loi française n° 84-52 du 26 janvier 1984 sur l'enseignement supérieur (J.O. du 27 janvier 1984).

[708] L'article 5 § i de la loi sur l'enseignement supérieur.

Le monopole de l'État sur l'enseignement religieux apparaît également dans l'article 24 § 4 de la Constitution de 1982 qui stipule que : « *L'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État* […] » ainsi que dans des lois spécifiques. Le dernier alinéa de l'article 3 de la loi sur les établissements privés d'enseignement, interdit explicitement l'institution d'établissements privés destinés à l'éducation et à l'enseignement religieux[710]. Même les cours coraniques ne peuvent être organisés que par la *Diyanet*[711]. L'article 263 du code pénal n° 5237 punit tous ceux qui créent un établissement d'enseignement contrairement à la loi et ceux qui enseignent dans un tel établissement tout en connaissant son caractère contraire à la loi. Le terme d'établissement d'enseignement contient les écoles, les *dershane*s (cours privés de préparation au concours national d'accès à l'enseignement supérieur), les cours, etc. Il ressort de la jurisprudence de la Cour de cassation que, dans la pratique, cet article est appliqué essentiellement contre les cours de religion ou les cours coraniques fondés illégalement par des cadres religieux islamiques indépendants de la *Diyanet*[712].

Conformément à ces dispositions, il est possible juridiquement de créer des écoles privées mais non pas des écoles confessionnelles[713]. Il existe donc un monopole de l'État sur l'enseignement et l'éducation religieux[714]. À travers ce monopole, l'État impose à la population une version officielle de l'Islam conforme aux principes kémalistes. Cet enseignement ne respecte pas la diversité religieuse et confessionnelle de la société turque. Il constitue ainsi une atteinte au respect des convictions religieuses et philosophiques de

---

[709] İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 11.

[710] La loi n° 5580 du 8 février 2007 (J.O. du 14 février 2007, n° 26434). Avant l'adoption de cette loi, la même interdiction existait dans l'article 3 § 3 de la loi n° 625 du 8 juin 1965 (J.O. du 18 juin 1965, n° 12026), tel qu'il a été modifié par l'article 3 de la loi n° 3035 du 11 juillet 1984.

[711] Art. 7 du règlement sur les cours coraniques (J.O. du 3 mars 2000, n° 23982).

[712] Cass. crim., 2ème, 23 mars 2005, n° 2004/13824 E et 2005/4658 K ; Cass. crim., 2ème, 8 novembre 2002, n° 2002/21146 E et 2002/19199 K ; Cass. crim., 4ème, 14 juin 2000, n° 2000/3652 E et 2000/5196 K ; Cass. crim., 4ème, 4 mars 1999, n° 12466/901 ; Cass. crim., 9ème, 5 juin 1984, n° 2985/3525 ; Cass. crim., 4ème, 8 mai 1979, n° 2739/2738.

[713] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, pp. 279-280.

[714] Néanmoins, ce monopole de l'État ne prive pas les parents de leur *« droit d'éclairer et de conseiller leurs enfants, d'exercer envers eux leurs fonctions naturelles d'éducateurs, de les orienter dans une direction conforme à leurs propres convictions religieuses ou philosophiques »* (Cour EDH, déc. *Çiftçi c. Turquie*, décision *précitée*). Il ne les prive pas non plus du droit de faire donner une éducation religieuse ou philosophique à leurs enfants par des cours privées individuels ; Selon M. le Professeur Dönmezer, le fait que l'éducation et l'enseignement religieux en groupe sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'État ne porte pas atteinte à la liberté religieuse à la condition qu'il ne supprime pas la possibilité d'avoir des cours privés individuels (S. DÖNMEZER, « Mukayeseli Hukuk ve Türk Hukuk Uygulamasında Din Özgürlüğü ve Dinin Himayesi (La liberté religieuse et la protection de la religion dans la pratique du droit comparé et du droit turc) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 67-88, spéc., p. 88). Cependant cet avis n'est pas partagé par tous dans la doctrine turque. Par exemple, selon M. le Professeur Erdoğan,

ceux qui les suivent. Cette situation est particulièrement inquiétante en ce qui concerne les cours de religion dispensés dans les écoles publiques dans la mesure où, à l'exception des minorités non musulmanes reconnues par l'État, ces cours sont obligatoires pour tous. Or, une telle obligation constitue une atteinte au droit au respect des convictions philosophiques non seulement des parents non musulmans, non sunnites, athées, agnostiques ou indifférents, mais également à celles des parents musulmans sunnites. Elle constitue une entorse à l'article 341 du code civil qui énonce que les père et mère disposent de l'éducation religieuse de l'enfant et que toutes les conventions limitant cette liberté sont nulles. Un rapide examen du contenu des manuels préparés à cet effet donne la puissante impression que l'État ne veut pas seulement imposer une religion - en l'occurrence l'Islam sunnite - mais une version officielle d'une religion donnée, à savoir une interprétation laïque ou positiviste de l'Islam sunnite conforme aux buts de la République. Une telle politique constitue une atteinte grave et manifeste au caractère laïque de l'État[715], et fait l'objet de critiques sévères dans la doctrine turque[716]. Pour M. Sezer, « [d]*errière ces cours obligatoires de religion, il existe une mentalité de "la religion imposée" ou "l'imposition de la religion"* »[717]. Un État laïque devrait s'abstenir d'imposer ou de privilégier une religion par rapport aux autres ou une interprétation ou une version d'une religion contre ses autres versions ou interprétations. Comme le relève Rena-Ruiz, « [à] *l'évidence, ne peut être laïque un pays où s'impose une religion officielle, ou une vision du monde particulière* »[718]. D'ailleurs, la Cour constitutionnelle elle-même avait dissout le Parti de l'ordre national (*Milli Nizam Partisi*, ci-après « le MNP ») pour avoir mis dans son programme les cours obligatoires de religion[719] et un autre, le Parti de la sérénité de

---

l'interdiction de fondation des écoles confessionnelles privées est la plus importante restriction en ce qui concerne la liberté religieuse des musulmans. M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, p. 153.

[715] Le caractère incompatible des cours obligatoires de religion, tels qu'ils sont dispensés en Turquie, avec le principe de laïcité fait presque l'unanimité dans la doctrine turque. À titre d'exemple, voir M. SENCER, *op. cit*., note 599, p. 37 et M. KAPANİ, *op. cit*., note 42, pp. 136-137. Seulement quelques rares professeurs en droit, tels que Fevzi Demir, pensent que l'éducation religieuse est une nécessité sociale comme les autres et, à ce titre, le fait de répondre à cette nécessité par l'introduction des cours de religion à l'école publique ne contredit pas le principe de laïcité. F. DEMİR, *Anayasa Hukukuna Giriş, Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku (Introduction au droit constitutionnel, les principes généraux et le droit constitutionnel turc)*, 5ème éd., İstanbul, Barış Yay., 1998, pp. 266-267.

[716] Selon le politologue Cem Eroğlu, l'introduction d'un enseignement religieux obligatoire dans l'enseignement primaire et secondaire « *constitue le plus grand coup porté, jusqu'à présent, à la République kémaliste. Dans le contexte de l'histoire turque, cette disposition* [l'article 24 § 4]*, à elle seule, suffirait à prouver que le putsch de 1980 a été la revanche la plus radicale de l'obscurantisme, sur les forces modernistes du pays* ». C. EROĞLU, « Régime politique et droits de l'homme en Turquie », *TYHR*, 1989-1990, vol. 11-12, pp. 3-23, spéc., p. 19.

[717] A. SEZER, *op. cit*., note 525, p. 591.

[718] H. RENA-RUIZ, *op. cit*., note 463, p. 27.

[719] Cour const., 20 mai 1971, n° 1971/1 E et 1971/1 K.

Turquie (*Türkiye Huzur Partisi*, ci-après « le THP »), pour avoir proposé l'établissement des cours de religion dans les universités[720]. Dans ses arrêts, elle avait conclu que les demandes d'insertion des cours obligatoires de religion au programme scolaire étaient incompatibles avec le principe de laïcité.

Son caractère anti-laïque étant claire, on peut s'interroger sur la question de savoir si l'enseignement religieux, tel qu'il est dispensé aujourd'hui en Turquie, ne porte pas atteinte également aux principes kémalistes dans l'enseignement national.

b. Une atteinte aux principes kémalistes dans l'enseignement national

Si le monopole de l'État sur l'enseignement religieux a été initialement établi dans le but de servir aux principes républicains kémalistes, à savoir créer une génération plus séculière et moderne, il ne semble plus répondre à ses objectifs. Au contraire, il semble favoriser davantage la dualité dans l'éducation des jeunes à laquelle la loi de 1924 sur l'unification de l'enseignement avait mis fin, ce qui est particulièrement manifeste dans le cas de la multiplication des lycées d'imam et de prédicateur. En effet, méfiant durant les années 50, une partie non négligeable de la population turque, essentiellement issue des milieux ruraux, a fini par adopter ces écoles[721] ; bon nombre de familles pratiquantes et traditionnelles, mécontentes de la faiblesse, en termes de statut, de contenu et d'horaires des cours de religion dans l'enseignement général, trouvèrent dans les écoles d'imam et de prédicateur un enseignement proche de leurs idées confessionnelles[722]. L'État ne donnant pas assez d'argent à ces écoles, elles furent construites et maintenues essentiellement par des associations de parents[723] qui allaient rapidement faire sentir leur influence. Au fur et à mesure, ces écoles furent détournées de leur but originel, à savoir former des professionnels religieux modernes. Le fait que le nombre de jeunes filles fréquentant ces écoles atteigne des proportions proches des garçons[724] alors même que dans la religion musulmane, les femmes ne peuvent pas assumer de fonctions religieuses professionnelles

[720] Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.
[721] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 285.
[722] *Ibidem*.
[723] 65 % des bâtiments de ces écoles ont été construits exclusivement par des souscriptions populaires et seulement 9,5 % des bâtiments sont construits par l'État sans aucune contribution des souscriptions populaires (İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 29). Quant à la gestion matérielle de ces écoles (entretien du bâtiment, etc.), même de nos jours, elle est bien souvent assurée par une coopération entre le ministère de l'Éducation nationale et une association locale ou une fondation pieuse, créées à cet effet. M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 285.
[724] Selon les statistiques fournies par le ministère de l'Éducation nationale et citées par Faruk Bilici (*op. cit.*, note 666, p. 228) pour l'année scolaire 2003-2004, 35 562 filles contre 49 336 garçons étaient inscrites dans ces écoles.

(à l'exception des prédicatrices pour femmes et des professeurs de catéchèse pour filles)[725] montre que ces écoles sont devenues une sorte d'école secondaire à orientation « confessionnelle »[726]. Elles forment un nombre d'étudiants qui excède largement les besoins du pays en fonctionnaires religieux. Une très petite partie de ces étudiants sont employés dans les services religieux[727]. Malgré la diminution importante du nombre d'élèves de ces écoles à la suite des mesures adoptées après le 28 février 1997, les besoins en personnels religieux restent bien en-dessous du nombre de diplômés de ces écoles[728]. Dans pratiquement tous les domaines de la vie publique, on trouve aujourd'hui des professionnels originaires de ces écoles : écrivains, éditeurs, cinéastes, avocats, préfets, professeurs, hauts fonctionnaires, hommes politiques, etc.[729] Si ces lycées ont servi considérablement à l'éducation des filles des milieux traditionnels[730], nombreux sont ceux qui pensent que les écoles d'imam et de prédicateur sont devenues des centres où est formée une génération dans un esprit anti-laïque. Ces centres constitueraient aujourd'hui le foyer des mouvements fondamentalistes et l'arrière-cour des partis pro-Islam[731].

De plus, cette politique du contrôle de l'enseignement religieux n'empêche pas la création d'écoles religieuses alternatives clandestines. En sus des cours coraniques officiellement reconnues par l'État, il existe en Turquie tout un réseau clandestin de ces cours échappant complètement au contrôle de l'État. Ce sont, en particulier, les confréries, les *nourdjou*s et surtout les *suleïmandji*s, qui sont responsables de la multiplication de ces

---

[725] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 285 ; F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 666, p. 228.

[726] En ce sens, voir également M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 285 ; P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 207 et İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 213.

[727] İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 33-34. Par exemple, en 1990, sur 433 277 diplômés des lycées d'imam et prédicateur, seulement 39 907 ont été embauchés par la *Diyanet*. İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 213.

[728] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 666, p. 228.

[729] En 1988, sur près de 10 000 bacheliers des lycées d'imam et prédicateur qui se sont présentés aux concours d'entrée à l'université, 10 % seulement se sont orientés vers les études théologiques, la préférence allant vers les études de droit et de gestion publique. F. BİLİCİ, « Islam, modernité, et éducation religieuse en Turquie », in *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, sous la direction de Semih VANER, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 41-60, spéc., p. 48.

[730] M. Bozdémir écrit ainsi que « [c]*omme il existe une réticence bien connue dans les familles traditionnelles quant à la poursuite des études des jeunes filles au-delà de l'école primaire, la possibilité de les confier à un type d'écoles respectueuses des règles islamiques, notamment la séparation des filles et des garçons et le port du foulard, a certainement favorisé la scolarisation des jeunes gens en général, et les jeunes filles en particulier* ». M. BOZDÉMİR, *La marche turque vers l'Europe*, Paris, Karthala, 2005, p. 187. Ce constat est confirmé par les résultats d'une enquête effectuée en 2004 par la Fondation turque des Études Sociales et Économiques (*Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı*, ci-après « la TESEV ») selon laquelle s'il n'y avait pas des lycées d'imam et de prédicateur, la moitié des élèves filles de ces lycées n'auraient pas continué leurs études au lycée. Voir R. ÇAKIR & İ. BOZAN & B. TALU, *op. cit.,* note 677, p. 122.

[731] En ce sens, voir E. ÖZSUNAY, « The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in Turkey », *Emory International Law Review*, 2005, vol. 19, n° 2, pp. 1087-1128, spéc., p. 1119 et N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 17.

cours[732]. Les statistiques sur le développement de cet enseignement clandestin sont, par définition, peu sûres, mais, selon M. Pierre, on peut parler « *de plusieurs milliers de ces cours où des dizaines de milliers d'enfants seraient formés à l'apprentissage de l'alphabet arabe, et instruits dans la haine de la laïcité et de l'œuvre d'Atatürk* »[733]. Ces confréries ne se sont pas contentées d'organiser des cours coraniques clandestins. Elles se sont également infiltrées dans les cours coraniques officiels. C'est notamment le cas des *nourdjou*s, qui ont pris le contrôle de plusieurs d'entre eux[734].

En dehors du domaine de l'enseignement, depuis les années 1950, un certain nombre de partis politiques pro-Islam et de sectes semblent avoir réussi à trouver un terrain favorable dans toute l'administration étatique pour répandre leurs conceptions religieuses et politiques opposées au principe de la laïcité[735]. Même la *Diyanet*, qui est pourtant censée veiller à l'apolitisme de l'Islam, est parfois critiquée pour être un vecteur de pénétration des islamistes dans l'appareil d'État[736] : certaines critiques comparent ainsi l'attitude de la *Diyanet* à celle du *cheikhulislam* au temps de l'Empire ottoman[737]. Par ses déclarations et ses décisions prises[738] conformément à sa mission d'éclairer la société sur les questions religieuses en vertu de l'article premier de la loi n° 633, la *Diyanet* agit parfois comme une institution de *fetva*[739].

---

[732] J. PIERRE, *op. cit*., note 39, p. 51.

[733] *Ibidem*. En ce sens, voir également B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit*., note 503, p. 139. Selon les estimations de M. Aydın, professeur en théologie et spécialiste en enseignement religieux, approximativement un million d'enfants et de jeunes irait aux cours coraniques organisés d'une manière informelle dans les mosquées. M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, p. 293.

[734] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 208.

[735] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 409.

[736] N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, pp. 16-17.

[737] J-P. BURDY & J. MARCOU, *op. cit.*, note 420, p. 31.

[738] Suite à des demandes de citoyens non croyants d'avoir la possibilité d'incinérer leurs proches défunts au lieu de les enterrer, un projet a commencé à être préparé. Le président du Haut Conseil des affaires religieuses déclara tout de suite que l'incinération des morts était contraire à l'Islam et l'autorisation accordée par la loi ne changerait pas cette réalité. À la suite des pressions, le projet de loi fut retiré. Le même président avait également affirmé que les contrats d'assurance étaient similaires aux jeux de hasard et étaient donc également contraires à l'Islam. İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 157-158.

[739] Les critiques en ce sens sont multiples et viennent de tous les milieux. Par exemple, Ömer Faruk Eminağaoğlu, le procureur de la République près la Cour de cassation, reproche à la *Diyanet* de prendre des décisions dans le domaine du législateur et de la justice. Ö. F. EMİNAĞAOĞLU, « Diyanet İşleri Başkanlığı Ve Ulusal Dayanışma (La Présidence des affaires religieuses et la solidarité nationale) », *Cumhuriyet* du 3 et 4 mars 2006.

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

En Turquie, la laïcité a été conçue en conformité avec l'objectif principal de la République qui était de créer une nouvelle nation turque et de l'élever au niveau des nations civilisées. La laïcité devait contribuer, en outre, à l'apparition d'une conscience nationale. La religion étant un obstacle à la réalisation de cet objectif, son enfermement dans la conscience des individus a été fixé comme un des impératifs de la laïcité turque. Cette individualisation de l'élément religieux devait également permettre d'écarter la religion en tant qu'un motif à invoquer pour mettre un obstacle à la civilisation de l'État et de la nation turcs. L'adoption de la laïcité en Turquie n'a donc pas pour seul but de prévenir l'influence de la religion sur les affaires étatiques et de permettre ainsi à l'État d'accéder à la modernité. Dans la conception kémaliste, l'exclusion de la religion de la vie sociale est également conçue comme un impératif de la laïcité. En diminuant l'influence de l'Islam sur la société, la laïcité est censée permettre à la nation turque d'accéder à la modernité et à la civilisation occidentale. La laïcité dispose donc également d'une mission civilisatrice vis-à-vis de la nation. Elle est utilisée comme un outil modernisateur pour créer une « nouvelle » nation turque civilisée. C'est pourquoi elle est si souvent présentée par les juges suprêmes turcs comme une philosophie de la modernisation et une forme de vie civilisée. Dans le contexte turc, la laïcité a donc acquis un caractère fortement idéologique.

Dans cette conception, la mise de la religion dominante, l'Islam, sous stricte tutelle de l'État est également considérée comme une des exigences de la laïcité. Alors que la religion est présentée par l'élite étatique comme une affaire de conscience qui se déroule entre Dieu et l'individu, paradoxalement l'État intervient dans tous les domaines religieux. À travers la *Diyanet*, l'État gère toutes les affaires religieuses de la communauté musulmane et, à travers son monopole sur l'enseignement de l'Islam dans les écoles publiques, il détermine la version de l'Islam qui doit être dominante dans la société turque. En effet, étant considéré, en raison de son caractère totalisant et interventionniste comme un danger potentiel, dans la pensée kémaliste, l'Islam, laissé sans strict contrôle de l'État, deviendrait très vite, aux mains de groupes islamistes, un moyen à utiliser en vue de détruire la République laïque de Turquie et de mettre, ainsi, un terme au projet de modernisation de l'État avec la nation turque.

Cependant, force est de constater que ce contrôle strict sur l'administration et l'éducation de l'Islam n'a pas pu empêcher la continuité de l'Islam populaire dans la clandestinité au début de la République et sa réapparition sur l'espace public et politique après le passage au multipartisme. En accordant majoritairement son vote au DP, plus sensible aux revendications religieuses, le peuple turc a montré que l'emprise des valeurs islamiques sur la société ne pouvait pas être supprimée d'un trait de plume. Se pose dès lors la question de savoir comment la laïcité a pu survivre à partir du passage aux élections libres des années 1950 dans un pays dont une grande majorité de la population restait très attachée aux valeurs islamiques malgré tous les efforts de laïcisation de la société.

CHAPITRE II. LA PROTECTION SPÉCIFIQUE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE

Dans les pays où il ne fait pas l'objet d'un consensus, mais découle de l'ambition d'une élite pour moderniser le pays, le principe de laïcité nécessite une protection stricte. Il requiert un effort particulier et indépendant de la volonté du peuple, et notamment contre les parlementaires élus démocratiquement par le peuple. La Turquie en constitue un bon exemple, car la laïcité a été imposée dans ce pays par les autorités à une population qui, en dépit des nombreux efforts d'Atatürk et de ses successeurs en vue de la laïciser, est restée encore aujourd'hui dans sa majorité fortement attachée aux valeurs islamiques[740].

Compte tenu de l'importance primordiale du principe de laïcité pour la Turquie, et le danger potentiel créé par l'attachement de la population aux valeurs islamiques, ce principe est non seulement protégé strictement sur le plan juridique (**Section 1**) mais également sur le plan politique par une armée omniprésente dans la vie politique de la Turquie (**Section 2**).

SECTION 1. LA PROTECTION JURIDIQUE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ

De la première Constitution républicaine de 1924 et en passant par la Constitution de 1961 - la plus libérale de l'histoire de la République turque[741] - jusqu'à la Constitution actuelle - la plus autoritaire[742] - la laïcité a toujours occupé une place importante en droit constitutionnel turc. La Constitution actuelle de la République de Turquie attire particulièrement notre attention puisque à de nombreuses occasions elle se réfère directement ou indirectement à la laïcité. Il est même permis de prétendre qu'aucune Constitution dans le monde ne se réfère autant au principe de laïcité, ni le protège de manière aussi stricte. Cette forte affirmation de ce principe dans la Constitution (§1) apporte une protection importante à la laïcité en droit turc. Par le biais du principe de la

---

[740] Une enquête publiée en décembre 2004 dans le *Wall Street Journal* version européenne annonce que 95 % des Turcs sont musulmans et 72 % observent les prescriptions de l'Islam. Cité par Y. LÉCUYER, « L'Islam, la Turquie et la Cour européenne des droits de l'homme », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 735-759, spéc., p. 735.

[741] La quasi-totalité de la doctrine turque la considère comme la loi fondamentale la plus démocratique que la Turquie ait jamais connue dans son histoire. Voir, à titre d'exemple, İ. Ö. KABOĞLU, « De la réforme constitutionnelle en Turquie », in *Les Chroniques de l'OMIJ,* n° 1, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2004, pp. 9-31, spéc., p. 9 et M. S. GEMALMAZ, *The Institutionalization Process of the « Turkish Type of Democracy » : A Politico-Juridical Analysis of Human Rights*, İstanbul, Amaç Yayıncılık, 1989, p. 1.

[742] Pour l'étude comparative des Constitutions turques, voir B. KUZU, *op. cit.*, note 141 ; M. SENCER, « From the Constitution of 1961 to the Constitution of 1982 », *TYHR*, 1985-1986, vol. 7 et 8, pp. 15-72 et S. KİLİ, « Temel Hak ve Özgürlükler Yönünden 1961 ve 1982 Anayasaları (Les Constitutions de 1961 et 1982 du point de vue des droits et libertés fondamentaux) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1984, n° 1, pp. 23-28.

hiérarchie des normes, la Constitution protège la laïcité de toute loi, règlement ou décision administratifs qui la méconnaitrait. En interprétant ces dispositions constitutionnelles relatives à la laïcité conformément aux attentes du camp laïque du pays, la Cour constitutionnelle a montré qu'elle ne permettrait pas la moindre remise en cause de cette conception laïciste, insérée dans la Constitution de 1982 par les militaires. Elle s'est ainsi déclarée un des garants de premier rang du principe de la laïcité sur le plan juridique (§2).

§ 1. L'AFFIRMATION DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LA CONSTITUTION

Rédigée et imposée après plébiscite par la junte issue du coup d'État de 12 septembre 1980, la Constitution actuelle remplaça celle de 1961 que les militaires avaient jugée « trop libérale » et « trop démocratique »[743]. Elle est donc nettement moins démocratique que les anciennes Constitutions, en particulier celle de 1961. Elle a été amendée seize fois dans un sens plus démocratique[744], mais il est difficile d'affirmer que les gouvernements civils sont arrivés à véritablement la libéraliser ; la philosophie générale qui domine la Constitution reste celle de protéger et de renforcer l'autorité de l'État avec les principes fondamentaux sur lesquels il est fondé, et notamment le principe de laïcité. Ce principe est protégé dans le Préambule (A) et par diverses dispositions de la Constitution (B).

A. La laïcité au sein du Préambule de la Constitution

Nous allons voir dans le premier plan le caractère idéologique du Préambule de la Constitution de 1982 (1) et ensuite sa valeur juridique en droit constitutionnel turc (2).

1. Le caractère idéologique du Préambule

Le Préambule de la Constitution débute avec la formule suivante : la Constitution, qui « *reconnaît l'existence éternelle de la patrie et de la nation turques et l'intégrité indivisible de l'État sacré* »[745], est en accord avec le concept de nationalisme, les réformes

[743] Le 15 octobre 1980, pendant un meeting à Diyarbakır, le leader de la junte de 1980 Kenan Evren s'en expliquait ainsi : « *Certes, l'intervention de 1960 partait de bonnes intentions. Mais, malheureusement, la Constitution qu'elle a mise en place s'est rapidement avérée incompatible avec la réalité de notre pays* […]. *En 1971, nous avons essayé de la réformer. Mais en vain, toutes les tentatives de la rendre plus compatible avec les caractéristiques de notre pays ont échoué* ». Cité et traduit par L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, p. 112.

[744] La dernière modification constitutionnelle a été effectuée par la loi n° 5982, adoptée le 7 mai 2010 (J.O. du 13 mai 2010, n° 27580) et approuvée le 12 septembre 2010 par référendum.

[745] Le mot « État sacré » fut remplacé par le mot « État grand » par un amendement constitutionnel en 1995 (l'article premier de la loi n° 4121 du 23 juillet 1995, J.O. du 26 juillet 1995, n° 22355). Néanmoins cette modification seule n'a pas changé le caractère autoritaire de la Constitution de 1982.

et principes mis en œuvre par le fondateur de la République de Turquie, Atatürk. Le caractère sacré que le constitutionnalisme libéral n'accorde habituellement qu'à l'individu et à ses droits et libertés fondamentaux est utilisé ici pour couronner l'État[746]. Le fait que le Préambule commence par rappeler le caractère « sacré » de l'État montre que la Constitution a été préparée dans le but de subordonner l'individu et la société civile à l'État, mais non pas de limiter le pouvoir de l'État vis-à-vis des administrés. La majorité de la doctrine turque est d'accord sur le fait que dans l'équilibre « liberté-autorité », la Constitution de 1982 met l'accent sur l'autorité et sa protection[747]. Quant aux droits et libertés individuels, ils ne sont garantis que s'ils sont utilisés sous une forme et dans un esprit conformes aux principes fondamentaux de cet État « sacré »[748]. Ceci ressort clairement du 5ème paragraphe du Préambule qui dispose ainsi :

> « [A]ucune opinion ou pensée ne peut se voir accorder de protection à l'encontre des intérêts nationaux turcs, du principe d'indivisibilité de l'entité turque du point de vue de l'État et du territoire, des valeurs historiques et spirituelles inhérentes au peuple turc, du nationalisme, des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk, et en vertu du principe de laïcité, les sentiments de religion, qui sont sacrés, ne peuvent en aucun cas être mêlés aux affaires de l'État ni à la politique ».

L'un des principes fondamentaux de l'État est le principe de laïcité. Comme mentionné en introduction et à travers la jurisprudence de la Cour constitutionnelle, la laïcité occupe une place dominante dans les réformes et les principes d'Atatürk. En se référant aux principes et aux réformes d'Atatürk, ce paragraphe se réfère également au

---

[746] B. TANÖR, *İki Anayasa 1961-1982 (Les deux Constitutions : 1961-1982),* İstanbul, Beta Yay., 1986, pp. 133-134.

[747] Voir notamment *ibidem*, pp. 127-138 ; E. ÖZBUDUN, *Türk Anayasa Hukuku (Le droit constitutionnel turc)*, 12ème éd., Ankara, Yetkin Yay., 2011, pp. 62-63 et 108 ; M. SOYSAL, *op. cit*., note 619, p. 194 ; F. SAĞLAM, « General Framework of the Fundamental Rights and Freedom Under the 1982 Constitution », *TYHR*, 1992, vol. 14, pp. 3-23, spéc., pp. 3-4 ; M. ERDOĞAN, *op. cit*., note 43, p. 345 ; İ. Ö. KABOĞLU, « Droits de l'homme et sous-développement », *TYHR*, 1987-1988, vol. 9-10, pp. 91-118, spéc., p. 113 ; C. EROĞLU, *op. cit*., note 716, p. 18 ; B. KUZU, *op. cit.*, note 141, p. 61 ; Z. ÜSKÜL, *Türk Demokrasisi'nde 130 Yıl : Prof. Dr. Bülent Tanör'ün Anısına Türkiye'de demokratikleşme perspektifleri 10. Yıl Güncellemesi (130 années de démocratie turque : réédition à l'occasion de 10ème anniversaire du rapport "Les perspectives de la démocratisation en Turquie" en l'honneur du Professeur Bülent Tanör)*, İstanbul, TÜSİAD Yay., 2006, pp. 122-123 et Z. ARSLAN, « Temel hak ve özgürlüklerin sınırlanması : Anayasanın 13. maddesi üzerine bazı düşünceler (La limitation des droits et libertés fondamentaux : quelques idées sur l'article 13 de la Constitution) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 139-155, spéc., p. 139.

[748] Cette spécificité de la Constitution de 1982 est expliquée dans l'arrêt du 14 septembre 1983 de l'Assemblée plénière de la Cour de cassation comme suit : « *Il est indiscutable que contrairement aux Constitutions de 1961 et 1924, la Constitution de 1982 accorde plus d'importance aux termes tels que "l'État fort" et "l'administration autoritaire" et qu'elle a particulièrement renforcé le pouvoir exécutif par rapport au pouvoir législatif et au pouvoir judiciaire. Plusieurs dispositions constitutionnelles ont été modifiées et aménagées conformément à cette idée principale* » (Ass. Plén. (civ), 14 septembre 1983, n° 1980/4-1714 E et 1983/803 K). La Cour constitutionnelle a également affirmé que par rapport à la Constitution de 1961, celle de 1982 accordait la priorité aux intérêts de l'État et de la société. Cour const., 13 juin 1985, n° 1984/14 E et 1985/7 K.

principe de laïcité. Sur le fondement de ce paragraphe, il est permis de conclure que l'expression de toute opinion ou pensée contraire à la laïcité est interdite par la Constitution. Ce paragraphe seul est suffisant pour démontrer que la Constitution a été préparée dans le but de protéger l'autorité étatique ainsi que ses principes fondamentaux, tels que le principe de laïcité, plutôt que les droits et libertés fondamentaux. C'est aussi la manifestation d'un choix clair de la Constitution en faveur d'une démocratie et de laïcité militantes. Il ressort de ce paragraphe que la Constitution ne garantit ni ne protège le droit d'organisation et d'expression des idées contraires aux intérêts nationaux. C'est notamment pour lutter contre les idées séparatistes et intégristes que ce paragraphe a été intégré dans le Préambule. Ce dernier favorise donc les opinions nationalistes turques contre les opinions séparatistes kurdes et les opinions laïques contre celles anti-laïques.

Une telle formulation, qui est manifestement contraire à la démocratie, ne peut exister que dans les systèmes totalitaires, comme le souligne Bülent Tanör[749]. Ce paragraphe démontre que le principe de laïcité constitue, avec les autres principes fondamentaux de l'État turc - notamment celui de l'intégrité et l'indivisibilité de l'État -, l'idéologie officielle d'État et que l'expression et l'organisation de toutes les idées se positionnant en dehors de cette idéologie sont interdites. Cette constatation est affirmée par les arrêts des juridictions suprêmes. Ainsi, dans un arrêt du 25 octobre 1983 relatif à la dissolution d'un parti politique, la Cour constitutionnelle approuva l'existence d'une idéologie officielle adoptée par la Constitution[750] dans les termes suivants :

> « [L]a révolution turque est le nom du mouvement de civilisation et d'indépendance nationale réalisée sous le commandement d'Atatürk et ce système de pensée constitue la base essentielle et la philosophie de la Constitution de 1982 »[751].

La conception turque de la laïcité, en tant que telle, constitue un élément essentiel de cette idéologie officielle[752] que la Cour constitutionnelle appelle « *le système de pensée et des révolutions d'Atatürk* »[753]. Dans le même arrêt, le juge constitutionnel explique l'importance de la laïcité pour les révolutions d'Atatürk ainsi :

---

[749] B. TANÖR, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri (Les perspectifs de démocratisation en Turquie)*, İstanbul, TÜSİAD Yay., 1997, pp. 42-43.

[750] B. ÇAĞLAR, « Anayasa Mahkemesi Kararlarında Demokrasi (La démocratie dans les arrêts de la Cour constitutionnelle) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1990, n° 7, pp. 57-127, spéc., p. 74.

[751] Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K. En soulignant que « *les révolutions d'Atatürk constituent la base essentielle et la philosophie de la Constitution* », la Cour constitutionnelle avait également affirmé l'existence d'une idéologie officielle sous la Constitution de 1961. Cour const., 27 novembre 1980, 1979/31 E et 1980/59 K.

[752] B. ÇAĞLAR, *op. cit.*, note 546, p. 116.

[753] Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.

> « Au point de départ des révolutions d'Atatürk réside le principe de laïcité, lequel constitue la pierre angulaire de ces révolutions. Autrement dit, la moindre concession faite en matière de laïcité peut dévier les révolutions d'Atatürk de leur orientation et entraîner leur disparition »[754].

Pour répondre à ceux qui réclament une redéfinition de la laïcité conformément aux avancées du pays dans la voie de la civilisation et qui prétendent que les révolutions d'Atatürk ont perdu leur utilité, et devraient par conséquent être abandonnées conformément aux besoins du temps moderne, la Haute Juridiction a pris soin de préciser que :

> « Il n'est pas possible d'admettre l'idée selon laquelle après un certain temps, les révolutions d'Atatürk ont atteint leurs buts et qu'il n'est plus nécessaire de réaliser un nouvel élan. Car, les révolutions d'Atatürk sont toujours en mouvement et ne cessent de se poursuivre pour atteindre le niveau de la civilisation contemporaine »[755].

Quant à la Cour de cassation, dans un arrêt relatif à l'ancien article 146 § 1 du code pénal réprimant les tentatives de changer l'ordre constitutionnel par l'usage de la force, elle admet également l'adoption par la Constitution d'une idéologie officielle. Elle explique que la valeur principale que l'article 146 § 1 protège est le système politique de l'État ainsi que les bases et les principes essentiels de l'idéologie sur laquelle l'État est fondé et que les principes de républicanisme et de laïcité font indubitablement partie des principes essentiels de cette idéologie[756].

Alors qu'en raison de sa neutralité, l'État ne doit ni professer ni rejeter une idéologie, la Constitution de 1982 adopte donc comme idéologie d'État la « *pensée et les révolutions d'Atatürk* ». Ce caractère idéologique de la Constitution est non seulement contraire à la démocratie, mais également contraire au caractère laïque de l'État. Comme le dit à juste titre M. Barbier,

> « [t]out en étant lui-même laïque, l'État ne peut ériger la laïcité en doctrine ou en idéologie, car il risquerait alors de la détruire. En devenant exclusive et militante, la laïcité peut se nier elle-même. Il ne peut donc y avoir d'idéologie officielle, ni de morale d'État, pas plus que de religion d'État »[757].

---

[754] *Ibidem*. La Cour constitutionnelle définit la République en se référant aux principes des révolutions d'Atatürk. Selon elle, « [n]*otre République est une création politique qui vise, conformément aux principes des révolutions d'Atatürk et à la justice sociale, le développement du pays fondé sur la paix et les droits et libertés de l'homme, avec une conscience et une unité nationale* ». Cour const., 11, 12, 13, 14 et 25 février 1975, n° 1973/37 E et 1975/22 K.

[755] Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.

[756] Cass. crim., 9ème, 30 septembre 1996, n° 1996/688 E et 1996/4716 K.

[757] M. BARBIER, *op. cit.*, note 457, p. 88. Il convient ici de rappeler également la phrase de Jean Rivero à ce propos : « *Si la "vraie laïcité" devait s'entendre comme une doctrine adoptée et enseignée officiellement,*

Dans un État idéologique, comme la Turquie, il est impossible de considérer qu'il existe une véritable démocratie, car l'État idéologique, quelle que soit l'idéologie adoptée, ne peut pas rester neutre face aux conflits et divergences entre les opinions et convictions qui existent naturellement dans une société civile et démocratique. Il a tendance à essayer d'orienter la façon de penser et de vivre de ses citoyens et à intervenir en faveur des courants de pensée qui sont proches de l'idéologie officielle. Dans un tel État, les citoyens ne sont pas traités de la même manière. Une partie des citoyens est toujours favorisée par rapport à celle qui adopte des opinions et des modes de vie opposés à ceux que l'État idéologique veut imposer à la société[758]. Dans de tels États, l'organisation autour de certaines idées et leur expression sont interdites, ce qui est en effet le problème essentiel de la Constitution de 1982.

Néanmoins, toutes ces références directes et indirectes dans le Préambule dénotent une fois encore l'importance du principe de laïcité pour le constituant. À cet égard, il convient de signaler l'importance considérable en droit constitutionnel turc du Préambule.

2. La valeur juridique du Préambule

Selon l'article 176 de la Constitution, « *le Préambule, qui indique les considérations et principes fondamentaux sur lesquels la présente Constitution repose, fait partie intégrante du texte de la Constitution* ». Dans les motifs de cet article, il est clairement expliqué que le Préambule a la même valeur juridique que les dispositions de la Constitution. Le huitième paragraphe du Préambule laisse même penser que le Préambule a une valeur supérieure aux parties du texte, car ce paragraphe indique que toutes les dispositions de la Constitution doivent être comprises, interprétées et appliquées conformément aux principes fondamentaux exprimés dans le Préambule, ainsi que dans le respect et dans un esprit de loyauté absolue envers la lettre et l'esprit de ceux-ci[759].

Quant à la Cour constitutionnelle, dans plusieurs de ses arrêts, elle a utilisé le Préambule comme un instrument d'interprétation des dispositions constitutionnelles[760].

---

l'État qui la consacrerait opterait ipto facto contre l'ordre libéral, pour l'ordre totalitaire ». J. RIVERO, « La notion juridique de laïcité », in *La laïcité*, Paris, Dalloz, 2004, tome 48, pp. 257-264, spéc., p. 259.

[758] En ce sens, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 128-129.

[759] En ce sens, voir également O. CAN, *op. cit.*, note 421, pp. 388-389 et N. YÜZBAŞIOĞLU, *Türk Anayasa Yargısında Anayasallık Bloku (Le bloc de constitutionnalité dans la justice constitutionnelle turque)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1993, p. 118.

[760] Voir *ibidem*, pp. 129-130 ; Y. Ş. HAKYEMEZ, *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası (La démocratie militante et la Constitution de 1982)*, Ankara, Seçkin Yay., 2000, p. 165 et Y. ATAR, « Türkiye'nin Hukuk Devleti Sorunu : Hukukun Evrensel Üstünlüğüne Karşı Devletin Anayasal Üstünlüğü (Le Problème de l'État de droit en Turquie : la suprématie constitutionnelle de l'État contre la supériorité du droit international) », in *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti (Les aspects théoriques et pratiques de*

Dans son arrêt du 7 mars 1989, la Cour constitutionnelle a expliqué l'importance du Préambule dans l'interprétation des dispositions constitutionnelles dans les termes suivants :

> « Conformément à l'article 176 de la Constitution, le Préambule dans lequel sont établis la pensée et les principes constitutionnels fondamentaux fait partie intégrante de la Constitution. En tant que tel, il constitue une source pour la détermination de l'objectif des articles constitutionnels. Dans ce sens va la prescription du Préambule selon laquelle l'interprétation de la Constitution doit se conformer à la lettre et à l'esprit de celui-là, faisant appel à la raison, à la conviction et à la détermination, et s'inspirer des principes suivants : la conception kémaliste du nationalisme, l'objectif d'atteindre en Turquie un niveau de civilisation moderne, l'exclusion de toutes opinions et conceptions qui vont à l'encontre du nationalisme, des principes et des réformes d'Atatürk, l'interdiction absolue contenue dans le principe de la laïcité que des sentiments pieux et religieux exercent une emprise sur l'activité étatique et sur la politique […] »[761].

Dans certains arrêts, la Cour constitutionnelle est allée plus loin en utilisant les principes exprimés dans le Préambule comme norme de référence (*bagımsız ve doğrudan ölçü norm*, norme directrice indépendante et directe) ou en fondant sa motivation principale sur ces principes en vue de déclarer l'inconstitutionnalité des lois[762]. Son arrêt concernant la constitutionnalité des amendements législatifs permettant l'acquisition des biens immobiliers par des étrangers sans application du principe de réciprocité, donne un aperçu clair de cette approche de la Cour constitutionnelle. En l'absence d'une disposition constitutionnelle restreignant pour les étrangers le droit d'acquérir des biens immobiliers, la Cour constitutionnelle s'est référée aux principes exprimés dans le Préambule en vue d'annuler la loi en cause. En s'appuyant sur l'article 176, ses motifs ainsi que les termes « *s'appuyant sur les principes fondamentaux exprimés dans le Préambule* » figurant dans l'article 2 de la Constitution, la Cour conclut que les articles 1 et 2 de la loi n° 3029[763] qui ouvrent selon elle « *la voie à l'invasion des territoires du pays par des étrangers* », étaient contraires aux principes figurant dans les paragraphes 4 (l'égalité des droits avec les autres nations) et 7 (la primauté des intérêts nationaux) (les paragraphes 2 et 5 après la révision constitutionnelle de 1995)[764]. Elle les a donc annulés en se fondant essentiellement sur leur incompatibilité avec certains principes figurant dans le Préambule. Elle a ainsi élargi

---

la liberté d'expression), sous la direction de Bekir Berat ÖZİPEK, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, pp. 329-368, spéc., pp. 389-390.

[761] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 144.

[762] Voir par exemple, Cour const., 12, 14 et 25 février 1975, n° 1973/37 E et 1975/22 K ; Cour const., 29 janvier 1980, n° 1979/38 E et 1980/11 K et Cour const., 9 octobre 1986, n° 1986/18 E et 1986/24 K.

[763] La loi du 21 juin 1984, J.O. du 28 juin 1984, n° 18445.

considérablement son pouvoir de contrôle sur le législateur. En effet, en raison du caractère général et de la nature imprécise des notions exprimées dans le Préambule, telles que la « *culture nationale* », les « *intérêts nationaux turcs* », les « *valeurs historiques et spirituelles inhérentes au peuple turc* », l'« *intégrité indivisible du grand État turc* », la volonté d'atteindre le « *niveau de la civilisation contemporaine* », la « *suprématie absolue de la volonté nationale* », etc., la Cour peut facilement se permettre de procéder à un contrôle non seulement de constitutionnalité des lois, mais également de l'opportunité des lois. Dans l'arrêt susmentionné, elle a d'ailleurs été critiquée justement par des juges minoritaires pour avoir procédé à un contrôle de la nécessité et de l'opportunité de la loi litigieuse. Selon ces juges, en effet, l'article 176 de la Constitution ne veut nullement dire que les opinions et principes exprimés dans le Préambule peuvent servir comme norme indépendante, mais que lors qu'il interprète la Constitution, le juge constitutionnel doit les prendre en considération[765]. Cette attitude de la Cour constitutionnelle est critiquée également dans la doctrine. Selon Bakır Çağlar, en leur accordant « la valeur de droit positif », la Cour constitutionnelle a intégré dans le bloc de constitutionnalité les principes exprimés dans le Préambule dont elle s'est donné le pouvoir exclusif de déterminer le contenu[766]. Selon M. le Professeur Özbudun, l'arrêt du 13 juin 1985 de la Cour constitutionnelle constitue un exemple frappant de la transformation du contrôle de constitutionnalité en contrôle d'opportunité[767]. M. le Professeur Erdoğan accuse également la Cour constitutionnelle de faire un contrôle d'opportunité et critique l'utilisation des opinions et principes exprimés dans le Préambule comme une norme du droit positif[768].

En effet, le principe de laïcité figurant dans le Préambule est protégé par tellement de dispositions du corpus de la Constitution que la suppression de la laïcité du Préambule n'aurait aucune conséquence sur sa protection.

---

[764] Cour const., 13 juin 1985, n° 1984/14 E et 1985/7 K.

[765] Voir l'opinion dissidente commune des juges H. Semih Özmert, Orhan Onar et Mehmet Çınarlı dans l'arrêt du 13 juin 1985.

[766] B. ÇAĞLAR, « Parlamentolar Ve Anayasa Mahkemeleri, Teori Ve Pratikte Anayasa Yargısının Sınırları Problemi (Les Parlements et les Cours constitutionnelles, le problème des limites du contrôle de constitutionnalité en théorie et pratique) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1986, n° 3, pp. 137-187, spéc., p. 178.

[767] E. ÖZBUDUN, *op. cit.*, note 747, pp. 76-77.

[768] M. ERDOĞAN, *Anayasacılık, Parlamentarizm, Silahlı Kuvvetler (Le constitutionnalisme, le parlementarisme et les forces armées)*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993, pp. 172-176.

B. La laïcité dans le corps de la Constitution

Plusieurs dispositions de la Constitution de 1982[769] ont un rapport direct ou indirect avec la protection de la laïcité (1). À part la laïcité, plusieurs autres dispositions de la Constitution sont rédigées dans le but de sauvegarder les principes et les réformes d'Atatürk (2), qui ont constitué les fondements mêmes de la conception turque de la laïcité.

1. La sauvegarde du principe de laïcité

Le premier article de la Constitution détermine la forme de l'État en tant que République et l'article 2 énumère les caractères de cette République : « *La République de Turquie est un État de droit démocratique, laïque et social, respectueux des droits de l'homme dans un esprit de paix sociale, de solidarité nationale et de justice, attaché au nationalisme d'Atatürk et s'appuyant sur les principes fondamentaux exprimés dans le Préambule* ». L'article 4 protège, à son tour, l'article 2 en le plaçant à l'abri de toute modification constitutionnelle : « *La disposition de l'article premier de la Constitution spécifiant que la forme de l'Etat est une République, ainsi que les dispositions de l'article 2 relatives aux caractéristiques de la République et celles de l'article 3*[770] *ne peuvent pas être modifiées, et leur modification ne peut pas être proposée* ».

Dans son arrêt rendu en 1985, en associant les caractéristiques de la République énumérées à l'article 2 aux principes fondamentaux figurant dans le Préambule[771], la Cour constitutionnelle semble avoir élargi la protection prévue par l'article 2 même aux principes fondamentaux exprimés dans le Préambule et ainsi avoir renforcé la place de ces principes dans la Constitution.

En plus de ces deux articles, plusieurs autres dispositions constitutionnelles accordent une protection à la laïcité d'une manière directe ou indirecte. C'est le cas de l'article 5 de la Constitution qui précise les objectifs et devoirs fondamentaux de l'État. Il ne mentionne pas directement la laïcité. Toutefois, la sauvegarde de la République et de la démocratie est l'un des devoirs fondamentaux de l'État selon cet article. Le terme « *République* » évoque une République basée sur le principe de laïcité, le principe d'indivisibilité de l'entité turque du point de vue de l'État et du territoire, des valeurs

[769] Pour le commentaire article par article de la Constitution de 1982, voir M. AKAD & A. DİNÇKOL, *1982 Anayasası (La Constitution de 1982)*, İstanbul, Alkım, 1998.

[770] L'article 3 dispose ainsi : « *L'Etat turc forme avec son territoire et sa nation une entité indivisible. Sa langue officielle est le turc. Son emblème, dont la forme est définie par la loi, est un drapeau de couleur rouge sur lequel il y a une étoile et un croissant blancs. Son hymne national est la "Marche de l'indépendance". Sa capitale est Ankara* ».

[771] Cour const., 13 juin 1985, n° 1984/14 E et 1985/7 K.

historiques et spirituelles inhérentes au peuple turc, du nationalisme, des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk. Il s'agit donc d'une république conforme à l'idéologie officielle adoptée par la Constitution de 1982[772]. La sauvegarde du principe de laïcité constitue, par conséquent, l'un des devoirs fondamentaux de l'État turc.

Elle est également un devoir pour les députés[773], pour les ministres et pour le Président de la République, la fidélité au principe de laïcité figurant dans leurs serments respectifs. En effet, ces derniers jurent sur l'honneur de rester attachés, entre autres, aux principes et réformes d'Atatürk et au principe de la République laïque[774]. La loyauté à la laïcité demeure également dans le serment des fonctionnaires. Avant de commencer à exercer ses fonctions, tout fonctionnaire d'État doit jurer sur l'honneur de se conformer dans ses comportements, « *à ses devoirs et responsabilités envers la République nationale, démocratique et laïque de la Turquie* »[775]. Le fait pour un fonctionnaire de ne pas respecter son engagement de rester attaché au caractère laïque de l'État constitue un motif de révocation de ses fonctions. Par exemple, dans un arrêt du 31 janvier 2003, le Conseil d'État confirma la révocation d'un professeur d'Université par le Conseil de l'enseignement supérieur (*Yükseköğretim Kurulu*, ci-après « le YÖK »), au motif que les exemples donnés dans son livre étaient de nature à provoquer chez autrui un changement d'opinion et de comportements contraire aux caractéristiques de l'État. Le Conseil d'État fonda sa décision notamment sur l'obligation pesant sur les fonctionnaires de se comporter conformément aux caractéristiques de la République en vertu de l'article 6 de la loi sur les fonctionnaires[776].

La même obligation de loyauté se trouve également dans le domaine de l'éducation. Selon l'article 27 § 2 de la Constitution, le droit d'étudier, d'enseigner et de professer librement les sciences et les arts et d'effectuer toute sorte de recherches dans ces domaines ne peut être exercé dans le but d'obtenir la modification des trois premiers articles de la Constitution. Par conséquent, les enseignants sont contraints « *à réfléchir et à professer dans les limites de certains tabous étatiques énumérés dans* [ces] *articles* »[777] dont les plus

---

[772] Y. Ş. HAKYEMEZ, *op. cit.*, note 760, pp. 168-169.

[773] L'obligation pour les députés de jurer fidélité aux principes de la République laïque est la preuve de la volonté du régime kémaliste de supprimer toutes les marques de légitimité religieuse dans la politique et a été interprétée comme excessive par certains observateurs étrangers. M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 43, p. 311.

[774] Pour le texte du serment des députés, voir l'article 81 ; pour celui des membres du Conseil des ministres qui ne sont pas députés, voir l'article 112 et, pour celui du Président de la République, voir l'article 103 de la Constitution de 1982.

[775] Art. 6 de la loi n° 657 sur les fonctionnaires du 14 juillet 1965 (J.O. du 23 juillet 1965, n° 12056).

[776] CE, Ass. Plén., 31 janvier 2003, n° 2000/770 E et 2003/53 K.

[777] B. TANÖR, « Problèmes relatifs à la liberté de religion, à la liberté d'éducation et à l'identité culturelle en Turquie », *TYHR*, vol. 14, 1992, pp. 59-70, spéc., p. 66.

importants sont le principe de laïcité et d'indivisibilité de l'État et de la nation. Parallèlement à cette disposition, l'article 42 § 4 de la Constitution dispose que l'enseignement et l'instruction ne peuvent s'accomplir que dans les limites de la loyauté envers la Constitution.

À ces dispositions susmentionnées s'ajoutent certains articles constitutionnels qui ont un lien indirect avec le principe de laïcité et qui offrent à ce principe une protection. Tel est notamment le cas de l'article 6 § 1 de la Constitution qui dispose que « [l]*a souveraineté appartient sans conditions ni réserves à la nation* ». Selon l'article 6 § 3, « [l]*'exercice de la souveraineté ne peut en aucun cas être cédé à un individu, un groupe ou une classe déterminés* ». Cet article implique l'interdiction d'établir tout régime où la souveraineté ne serait pas issue du peuple mais d'un pouvoir divin. Les régimes théocratiques, qui ne puisent pas leur force de la volonté du peuple mais de la volonté de Dieu, sont donc exclus de la Constitution. « *La souveraineté nationale et le principe de laïcité sont* [donc] *directement liés* »[778]. Selon certains auteurs, dans l'ordre juridique turc, le principe selon lequel la source de la souveraineté est la volonté humaine constitue le fondement même du principe de laïcité[779]. Ces deux principes n'ont pas seulement les mêmes bases, mais luttent tous deux contre le même ennemi. En effet, pendant l'Empire ottoman, le fait que le sultan tirait sa force de la volonté divine et que la souveraineté n'appartenait qu'à *Allah* était une idée largement répandue. Dans cette pensée, le sultan, ombre de Dieu sur terre et représentant légitime de Mahomet, utilisait cette souveraineté au nom de Dieu. Cette pensée est contraire au principe de souveraineté du peuple ainsi qu'à celui de laïcité. C'est pourquoi la Cour constitutionnelle turque s'appuie, dans ses arrêts déclarant l'inconstitutionnalité des lois motivées par des besoins religieux, non seulement sur le principe de laïcité, mais aussi sur le principe de la souveraineté nationale adopté par l'article 6[780]. Toutes les mesures ayant pour but de protéger la souveraineté nationale servent d'une façon ou d'une autre à la protection du principe de laïcité.

De plus, conformément à l'article 6 § 2, « [l]*a nation exerce sa souveraineté* […] *selon les principes institués par la Constitution* ». Autrement dit, le principe de souveraineté nationale n'accorde pas au Parlement, en tant que représentant légitime du peuple, le droit de procéder à des modifications dans l'ordre constitutionnel du pays qui

---

[778] Ö. OZANKAYA, « Ulusal Egemenlik Düzeni ve Laiklik İlkesi (La souveraineté nationale et le principe de laïcité) », disponible sur http://www.msb.gov.tr, consulté le 27 janvier 2012.

[779] En ce sens, voir B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit.*, note 503, p. 65 et Z. HAFIZOĞULLARI, *Laiklik, İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü (La laïcité, la liberté de conscience, les libertés de pensée et d'expression)*, Ankara, US-A, 1997, p. 225.

seraient contraires aux principes constitutionnels fondamentaux dont la laïcité. Cette disposition est le corollaire de l'article 4 *sub examine*.

Une autre disposition constitutionnelle ayant pour but de sauvegarder le principe de laïcité est l'article 136, par lequel l'État reconnaît la *Diyanet* comme institution publique faisant partie de l'administration générale. Par le biais de cet article, l'une des caractéristiques de la conception turque de la laïcité - le droit et le devoir accordés à l'État de contrôler la religion - est protégée contre les tentatives de libération de la religion de la tutelle de l'État. En tant qu'institution publique, la *Diyanet* ne peut, en effet, être supprimée. La Constitution ne protège donc pas seulement le caractère laïque de l'État de manière générale, mais elle protège aussi, et plus particulièrement, une conception déterminée de la laïcité, à savoir la conception turque, avec ses éléments distinctifs. Ainsi, la laïcité n'est pas seulement protégée contre les courants fondamentalistes ayant pour but d'instaurer un système basé sur la charia supprimant la laïcité, mais elle est également protégée contre les courants libéraux ou réformistes ayant pour but de redéfinir le principe de laïcité conformément aux besoins de la société turque moderne[781]. À ce propos, il convient de rappeler que, si une partie de la doctrine estime que l'existence de la *Diyanet* en tant qu'institution publique est incompatible avec le principe de laïcité[782], l'autre partie soutient que l'existence de cette institution est nécessaire à la protection du principe de laïcité surtout en raison des spécificités historiques de la Turquie et de sa religion dominante, l'Islam[783].

L'article 24 de la Constitution, protège, quant à lui, une autre caractéristique de la conception turque de la laïcité, à savoir le monopole sur l'éducation religieuse. En matière de protection de la laïcité, il convient également d'étudier les dispositions constitutionnelles consacrées à la sauvegarde des principes et des réformes d'Atatürk.

---

[780] Voir, par exemple, C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, pp. 143-151.

[781] En Turquie, le débat sur la laïcité est mené en général par trois catégories d'intellectuels : les défenseurs d'une interprétation orthodoxe kémaliste qui s'opposent vivement au changement dans le modèle original de la laïcité turque et considèrent toute tentative de réforme comme une déviation vers un régime politique islamique ; les intellectuels libéraux pro-occidentaux qui sont en faveur d'un passage de la laïcité de type français au sécularisme anglo-saxon ; enfin, les intellectuels musulmans qui sont profondement divisés sur cette question. Les plus radicaux assimilent la laïcité à l'athéisme ou paganisme. Les plus modérés sont partisans de la préservation du modèle existant de la laïcité mais demandent à ce qu'il soit appliqué d'une manière plus tolérante face aux faits religieux, notamment à l'Islam. Certains penseurs musulmans proposent un modèle de coexistence pacifique inspiré du « Pacte de Médine » de l'époque du Prophète qui conférait aux communautés monothéistes le droit de vivre conformément à leur propre droit et non selon la charia. A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, p. 702.

[782] Voir, entre autres, K. GÖZLER, *op. cit.*, note 118, pp. 129-131 et S. S. ONAR, *op. cit.*, note 633, p. 719.

[783] Voir, entre autres, M. SOYSAL, *op. cit.*, note 619, pp. 257-258 et 260 ; H. N. KUBALI, *op. cit.*, note 600, pp. 355-356 et H. EROĞLU, *op. cit.*, note 600, pp. 357-358.

2. La sauvegarde des principes et des lois de réforme d'Atatürk

L'article 174 de la Constitution actuelle, intitulé « *sauvegarde des lois de réforme* », reprend, avec quelques modifications mineures, les dispositions de l'article 153 de la Constitution de 1961. Il a pour but d'empêcher l'utilisation de la Constitution contre les réformes kémalistes, et précise que :

> « Aucune disposition de la Constitution ne peut être comprise ou interprétée comme impliquant l'inconstitutionnalité des dispositions en vigueur, à la date de l'adoption de la Constitution par référendum, des lois de réforme énumérées ci-dessous et dont le but est de hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine et de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie ».

Les motifs de cet article mettent l'accent en premier lieu sur l'importance des reformes d'Atatürk pour atteindre le but désigné par ce dernier qui est d'atteindre le niveau des civilisations modernes. Il est ensuite écrit que cette disposition a été reprise dans son intégralité du texte de la Constitution de 1961 en vue de protéger les réformes d'Atatürk[784].

Les lois de réforme sont énumérées plus loin dans la même disposition constitutionnelle. Il s'agit de la loi n° 430 du 3 mars 1924 sur l'unification de l'enseignement, la loi n° 671 du 25 novembre 1925 sur le port du chapeau, la loi n° 677 du 30 novembre 1925 sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées ainsi que l'abolition et l'interdiction des fonctions de gardien de mausolée et de certains titres, la disposition de la loi n° 734 du 17 février 1926, portant le code civil turc, instituant la règle du mariage civil, selon laquelle l'acte de mariage est célébré devant l'officier de l'état-civil, ainsi que la disposition de l'article 110 du même code, la loi n° 1288 du 20 mai 1928 sur l'adoption des chiffres internationaux, la loi n° 1353 du 1er novembre 1928 sur l'adoption et la mise en vigueur de l'alphabet turc, la loi n° 2590 du 26 novembre 1934 sur l'abolition des titres et appellations tels que *efendi*, *bey* et pacha, la loi n° 2596 du 3 décembre 1934 sur l'interdiction de porter certains habits.

La Cour constitutionnelle accorde une grande importance à ces lois et les interprète conformément au principe de laïcité :

> « Il n'est pas question de donner de ces lois une interprétation et une appréciation contraires à la laïcité. […] Les lois de réformes mentionnées à l'article 174 se trouvent les unes avec les autres dans un rapport étroit. Cha[que] règle [représente] un aspect spécifique de la laïcité et l'ensemble détermine ainsi la structure moderne du pays. Ces lois dont chacune a en elle-même une grande importance et constitue un monument de la

[784] Pour les motifs de cet article, voir Ö. İZGİ & Z. GÖREN, *op. cit.*, note 589, p. 1474.

révolution, sont d'une valeur propre à conférer à la République turque une vie sans fin »[785].

Selon MM. les Professeurs Vural Dinçkol et Soysal, malgré son importance, cet article ne constitue pas une véritable garantie constitutionnelle pour ces lois de réforme d'Atatürk. Il apporte seulement une restriction au pouvoir de la Cour constitutionnelle d'interpréter la Constitution concernant ces lois[786]. Dans un arrêt de 1998, la Cour constitutionnelle a précisé que l'article 174 n'accordait pas aux lois de réforme la valeur et la force des dispositions constitutionnelles et que ces lois ne pouvaient pas être utilisées comme normes directrices dans le contrôle de constitutionnalité[787]. Toutefois, contrairement au juge constitutionnel, dans un arrêt rendu récemment, l'Assemblée plénière du Conseil d'État a jugé, en se fondant sur l'article 174 de la Constitution, qu'une loi qui va à l'encontre de la loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement serait également contraire à la Constitution[788].

Cette restriction d'interprétation de la Constitution est une exception valable uniquement pour les lois de réforme. Le motif de cette exception se trouve dans l'importance accordée à ces lois de réforme pour hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine. Ce but a une telle importance que dans un arrêt de 1971, la Cour constitutionnelle estime que l'article 153 de la Constitution de 1961 signifie que « *la Constitution ne reconnaît aucun droit et liberté qui peut empêcher ou gêner la réalisation du but principal* [de hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine]*, que les normes relatives à l'ordre laïque adopté par la Constitution ne peuvent être interprétées que dans un sens facilitant la réalisation de ce but et que ce but constitue la raison de la plupart des restrictions constitutionnelles, plus précisément, un principe qui domine tous autres principes fondamentaux de la Constitution* »[789].

Dans le même sens, dans un arrêt de 1985, en se référant à l'article 174 de la Constitution de 1982, la Cour de cassation, précise que « *le but de hisser le peuple turc au niveau de la civilisation contemporaine et de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie* » constitue un principe essentiel qui domine toute la Constitution[790]. Dans ce même arrêt, elle précise que les juges doivent interpréter et appliquer les lois conformément à ce principe essentiel. La fidélité aux réformes d'Atatürk

[785] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 150.
[786] B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit*., note 503, p. 170 ; M. SOYSAL, *op. cit*., note 619, p. 265.
[787] Cour const., 16 septembre 1998, n° 1997/62 E et 1998/52 K.
[788] CE, Ass. Plén. 10 décembre 2009, YD. İtiraz No: 2009/1005.
[789] Cour const., 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.
[790] Ass. Plén. (civ), 26 juin 1985, n° 1984/2-892 E et 1985/628 K.

et au principe de laïcité devient donc également un devoir des juges qui doivent normalement rendre leurs jugements indépendamment de toute idéologie officielle ou non officielle[791].

En effet, ces lois de réforme furent adoptées par le régime kémaliste non seulement dans le but de laïciser les institutions étatiques mais également la société. Le fait qu'elles sont incorporées dans la Constitution comme étant des lois de sauvegarde du caractère laïque de la République montre que, plus qu'une règle de fonctionnement permettant aux croyants appartenant à des religions différentes ou adhérant à des convictions philosophiques diverses de vivre ensemble, le principe de laïcité est conçu avant tout comme un outil pour moderniser la société turque.

À part l'article 174, la pensée, les principes et les réformes d'Atatürk, se reflètent dans plusieurs autres dispositions de la Constitution de 1982. L'article 134 de la Constitution de 1982 crée un Institut supérieur de Culture, de Langue et d'Histoire dédié à Atatürk (*Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu*) en vue d'effectuer des recherches scientifiques sur la pensée et les réformes d'Atatürk, de les propager et d'éditer des publications à leur sujet. L'article 58, intitulé « la protection de la jeunesse », donne à l'État le devoir de prendre « *des mesures propres à assurer la formation et l'épanouissement des jeunes* […] *à la lumière de la science positive, dans la ligne des principes et réformes d'Atatürk* ». Selon cet article, l'État a le devoir d'éduquer et de protéger la jeunesse contre les mouvements islamiques fondamentalistes. L'article 42 § 3 de la Constitution énonce à son tour que :

> « L'éducation et l'enseignement sont assurés sous la surveillance et le contrôle de l'État, conformément aux principes et réformes d'Atatürk et selon les règles de la science et de la pédagogie contemporaines. Il ne peut être créé d'établissement d'éducation ou d'enseignement en opposition avec ces principes ».

C'est dire que tous les établissements d'éducation et d'enseignement, qu'ils soient publics ou privés, ont l'obligation constitutionnelle de respecter les principes et réformes d'Atatürk dans leurs programmes d'enseignement. Comme les écoles et les universités publiques ainsi que les fonctionnaires qui y travaillent, les établissements privés et leurs employés sont tenus à respecter les principes énumérés dans la Constitution[792]. Selon M.

---

[791] *Ibidem*. Dans son arrêt n° 1998/3039 E et 1999/2148 K du 10 mai 1999, la 9ème Chambre pénale de la Cour de cassation va encore plus loin en déclarant que « *protéger et faire vivre la République laïque de la Turquie est le devoir de tous les citoyens turcs* ».

[792] À titre d'exemple, on peut citer la loi n° 1353 du 1er novembre 1928 sur l'adoption et la mise en vigueur de l'alphabet turc. La fondation des écoles et cours coraniques donnant une instruction fondées sur

Can, toutes ces dispositions constitutionnelles montrent qu'il ne s'agit pas seulement d'une affirmation symbolique des réformes et principes d'Atatürk, mais que ces réformes et principes constituent l'idéologie officielle de l'État et que cette idéologie lie tous les citoyens, notamment les partis politiques, et tous les organes d'État[793].

En s'appuyant sur ces différentes dispositions constitutionnelles qu'on vient d'examiner, le juge constitutionnel a établi un véritable système de protection de la laïcité dans l'ordre juridique turc.

§ 2. LA GARANTIE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ PAR LA COUR CONSTITUTIONNELLE

L'idée de contrôle par un organe judiciaire de la constitutionnalité des lois a d'abord été considérée comme une spécificité du système judiciaire américain. En Europe, si l'expérience de la justice constitutionnelle était apparue déjà au début de XXe siècle avec notamment la création de la Cour constitutionnelle tchécoslovaque et de la Haute Cour d'Autriche en 1920, d'un Tribunal des garanties constitutionnelles en Espagne en 1931, c'est réellement après la Deuxième Guerre mondiale qu'on voit se développer la volonté d'instaurer une justice constitutionnelle ; adoptée en 1948 par l'Italie et en 1949 par la République Fédérale d'Allemagne, l'idée de contrôle de constitutionnalité s'est également enracinée en France avec la création du Conseil constitutionnel en 1958. Inspirée et influencée principalement par l'Italie et la République Fédérale d'Allemagne, la Turquie a mis en vigueur la Constitution de 1961 qui prévoyait la création d'une Cour constitutionnelle dans son article 146.

Plusieurs théories furent avancées pour expliquer ce développement récent et rapide de la justice constitutionnelle. La plus convaincante de ces théories concernant la création de la Cour constitutionnelle en Turquie semble être la théorie de la préservation hégémonique selon laquelle la justice constitutionnelle fut instaurée en vue de préserver l'hégémonie des préférences politiques des élites dominantes. En effet, le rôle joué dans la création de la Cour constitutionnelle par le souci de l'élite bureaucratico-militaire de

---

l'utilisation de l'alphabet arabe est donc contraire à cette loi. Par conséquent, vu l'article 263 du code pénal interprété à la lumière de l'article 42 de la Constitution, on peut dire que la fondation de ceux-ci est interdite en droit turc (En ce sens voir Ç. ÖZEK, *Türkiye'de laiklik (La laïcité en Turquie)*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962, p. 475). Selon l'article 9 de la loi n° 1353, dans toutes les écoles, l'instruction doit être donnée dans la langue turque. Il est interdit de donner l'instruction en utilisant les livres rédigés en l'alphabet ancien (l'alphabet arabe). L'article 222 du nouveau code pénal punit tous ceux qui agissent contrairement aux interdictions et aux devoirs de la loi n° 1353.

[793] O. CAN, *op. cit.*, note 421, p. 393. Dans le même sens, voir également M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 210-212.

sauvegarder les principes fondamentaux du régime kémaliste dont le principe de laïcité contre le danger créé par le passage au multipartisme peut facilement être observé dans le cas de la Turquie. Ce souci de la protection du principe de laïcité figure non seulement parmi les différents motifs de la création de la justice constitutionnelle en Turquie (A), mais également dans le contrôle de constitutionnalité des lois par le juge constitutionnel (B).

A. La sauvegarde de la laïcité comme fondement de la justice constitutionnelle

Les deux théories les plus explicites concernant l'origine de la justice constitutionnelle sont la théorie évolutionniste d'une part et la théorie de la préservation hégémonique d'autre part[794]. Selon la première, la protection des droits et libertés fondamentaux est devenue, après la Deuxième Guerre mondiale, la priorité principale des sociétés occidentales et le contrôle constitutionnel des lois fut considéré comme le meilleur moyen d'en assurer une protection efficace. Selon cette théorie, la démocratie n'est pas synonyme de règne de la majorité sur les minorités. Dans une véritable démocratie, les minorités doivent elles aussi pouvoir jouir des droits fondamentaux entérinés dans la Constitution, droits qui ne doivent pas pouvoir être modifiés facilement même par le vote de la majorité. Le protecteur de ces droits est la justice constitutionnelle impartiale et indépendante des pressions exercées par les partis politiques.

Selon M. Hirschl, auteur de la seconde théorie - celle de la préservation hégémonique - la raison principale de la récente tendance de mise en place d'une justice constitutionnelle n'est pas une émergence soudaine issue d'une pensée idéaliste visant à mieux protéger les droits de l'homme. Elle est le résultat d'une coalition stratégique entre l'élite politique dominante et l'élite économique. Le premier cherchait à préserver l'hégémonie de ses préférences politiques par la voie des garanties constitutionnelles. S'apercevant de la diminution de son soutien électoral et de sa légitimité populaire, l'élite politique dominante ne souhaitait pas laisser ses intérêts et valeurs fondamentaux aux mains du mécanisme de démocratie majoritaire, trop incertain, et préféra laisser la protection de ces valeurs à une justice indépendante, qu'il pensait pouvoir influencer plus facilement que les partis adversaires. Quant à l'élite économique, elle voulait que ses intérêts fondamentaux soient constitutionnellement garantis notamment quant au droit de propriété, à la liberté contractuelle et à la liberté de créer des entreprises privées. Enfin,

[794] E. ÖZBUDUN, « Political Origins of the Turkish Constitutionnal Court and the Problem of Democratic Legitimacy », *EPL*, juin 2006, vol. 12, issue 2, pp. 213-223, spéc., p. 214.

l'élite judiciaire qui souhaitait élargir son influence dans le système politique, entra naturellement dans cette coalition[795].

Concernant la Turquie, un large consensus règne parmi les politistes turcs quant à la division du paysage politique turc. Celui-ci présente une division fondamentale entre l'élite militaire, l'élite bureaucratique, et les forces périphériques (les élites politico-économiques civiles, les classes inférieures, les masses populaires). Une coalition formée par l'élite militaire et l'élite bureaucratique a dominé la politique turque depuis la création de la République en 1923. La création de la Cour constitutionnelle en Turquie est essentiellement le produit de la volonté de cette coalition de protéger la République laïque et unitaire, établie conformément à la pensée d'Atatürk (1). La méfiance de l'élite bureaucratico-militaire, le principal rédacteur de la Constitution actuelle de Turquie, est remarquable notamment lorsqu'il s'agit de la sélection des juges constitutionnels (2), sélection dont le législateur est totalement exclu.

1. La création de la Cour constitutionnelle turque

Depuis sa fondation en 1923 et jusqu'à la victoire du Parti démocrate (DP) lors des premières élections libres du 14 mai 1950, le CHP resta seul au pouvoir. Aussi longtemps qu'il a été au pouvoir, l'*establishment* bureaucratico-militaire n'avait point besoin d'un organe judiciaire tel que la Cour constitutionnelle ni de tribunaux indépendants pour protéger les principes et réformes d'Atatürk. En effet, cet *establishment*, qui suit essentiellement le chemin tracé par Atatürk, était représenté par le CHP, que l'on a coutume de nommer même aujourd'hui en Turquie le parti d'Atatürk. Après que le DP eut remporté les élections de 1950 en mobilisant les forces périphériques attachées aux valeurs de l'Islam, le CHP commença à insister sur l'adoption d'un contrôle constitutionnel des lois adoptées par le Parlement[796].

De plus, soucieux de garder le pouvoir à tout prix, le DP avait choisi de conserver la partie extrémiste de ses électeurs en faisant de « graves concessions » quant au principe de laïcité[797] kémaliste. La menace pour les valeurs et les intérêts de l'*establishment* bureaucratico-militaire que les partis politiques pouvaient constituer dans ce système

[795] R. HIRSCHL, « The Political Origins of the New Constitutionalism », *Indiana Journal of Global Legal Studies* (http://international.westlaw.com), 2004, vol. 11, n° 1 (consulté le 12 février 2010).

[796] E. ÖZBUDUN, *op. cit.*, note 794, pp. 216-217 ; H. SHAMBAYATI, « Courts in Semi-Democratic/Authoritarian Regimes : The Judicialization of Turkish (and Iranian) Politics », in *Rule by law : the politics of courts in authoritarian regimes* sous la direction de Tom GINSBURG & Tamir MUSTAFA, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 283-303, spéc., p. 291.

[797] A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, p. 19.

démocratique a été clairement identifiée dans cette pratique du DP. C'est pourquoi la création d'une Cour constitutionnelle permettant d'exercer un contrôle sur les actes du législateur devint l'un des buts principaux du coup d'État de 1961. Cette nouvelle garantie constitutionnelle a permis d'aller contre le désir du peuple de modifier la laïcité conformément à ses propres valeurs, désir relayé par les partis majoritaires. La création de la Cour constitutionnelle en Turquie peut donc être expliquée d'abord par la méfiance de l'élite dominante contre le choix du peuple et l'envie de préserver le kémalisme comme idéologie dominante contre la menace du fondamentalisme islamique et des mouvements séparatistes kurdes. Elle devait permettre à l'élite bureaucratico-militaire de protéger ses principales valeurs contre ces deux menaces essentielles sans devoir recourir à des coups d'État[798]. Par conséquent, concernant le cas de la Turquie, selon M. le Professeur Özbudun c'est la théorie de la préservation hégémonique qui est la plus convaincante[799]. Cette idée est aussi défendue par M. le Professeur Erdoğan qui voit dans la création de la Cour constitutionnelle turque la preuve de la méfiance de l'armée face aux gouvernements issus des élections législatives. Selon M. Erdoğan, le facteur principal qui a joué en faveur de la création de la Cour constitutionnelle en Turquie était le désir de contrôler les partis politiques qui suivraient la ligne du DP. Concernant son point de vue du monde ainsi que ses choix politiques, le DP était en contradiction avec les élites étatiques qui ont préparé la Constitution[800].

En tirant les leçons de l'expérience du passé sous le pouvoir du DP et pour corriger la faiblesse de la Constitution de 1924, l'élite bureaucratico-militaire accorda, dans la Constitution de 1961, des pouvoirs étendus à la Cour constitutionnelle pour qu'elle puisse contrôler les partis politiques et les actes du législateur. Quant à la Constitution de 1982,

---

[798] Cependant ce qui précède ne veut nullement dire que la Cour constitutionnelle n'a été conçue que pour protéger les valeurs et les principes de l'idéologie kémaliste. Il ne faut pas oublier que l'occidentalisation était le but principal dans l'idéologie kémaliste. Pour atteindre son but, le kémalisme devait également démocratiser le pays. Ce qui signifie l'octroi et la garantie des libertés individuelles par la Constitution. Cependant sans un mécanisme effectif, tel que le contrôle constitutionnel de la législation, le législateur pouvait toujours porter atteinte aux droits et libertés fondamentaux accordés par la Constitution. D'ailleurs, en profitant de l'absence d'un tel mécanisme sous la Constitution de 1924, le DP avait adopté des lois portant atteinte aux libertés fondamentales accordées par l'article 70 de la Constitution de 1924, telles que les libertés de pensée, d'expression, de publication, d'association, et de réunion pour faire taire l'opposition. Voir L. GÖNENÇ, « Recent Developments in the Field of Freedom of Expression in Turkey », *EPL*, juin 2005, vol. 11, issue 2, pp. 241-259, spéc., p. 245.

[799] E. ÖZBUDUN, *op. cit.*, note 794, p. 216.

[800] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 82-83. M. Erdoğan affirme également que la création d'un Sénat dont les membres ne sont pas démocratiquement élus, la création du Conseil de Sécurité nationale (*Milli Güvenlik Kurulu*, ci-après « le MGK »), le détachement de l'état-major du ministère de la Défense nationale après le coup d'État de 1960 sont également les conséquences de cette méfiance par rapport aux gouvernements élus et du désir de l'élite étatiste de mettre ces gouvernements sous son contrôle. *Ibidem*, pp. 82-83 et 93.

également issue d'un coup d'État, elle ne porta aucun changement significatif concernant ce pouvoir. Au contraire, le rôle de la Cour constitutionnelle y a été conçu comme un instrument de protection des intérêts et des valeurs fondamentaux de l'élite bureaucratico-militaire. Parallèlement, la Constitution de 1982 contient diverses dispositions qui reflètent une profonde méfiance envers l'élite politicienne représentant le peuple. Cette méfiance est remarquable notamment en ce qui concerne le système de sélection des juges constitutionnels.

2. La sélection des juges constitutionnels

Contrairement à la majorité des pays européens[801], en Turquie, l'Assemblée démocratiquement élue ne participe pas à la désignation des juges constitutionnels. En vertu de l'article 146 de la Constitution de 1982, la Cour constitutionnelle se compose de onze membres titulaires et quatre membres suppléants. Ceux-ci sont désignés par le Président de la République sur une liste de candidats proposée par les Assemblées générales de la Cour de cassation (deux membres titulaires et deux membres suppléants), du Conseil d'État (deux membres titulaires et un membre suppléant) et de la Cour de cassation militaire, du Tribunal administratif militaire supérieur et de la Cour des comptes (respectivement pour un membre titulaire) ; de plus, trois candidats sont désignés par le YÖK (pour un membre titulaire) ; et parmi des hauts fonctionnaires ou des avocats pour les trois membres titulaires et le membre suppléant restants.

Le législateur est donc complètement exclu du processus de sélection. Certains peuvent soutenir que la TBMM participe indirectement à la sélection des juges constitutionnels puisqu'elle choisit le Président de la République. Néanmoins, il convient de rappeler que suite au vote du texte de la Constitution en novembre 1982, le général Kenan Evren, leader du coup d'État de 1980, a de suite été considéré comme « élu », pour une période de sept ans à la présidence de la République[802]. Il n'est donc pas erroné de dire

[801] À titre d'exemple, en France, parmi les neuf membres du Conseil constitutionnel, un tiers est choisi par le Président de la République, un tiers par le Président de l'Assemblée nationale et un tiers par le Président du Sénat. En Allemagne, la moitié des juges est choisie par le *Bundestag* (la première Chambre) et la seconde moitié l'est par le *Bundesrat* (la seconde Chambre). En Italie, cinq juges sont nommés par le gouvernement, cinq par les autorités judiciaires et cinq par la session plénière des deux Chambres. En Espagne, deux juges sont choisis par le gouvernement, deux par les autorités judiciaires, quatre par le Congrès et quatre par le Sénat. B. ÇAĞLAR, *op. cit.*, note 766, p. 146.

[802] L'article transitoire 1 de la Constitution prévoyait qu'en cas de victoire du « Oui » au référendum visant à autoriser l'adoption de la Constitution, le Président du Conseil national de Sécurité Kenan Evren acquerrait la qualité de Président de la République pour sept ans.

qu'en effet c'est l'armée qui a choisi les juges constitutionnels[803]. De plus, aucune durée déterminée n'a été assignée au mandat des juges, ceux-ci étant simplement soumis à la réglementation relative à l'âge de la retraite (65 ans). La Constitution de 1982 a créé ainsi une Cour constitutionnelle extrêmement ouverte à l'influence de l'élite bureaucratico-militaire, mais complètement fermée à l'influence de l'élite politique.

Il n'est donc pas étonnant que durant plus de vingt cinq années de pratique constitutionnelle de la Constitution de 1982, la Cour constitutionnelle se soit comportée dans les grandes lignes conformément aux attentes de l'élite bureaucratico-militaire qui l'a créée en 1961 et renforcée en 1982[804]. Cette attitude de la Cour constitutionnelle peut clairement être observée dans le contrôle de constitutionnalité des lois.

B. La protection de la laïcité dans le contrôle de constitutionnalité

Depuis sa création, la Cour constitutionnelle a joué un rôle de premier rang dans la protection de la laïcité sur le plan juridique. Cette protection par la Cour constitutionnelle s'opère essentiellement par le contrôle de constitutionnalité des lois adoptées par les partis conservateurs et pro-Islam (1). Cependant, récemment, elle a aussi annulé une révision constitutionnelle adoptée à l'initiative d'AKP pour atteinte à la laïcité[805] (2).

---

[803] En ce sens, voir également T. J. GUNN, « Fearful Symbols : The Islamic Headscarf and the European Court of Human Rights in *Sahin v. Turkey* », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 2, vol. 2, pp. 639-665, spéc. p. 648.

[804] Selon Jean Marcou, le pouvoir judiciaire à côté de l'armée constitue en Turquie la pièce maîtresse de l'*establishment*. J. MARCOU « Demande de dissolution de l'AKP, relance de l'affaire "Ergenekon" : le face-à-face au sommet de l'État s'intensifie », OVIPOT, le 23 mars 2008. Force est de constater une hyperactivité de la Cour constitutionnelle en Turquie qui ressort clairement des chiffres fournis par M. Shambayati : entre 1962 et 1980, les juges constitutionnels ont été saisis 350 fois par le biais du recours de contrôle abstrait de constitutionnalité et, dans 37 % de ces cas, ils ont jugé que les actes législatifs contestés étaient inconstitutionnels. Sous la Constitution de 1982, 76 % des recours de contrôle abstrait de constitutionnalité ont également abouti à l'annulation de l'acte législatif contesté (H. SHAMBAYATI, *op. cit.*, note 796, pp. 292 et 295). Au vu de ces chiffres, il est difficile de ne pas être d'accord avec M. Shambayati qui qualifie la politique turque d'être « *one of the most judicialized polities to be found in the modern world* ». *Ibidem*, p. 295.

[805] Un autre moyen dont la Cour constitutionnelle dispose en Turquie pour protéger la laïcité est la possibilité d'infliger des sanctions, y compris la dissolution, aux partis politiques qui portent atteinte à la laïcité. Les arrêts de la Cour constitutionnelle relatifs aux partis politiques anti-laïques feront l'objet d'une analyse sous les titres «

B. La jurisprudence concernant la dissolution des partis politiques » et « C. La privation partielle par le juge constitutionnel d'aides financières publiques allouées au Parti de la justice et du développement ».

1. Le contrôle de constitutionnalité des lois

Saisie d'un recours en inconstitutionnalité[806], la Cour constitutionnelle peut annuler une loi[807] légitimement adoptée par le législateur si elle considère qu'elle est contraire aux principes et réformes d'Atatürk. Lors de son contrôle, la Cour constitutionnelle interprète les principes fondamentaux de l'État, détermine les exigences de la laïcité turque ainsi que les limites des droits fondamentaux par rapport à ce principe. Elle interprète les lois et détermine leurs modalités d'application, limite leur influence et donne même des conseils à l'Assemblée dans sa fonction législative[808]. Elle peut donc avoir un effet considérable sur les amendements législatifs et constitutionnels. Ses décisions ont une autorité *erga omnes.* Elles lient les organes législatif, exécutif et judiciaire, les autorités administratives ainsi que les personnes physiques et morales. Conformément à l'article 153 de la Constitution, à partir de leur publication dans le Journal officiel, elles s'appliquent *ex nunc*, donc pour l'avenir. Elles ne sont pas susceptibles de recours.

Depuis sa création en 1961, la Cour constitutionnelle a examiné plusieurs lois « ordinaires » sur le fond. Elle a affirmé à ces occasions la supériorité du principe de laïcité sur les libertés fondamentales (a). Elle a également été amenée une fois à se prononcer sur la compatibilité avec le principe de laïcité d'une loi approuvant la ratification d'un traité international. Dans son arrêt, elle a limité son contrôle conformément à l'interdiction de contrôle de constitutionnalité sur les traités internationaux. Cependant, par sa motivation, elle donne l'impression qu'elle aurait poussé son contrôle plus loin, si jamais elle avait

[806] Il existe en Turquie deux types de contrôle des normes : le contrôle abstrait (art. 150 de la Constitution) d'une part et le contrôle concret (art. 152 de la Constitution) d'autre part. Concernant le premier, seuls le Président de la République, le groupe parlementaire du parti au gouvernement, le groupe parlementaire du parti d'opposition et un cinquième de l'effectif total de la TBMM sont admis à saisir la Cour constitutionnelle. La saisine doit intervenir dans un délai de soixante jours après la publication de la norme en cause. Quant au second, il s'opère sur renvoi du juge ordinaire qui a lieu d'office ou sur demande d'une partie au procès, si cette demande est considérée comme sérieuse par le tribunal. Dans ce cas, le procès est suspendu jusqu'à la décision de la Cour constitutionnelle. Le renvoi n'est enfermé dans aucun délai. Cependant, aux termes de l'article 152 § 4 de la Constitution, une disposition législative ayant déjà fait l'objet d'un contrôle de constitutionnalité ne peut être déférée à nouveau que dix ans après la publication de ladite décision juridictionnelle.

[807] Pour qu'une réglementation adoptée par l'Assemblée soit annulée par la Cour constitutionnelle, il n'est pas nécessaire qu'elle ait la dénomination de « loi ». Il suffit que cette réglementation ait un contenu et des effets similaires à une loi. Dans ce cas, la Cour constitutionnelle peut annuler la disposition en estimant qu'elle a la nature d'une loi. La Cour constitutionnelle a déjà annulé plusieurs décisions de la TBMM en considérant qu'elles étaient équivalentes à une loi. À titre d'exemple, voir Cour const., 18 décembre 1979, n° 1979/25 E et 1979/46 K ; Cour const., 27 février 1968, n° 1967/6 E et 1969/9 K et Cour const., 22 février 1977, n° 1977/6 E et 1977/14 K.

[808] La Cour constitutionnelle estime que, conformément à l'article 153 de la Constitution, lorsque le législateur adopte une loi, il doit prendre en considération les motifs et les conclusions de sa jurisprudence antérieure. H. T. FENDOĞLU, « 2001 Anayasa Değisiklikleri Bağlamında Temel Hak ve Özgürlüklerin Sınırlanması (AY. Md. 13) (La limitation des droits et libertés fondamentaux dans le cadre des amendements constitutionnels de 2001 (Cons. Art. 13)) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 111-149, spéc., p. 114.

constaté une éventuelle mise en cause du principe de laïcité par la ratification du traité en question (b).

a. La supériorité du principe de laïcité sur les libertés fondamentales affirmée dans le contrôle de constitutionnalité des lois « ordinaires »

La Cour constitutionnelle peut être saisie d'une demande tendant à déclarer inconstitutionnelle une loi, ayant pour but de protéger le principe de laïcité, mais portant atteinte aux droits et libertés fondamentaux. La réaction de la Cour constitutionnelle turque dans ce cas est claire. Si elle estime que la loi en cause est nécessaire à la protection de la laïcité, le fait qu'elle porte atteinte aux droits et libertés fondamentaux est alors secondaire. Elle ne cherche pas à trouver un juste équilibre entre la protection de la laïcité et les droits et libertés individuels. Elle sacrifie ces derniers pour assurer la protection et la pleine effectivité du premier. Dans la pensée des juges constitutionnels, cette attitude est tout à fait normale, car la laïcité est la condition *sine qua non* de l'existence des droits et des libertés fondamentaux. La sauvegarde du principe de laïcité est donc plus importante et doit primer la protection des libertés fondamentales.

Plusieurs arrêts attestent sans équivoque de cette attitude de la Cour constitutionnelle. Par exemple, à peine deux ans après sa création, en accordant une suprématie au principe de laïcité sur la liberté d'expression, la Cour a rejeté un recours portant sur l'inconstitutionnalité de l'article 1er alinéa b) de la loi n° 38 relative à des actes portant atteinte à l'ordre constitutionnel et à la sécurité nationale[809]. L'alinéa litigieux prohibait la critique, même indirecte, du coup d'État et des décisions rendues par les tribunaux de l'époque en liaison avec le coup d'État. En se référant aux discussions des parlementaires lors de l'adoption de la Constitution de 1961, la Cour déclara implicitement que l'expression des opinions visant à détruire l'ordre laïque et démocratique n'était pas garantie par la liberté d'expression. Elle nota aussi que la liberté d'expression n'accordait pas la liberté d'exprimer ou de propager des opinions communistes, séparatistes ou intégristes islamistes[810]. En excluant certaines opinions de la protection constitutionnelle, la Cour restreint le champ de protection de la liberté d'expression aux seules opinions qui s'avèrent compatibles avec l'idéologie officielle de l'État. Ce faisant, elle favorise la protection de la laïcité, pilier essentiel de cette idéologie, au détriment de la liberté d'expression.

[809] La loi n° 38 du 5 mars 1962 (J.O. du 7 mars 1962, n° 11053).

Cette attitude de la Cour constitutionnelle donnant la priorité à la protection de la laïcité lorsque celle-ci se heurte aux libertés fondamentales est plus manifeste dans son arrêt portant sur la constitutionnalité de l'article 163 § 4 du code pénal, qui prohibait la propagande anti-laïque[811]. Après avoir constaté que l'article 163 § 4 du code pénal était « *entièrement consacré à la protection de la laïcité et prévo*[yait] *la sanction des comportements contraires à la laïcité en droit pénal* », le juge constitutionnel a estimé que cet article n'était, en réalité, qu'une conséquence naturelle et impérative du caractère laïque de l'État. Par conséquent, il jugea que

> « […] restreindre la liberté de pensée en vue de protéger le principe de laïcité […] est conforme à la Constitution. Cette disposition que le constituant a considéré comme impérative ne peut pas être considérée comme contraire à la liberté d'expression »[812].

Cette attitude de la Cour fut l'objet des critiques sévères dans la doctrine turque qui reprocha à celle-ci de faire prévaloir le principe de laïcité sur la liberté d'expression[813] et de mettre le « délit d'opinion » sous sa protection[814].

La Cour constitutionnelle, qui laisse une grande liberté au législateur lorsqu'il restreint les libertés fondamentales au nom de la protection de la laïcité, limite, en revanche, considérablement cette liberté quand il s'agit d'élargir les libertés fondamentales au détriment du principe de laïcité. Deux arrêts de la Cour concernant le port du foulard dans les universités donnent une bonne illustration de cette attitude. Le 7 mars 1989, la Haute Cour a annulé une loi autorisant le port du foulard islamique dans les établissements d'enseignement supérieur[815] au motif qu'elle était contraire à la laïcité. Elle a ainsi

---

[810] Cour const., 8 avril 1963, n° 1963/16 E et 1963/83 K. En ce sens, voir également Cour const., 8 avril 1963, n° 1963/17 E et 1963/84 K et Cour const., 8 avril 1963, 1963/25 E et 1963/87 K.

[811] La question de l'inconstitutionnalité de cette disposition était portée devant la Cour constitutionnelle par le tribunal militaire près le Commandement de l'état de siège d'İstanbul à l'occasion d'une procédure dans laquelle l'accusé était poursuivi pour avoir écrit sur le mur « *la charia peut donner des droits aux travailleurs* » et qui risquait, pour ce fait, d'être condamné à une peine d'emprisonnement en vertu de l'article 163 § 4 du code pénal. Dans son recours en inconstitutionnalité, le tribunal soutenait que l'article 163 § 4 interdisant l'expression et la défense des idées anti-laïques portait atteinte à la substance même de la liberté d'expression. Cour const., 3 juillet 1980, n° 1980/19 E et 1980/48 K.

[812] *Ibidem*.

[813] Voir B. TANÖR, « Türkiye de düşünce özgürlüğüne ilişkin hukuk politikaları (Les politiques du droit relatives à la liberté d'expression en Turquie) », in *Düşünce Özgürlüğü (La liberté d'opinion)*, sous la direction de Hayrettin ÖKÇESİZ, İstanbul, AFA Yay., 1998, pp. 258-267, spéc., p. 261.

[814] Voir Y. ALİEFENDİOĞLU, « Düşünce özgürlüğü yada düşünsel özgürlük (La liberté d'expression ou la liberté de l'esprit) », in *Düşünce Özgürlüğü (La liberté d'opinion)*, sous la direction de Hayrettin ÖKÇESİZ, İstanbul, AFA Yay., 1998, pp. 234-257, spéc., p. 248.

[815] Il s'agit de la loi n° 3511 du 10 décembre 1988 (J.O. du 27 décembre 1988, n° 20032), ajoutant l'article 16 additionnel à la loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur, qui prévoyait qu'« [u]*ne tenue ou une apparence contemporaine est obligatoire dans les locaux et couloirs des établissements de l'enseignement supérieur, écoles préparatoires, laboratoires, cliniques et polycliniques. Le port d'un voile ou d'un foulard couvrant le cou et les cheveux pour des raisons religieuses est libre* ». Cet article a été traduit par le greffe de

supprimé, en vue de protéger cette dernière, un droit octroyé par le législateur, car selon elle « *on ne peut soutenir qu'une liberté inconciliable avec la laïcité mérite protection alors que celle-ci requiert à son tour d'être protégée* »[816]. La Cour constitutionnelle nie donc pratiquement l'existence d'un éventuel conflit entre le principe de laïcité et une liberté fondamentale. Elle estime dans son jugement qu'il serait même erroné de

> « prétendre que les comportements dirigés contre le principe de l'éducation laïque sont l'expression d'un droit démocratique. Le principe de laïcité auquel la Constitution a attribué une place privilégiée ne porte atteinte en lui-même au principe démocratique ; bien plus, tous les droits et libertés sont à apprécier à la lumière du principe de laïcité »[817].

Continuant son raisonnement en ce sens, elle a aussi précisé que « [m]*ême si des formules telles que "pour des raisons religieuses" ne sont pas utilisées, aucune tentative de réglementation qui se dirige contre les qualités de la République et repose en ce sens sur une base religieuse ne peut trouver grâce devant la Constitution* »[818]. La Cour constitutionnelle avertit implicitement le législateur de ne pas légiférer dans un sens contraire au principe de laïcité, quand bien même il voudrait le faire dans le but d'élargir le champ des libertés. Elle rappelle ensuite que la Constitution ne laisse aucune liberté prévaloir sur le principe de laïcité[819].

Cet arrêt fut aussi sévèrement critiqué dans la doctrine sur plusieurs points. Pour certains constitutionnalistes, la Cour constitutionnelle a clairement mal interprété la disposition attaquée[820], voire inventé une interdiction constitutionnelle du port du foulard dans les universités alors que rien dans la Constitution ne permettait une telle interprétation[821]. Elle fut accusée d'avoir agi contrairement à sa raison d'être, à savoir

---

la Cour européenne dans l'arrêt de la Grande Chambre *Leyla Şahin c. Turquie*, 10 novembre 2005, n° 44774/98, § 38.

[816] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 149.

[817] *Ibidem*, p. 148.

[818] *Ibidem*.

[819] *Ibidem*.

[820] Selon M. le Professeur Erdoğan, par la disposition litigieuse, le législateur n'a pas validé une règle ayant son fondement dans la religion. Le fait d'accepter la liberté de conscience et de religion comme une liberté fondamentale que l'État ne peut pas violer n'est pas un principe ayant son fondement dans la religion, mais au contraire une des valeurs principales de la civilisation contemporaine. Pour M. Erdoğan, le terme « *pour des raisons religieuses* » figurant dans la disposition religieuse n'est pas utilisé dans une perspective de créer un droit mais pour empêcher la perte d'un droit. Autrement dit, la disposition litigieuse n'a pas pour but d'attacher l'existence d'un droit à la condition d'appartenance à une croyance déterminée, mais de s'assurer que certains citoyens ne soient pas empêchés d'utiliser un de leurs droits, en l'occurrence le droit à l'instruction, en raison de leur croyance, c'est-à-dire qu'ils ne fassent pas l'objet d'une discrimination fondée sur la religion. Cette disposition est donc en cohérence avec le principe de l'égalité devant la loi, qui est aussi une valeur moderne. M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 768, p. 193.

[821] Selon Bülent Tanör, l'approche adoptée par la Cour constitutionnelle dans cet arrêt signifie que l'interdiction du port du foulard a son fondement dans la Constitution et que même le législateur ne peut enlever cette interdiction. Cependant, il est impossible de trouver une telle interdiction dans la Constitution

protéger les droits et libertés fondamentaux[822]. L'Institut turc de droit l'accuse d'avoir porté atteinte à la paix sociale et constitué, par son arrêt, un fondement pour des pressions illégales sur les individus[823]. Pour certains auteurs, elle a restreint le pouvoir du législateur d'une façon excessive[824] et même dépassé ses pouvoirs en légiférant comme le législateur[825].

Certaines de ces critiques semblent justifiées, car les juges constitutionnels doivent, en principe, éviter de donner des instructions positives ou négatives, telles que la Cour constitutionnelle turque l'a fait dans l'arrêt susmentionné. Ce type d'instructions limite excessivement la liberté d'action du législateur dans le processus d'adoption des lois et met la Cour constitutionnelle dans une position de « législateur positif ». Une telle attitude contredit l'article 153 § 2 de la Constitution qui interdit clairement à la Cour constitutionnelle de se substituer au législateur lorsqu'elle annule une loi, un décret-loi ou une de leurs dispositions. Le même danger existe notamment lorsque la Cour constitutionnelle interprète une loi conformément à la Constitution sans l'annuler. Le deuxième arrêt de la Cour constitutionnelle relatif au foulard est un excellent exemple illustratif de cette pratique. Après que le juge ait annulé la loi n° 3511, le législateur a adopté, le 25 octobre 1990, la loi n° 2547[826] déclarant que chacun est libre de porter les habits qu'il veut dans les établissements de l'enseignement supérieur à la condition que ceux-ci ne soient pas contraires aux lois en vigueur. La Cour constitutionnelle n'a pas annulé cette deuxième loi. Cependant, en faisant référence à son arrêt de 1989, elle l'a interprétée « *conformément à la Constitution* » et déclaré que l'interdiction du port du foulard perdurait[827]. Selon certains auteurs, dans cet arrêt, la Cour constitutionnelle s'est

---

même de 1982 qui est pourtant connue par les interdictions et restrictions qu'elle comporte aux libertés individuelles (B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 57). Le juge dissident Mehmet Çınarlı soutient également qu'« *il n'existe pas de disposition constitutionnelle qui oblige à adopter une telle interdiction* » du foulard islamique dans les universités. Cour const., 7 mars 1989, n° 1989/1 E et 1989/12 K.

[822] En ce sens, voir F. H. ERDEM, « TCK'nun 312. maddesinin Korunduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi : Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni (Une brève analyse d'intérêt juridique protégé par l'article 312 du code penal turc : l'ordre étatique turc c. l'ordre public démocratique) », *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003, tome 52, n° 1, pp. 37-62, spéc., p. 52 et S. SELİMHAN, « Anayasa Mahkemesi Kararlarının Uygulanması Sorunu ve Bir Örnek Olay : Başörtüsü Kararı (Le problème de l'application des arrêts de la Cour constitutionnelle et un cas exemplaire : la décision du foulard) », *Hukuki Araştırmalar*, janvier 1998, vol. 1, n° 1, pp. 13-16, spéc., p. 13.

[823] Voir Institut turc de droit (*Türk Hukuk Enstitüsü*), « Başörtüsü Sorununun Hukuki Tahlili (L'analyse juridique de la question du foulard) », *Türk Hukuk Dergisi*, avril 1999, année 4, n° 41, pp. 3-13.

[824] Selon Bülent Tanör, si le législateur et l'exécuteur n'ont pas le pouvoir de réglementer les rapports entre le foulard et les principes de l'éducation laïque et moderne, l'existence même des organes politiques de décision serait discutable. B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 57.

[825] S. SELİMHAN, *op. cit.*, note 822, p. 13.

[826] J.O. du 28 octobre 1990, n° 20679.

[827] Dans cet arrêt, rendu avec 7 voix contre 4, la Cour constitutionnelle déclare que : « [L]*'expression "lois en vigueur" vise avant toute chose la Constitution* [...] *Dans les établissements de l'enseignement*

substituée au législateur[828] puisqu'elle a interprété la loi dans le sens de l'interdiction du port du foulard alors que le but du législateur était justement de l'autoriser[829]. De ce fait, elle engendra deux interprétations différentes, voire contradictoires de cette disposition ; l'interprétation qui ressort des termes et du but de la disposition[830] et l'interprétation que la Cour constitutionnelle lui a donnée. Par son interprétation, cette dernière a donc clairement méconnu le but du législateur[831].

L'examen des arrêts de la Haute Cour en matière de contrôle de constitutionnalité des lois concernant le principe de laïcité démontre la supériorité de ce dernier sur les libertés fondamentales aux yeux du juge constitutionnel, et aussi, à quel point les juges constitutionnels sont sensibles à la sauvegarde de la laïcité. Cette sensibilité va plus loin dans le contrôle des lois approuvant la ratification des traités internationaux.

b. La question des limites du contrôle de constitutionnalité des lois approuvant la ratification d'un traité international

En droit turc, la ratification d'un traité international est un pouvoir exercé par les organes exécutif et législatif. D'après l'article 104 de la Constitution, les traités

---

supérieur, se couvrir le cou et les cheveux avec un voile ou un foulard pour des raisons de conviction religieuse est contraire aux principes de laïcité et d'égalité. Dans cette situation, la liberté vestimentaire dans les établissements de l'enseignement supérieur reconnue dans la disposition litigieuse ne concerne pas les vêtements de caractère religieux ni le fait de se couvrir le cou et les cheveux avec un voile et un foulard. [...] *La liberté reconnue par cet article est subordonnée à la condition de ne pas être contraire "aux lois en vigueur". Or l'arrêt de la Cour constitutionnelle* [du 7 mars 1989] *établit que le fait de se couvrir le cou et les cheveux avec un foulard est avant tout contraire à la Constitution. Par conséquent, la condition énoncée à l'article précité de ne pas être contraire aux lois en vigueur place en dehors du champ d'application de la liberté vestimentaire le fait de "se couvrir le cou et les cheveux avec un foulard"* » (Cour const., 9 avril 1991, n° 1990/36 E et 1991/8 K). Cette partie de l'arrêt de la Cour constitutionnelle a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, 10 novembre 2005, n° 44774/98, § 41.

[828] Ce n'est pas la première fois que la Cour constitutionnelle se substitue au législateur. Même si la Constitution ne prévoit aucun modèle d'économie, dans les années 1990, en annulant presque toutes les lois relatives à la privatisation, la Cour constitutionnelle imposa au gouvernement un modèle d'économie d'État et l'empêcha ainsi d'appliquer son programme en matière économique. Dans ces arrêts, la Cour constitutionnelle exerça non seulement un contrôle de constitutionnalité des lois en question, mais également un « contrôle d'opportunité » des lois. Y. ATAR, *op. cit*., note 760, p. 363.

[829] Pour un avis en ce sens, voir K. HATEMİ, « İnsan Hakları ve Kadın, İnsan Başı Örtüsü Sorunu (Les droits de l'homme et la femme, le problème du voile) », *Yeni Türkiye*, İnsan Hakları Özel Sayısı, juillet-août 1998, année 4, vol. 2, n° 22, pp. 750-754, spéc., p. 752.

[830] Ni les termes ni même le but de la disposition en question ne peut conclure à une interdiction du port du foulard dans les universités. Au contraire les attendus de la loi et les discours des parlementaires lors de l'adoption de cette loi à la TBMM montre que le but du législateur était de régler le problème du foulard dans les universités en accordant la liberté vestimentaire. Ceci constitue également la raison pour laquelle, certains juges, tels qu'Ahmet Necdet Sezer, Mustafa Şahin, Selçuk Tüzün, Güven Dinçer se sont opposés à cet arrêt. Selon Mustafa Şahin, il ressortait clairement des discours tenus lors de l'adoption de la loi litigieuse à l'Assemblée parlementaire que le but du législateur était de permettre le port du foulard dans les universités sous le nom de la liberté vestimentaire. Étant donné son but, pour les juges dissidents, cette loi serait également contraire à la Constitution comme sa précédente et devrait être annulée par la Cour constitutionnelle. Pour ces opinions dissidentes, voir Cour const., 9 avril 1991, n° 1990/36 E et 1991/8 K.

internationaux sont approuvés et promulgués par le Président de la République. Ce pouvoir est exercé avec le gouvernement puisque leur ratification est réalisée par un décret du Conseil des ministres. L'article 90 de la Constitution dispose que la ratification des traités conclus avec les États étrangers et les organisations internationales au nom de la République de Turquie est subordonnée à la confirmation de leur ratification par la TBMM en vertu d'une loi. Dans ses alinéas 5 et 6, cet article précise que

> « [l]es conventions internationales dûment mises en vigueur ont force de loi. Elles ne peuvent pas faire l'objet d'un recours en inconstitutionnalité devant la Cour constitutionnelle ».

La Cour constitutionnelle ne peut donc pas contrôler la constitutionnalité des traités internationaux ratifiés par le Parlement turc. La question qui se pose est de savoir si elle peut se déclarer compétente lorsqu'il s'agit d'un traité international portant clairement atteinte au caractère laïque de l'État. Cette question ne s'est jamais vraiment posée devant la Cour constitutionnelle. Elle n'est, toutefois, pas hypothétique lorsqu'on sait que la Turquie est un pays membre de l'Organisation de la Conférence islamique et a des relations importantes avec les pays musulmans. De plus, les partis pro-Islam ont eu d'importants succès électoraux et il arrive, comme c'est le cas actuellement, qu'ils s'emparent du pouvoir. Dans une telle hypothèse, le juge constitutionnel peut-il se déclarer légitimement compétent pour contrôler au fond la constitutionnalité d'un traité international et élargir ainsi son rôle de garant de la laïcité sur le plan juridique dans un domaine du droit international ? Plus précisément, peut-il permettre l'application d'un traité international prévoyant à son tour l'application des principes de la loi islamique qui mettrait en cause le caractère laïque de l'État ?

Une affaire portant sur la constitutionnalité du traité fondateur de la société d'assurance du crédit d'exportation et d'investissement entre les pays musulmans, signé le 4 juillet 1992 par la Turquie, donne quelques indices de l'attitude que le juge constitutionnel pourrait adopter si jamais la question venait se poser devant lui. L'article 90 de la Constitution interdisant clairement un recours en constitutionnalité d'un traité international, certains députés portèrent devant le juge constitutionnel la loi[832] par laquelle la TBMM avait approuvé la ratification du traité concerné tout en mettant une réserve sur certaines dispositions de celui-ci qu'ils considéraient comme clairement contraires au principe de laïcité. Par exemple, selon son article 2, le traité est basé sur les idéaux et

[831] En ce sens, voir l'opinion dissidente du juge Haşim Kılıç dans l'arrêt de la dissolution du Parti de la prospérité (*Refah partisi*, ci-après « le *Refah* »). Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.

principes islamiques. Les 4ème et 5ème paragraphes du Préambule, les alinéas 2 et 3 de l'article 5 et l'alinéa 4 de l'article 57 du traité prévoyait l'application de la loi islamique dans certains domaines faisant l'objet du traité. La loi adoptée par la TBMM contenait une réserve, selon laquelle, la Turquie gardait le droit d'appliquer à la place des dispositions susmentionnées les dispositions de la Constitution et des autres traités auxquels elle est liée. Cependant, les députés requérants prétendaient que cette réserve n'était pas suffisamment claire et pouvait ainsi permettre l'application de la loi musulmane en Turquie.

La Cour constitutionnelle déclare qu'indépendamment de la question de la constitutionnalité du traité, le contrôle de constitutionnalité d'une loi confirmant sa ratification est possible, puisque l'article 90 de la Constitution interdit uniquement le contrôle de la conformité des traités internationaux à la Constitution[833]. Dans cet arrêt, la Haute Juridiction s'est déclarée ainsi compétente pour examiner une loi de ratification non seulement sur la forme mais aussi sur le fond. Elle s'est néanmoins limitée aux dispositions du traité pour lesquelles le législateur avait émis une réserve, c'est-à-dire les dispositions qui étaient mentionnées dans le texte même de la loi. Après un bref examen, elle estime que la réserve en question n'est pas contraire à la Constitution, car elle est suffisamment claire et empêche la mise en vigueur pour la Turquie des dispositions du traité qui sont contraires au principe de laïcité. Elle précise à cet égard que le fait que le traité ne soit plus applicable en raison de réserves émises ne change rien à ce constat. Elle précise également que l'article 90 de la Constitution ne signifie nullement que les traités internationaux sont supérieurs à la Constitution ou à la loi. Pour elle, rien dans la Constitution n'empêche l'adoption d'une loi contraire à un traité international dûment signé et ratifié. Même si une telle loi peut entraîner la responsabilité de l'État turc sur le plan international, elle sera valable en droit interne. Selon le juge constitutionnel, lorsqu'il y a un conflit entre les lois et les traités internationaux, il serait résolu conformément aux règles applicables au conflit entre deux lois[834]. Autrement dit, la loi postérieure prévaudra sur le traité antérieur.

Quant aux clauses du traité qui ne font pas l'objet de réserves et qui n'ont, par conséquent, pas été évoquées dans le texte de la loi de ratification, le juge constitutionnel estime qu'il ne saurait exercer un contrôle de constitutionnalité de celles-ci. Il souligne que l'article 90 de la Constitution empêche un tel contrôle. En effet, la loi litigieuse émet

---

[832] La loi n° 4163 du 3 août 1996 (J.O. du 24 mars 2001, n° 24352).
[833] Cour const., 27 février 1997, n° 1996/55 E et 1997/33 K.
[834] *Ibidem*.

la réserve sur les dispositions du traité qui sont essentiellement contraires au principe de laïcité. Quant au reste des dispositions, celles-ci réglementent les domaines peu importants et leur caractère anti-laïque est très discutable ; par exemple une des dispositions vivement critiquées par les députés requérants était celle qui prévoyait l'utilisation du calendrier musulman par la société d'assurance. Il est difficile de prétendre qu'une telle disposition met gravement en cause l'ordre laïque turc. En outre, le juge constitutionnel semble être rassuré par la présence de certaines règles juridiques applicables en droit turc. Il mentionne ainsi le premier alinéa de l'article 59 du traité concerné qui prévoit le recours à l'arbitrage en cas de conflit entre les États signataires et la société d'assurance et se réfère à l'article 5 de la loi n° 2675 relatif au droit international privé et au droit procédural[835], selon lequel, la disposition du droit étranger applicable dans un litige ne peut pas être correctement appliquée si elle est manifestement contraire à l'ordre public turc. Pour la Haute Juridiction, même au cas où le comité d'arbitrage prend une décision en faveur de l'application d'une disposition du traité contraire à la laïcité, celle-ci ne pourrait donc pas être appliquée dans la mesure où la laïcité constitue un principe fondamental de l'ordre public turc[836]. La majorité des juges semble donc être rassurée par l'impossibilité de l'application en Turquie des dispositions contraires au principe de laïcité. Cependant, l'arrêt a fait quand même l'objet de controverses entre les juges constitutionnels. Il a été adopté par six voix contre cinq. Si tous les membres de la Cour sont d'accord sur le fait que le contrôle de constitutionnalité doit être exercé sur les clauses du traité à l'encontre desquelles l'autorité compétente a émis des réserves, les juges dissidents soulignent que la Cour aurait dû se déclarer également compétente pour contrôler les dispositions du traité qui semblent être manifestement contraires aux principes constitutionnels, en l'occurrence la laïcité, même si elles ne font l'objet d'aucune réserve. Il n'y a aucun obstacle constitutionnel, écrivent-ils, qui empêche la Cour de le faire. Ils expliquent, à cet égard, que l'un des motifs de la procédure de confirmation de la ratification par une loi est d'éviter que les dispositions d'un traité qui sont contraires à la Constitution ne s'appliquent en droit interne. Si la TBMM a omis d'émettre des réserves sur toutes les dispositions incompatibles avec les principes constitutionnels, c'est le rôle de la Cour constitutionnelle de s'assurer que les dispositions qui ne font pas l'objet de réserve, mais qui sont contraires à la laïcité, ne soient pas appliquées en droit turc. Pour le juge Sezer, limiter son examen uniquement aux dispositions qui font l'objet de réserve n'a pas

[835] La loi du 20 mai 1982 (J.O. du 22 mai 1982, n° 17701).
[836] Cour const., 27 février 1997, n° 1996/55 E et 1997/33 K.

vraiment d'intérêt juridique dans la mesure où, en tous cas, ces dispositions ne peuvent pas être appliquées en droit interne. Selon lui, le plus important était justement d'examiner la constitutionnalité des dispositions qui ne font pas l'objet de réserve dont certaines en l'occurrence étaient contraires au principe de laïcité et à l'article 174 de la Constitution. Selon le juge Acargün, l'attitude adoptée par la majorité permet au législateur de mettre en vigueur par une simple loi des traités internationaux portant atteinte aux principes fondamentaux de la République dont la modification ne peut même pas être proposée[837].

En dépit de la conclusion de cet arrêt, on peut constater que la tendance des juges constitutionnels va plutôt vers un contrôle de constitutionnalité sur toutes les dispositions du traité international par le biais de la loi de ratification si le caractère anti-laïque de celles-ci est manifeste. Un tel contrôle sur le fond des dispositions d'un traité par le biais de la loi approuvant sa ratification peut susciter certains problèmes au niveau international. Le fait que la Cour annule une loi de ratification d'un traité peut entraîner la responsabilité de l'État turc sur le plan international, car le traité devient alors inapplicable en droit interne, mais reste toujours valable sur la scène internationale[838]. En effet, le contrôle effectué par la Cour constitutionnelle est un contrôle *a posteriori* qui intervient après l'entrée en vigueur de la loi de ratification. Lorsque cette loi est adoptée, le pouvoir exécutif peut, en effet, directement ratifier le traité ; il n'est pas tenu d'attendre l'arrêt de la Cour constitutionnelle[839].

Comme le montre cet arrêt, lorsqu'il est question d'atteinte au caractère laïque de l'État, les limites posées par la Constitution au contrôle de constitutionnalité de la Cour constitutionnelle peuvent ne pas être efficaces. La tendance des juges constitutionnels d'élargir leur compétence de contrôle pour protéger les principes fondamentaux de la République en allant au-delà de ce que la Constitution leur permet est encore plus manifeste dans les arrêts de la Cour constitutionnelle relatifs au contrôle de constitutionnalité des révisions constitutionnelles.

2. Le contrôle de constitutionnalité des révisions constitutionnelles

Conformément à l'article 4 de la Constitution, intitulé « dispositions inaltérables », les trois premiers articles de la Constitution, dont l'article 2 relatif aux caractéristiques de

[837] Voir les opinions dissidentes des juges Yekta Güngör Özden, Selçuk Tüzün, Ahmet N. Sezer, Yalçın Acargün et Fulya Kantarcıoğlu dans l'arrêt du 27 février 1997.

[838] Ü. KILINÇ, *La liberté d'expression en Turquie à l'épreuve de la Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 430.

la République, ne peuvent pas être modifiés et leur modification ne peut être proposée. Cependant, la Constitution ne précise aucune sanction en cas de non respect de cette interdiction ni détermine le sort d'une révision constitutionnelle visant à modifier ces articles. De plus, elle ne permet pas à la Cour constitutionnelle de contrôler sur le fond les amendements constitutionnels. Concernant ces derniers, l'article 148 de la Constitution dispose que l'examen et le contrôle de la Cour constitutionnelle doit porter « *exclusivement sur la forme* ». Afin d'éviter toute ambiguïté, l'article 148 précise également que le contrôle formel des lois de révision constitutionnelle porte uniquement sur le respect des majorités nécessaires à leur proposition et à leur adoption, et de la condition d'après laquelle elles ne peuvent pas être délibérées selon la procédure d'urgence. La question qui se pose est de savoir comment concilier cet article avec l'interdiction de modifier les caractéristiques de la République.

Cette question a été débattue, à plusieurs reprises devant la Cour constitutionnelle. En 1970, alors que la Constitution de 1961 ne portait aucune précision concernant le contrôle d'une révision constitutionnelle, la Cour constitutionnelle a annulé un amendement constitutionnel pour inconstitutionnalité « formelle » tout en procédant à un contrôle sur le fond. Sur le plan normatif, tandis que la Constitution de 1961 limitait l'intangibilité à la forme républicaine de l'État, par ce même arrêt, le juge constitutionnel a estimé que l'immutabilité était également valable pour tous les principes qui forment le « régime républicain » du pays[840]. Il a ainsi élargi considérablement son pouvoir de contrôle sur la révision constitutionnelle dans la mesure où pratiquement chaque révision constitutionnelle avait plus ou moins un rapport avec au moins une des caractéristiques de la République. En 1971, le législateur inséra, par réaction à cet attitude du juge constitutionnel[841], un paragraphe dans l'article 147 de la Constitution de 1961 précisant que la Cour constitutionnelle n'était habilitée que pour faire un contrôle sur la forme de la révision constitutionnelle[842]. Pour contourner cette « impossibilité » de contrôler au fond une révision, la Haute Juridiction a développé le raisonnement suivant : l'interdiction par la Constitution de déposer un projet de révision constitutionnelle tendant à porter atteinte à la forme républicaine de l'État s'analyse en une irrégularité de procédure. Dans l'objectif de savoir si la révision constitutionnelle affecte ou non la forme républicaine de l'État, la

[839] M. SAĞLAM, *L'expérience de la justice constitutionnelle en Turquie*, Thèse pour le doctorat en droit, Université Panthéon-Assas (Paris II), 2004, p. 434.
[840] Cour const., 16 juin 1970, n° 1970/1 E et 1970/31 K.
[841] E. ÖZBUDUN, *op. cit.*, note 747, p. 175.
[842] La loi n° 1488 du 20 septembre 1971 (J.O. du 22 septembre 1971, n° 13964).

Cour était donc amenée à exercer sur cette norme un contrôle quant au fond. Si la forme républicaine était « touchée » par l'amendement, la Cour annulait cette norme pour inconstitutionnalité quant à la forme[843]. En fait, la Cour exerçait ainsi un contrôle de fond sous couvert d'un contrôle formel[844]. De cette manière, elle a annulé plusieurs amendements constitutionnels pour inconstitutionnalité « formelle »[845]. C'est justement contre cette attitude de la Cour constitutionnelle que, dans l'article 148 de la Constitution de 1982, les limites du contrôle sur la forme d'un amendement constitutionnel par la Haute Juridiction ont été clairement précisées.

Toutefois, cette révision n'a pas empêché le juge constitutionnel de contrôler sur le fond les révisions constitutionnelles. Récemment, en procédant à un tel contrôle, le juge constitutionnel a annulé une révision des articles 10 et 42 de la Constitution au motif qu'elle ouvrait la voie au port du foulard dans les universités. Paradoxalement, le juge constitutionnel a trouvé la source de sa compétence de contrôle sur le fond dans l'article 148 qui dispose que sa compétence doit porter « *exclusivement sur la forme* ». En effet, aux termes de l'article 148, dans le cadre du contrôle de la forme, la Cour constitutionnelle vérifie, entre autres, si les révisions constitutionnelles ont accueilli les « *majorités nécessaires à leur proposition* ». Comme le relève le juge constitutionnel, l'article 4 de la Constitution interdit non seulement l'adoption, mais aussi la « proposition » même d'une modification des trois premiers articles. Une loi qui viserait la modification d'un de ces articles tomberait dans le cadre de l'interdiction de l'article 4 et ne peut pas être considérée comme une proposition valable. Pour contrôler si une « proposition » répond effectivement aux majorités nécessaires pour sa validité au sens de l'article 148, le juge devrait donc au préalable déterminer s'il existe une « proposition valable ». La Cour se déclare donc compétente pour contrôler sur le fond une loi modifiant les trois premiers articles de la Constitution.

Elle relève aussi que la révision de l'article 4 pourrait saper tout le système de garantie établi par la Constitution. Il suffirait au Parlement de supprimer l'article 4 pour changer les dispositions intangibles. En conséquence, « *dans la mesure où il* [art. 4] *constitue la garantie des trois premiers articles, il est naturellement lui-même immuable* », estime le juge constitutionnel. Le juge constitutionnel étend ensuite les effets de l'article 4

[843] À titre d'exemple, voir Cour const., 15 avril 1970, n° 1973/19 E et 1975/87 K.
[844] A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, p. 101.
[845] À part l'arrêt du 15 avril 1970, voir aussi les arrêts Cour const., 15 octobre 1976, n° 1976/38 E et 1976/46 K ; Cour const., 27 janvier 1977, n° 1976/43 E et 1977/4 et Cour const., 27 septembre 1977, n° 1976/82 E et 1977/117 K.

à l'ensemble du bloc constitutionnel. Dans la mesure où les principes et les valeurs exprimés comme règles intangibles trouvent application dans les autres dispositions de la Constitution, le juge constitutionnel estime que le Parlement ne peut pas modifier ces derniers dans le but d'amender indirectement les dispositions intangibles et contourner ainsi l'interdiction prévue par l'article 4.

Quant au fond de son contrôle, rappelant sa jurisprudence selon laquelle le port du foulard à l'université porte atteinte au caractère laïque de la République, elle juge que la révision litigieuse modifie indirectement les principes fondamentaux de la République figurant dans l'article 2 de la Constitution et, de ce fait, est contraire à l'interdiction prévue par l'article 4. Par conséquent, elle ne répond pas aux exigences formelles d'une proposition de révision constitutionnelle prévues par l'article 148 de la Constitution[846].

Le juge constitutionnel abrogea ainsi une révision constitutionnelle en procédant encore une fois à un contrôle sur le fond, attitude qui n'a pas manqué d'attirer les critiques de la doctrine[847], voire au sein même de la Cour constitutionnelle[848].

En bloquant certaines lois et révisions constitutionnelles ayant des motivations religieuses, la Cour constitutionnelle joue ainsi un rôle considérable dans la protection de la laïcité kémaliste contre l'Islam politique qui tente de la modifier pour la rendre plus tolérante à l'égard de la manifestation de l'Islam dans l'espace public. Cependant, pour qu'une loi ou une révision ayant une motivation religieuse puisse être adoptée par le

---

[846] Cour const., 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K. Pour une analyse complémentaire de cet arrêt, voir *infra* le titre « B. L'interdiction du port du foulard considérée par le juge constitutionnel comme un principe constitutionnel intangible ».

[847] Cet arrêt de la Cour constitutionnelle a été violemment critiqué par une partie de la doctrine comme étant une « usurpation » de leurs compétences par les juges (E. ÖZBUDUN, *op. cit.*, note 747, p. 181), voire une décision « antidémocratique et pétrie de violations des droits », adopté sur la base de « motifs ridicules ». N. AKYEŞİLMEN, « Özgürlük, demokrasi ve laiklik : hangisi öncelikli (La liberté, la démocratie et la laïcité : laquelle prime ?), *Taraf* du 3 novembre 2008.

[848] Cet arrêt a été vivement critiqué par le juge Haşim Kılıç : selon lui, à condition de respecter les critères formels prévus par elle, la Constitution accorde au constituant le droit de modifier toutes les dispositions constitutionnelles à l'exception des trois premiers articles. M. le Juge Kılıç critique les juges majoritaires d'avoir agi contre le principe prévu par l'article 6 de la Constitution selon lequel, « [n]*ul individu ou organe ne peut exercer une compétence étatique qui ne trouve pas sa source dans la Constitution* ». Il rappelle que, par son arrêt du 5 juillet 2007 (Cour const., 5 juillet 2007, n° 2007/72 E et 2007/68 K) concernant un amendement constitutionnel relatif à l'élection présidentielle au suffrage universel, la Cour, elle-même, avait précisé que, concernant un amendement constitutionnel, l'article 148 ne permettait qu'un contrôle formel limité à l'examen des conditions exclusivement énumérées dans cette disposition consistant à vérifier si l'amendement concerné a été proposé et voté à la majorité prévue et si l'interdiction d'en débattre selon la procédure d'urgence était respectée. M. Kılıç accuse les juges majoritaires de bloquer, par cet arrêt, la possibilité pour le constituant de modifier la Constitution afin qu'elle puisse répondre aux besoins des générations futures. M. Adalı, le deuxième et dernier juge ayant émis une opinion dissidente souligne, quant à lui, l'incompétence de la Cour relative à l'examen au fond et attire l'attention sur le caractère vaste des notions figurant dans l'article 2, telles que la démocratie, la laïcité et l'État social, ce qui permettrait, selon lui, à la Cour constitutionnelle de contrôler sur le fond tous les amendements constitutionnels. Pour les

Parlement, elle doit d'abord franchir les obstacles de nature politique. En effet, la laïcité n'est pas seulement protégée par la Constitution et la Cour constitutionnelle, mais également par d'autres institutions républicaines sur un plan politique.

SECTION 2. LA PROTECTION POLITIQUE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ

Si la Cour constitutionnelle constitue parmi les Hautes Juridictions le plus important garant de la laïcité sur le plan juridique, c'est, en fait, l'armée qui joue ce rôle sur le plan politique. Cela ne veut nullement dire que les autres institutions d'État ou les organisations de la société civile sont insensibles par rapport à la protection de ce principe. Au contraire, il existe aujourd'hui en Turquie, parmi une partie importante de la haute fonction publique dans toutes les institutions de l'État, parmi les médias et les partis politiques ainsi que dans les masses, une sensibilité considérable par rapport à la sauvegarde du principe de laïcité. C'est en effet souvent suite à l'incitation de ce camp laïque que l'armée intervient dans la politique en vue de protéger la laïcité. Néanmoins, le rôle joué à cet égard par l'armée est spécial d'abord parce qu'il concerne directement le paradoxe existant entre la démocratisation et la laïcisation en Turquie et ensuite parce que l'armée dispose des moyens d'action les plus efficaces dans ce domaine.

Le rôle joué par l'armée dans la laïcisation de l'État et de la société en Turquie n'est, en fait, pas nouveau, mais trouve ses origines dans le XIXe siècle. Celle-ci destitua les sultans Abdülaziz en 1876, puis Mourad V, pour les remplacer par le Sultan Abdülhamid II, qui, lui, accepta d'abandonner le sultanat absolu pour une monarchie constitutionnelle. La révolution des Jeunes Turcs de 1908, qui aboutit à la remise en vigueur de la Constitution suspendue en 1878, fut également l'œuvre d'officiers progressistes[849]. C'est sous la pression des armées ottomanes de Macédonie et de Thrace, qui avaient entrepris une marche sur İstanbul que les Jeunes Turcs avaient pu obtenir du Sultan Abdülhamid II la restauration de la Constitution[850]. À l'époque ottomane l'armée était aussi le principal vecteur des idées modernes en provenance d'Europe[851]. Elle poursuivit cette mission modernisatrice lors de la fondation de la République, en promouvant un modèle de société moderne[852]. Son rôle n'était pas limité à gagner l'indépendance nationale. L'armée était, en

---

opinions dissidentes des juges Haşim Kılıç et Sacit Adalı, voir Cour const., 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K.

[849] O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 266.

[850] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 62.

[851] *Ibidem*, p. 173.

[852] O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 266.

fait, le principal instrument pour faire l'unité nationale, la maintenir, et moderniser le pays, au besoin par la force. Une fois la République instaurée, elle n'est donc pas rentrée tout de suite dans ses casernes. À plusieurs reprises, elle protégea la République laïque notamment contre les révoltes organisées pour réinstaurer l'ancien régime basé sur la charia[853]. Kemal Atatürk, lui-même un militaire progressiste, confia d'ailleurs à l'armée la responsabilité de veiller sur les valeurs républicaines et laïques[854]. Dans le nouvel État-nation bâti sur les décombres de l'Empire ottoman, l'armée devint donc la « *colonne vertébrale de la nation* »[855] et s'arrogea le droit d'agir comme dépositaire de l'histoire nationale, à la fois gardienne de la nation et garante du système kémaliste en place[856]. La protection de la République turque se traduit par la sauvegarde de ses six principes fondateurs parmi lesquels le principe de laïcité est placé au premier rang dans la pensée militaire. Selon le Général de corps d'armée Sinan Bilge,

> « la caractéristique la plus importante de la République d'Atatürk est son laïcisme. Si ce principe n'est pas respecté de façon continue et vigilante, l'existence même de la République turque sera mise en péril. La société moderne turque sera de nouveau plongée dans l'obscurantisme médiéval »[857].

Conformément à sont statut protecteur (§1) l'armée a mis en œuvre plusieurs actions en vue de protéger le principe de laïcité (§2).

§ 1. LE STATUT PROTECTEUR DE L'ARMÉE

En raison de l'utilisation de la religion à des fins politiques et de la surenchère électorale qui a eu lieu pendant les différentes élections depuis les années 1950, l'armée reste encore très vigilante et attentive face aux menaces contre la laïcité. Son but principal est d'empêcher que les principes religieux n'envahissent les institutions laïques en les mettant sous son contrôle. Pour pouvoir réaliser cette tâche difficile qui lui fut confiée par

---

[853] Ici, l'allusion est notamment faite à la révolte connue d'après le nom de son organisateur Cheikh Said, qui revendiquait l'instauration du régime ottoman. À part celle-ci, d'autres révoltes organisées notamment par les oulémas, les cadres religieux de l'Islam, furent également maitrisés par la force par l'armée. On peut même affirmer que, sans l'appui de l'armée, l'instauration d'un régime laïque en Turquie n'aurait pas été possible. En ce sens, voir aussi M. BOZDÉMİR, *op. cit*., note 333, p. 199.

[854] Dans son dernier message adressé à l'armée turque le 29 octobre 1938, à l'occasion du quinzième anniversaire de la République, Atatürk dit : « *Notre grande nation et moi-même faisons complètement confiance à votre volonté et votre empressement à accomplir votre devoir, à tout moment, pour protéger la gloire et l'honneur de la patrie turque, et le peuple turc contre tout danger interne ou externe* ». Cité et traduit par A. JEVAKHOFF, « Le Kémalisme, cinquante ans après », *CEMOTI* (disponible sur http://cemoti.revues.org/452), 1989, n° 8, pp. 119-132 (consulté le 20 avril 2012).

[855] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 174.

[856] *Ibidem*.

[857] Cité et traduit par O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 276.

Atatürk, l'armée s'est vue attribuer une force importante parmi les institutions républicaines dans la politique (A). À la suite de son intervention de 1960, elle a même constitutionnalisé son rôle dans la politique par la création du Conseil de Sécurité nationale (MGK) qui lui permet de contrôler la politique à tout moment (B).

A. La détermination de la force politique de l'armée

En Turquie, l'armée est une force politique indépendante du pouvoir civil (1), très attachée aux valeurs républicaines kémalistes, plus particulièrement à la laïcité (2).

1. L'armée, une force politique indépendante du pouvoir civil

Le rôle politique de l'armée fut conçu, pour la première fois, le 10 juin 1935 dans l'article 34 de la loi n° 2771 ainsi : « *Le devoir de l'armée est de défendre et de protéger la patrie turque et la République turque mise en place par la loi fondamentale* ». Après le coup d'État de 1960, cette disposition fut reprise par l'article 35 de la loi n° 211 de 1961 précisant le rôle et les obligations des forces armées turques[858]. L'article 85 du règlement du service interne de l'armée précise à son tour ce rôle politique de l'armée en prévoyant que « [l]*e devoir de l'armée est de protéger la patrie et la République turque contre les menaces externes et internes si besoin par les armes* ».

Pour protéger la République contre les menaces internes, l'armée s'est vue attribuer ou plutôt s'est attribuée une certaine indépendance par rapport au pouvoir civil. Car, dans un pays comme la Turquie où la population est majoritairement attachée aux valeurs islamiques, il n'est pas difficile que les partis pro-Islam puissent s'emparer du pouvoir civil. Dans ce cas, ce dernier, lui-même, pourrait constituer, aux yeux des militaires, une menace interne. Il n'est d'ailleurs pas par hasard que l'article 117 concernant le Chef d'état-major général et le commandant des forces armées soit placé dans la Constitution actuelle sous le Chapitre intitulé « Conseil des ministres » mais non sous le titre « Administration ». Les forces armées en Turquie sont en effet des institutions quasi autonomes. Ni les forces terrestres, aériennes et navales ni l'état-major ne sont rattachés à quelque ministère que ce soit. Une lecture de l'article 117 de la Constitution relatif aux forces armées nous montre que celles-ci restent en dehors de l'administration générale et sont indépendantes des ministères. Conformément à l'article 117, le Chef d'état-major général est le commandant des forces armées et il assume en temps de guerre les fonctions du commandement suprême au nom du Président de la République. Il est nommé par ce

dernier sur proposition du Conseil des ministres. Il est responsable vis-à-vis du Premier ministre en raison de ses fonctions et attributions, mais n'est pas hiérarchiquement soumis ni au Premier ministre ni au ministre de la Défense. Ainsi, aux réunions du conseil suprême de l'Organisation du traité de l'Atlantique nord (ci-après « l'OTAN »), le Chef d'état-major de l'armée turque ne s'assied pas derrière le ministre de la Défense, comme ses homologues des autres pays, mais à ses côtés[859].

Cette indépendance de l'armée par rapport au pouvoir civil est aussi confirmée par la Cour constitutionnelle. En 1966, cette dernière annula une loi qui visait à rattacher le Chef d'état-major général au ministre de la Défense[860]. Deux ans plus tard, le juge constitutionnel précisa que « *l'état-major général ne doit effectuer ses devoirs ni au nom d'un ministre ni comme une institution d'un ministère, mais à son nom et en responsabilité vis-à-vis du Premier ministre* »[861]. En 1971, la Cour constitutionnelle annula également l'article 6 de la loi sur le fonctionnement et les devoirs du ministère de la Défense, selon lequel ce dernier et l'état-major général devaient s'informer des correspondances « *importantes et concernées* » effectuées entre eux et avec les forces armées (terrestres, navales et aériennes) au motif que sur le fondement de cet article, le ministère de la Défense pourrait se permettre de donner des ordres aux forces armées[862].

En réalité, plus qu'autonome par rapport au pouvoir civil, l'armée a le moyen de contrôler le pouvoir civil. Depuis le coup d'État de 1980, elle dispose du droit de mettre des représentants au sein des organismes civils importants, tels que le Comité de surveillance du cinéma, de la vidéo et de la musique, le Conseil supérieur de la radio et de la télévision (*Radyo ve Televizyon Üst Kurulu*) et le YÖK[863]. À travers ces représentants, l'armée impose ses points de vue dans les décisions touchant les domaines stratégiques tels que l'éducation et les médias.

Elle est aussi représentée dans les instances décisionnelles du système judiciaire turc. Dans les huit cours de sûreté de l'État que comptait le pays avant leur suppression en 1999, un juge militaire siégeait aux côtés de deux juges civils. Selon l'article premier de la loi n° 2845 relative à la création des cours de sûreté de l'État et à la réglementation de la

---

[858] La loi du 4 janvier 1961 (J.O. du 10 janvier 1961, n° 10703).

[859] C. KUTSCHERA, « TURQUIE : L'armée turque, un monde à part, un pouvoir exceptionnel » *L'Evènement* du 8 juillet 1999, disponible sur http://www.depute-mallie.com/richardmallie380.html, consulté le 15 avril 2012.

[860] Cour const., 14 avril 1966, n° 1963/67 E et 1966/19 K.

[861] Cour const., 10 octobre 1968, n° 1967/39 E et 1968/41 K.

[862] Cour const., 27 avril 1971, n° 1972/50 E et 971/46 K.

[863] Par exemple conformément à l'article 6 § b 3) de la loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur, un des membres du YÖK est choisi directement par l'état-major général.

procédure devant elles, ces cours spéciales étaient habilitées à connaître des infractions commises contre l'unité indivisible de l'État avec son territoire et sa nation, contre le régime démocratique libre et contre la République, ainsi que des infractions affectant directement la sécurité intérieure ou extérieure de l'État[864]. Ces cours traitaient des « *crimes ouvertement politiques* »[865]. En outre, avant les modifications effectuées en 2003 et 2006, les tribunaux militaires disposaient de compétences larges pour juger les civils[866].

L'armée est aussi présente dans l'économie du pays. Au-delà de son rôle politique, elle exerce un rôle économique à travers la Société d'entraide de l'armée (*Ordu Yardımlaşma Kurumu*, ci-après « l'OYAK »), créée en janvier 1961 par les acteurs du coup d'État de mai 1960. En peu de temps, cette fondation, destinée initialement à aider les militaires et leurs familles, s'est vue transformée en un des géants de l'économie turque[867] jouissant d'un capital de 7, 7 milliard d'euro. Il s'agit d'un holding important du pays composé d'une soixantaine de sociétés de production, de distribution et d'exportation et employant quelques 29 000 salariés. Le groupe OYAK est ainsi présent dans plusieurs domaines, tels que la construction automobile, le ciment, l'acier, l'énergie, l'industrie agroalimentaire, le secteur bancaire, l'immobilier, l'assurance, le tourisme, etc[868]. La véritable raison de la réussite économique de l'OYAK réside dans les privilèges et prérogatives juridiques dont elle jouit à travers un certain nombre d'exemptions de taxes et d'impôts. Défini par sa loi de création[869] comme une personne morale de droit public (art. 1), elle est exemptée de tout impôt sur les sociétés et le revenu, de toute taxe de vente et de consommation et de tout droit de timbre (art. 35). Indépendamment de l'OYAK, l'armée perçoit directement certains impôts, comme une partie des taxes sur les boissons alcoolisées et l'essence, qui lui donnent des revenus non soumis au vote du Parlement[870]. Avec l'amendement de l'article 127 de la Constitution, effectué après l'ultimatum de 1971,

---

[864] La loi du 16 juin 1983 (J.O. du 18 juin 1983, n° 18081). En vertu de l'article 9 de la loi n° 2845, l'application de l'ancien article 163 § 4 du code pénal réprimant la propagande anti-laïque et l'article 312 § 2 sanctionnant l'incitation à la haine et à l'hostilité relevait de la compétence de ces tribunaux d'exception.

[865] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2000 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 9.

[866] Avant ces modifications, les affaires impliquant les civils devant les tribunaux militaires concernaient essentiellement les accusations soit de fraude pour éviter le service militaire, soit d'obstruction, d'intimidation ou d'insulte à l'égard de soldats en service ou celles portant sur l'article 58 du code pénal qui réprime les faits d'avoir « *incité des soldats à se mutiner et à désobéir, dissuadé le public de remplir leurs obligations militaires et porté atteinte à la défense nationale* ».

[867] L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, p. 288.

[868] OYAK, *2010 faaliyet raporu (Rapport d'activité 2010)*, disponible sur http://www.oyak.com.tr/TR/kurumsal/faaliyet-raporlari/faaliyet-raporu-2010.html, consulté le 28 janvier 2012.

[869] La loi n° 205 du 3 janvier 1961 (J.O. du 9 janvier 1961, n° 10702).

[870] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 88.

les biens détenus par l'armée ainsi que toutes les opérations effectuées sur ces biens sortirent du contrôle de la Cour des comptes et furent contrôlés par l'armée elle-même[871]. Vu l'importance du budget et des dépenses militaires, cette autonomie financière donne à l'armée une capacité d'action importante, et ce, en dehors de tout contrôle du pouvoir civil[872].

L'armée a donc tous les moyens pour assumer son statut de protectrice de la laïcité. Elle est également la seule institution qui semble avoir réussi à rester en dehors des courants religieux[873]. C'est d'abord parce qu'elle est la seule institution qui refuse les étudiants diplômés des lycées d'imam et de prédicateur[874]. En outre, elle recourt régulièrement à des épurations dans ses rangs pour exclure les officiers et sous-officiers proches à l'Islam politique.

2. L'armée, une force politique fidèle à la laïcité kémaliste

La fidélité aux principes républicains est le devoir le plus important pour les officiers. L'importance de la question de loyauté des officiers se reflète d'ailleurs dans leur éducation. Ils sont instruits et suivent des enseignements pour être fidèles à la République et à l'idéologie atatürkiste[875]. Les élèves des écoles militaires turques

> « étudient une matière unique, qui n'est enseignée qu'en Turquie, l'ataturkisme, qui remplit environ 20 % de l'enseignement. […] L'introduction de l'ataturkisme dans les programmes des écoles militaires est relativement récente : elle date du coup d'État de septembre 1980, et de la volonté des généraux de la junte de créer une idéologie nouvelle, qui ne soit ni de droite ni de gauche. […] Après huit années d'un tel endoctrinement, l'officier turc se considère comme le gardien de la République, chargé de la protéger contre toutes les menaces intérieures (subversion islamiste ou communiste, séparatisme kurde) et extérieures (l'URSS en son temps, la Grèce, la Syrie, etc.) »[876].

---

[871] La loi n° 1488 du 20 septembre 1971 (J.O. du 22 septembre 1971, n° 13964). Il s'agit d'une exception importante qui fut apportée à la fonction de la Cour des comptes qui contrôle en principe l'ensemble des revenus et dépenses des établissements publics au nom de la TBMM. Autrement dit, le principe du contrôle transparent sur les biens d'État détenus par les forces armées fut supprimé.

[872] Pour le budget et les dépenses militaires et plus de détails sur le rôle que l'armée joue dans l'économie globale à travers l'OYAK, voir L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, pp. 273-293 et P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 182-184.

[873] O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 277.

[874] Voir M. BOZDEMİR, *op. cit.*, note 730, p. 189.

[875] Pour une étude sur les liens entre l'idéologie kémaliste et l'armée turque, voir Ü. CİZRE, « Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz (L'idéologie dominante et les forces armées turques : une analyse conceptionnelle et relationnelle) », in *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu (Une classe, un parti, l'armée en Turquie)*, sous la direction d'Ahmet İNSEL & Ali BAYRAMOĞLU, İstanbul, Birikim Yay., 2004, pp. 135-161.

[876] C. KUSCHERA, *op. cit.*, note 859.

La fidélité des officiers à l'idéologie ataturkiste - notamment à son principe fondamental de laïcité - est en permanence surveillée, ce qui entraîne chaque année de sévères épurations. En 1986, une centaine de cadets fut exclue des lycées militaires au motif qu'ils étaient adeptes de la confrérie *Nourdjou.* Selon les militaires, l'objectif de cette confrérie était d'accéder, conformément à un plan préétabli, au rang élevé des officiers d'état-major en vue de faire basculer la Turquie laïque vers un État islamique[877]. Un an plus tard, une cinquantaine de cadets des classes préparatoires de sous-officiers de la marine et de l'armée de l'air fut exclue pour les mêmes motifs[878]. Depuis le coup d'État de 1980 jusqu'en 1987, plus de 800 militaires avaient déjà été renvoyés de l'armée turque en raison de leur comportement anti-laïque[879]. Ces militaires sont en général accusés d'appartenir *de facto* à des sectes ou organisations fondamentalistes islamiques, telles que le *Suleïmandji*, le *Nakshibendi*, le *Kadiri*, le *Hezbollah*, etc., et d'avoir participé à leurs activités. Ils sont donc considérés comme ayant manifesté leur manque de loyauté envers la laïcité[880]. Ces purges ont maintenu une apparente cohérence idéologique, même si des sensibilités différentes coexistent au sein de l'armée[881]. Le Conseil supérieur militaire[882] continue aujourd'hui d'exclure régulièrement les militaires qui sont suspectés d'adhérer à des opinions intégristes[883]. C'est pourquoi il est très rare qu'un officier supérieur adhère aux partis islamiques lorsqu'il prend sa retraite.

---

[877] O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 277.

[878] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 185.

[879] O. MOREAU, *op. cit.*, note 43, p. 277.

[880] Plusieurs officiers et sous officiers furent exclus de l'armée en application de l'article 99 e) du règlement sur la notation des officiers. Selon cet article, nonobstant l'ancienneté dans le service, la procédure de mise à la retraite sera appliquée à tous ceux dont « *les comportements et agissements révèlent qu'ils ont adopté des opinions politiques illégales, subversives, séparatistes, intégristes et idéologiques ou qu'ils ont participé à la propagation de telles opinions* » (cet article a été traduit par le greffe de la Cour européenne dans la décision *Hasan Kati c. Turquie*, 9 juillet 2002, n° 39323/98). Pour une décision approuvant l'expulsion d'un officier de l'académie militaire en vertu de l'article 99 e), voir l'arrêt du 26 décembre 1995 de la première Chambre de la Haute Cour administrative militaire, n° 1995/1265 E et 1995/1196 K.

[881] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 185-186.

[882] C'est une institution auxiliaire à l'état-major général qui ne fonctionne qu'en temps de paix et qui se réunit deux fois par an. À l'exception du Premier ministre qui préside ses réunions et le ministre de la Défense, tous ses membres sont des militaires. Le fonctionnement et les devoirs du Conseil sont réglementés par la loi n° 1612 du 17 juillet 1972 (J.O. du 26 juillet 1972, n° 14257). La loi n° 926 du 27 juillet 1967 (J.O. du 10 août 1967, n° 12670) sur le personnel militaire des forces armées turques a octroyé des pouvoirs importants à ce Conseil. Conformément aux articlex 50 c et 94 b de cette loi, l'un de ces pouvoirs est la révocation des officiers et sous-officiers pour actes d'indiscipline et conduite immorale. Selon le deuxième paragraphe de ces dispositions, l'état-major général est le seul organe qui a le pouvoir de soumettre le cas d'un officier ou d'un sous-officier à la décision du Conseil.

[883] Par exemple, lors de son réunion du 2 décembre 2008, il a décidé d'exclure cinq militaires pour de « comportement et attitude intégriste » (le quotidien turc *Milliyet* du 2 décembre 2008). Force est de constater que cette purge quasi régulière des officiers n'a pas été appliquée uniquement contre les officiers considérés comme islamistes. Par exemple, le 6 juin 1950, pour maintenir l'armée sous son contrôle, le gouvernement du Parti démocrate (DP) entreprit une purge inconnue jusqu'alors dans l'armée : 16 généraux (y compris le chef d'état-major Nafız Gürman) et 150 colonels furent mis à la retraite forcée ; de nombreux généraux

Cette pratique d'exclusion des militaires suspectés d'avoir adopté des idées fondamentalistes présuppose la construction de fichiers recensant les opinions religieuses et politiques des officiers pour s'assurer de leur loyalisme absolu à la République laïque. Cette « *pratique de fiches* »[884] peut certes être justifiée par le droit des institutions d'importance stratégique, telles que l'armée, de se protéger contre l'infiltration des extrémistes islamiques, mais elle peut également engendrer des mesures discriminatoires fondées sur le degré de religiosité des officiers et ainsi les pousser à abandonner certaines pratiques religieuses, telles que le port du foulard par leurs épouses, les prières journalières, le jeûne, etc. sous la menace de se voir expulsés de l'armée. Au vu de l'histoire de la Turquie, il n'est pas difficile de comprendre la méfiance de l'armée à l'égard du fanatisme religieux. Néanmoins, comme l'écrit M. Akdağ, cette méfiance ne doit pas non plus devenir un prétexte pour exclure d'office les croyants. Il faut être attentif à ce que la pratique de la religion au sein de l'armée ne soit pas interprétée comme une présomption de connivence avec les intégristes[885].

En Turquie, l'armée n'est pas seulement le gardien de l'idéologie officielle de l'État, mais, par le biais du MGK, elle participe également activement au processus politique de prise de décision.

B. L'institutionnalisation du rôle politique de l'armée

En prévoyant dans son article 111 la création du MGK, la Constitution de 1961 institutionnalisa le rôle politique de l'armée. Après une brève explication sur la création et le fonctionnement du MGK (1), on se penchera sur l'importance politique des décisions du MGK (2).

---

considérés comme proches du DP furent nommés aux postes de commandement les plus importants de l'appareil militaire. Dix ans plus tard, les auteurs du coup d'État de 1960 pourchassèrent, à leur tour, les cadres militaires, présumés fidèles au gouvernement du DP : il y a eu une vague importante de purge qui atteignit son point culminant le 3 août 1960 avec la mise à la retraite forcée de 235 généraux et amiraux et de 3 381 officiers supérieurs. Une troisième importante vague de purge a eu lieu entre 1971 et 1972, période exceptionnelle suivie par le *pronunciamiento* du 12 mars 1971. Pendant cette période plus de 500 cadres militaires, considérés comme partisans d'une révolution socialiste dans les forces armées turques, furent exclus de l'armée. L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, pp. 73, 82 et 101.

[884] On voit dans cette pratique une ressemblance certaine avec « *l'affaire des fiches* » sous la IIIème République en France. Il a été relevé qu'au début du XXe, le gouvernement avait constitué un fichier des opinions religieuses et politiques des cadres de l'armée pour déterminer le déroulement de leur carrière et s'assurer d'un loyalisme absolu. S. BIAGINI, « La liberté religieuse et les militaires en France », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 463-479, spéc., pp. 465-466.

[885] Ş. AKDAĞ, *op. cit*., note 668, p. 42.

1. La création et le fonctionnement du Conseil de Sécurité nationale

Le MGK fut créé après le coup d'État de 1960[886] et obtint un statut constitutionnel avec l'adoption de la Constitution de 1961. Selon l'article 111 de cette Constitution, le MGK se composait de quelques ministres, du Chef d'état-major général et des Commandants des Forces terrestres, navales et aériennes. Il était présidé par le Président de la République. Il était conçu comme un organe consultatif qui communiquait ses avis au Conseil des ministres pour le soutenir dans son travail de prise de décisions concernant la sécurité nationale. Ainsi, l'armée obtint officiellement un rôle politique permanent.

L'amendement constitutionnel auquel il fut procédé après l'ultimatum de 1971 apporta deux changements importants renforçant ce rôle politique du MGK. Avec l'amendement de l'article 111 de la Constitution, le MGK ne donnait plus de simples avis à la connaissance du Conseil des ministres, mais des recommandations. Dans la mesure où les ministres et le Premier ministre expriment déjà leurs avis et recommandations lors de la réunion du Conseil des ministres, en réalité il s'agit ici de communiquer surtout les recommandations des militaires[887].

La Constitution de 1982 conserva le statut constitutionnel du MGK dans son article 118[888]. Comme l'article 117, cet article est placé dans le Chapitre relatif au « Conseil des ministres » et non dans celui relatif à l'organisation de l'« Administration ». Selon cet article, le MGK est présidé par le Président de la République et se compose du Premier ministre, du Chef d'état-major général, des ministres de la Défense nationale, de l'Intérieur et des Affaires étrangères, des Commandants des Forces terrestres, navales et aériennes et du Commandant général de la Gendarmerie[889].

---

[886] Le 24 avril 1933 fut créée la Haute Assemblée de défense qui était composée du Premier ministre, des ministres et du chef d'état-major général. Il avait pour objectif de déterminer les plans à appliquer lors de la mobilisation générale et les devoirs des préfets en cas de mobilisation. En 1949, il fut remplacé par le Haut Conseil de défense nationale (*Milli Savunma Yüksek Kurulu*), (la loi n° 5399 du 3 juin 1949, J.O. du 3 juin 1949, n° 7223). Ce Conseil était présidé par le Président de la République et se composait du Premier ministre, du ministre de la Défense, des ministres décidés par le Conseil des ministres, du chef d'état-major général et des Commandants des forces armées. Les devoirs du Conseil étaient d'établir les principes fondamentaux de la politique de la défense nationale, de déterminer les devoirs de défense nationale des individus et des institutions, de les présenter aux autorités compétentes en vue de prendre des mesures légales et administratives nécessaires, de suivre l'application, etc. Comparé au MGK, ces deux conseils n'ont pas eu une importance significative dans la vie politique en Turquie. O. M. ÖZTÜRK, *Ordu ve Politika (L'armée et la politique)*, Ankara, Fark Yay., 2006, p. 102.

[887] Z. ÜSKÜL, *op. cit*., note 747, p. 79.

[888] Le second article transitoire de la Constitution transformait également le MGK en Conseil de la présidence de la République, en lui confiant un rôle de surveillance de la démocratie pendant six ans.

[889] Il est intéressant d'observer que dans l'énumération des membres du MGK, le chef d'état-major figure avant les ministres alors que ces ministres ont une place hiérarchiquement plus élevée que le chef d'état-major. Ils participent même à la nomination et la révocation du chef d'état-major, alors que ce dernier n'a aucun pouvoir sur les nominations et révocations des ministres.

Le MGK dispose de son propre secrétariat réglementé par la loi n° 2945 adoptée le 9 novembre 1983[890]. Selon l'article 21 de cette loi, les principes et modalités de l'application de cette loi sont régis par un règlement secret qui doit être préparé par le secrétariat du MGK, discuté lors de la réunion du MGK et adopté par le Conseil des ministres[891]. Selon l'article 12 de ladite loi, le secrétariat du MGK se compose essentiellement du secrétaire général, du substitut du secrétaire général et du bureau du secrétariat général. Le poste de secrétaire général est réservé à un militaire (art. 15 de la loi n° 2945). Celui-ci dispose de pouvoirs d'exécution étendus. Il surveille, au nom du Président de la République et du Premier ministre, la mise en œuvre de toute recommandation formulée par le MGK (art. 13 a de la loi n° 2945). Cette loi autorise également l'accès illimité du MGK à l'ensemble des informations et documents détenus par toutes les agences civiles[892].

Le MGK se réunit tous les mois. Conformément à l'article 118 § 4 de la Constitution, l'ordre du jour du Conseil est fixé par le Président de la République. Mais celui-ci doit tenir compte des propositions du Premier ministre et du Chef d'état-major général. Après chaque réunion, le MGK « communique ses décisions ayant valeur de recommandations » au Conseil des ministres (art. 118 § 3 de la Constitution) et publie un communiqué de presse[893] pour informer brièvement le public des sujets discutés et des décisions prises. Ces décisions ont une importance politique considérable sur la direction du pays.

2. La valeur juridique et l'importance politique des décisions du Conseil de Sécurité nationale

Les recommandations du MGK concernent la détermination, la fixation et l'application de la politique de sécurité nationale (et non seulement de la défense nationale) de l'État ainsi que l'établissement de la coordination nécessaire à cet égard. Le MGK donne son avis sur les mesures qu'il estime indispensables en vue de sauvegarder

[890] J.O. du 11 novembre 1983, n° 18218.

[891] Ce règlement secret fut adopté le 10 février 1984 par la décision n° 84/7706 du Conseil des ministres. Son contenu resta secret jusqu'en août 2003. Il faut dire que le terme même de « règlement secret » est complètement étranger à la notion d'État de droit. Dans un État de droit, il peut certes y avoir des documents ou des circulaires secrets. Un règlement peut ne pas être publié dans le Journal officiel. Néanmoins, adopter un règlement qui, selon la loi, ne pourra jamais être porté à la connaissance du public constitue une atteinte grave au principe d'État de droit et aux droits fondamentaux. Pour les critiques émises en ce sens par l'ancien président du Conseil d'État turc, M. le Juge Alan, voir *Radikal* du 26 septembre 2003.

[892] En vertu de l'article 19 de la loi n° 2945 relative au MGK « *les ministères, les institutions et organisations publiques et les personnes morales privées présentent régulièrement, ou sur demande, les informations et documents non classifiés et classifiés dont le secrétariat général du Conseil de Sécurité nationale a besoin* ».

l'existence et l'indépendance de l'État, l'intégrité et l'indivisibilité du territoire, la paix et la sécurité de la société (art. 118 § 3 de la Constitution). L'article 2 a) de la loi relative au MGK donne une définition générale de la sécurité nationale qui, selon les interprétations, pourrait étendre son champ d'action à presque tous les secteurs :

> « Par sécurité nationale, on entend la protection de l'ordre constitutionnel de l'État, de sa nation et de son intégrité, de tous ses intérêts au niveau international, dont les intérêts politiques, sociaux, culturels et économiques, ainsi que la protection de sa loi constitutionnelle contre toutes les menaces intérieures et extérieures »[894].

L'article 4 e) de la même loi confie des devoirs considérablement larges au MGK dont le principal est de déterminer les mesures nécessaires qui doivent être prises en vue de protéger l'ordre constitutionnel, d'établir l'intégrité et la solidarité nationale, d'orienter la nation turque vers les buts nationaux conformément aux principes, réformes ainsi qu'à la pensée d'Atatürk tout en la réunissant autour des valeurs et idéaux nationaux. Le MGK détecte les besoins, détermine la stratégie, les principes fondamentaux ainsi que les mesures nécessaires pour lutter contre les menaces intérieures et extérieures qui apparaissent contre les valeurs et principes susmentionnés. Il a donc le droit et le devoir de se prononcer dans de multiples domaines et ses prises de position peuvent concerner des questions délicates, telles que les relations entre l'État et la religion.

Le MGK, tel qu'il est prévu par l'article 118 de la Constitution, n'est théoriquement qu'un organe consultatif. Ses décisions n'ont que valeur de recommandations. Néanmoins, dans la pratique, ses avis ont davantage de poids que de simples recommandations[895] et ses membres militaires sont particulièrement influents. Ses avis ont un caractère prioritaire dans l'ordre du jour du Conseil des ministres (art. 8 de la loi n° 2945). Ce dernier, après avoir discuté des décisions adoptées par le MGK, doit adopter à son tour les mesures d'application et de mise en œuvre nécessaires. Dans la pratique, les décisions de ce

---

[893] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2002 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 25.

[894] Cette disposition a été traduite par la Commission européenne de l'UE (*Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 15).

[895] O. M. ÖZTÜRK, *op. cit.*, note 886, p. 123. Les propos suivants exprimés en 1997 par Doğan Güreş, chef d'état-major général entre 1990 et 1994, montrent d'ailleurs qu'aux yeux des dirigeants de l'armée, il ne s'agit pas de simples recommandations : « *Comme il est indiqué dans notre Constitution, le MGK détermine la politique de la sécurité nationale qui est le Dieu, la loi fondamentale de toute la politique. Il n'est pas possible d'agir en contradiction avec celle-ci. C'est la raison pour laquelle la Constitution de 1982 emploie le terme "communique" au lieu d'écrire "le MGK recommande au gouvernement". Au vu de ces dispositions constitutionnelles, il serait erroné de considérer les décisions du MGK comme ayant valeur de recommandations* ». « Güreş : Uymazlarsa bozulur (Güreş : s'ils ne se conforment pas, [la coalition gouvernementale] sera détruite) », *Milliyet* du 4 mars 1997.

Conseil, dominé par la hiérarchie militaire, sont presque toujours exécutées par le gouvernement[896].

Par le biais du MGK, l'armée a beaucoup d'influence dans de nombreux secteurs de la vie politique. Elle décide des grandes orientations de la diplomatie et fixe les règles du jeu politique en s'érigeant en gardienne du dogme nationaliste et laïque d'Atatürk. L'originalité de cette constitutionnalisation du rôle politique de l'armée est que cette dernière peut ainsi intervenir en toute légalité dans le fonctionnement du pouvoir tant au niveau de l'Assemblée parlementaire qu'au niveau de l'exécutif, par le biais de « recommandations ».

L'intervention de l'armée n'a donc pas seulement lieu pendant les périodes difficiles et sous motif que le pouvoir civil n'est plus apte à régler les problèmes de la société. Elle est régulière, récurrente, institutionnalisée et constitutionnalisée. L'armée turque se situe ainsi entre la « *grande muette* » qu'est l'armée des pays occidentaux et la pratique du coup d'État des armées d'Amérique Latine des années 60 et 70. Par le biais de l'article 118 de la Constitution de 1982, elle s'est vue attribuer une plateforme constitutionnelle lui permettant d'intervenir régulièrement dans la politique sans qu'il n'y ait interruption de la démocratie par un coup d'État. Cela explique sans aucun doute pourquoi le MGK est souvent dénoncé comme étant un gouvernement de l'ombre ou un gouvernement parallèle qui impose ses vues au gouvernement issu de la majorité parlementaire[897]. Néanmoins, l'influence des forces armées en Turquie ne s'exerce pas seulement par le biais du MGK. Elle existe également au travers d'une série de mécanismes officieux. En dehors des décisions prises lors des réunions du MGK, les membres militaires de ce Conseil ont, à diverses reprises, fait connaître leur opinion sur des questions politiques et sociales dans des discours publics, communiqués de presse et déclarations. Qualifiant l'institution militaire de force politique incontournable, Semih Vaner compare ainsi l'armée turque à un « Parti militaire »[898].

---

[896] A. BOCKEL & I. KARAKAŞ, « La réforme constitutionnelle et les droits de l'homme », *Questions internationales*, mars-avril 2005, n° 12, pp. 33-39, spéc., p. 34.

[897] À titre d'exemple, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 215.

[898] S. VANER, « *Un paysage flou en Turquie* », disponible sur http://www.ceri-sciences-po.org/archive/april/artsva.pdf, consultée le 19 avril 2011. Comme le constate M. Shambayati, ce rôle politique joué par les militaires est accepté comme légitime par une grande partie des politiciens et dans la société turque en général (H. SHAMBAYATI, *op. cit.*, note 796, p. 289). À titre d'exemple, quelques mois avant l'élection présidentielle de 2000, le chef d'état-major avait déclaré que « *it is inconceivable that the military would not have an opinion on who will be the next president* ». Face à cette déclaration, le Premier ministre Bülent Ecevit s'exprima ainsi : « *it is only natural that the military will be interested in these elections especially when the president is also the commander in chief of the armed forces and the head of the National Security Council* ». Cités par H. SHAMBAYATI (*ibidem*).

Sur un plan politique, l'armée joue sans aucun doute un rôle primordial dans la protection de la laïcité. Elle affirme ou rappelle à chaque occasion son attachement aux valeurs républicaines et son devoir de les protéger. Se présentant comme une *épée de Damoclès* sur le pouvoir civil, elle parvient souvent à empêcher le législateur de procéder à des changements dans les rapports entre l'État et la religion. S'il s'avère nécessaire, elle n'hésite pas à intervenir directement dans la politique en vue de protéger les principes kémalistes. Ainsi, en se basant sur l'article 35 de la loi n° 211 du service interne de l'armée, les interventions militaires antérieures sont considérées par les militaires non pas comme une action illégitime mais plutôt comme un droit légal reconnu par la Constitution[899].

§ 2. L'ACTION PROTECTRICE DE L'ARMÉE

Alors que l'armée est restée à l'écart de l'histoire de la laïcité française, les interventions répétées de l'armée turque dans la vie politique par le biais des coups d'État se sont fondées entre autres sur la nécessité de défendre la laïcité kémaliste (A). Le 27 février 1997, elle a émis une recommandation sévère à l'encontre du gouvernement d'Erbakan, toujours en vue de protéger les principes et réformes d'Atatürk. Elle a ainsi intervenu dans la politique d'une manière directe, mais sans cette fois-ci sortir de ses casernes, d'où le nom de « coup d'État postmoderne »[900] donné à cette action (B).

A. La laïcité dans les coups d'État de l'armée turque

Depuis que la protection de la laïcité lui a été confiée par Atatürk, l'armée a réalisé deux coups d'État violents. Il faut reconnaître que les raisons essentielles de la prise du pouvoir par l'armée en 1960 et en 1980 ne se limitaient pas seulement dans la sauvegarde du caractère laïque de l'État contre les tendances islamistes. Il n'en reste pas moins vrai que lors de ces deux coups d'État, la question de la laïcité et des religions a occupé une place importante. En outre, indépendamment des raisons initiales des coups d'État, on constate qu'après chaque coup d'État, la place du principe de laïcité fut renforcée tout comme l'interdiction de l'utilisation de la religion à des fins politiques. On a vu dans la section précédente qu'une place privilégiée a été accordée à la laïcité dans toutes les Constitutions que la Turquie a connues jusqu'à maintenant. À cet égard, il faut noter que

[899] L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 200.
[900] T. J. GUNN, *op. cit.*, note 803, p. 650.

toutes ces Constitutions sont les œuvres des militaires. Cela est une preuve de la sensibilité des militaires pour la question.

Nous allons étudier par l'ordre chronologique d'abord la place occupée par la laïcité lors du coup d'État de 1960 (1) et ensuite celle occupée par la laïcité lors du coup d'État de 1980 (2).

1. Le coup d'État de 1960

La République de Turquie fut proclamée le 29 octobre 1923. Jusqu'en 1950, elle n'a eu que deux présidents, Mustafa Kemal et İsmet İnönü. Tous ces deux présidents étaient d'anciens militaires[901] et disposaient de pouvoirs très étendus sur l'Assemblée nationale et l'exécutif[902]. Quant au gouvernement, le premier qui ne comprenait aucun ministre issu du corps militaire ne sera formé qu'en 1948[903]. Jusqu'à cette année-là, l'armée était omniprésente dans la politique et n'avait donc point besoin d'intervenir par d'autres moyens. Cependant après la prise du pouvoir par le DP, l'armée a dû prendre un certain recul dans la politique. Comme le constatent deux éminents spécialistes de la question,

> « quand on examine la structure des élites politiques, on constate que, durant la période du parti unique (1923-1946), les députés d'origine militaire formaient en moyenne 17 % de l'Assemblée nationale et 28 % des leaders politiques. Après la victoire du parti d'opposition [le DP] en 1950 et lors des gouvernements de ce parti, ce pourcentage tomba à 3 % »[904].

Irrités par les mesures autoritaires gouvernementales (par exemple, la dissolution du Parti de la nation et la confiscation des biens du CHP en 1953), les lois antidémocratiques (par exemple, la loi du 9 mars 1954 sur les saisies de journaux), la partialité de l'administration, le favoritisme du DP dans les rouages militaires, la chute du pouvoir d'achat des officiers, l'attitude négligente et méprisante du gouvernement envers l'armée, certains officiers supérieurs et subalternes vont prendre le pouvoir par un coup d'État, le 27

---

[901] Jusqu'à présent, la République de Turquie a eu douze présidents, y compris Abdullah Gül, l'actuel Président de la République. Six d'entre eux étaient issus des forces armées : Mustafa Kemal (29 octobre 1923-10 novembre 1938), İsmet İnönü (11 novembre 1938-22 mai 1950), Cemal Gürsel (27 mai 1960-28 mars 1966), Cevdet Sunay (28 mars 1966-28 mars 1973), Fahri Korutürk (6 avril 1973-6 avril 1980) et Kenan Evren (12 septembre 1980-8 novembre 1982). Par conséquent, sur les 89 années de la période républicaine, le poste de Président de la République a été occupé par les militaires pendant 56 ans. A. ÖZGAN, *28 şubat sürecinin siyasal açıdan neden ve sonuçları (Les raisons et les conséquences politiques du processus de 28 février)*, Mémoire de Master 2 en gestion publique, Institut de sciences sociales, Université Muğla, 2008, pp. 14-16.

[902] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 324.

[903] Pour plus de détails sur la présence des militaires dans le gouvernement jusqu'en 1948, voir M. BOZDEMİR, *op. cit.*, note 637.

[904] S. VANER & H. TUFAN, « L'armée, la société et le nouvel ordre (a)politique (1980-1983) », *Les temps modernes*, juillet-août 1984, n° 456-457, pp. 110-125, spéc., p. 111.

mai 1960, contre la volonté du haut commandement[905]. Certaines concessions accordées à l'Islam par le DP, telles que les cours de catéchisme facultatifs, l'encouragement du développement des associations pour la construction des mosquées, l'introduction à la radio des récitations du Coran et le retour à l'appel à la prière en arabe a été considéré par ces officiers fidèles à la révolution kémaliste, comme une tentative pour démolir l'œuvre et les grandes réformes d'Atatürk[906]. Le Comité constitutionnel chargé de préparer la nouvelle Constitution accusait le DP d'avoir exploité les sentiments religieux à des fins politiques, favorisé les tendances réactionnaires et de ce fait, porté atteinte à la laïcité. Dans une déclaration, ledit Comité estima que le DP s'était placé « *dans une position hostile aux institutions fondamentales de l'État ainsi qu'aux révolutions d'Atatürk qui revêtent une importance et une valeur extraordinaire en ce qui concerne la possibilité pour la Turquie de garder la place qui lui revient en tant qu'État civilisé dans la communauté des puissances mondiales* »[907]. C'est par référence à l'œuvre d'Atatürk que les militaires positionnaient donc leur légitimité et la position juridique qu'ils adoptaient à l'occasion du coup d'État de 1960. La visite solennelle des militaires au mausolée d'Atatürk quelques jours après la prise du pouvoir laissait entendre la fidélité de l'armée au fondateur de la République et la détermination de celle-ci à ne pas laisser violer l'esprit laïque de la Turquie kémaliste[908].

L'objectif de ce coup d'État était d'établir un système plus libéral et plus démocratique, mais toujours fondé sur les principes du kémalisme. Avant de laisser le pouvoir aux partis civils, l'armée voulait s'assurer que le parti en passe de prendre le pouvoir ne puisse pas exploiter les sentiments religieux de la population. Au cours de la première réunion du Comité chargé de mettre sur pied la nouvelle Constitution, le Général Cemal Gürsel[909] avait demandé que celle-ci contienne des articles destinés à empêcher l'utilisation de la religion à des fins politiques[910]. Les militaires voulaient ainsi empêcher l'accès au pouvoir de tous les partis ayant l'intention de supprimer ou de modifier la conception turque de la laïcité en se servant des sentiments religieux de la population. Ce

---

[905] Pour plus de détails sur les raisons du coup d'État de 1960, voir L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, pp. 73-80 et M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 71-74.

[906] L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 74.

[907] La déclaration du 28 mai 1960 du Comité chargé de préparer la nouvelle Constitution. Pour cette déclaration, voir R. GIRAUD, « Vers la seconde République turque », *Orient,* 1960, n° 14, pp. 11-25, spéc., pp. 20-21.

[908] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 374.

[909] Le Général Cemal Gürsel était le commandant en chef des forces terrestres. Après la prise du pouvoir par l'armée, il est devenu le Président du Comité d'union nationale (*Milli Birlik Komitesi*) et allait être élu par la suite Président de la République. *Ibidem*.

[910] *Ibidem*, p. 379.

souci des militaires sera constamment pris en considération dans les travaux de cette commission[911]. Une disposition interdisant clairement l'exploitation de la religion à des fins politiques ou personnelles fut ainsi introduite dans l'article 19 de la Constitution[912]. L'article 154 de la Constitution intégra la *Diyanet*, jusque-là rattachée au Premier ministre, à l'administration générale. Ceci était une affirmation de la nécessité de contrôler la religion. Le but visé était d'éviter les manipulations gouvernementales dans le domaine de la religion, un des grands reproches adressés au gouvernement Menderes. La nouvelle Constitution interdisait aussi de déclarer inconstitutionnelles certaines des lois de réforme des années 1920 et 1930 (art. 153). L'article 57 précisait, à son tour, que les partis politiques qui ne se conformaient pas aux principes de la République démocratique et laïque dans leurs statuts, programmes et activités seraient définitivement dissous. La Constitution mettait également un terme à la suprématie du Parlement en prévoyant un partage de la souveraineté nationale au nom du peuple entre plusieurs organes étatiques. Ainsi, à la différence de la Constitution de 1924 qui désigne la TBMM en tant que le seul organe ayant le pouvoir d'exercer la souveraineté nationale au nom du peuple (art. 4 § 2), la Constitution de 1961 dispose que « [l]*a nation exerce sa souveraineté par l'intermédiaire des organes habilités et selon les principes institués par la Constitution* » (art. 4 § 2)[913]. Elle renforçait les pouvoirs du Conseil d'État, tribunal administratif datant de l'Empire ottoman et fondé sur le modèle du Conseil d'État français[914], et créait pour la première fois une Cour constitutionnelle qui serait chargée de contrôler les partis politiques

---

[911] *Ibidem*.

[912] Cette disposition stipulait ainsi : « *Nul n'a le droit d'essayer d'asseoir même partiellement les bases sociales, économiques, politiques et judiciaires de l'État sur des principes religieux. Nul ne peut, de quelque manière que ce soit, se servir de la religion, des sentiments religieux et des choses considérées comme sacrées en vue de se procurer un avantage politique ou individuel ou pour avoir une influence quelconque sur autrui ; personne ne peut les exploiter ni en abuser. Tous ceux qui ne respectent pas ces interdictions et tous ceux qui poussent les autres dans cette voie seront punis par la loi. Les associations seront interdites définitivement par les tribunaux compétents et les partis politiques seront dissous par la Cour constitutionnelle* ».

[913] Le but de cette modification dans la conception de la souveraineté nationale de la Constitution de 1924 est expliqué sur le site officiel de la Cour constitutionnnelle turque (http://www.anayasa.gov.tr) ainsi : « *Le but de cette règle, vu dans le contexte de l'histoire constitutionnelle turque, est de mettre fin à la suprématie du Parlement. Cette suprématie du Parlement était la principale caractéristique de la Constitution de 1924. L'adoption de ce nouveau principe, l'exercice de la souveraineté par l'intermédiaire des organes compétents et selon les principes institués par la Constitution, a mis fin à l'exercice de la souveraineté de la nation par la seule Grande Assemblée Nationale de Turquie. Les constituants de 1961 et de 1982 ont accordé d'importants pouvoirs d'exercice de la souveraineté aux organes judiciaires. En particulier, la Cour constitutionnelle a le pouvoir de contrôler la constitutionnalité des lois adoptées par le Parlement. On s'attendait à ce que la Cour constitutionnelle soit un facteur d'équilibre avec les institutions politiques, surtout le Parlement, qui pourraient abuser de leurs pouvoirs* ». Ce passage a été traduit par le Conseil de l'Europe (http://www.codices.coe.int/NXT/gateway.dll/CODICES/descriptions/fra/eur/tur?fn=document-frame.htm$f=templates$3.0, consulté le 20 février 2012).

[914] H. SHAMBAYATI, *op. cit.*, note 796, p. 291.

et les actes du législateur (art. 145-152). La Constitution apporta également aux forces armées le statut de gardiens extraconstitutionnels du kémalisme[915], un statut qu'elles mettront trois fois à profit (1971, 1980 et 1997), sans compter les très nombreuses interventions officieuses ou partielles[916]. À ces mesures s'ajoute une convention que les militaires ont fait signer aux partis politiques par laquelle ceux-ci s'engageaient à lutter contre la réaction religieuse et à ne pas utiliser la religion à des fins politiques[917].

Après l'adoption de la Constitution de 1961, l'armée se retira dans ses casernes. Le Comité d'union nationale qui dirigeait le coup d'État s'est dissous le 29 octobre 1961, deux semaines après les premières élections législatives qui ont suivi le coup d'État. Contrairement à la plupart des coups d'État dans les régimes instables, l'interruption de la vie démocratique fut de très courte durée[918]. « *Cette intervention militaire ressemble peu à celles qui suivront en 1971 et 1980, car elle permet la mise en place, avec la Constitution de 1961, du régime sans doute le plus démocratique et le plus libéral connu jusqu'à ce jour par la Turquie* »[919]. L'armée joua ainsi une fois de plus un rôle modernisateur et progressiste et donna à la vie politique turque une seconde orientation à l'idée laïque inaugurée par Atatürk.

En profitant de la liberté assez large qu'accordait la Constitution de 1961, les différentes tendances trouvèrent un terrain favorable pour exprimer leurs points de vue[920]. Notamment entre 1965 et 1970, la société turque a connu une période de libre expression des idées. Ce nouveau phénomène mit à la disposition du public des ouvrages faisant aussi bien l'éloge d'un régime théocratique que socialiste et contribua largement à l'enrichissement des idées[921].

Après les manifestations estudiantines qui se multiplièrent dès le début de l'année 1971, l'armée adressa le 12 mars 1971 un *pronunciamiento* au gouvernement, en lui demandant d'adopter une attitude plus ferme pour mettre fin à l'anarchie provoquée par les

---

[915] Au-delà de la création du MGK qui permettait aux militaires de participer à la prise des décisions politiques, la Constitution de 1961 accordait *ex officio* aux membres du Comité d'union nationale, qui a dirigé le coup d'État, le statut de membre du sénat ; le chef d'état-major devenait responsable devant le Premier ministre et non plus devant le ministre de la Défense ; enfin toutes les lois adoptées sous le gouvernement du Comité d'union nationale ont été exemptées de recours en inconstitutionnalité devant la Cour constitutionnelle. E. ÖZBUDUN & S. YAZICI, *Democratization Reforms in Turkey (1993-2004),* İstanbul, TESEV Yay., 2004, p. 33.

[916] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 135.

[917] F-J. BESSON, *op. cit.*, note 1, p. 219.

[918] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 444.

[919] J-P. BURDY & J. MARCOU, *op. cit.*, note 420, p. 29.

[920] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 390.

[921] *Ibidem*.

étudiants[922]. Le gouvernement de Süleyman Demirel, leader du Parti de la justice, qui avait succédé au DP, interdit, fut contraint de démissionner, laissant ainsi sa place à un gouvernement dirigé par Nihat Erim, puis au gouvernement dirigé par Ferit Melen. Ce *pronunciamiento* s'est traduit rapidement à la fois par l'étouffement de l'opposition socialiste et par la révision de certaines dispositions libérales de la Constitution de 1961. Entre le 20 septembre 1971 et 15 mars 1973, 55 articles de la Constitution de 1961 furent ainsi amendés dans le sens d'une restriction des libertés et d'un renforcement des prérogatives des militaires[923]. L'état d'urgence fut décrété dans 11 villes et s'est maintenu durant toute la période exceptionnelle (plus de 2 ans)[924]. Malgré l'existence des gouvernements civils, la direction des affaires politiques était en réalité largement sous le contrôle de l'armée. Pendant cette période d'instabilité politique et gouvernementale, les libertés qui avaient été accordées à toutes les formes d'expression et à toutes les tendances politiques furent gravement compromises. La démocratie ne sera pleinement rétablie qu'à l'octobre 1973 avec la tenue d'élections législatives gagnées par le CHP[925]. Pourtant, après ces élections, la Turquie rentra rapidement dans une grave instabilité, une situation de plus en plus tendue et marquée par la violence, où des soulèvements kurdes, des affrontements entre extrême gauche et extrême droite, mettaient en péril la paix civile[926]. Cette situation a conduit le pays à nouveau à un coup d'État, beaucoup plus violent que celui de 1960.

2. Le coup d'État de 1980

En s'appuyant sur « *la loi du service interne de l'armée qui lui donne la mission de sauvegarder la République turque* »[927], le 12 septembre 1980, les militaires se sont à nouveau emparés du pouvoir. Au lendemain de l'intervention, la junte se constitua en un Conseil national de Sécurité dirigé par le chef d'état-major Kenan Evren et composé de commandants en chef des trois armées et de la Gendarmerie. Entre autres, les militaires ont

[922] Pour le contenu du *pronunciamiento* de 12 mars 1971, voir L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 97.

[923] L'influence des recommandations du MGK sur les décisions du Conseil des ministres fut renforcée ; pour la première fois dans l'histoire de la Turquie, une Haute Cour administrative militaire, compétente pour se prononcer sur les conflits administratifs relatifs aux militaires, fut créée ; les cours de sûreté de l'État se composant d'un magistrat militaire furent instaurées pour les crimes commis contre la sécurité de l'État ; les dépenses des forces armées turques ont été exclues du contrôle de la Cour des comptes et l'instauration de la loi martiale est devenue plus facile. E. ÖZBUDUN & S. YAZICI, *op. cit.*, note 915, pp. 33-34.

[924] L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, pp. 99 et 100.

[925] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 449.

[926] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 62-64.

[927] Voir le communiqué du général Kenan Evren, cité et traduit par L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 109.

allégué l'existence d'un péril islamiste pour justifier leur intervention[928]. Certains événements ont été utilisés par l'armée comme prétexte pour légitimer le coup d'État. Dans les mois qui précédèrent le coup d'État du 12 septembre 1980, le Parti du salut national (MSP) avait tenu un meeting à Konya, au cours duquel des comportements excessivement choquants furent à déplorer, tels que le refus de chanter l'hymne national et de se lever pendant qu'on le jouait, l'affichage ostensible de banderoles en arabe, le lancement de slogans en faveur de la charia, etc. Ce meeting fut considéré comme l'événement déclencheur de l'intervention militaire[929]. Tant le général Kenan Evren, que le pouvoir militaire a souvent rappelé l'existence d'un péril islamiste et invoqué en particulier ce meeting de Konya pour justifier leur intervention[930]. En 1983, les militaires ont condamné Necmettin Erbakan, président du MSP, à quatre ans de prison, en tant que principal responsable des violences politiques et pour violation du principe de laïcité consacrée par la Constitution[931].

Une série d'articles (transitoires ou permanents), qui furent inclus dans la Constitution de 1982 à la demande des militaires, renforça considérablement le pouvoir et les prérogatives des militaires et en ajouta de nouveaux[932] : avec l'adoption de la Constitution par référendum, Kenan Evren devient automatiquement le Président de la République pour une période de sept ans (art. 1er transitoire), avec un pouvoir de veto qualifié sur les amendements constitutionnels pour une durée de six ans[933] ; le Conseil

---

[928] J-P. BURDY & J. MARCOU, *op. cit.*, note 420, p. 29 ; M. ERDOĞAN, « Islam in Turkish Politics : Turkey's Quest for Democracy without Islam », http://www.liberal-dt.org.tr, consulté le 28 janvier 2012.

[929] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 45 ; N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, p. 137.

[930] Voir l'interview de Ruşen Çakır avec Jean Marcou, « La ville, piège ou tremplin pour les islamistes turcs ? », *CEMOTI*, n° 19, janvier-juin 1995, pp. 183-192, spéc., p. 186.

[931] Le Parlement fut dissous, les partis politiques bannis, leurs biens confisqués, leurs dirigeants interdits de toute activité politique. La vie associative et le droit de grève furent suspendus. Des journaux et périodiques furent, soit interdits pour des durées plus ou moins longues, soit contraints à une sévère autocensure. Les universités, considérées par le pouvoir comme des centres de subversion, firent l'objet d'une remise en ordre et subirent un contrôle étroit des autorités militaires. (L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, pp. 110-112). Une cinquantaine de militants, pour l'essentiel de gauche, furent exécutés. Plus de 400 militants de gauche furent abattus, torturés à mort ou portés disparus. Plus de 600 000 personnes furent placées en garde à vue, 85 000 personnes emprisonnées souvent pour de longues périodes (H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 66). Pour plus de détails sur cette période et les conséquences de ce coup d'État, voir M. HEPER & A. O. EVIN, *State, Democracy and the Military : Turkey in the 1980s*, Newyork, Walter de Gruyter, 1988.

[932] Selon M. Shambayati « *creating a constitutional setup that allowed it to continue to influence civilian politicians and intervene in the political process was one of the major goals of the military leadership in both the 1960 and the 1980 military coups* ». H. SHAMBAYATI, *op. cit.*, note 796, p. 284.

[933] En vertu de l'article 9 transitoire « [l]*es amendements constitutionnels qui seront adoptés par la Grande Assemblée Nationale de Turquie au cours des six années suivant la constitution du Bureau présidentiel de la Grande Assemblée Nationale de Turquie réunie à l'issue des premières élections générales pourront lui être renvoyés par le Président de la République. Dans un tel cas, la majorité des trois quarts du nombre total des sièges sera nécessaire pour que la Grande Assemblée Nationale de Turquie puisse*

national de Sécurité conserva le pouvoir de légiférer (art. 2 transitoire)[934] jusqu'à la mise en place d'un nouveau Parlement, ce qui lui a permis de réformer profondément des pans entiers de la législation turque (les statuts de la Cour constitutionnelle, du Conseil d'État, du Conseil de la magistrature, de l'organisation de la radio et de la télévision, etc.)[935]. L'article 15 transitoire soustrait les lois adoptées sous le régime du Conseil national de Sécurité au recours en inconstitutionnalité[936], accorde aux militaires une immunité pénale, financière et juridique pour diverses décisions et mesures d'exécution qu'ils ont adoptées durant la période s'étendant entre le 12 septembre 1980 et la date à laquelle sera constitué le Bureau présidentiel de la TBMM issue des premières élections générales. L'article 125 § 2 soustrait les décisions du Conseil supérieur militaire au contrôle judiciaire et enfin l'article 108 dispose que les forces armées ne relèvent pas de la compétence du Conseil de contrôle d'État qui, à la demande du Président de la République, effectue des enquêtes et des vérifications auprès des établissements et organismes publics dans le but d'assurer le respect de la légalité par l'administration. Contrairement à celui des militaires, les pouvoirs du Parlement sont considérablement restreints, notamment en ce qui concerne la nomination des membres du Conseil supérieur des magistrats et de la Cour constitutionnelle[937]. « [L]*'instauration d'une démocratie sous tutelle militaire constitue* [ainsi] *l'un des traits qui caractérisent cette Constitution* »[938].

Lors de l'élaboration de la Constitution, le MGK exigea aussi que l'interdiction des mouvements politiques prônant ouvertement l'Islam comme politique d'État soit inscrite dans la Constitution. C'est ainsi qu'un paragraphe interdisant l'exploitation de la religion, des sentiments religieux et des choses considérées comme sacrées par la religion à des fins politiques fut inséré dans le Préambule ainsi que dans l'article 24 de la Constitution. Ce

---

maintenir la loi portant amendement constitutionnel et la renvoyer au Président de la République dans sa version initiale ».

[934] Toujours conformément à l'article 2 transitoire, « [a]*près l'entrée en fonction de la Grande Assemblée Nationale de Turquie, le Conseil national de Sécurité se transforme en Conseil de la présidence de la République pour une période de six ans et ses membres acquièrent la qualité de membre du Conseil de la présidence de la République.* […] *Les membres du Conseil de la présidence de la République jouissent de l'immunité ainsi que des droits statutaires prévus par la Constitution pour les membres de la Grande Assemblée Nationale de Turquie* ».

[935] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 452.

[936] Vu que pendant cette période environ 500 lois et 90 décrets-lois ont été adoptés, cette disposition accordait aux militaires une prédominance permanente sur la volonté des civils élus en dépit de la transition du pouvoir au gouvernement civil. E. ÖZBUDUN & S. YAZICI, *op. cit.*, note 915, p. 37.

[937] Pour une comparaison sur ce point entre la Constitution de 1961 et celle de 1982, voir H. SHAMBAYATI, *op. cit.*, note 796, pp. 293-294. Comme le constate M. Shambayati, une des caractéristiques des Constitutions de 1961 et 1980 est qu'elles tentent de limiter l'effectivité des institutions issues du suffrage en les mettant sous le contrôle d'un réseau d'institutions non élues, notamment les forces armées et les autorités judiciaires. *Ibidem*, p. 284.

[938] A. BOCKEL & I. KARAKAŞ, *op. cit.*, note 896, p. 33.

paragraphe, comme plusieurs autres dispositions constitutionnelles, correspond à une réaffirmation de l'attachement de l'armée au principe de laïcité et aux acquis kémalistes.

Paradoxalement, c'est l'armée elle-même qui a été l'auteur des entorses les plus sérieuses à la laïcité, au moment même où elle emprisonnait Necmettin Erbakan et interdisait son parti au motif qu'il avait violé le principe de laïcité. Inquiets du développement des idées d'extrême gauche dans la jeunesse[939], les militaires adoptèrent la « synthèse turco-islamique » (*Türk İslam Sentezi*), élaborée par les intellectuels de droite au début des années 1970 pour contrer le socialisme[940]. Dans cette doctrine, l'Islam fut considéré comme un élément essentiel de l'identité turque contrairement à la notion de citoyenneté définie par Atatürk en tant qu'identification à la nation turque et laïque. Elle affirme que la culture nationale se fonde autant sur l'Islam que sur la turcité, ce qui forme un tout harmonieux[941].

Les militaires s'appuyèrent sur l'Islam pour élaborer le consensus idéologique nécessaire à la légitimation de l'intervention militaire, d'une part, et pour créer un nouveau lien de solidarité avec la population dans laquelle ils n'avaient pas de véritables soutiens, d'autre part[942]. À ces fins, Kenan Evren, le chef de la junte militaire, se référait régulièrement dans ses discours aux valeurs religieuses[943] et aux versets du Coran[944]. Contrairement au principe de laïcité et à l'esprit du kémalisme, les écoles d'imam et de prédicateur furent progressivement transformées en écoles ordinaires[945], ouvrant désormais la voie à tous les métiers pour leurs diplômés. La *Diyanet* vit ses prérogatives renforcées.

---

[939] Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 53.

[940] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 57.

[941] *Ibidem*. Pour plus de détails sur cette doctrine, voir V. TİMUROĞLU, *Türk-islam Sentezi (La synthèse turco-islamique)*, Ankara, Basak Yay., 1991.

[942] Selon M. Çakır, auteur de nombreux ouvrages sur les mouvements islamiques en Turquie, « [l]*es auteurs du coup d'État du 12 septembre 1980 tentèrent d'utiliser l'Islam pour contrôler la société, se rendant compte de l'incapacité du kémalisme à encadrer la vie quotidienne* » (R. ÇAKIR, « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, n° 184, pp. 130-142, spéc., p. 130). Yaşar Kaplan, un écrivain islamiste, interprète cette politique ainsi : « *Face à un éventuel "péril communiste", ils veulent ériger l'Islam en garant du régime. Mais puisque l'Islam est considéré comme un péril d'autant plus grand qu'il est profondément enraciné dans le pays, ils veulent aussi lui barrer le chemin. Comme il n'est plus possible de l'arrêter avec une autre idéologie, ils tentent de mettre un pseudo-Islam en travers de l'Islam : c'est leur seule chance* ». Y. KAPLAN, *Demokrasi Risalesi (Essai sur la démocratie)*, Ankara, 1985, p. 64, cité et traduit par R. ÇAKIR, *op. cit.*, note 942, p. 130.

[943] *Ibidem*.

[944] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 46. Pour plusieurs exemples de tels discours de Kenan Evren, voir B. ORAN, *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları (Les mémoires non écrits de Kenan Evren)*, 9ème éd., Ankara, Bilgi Yay., 1990, pp. 161, 202-204, 209 et 220-221.

[945] Durant les trois années du pouvoir militaire, le nombre d'élèves fréquentant les écoles d'imam et de prédicateur augmenta considérablement pour atteindre finalement 270 000. Il y a également eu une augmentation dans le nombre de cours coraniques. Avant le coup d'État militaire de 1980, il y avait 2 610 cours coraniques. Jusqu'en 1989, ce chiffre a atteint 4 715. F. AHMAD, *The Making of Modern Turkey*, Londre, Routledge, 1994, pp. 219-221.

Les cours de religion devinrent obligatoires dans les établissements primaires et secondaires et eurent un statut constitutionnel même si ces cours avaient des connotations kémalistes[946]. Les militaires reconnaissaient ainsi l'importance individuelle et collective de l'Islam, de sa réalité actuelle et, au-delà des soixante-dix ans de kémalisme, de la perduration de son influence culturelle sur la nation turque[947]. Cependant, par ce changement dans la politique, l'intention des militaires n'était évidemment pas de provoquer une islamisation extensive dans la société turque, mais d'obtenir le soutien de la population par une instrumentalisation de l'Islam[948]. L'insertion dans plusieurs lois ainsi que dans la Constitution de l'interdiction de l'utilisation du sentiment religieux à des fins politiques montre que les militaires restaient opposés à la politisation de l'Islam.

Après le retour aux casernes des militaires, Turgut Özal[949], qui mit l'accent sur l'Islam populaire, « *un Islam traditionnel et non théorisé, plus déterminé par un comportement individuel que par un corpus doctrinal* »[950], gagna les premières élections législatives qui eurent lieu en novembre 1983. Sous son gouvernement, l'État accorda un espace autonome à la religion et le droit à un discours religieux. Il laissa les ordres soufis élargir leur influence dans la société par le biais des cours coraniques et des foyers pour les étudiants[951]. En échange, le mouvement religieux devait conserver une modération inédite dans ses comportements et dans ses objectifs. La réponse à cette invitation de l'État fut à la fois massive, multiple, dynamique et modérée. On y trouve le retour de la pratique dans toutes ses dimensions : multiplication des manifestations du culte, ouvertures d'espaces de prière (*mescit*, oratoire) sur les lieux de travail, montée du mouvement associatif, organisation de cours d'arabe ou de persan pour lire les textes sacrés, ouverture d'institutions financières officiellement en conformité avec les principes du Coran (condamnation de l'usure) (tels *Al Baraka Türk* en 1985 et *Faisal Finans Kurumu* en

---

[946] La « *conjonction de l'Islam et de l'idéologie autoritaire officielle est très nette dans les manuels des cours de "culture de la religion" qui témoignent d'un effort de réconciliation "synthétique" entre l'Islam et l'idéologie kémaliste.* […] *Les manuels mentionnés sont consacrés pour une bonne part aux réflexions directes ou indirectes d'Atatürk sur la nécessité de la religion dans chaque société, et la laïcité officielle est désormais justifiée par des versets tirés du Coran* ». F. ÜSTEL, « Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 255-264, spéc., pp. 259-260.

[947] G. GROC, *op. cit.*, note 489, p. 219.

[948] O. DENLI, « Between laicist state ideology and modern public religion : the head-cover controversy in contemporary Turkey », in *Facilitating freedom of religion or belief : A deskbook*, sous la direction de T. LINDHOLM & W. COLE DURHAM & B.G. TANZIB-LIE, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2004, pp. 497-511, spéc., p. 506.

[949] Turgut Özal fut Premier ministre de 1983 à 1989, puis Président de la République jusqu'à sa mort en 1993.

[950] G. GROC, *op. cit.*, note 489, p. 218.

[951] F. AHMAD, « Politics and Islam in Modern Turkey », *Middle Eastern Studies*, janvier 1991, vol. 27, n° 1, pp. 3-21, spéc., p. 18.

1986), réactualisation des confréries accompagnée d'une réouverture des cérémonies mystiques, réapparition des habitudes vestimentaires religieuses notamment le foulard islamique dans l'espace public, augmentation de la fréquentation des mosquées, particulièrement pendant les prières du vendredi et celles des fêtes religieuses, croissance du nombre d'individus qui jeûnent durant le mois de ramadan, etc. Il y a eu un essor sans précédent du discours religieux à travers la multiplication des interlocuteurs officiels et non-officiels, et un brassage des discours avec un grand développement de la publication religieuse sous toutes ses formes[952].

On constate deux développements intéressants à signaler pour les relations entre l'État et l'Islam à cette époque. D'une part, les groupes religieux, voyant que l'État n'était plus un obstacle à l'exercice religieux, se conciliaient avec l'État. On observe à cet égard un retour naturel de la piété vers les mosquées officielles (autrefois désertées, car trop liées à l'État laïque), une collaboration des courants religieux avec l'État à travers l'homologation de leurs publications par le ministère de l'Éducation nationale. D'autre part, plus important encore, la stratégie de politisation de l'action religieuse est marginalisée au profit d'une recherche plus fondamentale. Ceci a été visible à la modération des comportements et à la rareté des recours à la violence. Par souci de ne pas gaspiller leurs acquis ni leurs chances et pour garantir leur pérennité, les courants religieux préfèrent fonder leur légitimité dans un lien direct avec le corps social, avec son regain de religiosité, son retour vers les pratiques de l'Islam plutôt que d'essayer de fonder un régime basé sur la charia[953].

Ce climat de libération religieuse a permis d'accélérer l'émergence de nouvelles élites : en 1990, la MÜSİAD (*Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği*, Association des industriels et hommes d'affaires indépendants), réunissant les chefs d'entreprise pieux, venait doubler la TÜSİAD (*Türkiye Sanayici ve İş Adamları Derneği*, Association des industriels et hommes d'affaires turcs), le MEDEF turc. Cette émergence de nouvelles élites musulmanes dans tous les domaines de la vie sociale, suivis par l'infiltration des proches des confréries islamiques dans les institutions officielles[954] ont amené l'armée à

---

[952] G. GROC, « Renaissance de l'Islam turc ? », *L'Afrique et l'Asie modernes*, 1987-1988, n° 155, pp. 7-22, spéc., pp. 9-10.

[953] G. GROC, *op. cit.*, note 489, pp. 220-225.

[954] On constate à cette époque une augmentation considérable de l'infiltration des groupes islamistes dans les institutions éducatives, la bureaucratie civile, les forces de police et - avec un succès considérablement inférieur - de l'armée. Ces activités d'infiltration avaient commencé dans les années 1970 lorsque le MSP a participé aux trois coalitions gouvernementales. Elles ont atteint leur sommet lorsque le *Refah* devint le partenaire majeur dans une coalition gouvernementale en juin 1996. O. DENLI, *op. cit.*, note 948, pp. 506-507.

intervenir à nouveau dans la politique un quart du siècle plus tard afin de bloquer, une fois encore, la route à l'Islam politique.

B. Le coup d'État « postmoderne » du 28 février 1997

Depuis le coup d'État de 1982, les interventions les plus directes des militaires en vue de protéger le principe de laïcité eurent lieu lorsque le Parti de la prospérité (*Refah*) emporta les élections législatives de décembre 1995 ainsi que tout au long de son exercice du pouvoir. Lorsque ce parti, dirigé par Necmettin Erbakan, remporta les élections législatives, des manœuvres ont été opérées en coulisses par les militaires en mars 1996 afin d'éviter qu'un gouvernement ne se forme sous la direction du *Refah*[955]. Néanmoins, une fois que la coalition entre le Parti de la mère-patrie (*Anavatan Partisi*, ci-après « l'ANAP ») et le Parti de la voie juste (*Doğru Yol Partisi*, ci-après « le DYP ») eut échouée, les militaires ne se sont plus opposés à la coalition gouvernementale entre le *Refah* et le DYP qui porta Erbakan au pouvoir. Le conflit entre le *Refah* qui prônait l'Islam et l'armée qui défendait le principe de laïcité, perdura jusqu'à la chute de ce premier[956] à la suite d'un « coup d'État postmoderne » de l'armée. Cette intervention, le produit d'une alliance étroite entre certains grands médias, partis de gauche et l'armée (1), n'a pas eu comme seule conséquence le renversement du gouvernement Erbakan. C'est, en effet, une véritable stratégie de lutte contre le fondamentalisme qui fut mise en œuvre après cette intervention (2).

1. Le développement de l'ultimatum : une collaboration entre certains média, partis de gauche et l'armée contre l'Islam politique

En Turquie, l'armée n'est pas l'unique garante de la laïcité sur le plan politique. Elle est souvent soutenue dans ses actions protégeant la laïcité par une partie des politiciens et des médias laïques. Les militaires ont d'ailleurs besoin d'un certain soutien des civils et une demande venant de leur part d'intervenir dans la politique en vue de créer la légitimité indispensable à toute action extramilitaire, sans laquelle un coup d'État pourrait devenir un simple putsch[957]. Le rôle capital joué par certains médias et partis politiques lors du

[955] M. JEGO, « La fragile victoire de la Turquie laïque », *Le Monde* du 14 mars 1996.

[956] Dans ce conflit, l'armée l'emportait la plupart du temps. Par exemple, si Necmettin Erbakan a toléré l'accord de coopération signé en février 1996 entre la Turquie et Israël, ce qui est considéré comme une véritable hérésie aux yeux des plus radicaux, cela était en raison de la forte influence de l'armée sur la politique.

[957] L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, p. 222.

« processus du 28 février »[958] nous fournit un excellent exemple d'un tel soutien du camp civil laïque pour les chefs de l'armée turque. Concernant l'intervention de 1997, plus qu'un simple soutien, il s'agit, en effet, d'une incitation, voire d'une pression exercée par les civils sur l'armée pour qu'elle intervienne dans la politique au nom de la protection de la laïcité.

Dès sa formation en juin 1996, la nouvelle coalition gouvernementale entre le *Refah* et le DYP a fait l'objet de critiques sévères par des partis d'opposition et dans certains médias. Les quatre principales chaînes de télévision privées, *ATV*, *Star TV*, *Show TV* et *Kanal D* avec leurs prolongements dans la presse écrite, notamment avec *Hürriyet*, *Sabah* et *Milliyet*, incitèrent ouvertement l'état-major à éradiquer « *l'intégrisme religieux* » du gouvernement. Enquêtes, interviews, comptes-rendus, commentaires, images, allèrent ainsi tous dans le même sens et avec le même objectif : délégitimer et discréditer le gouvernement aux yeux de la population et surtout auprès de l'institution militaire afin de le renverser[959]. D'une part les médias incitaient les militaires à intervenir contre le gouvernement et, d'autre part, ils justifiaient auprès du peuple une probable ingérence de l'armée dans la politique. « *Jamais dans l'histoire de la Turquie, la participation des médias à une intervention militaire n'avait été aussi directe* », écrit M. Ünsaldı[960]. Le Parti démocrate de gauche (*Demokratik Sol Parti*, ci-après « le DSP ») et le CHP, deux plus grands partis du centre-gauche du pays durant la crise gouvernementale de 1997, n'en demandaient pas moins à l'armée de s'opposer à la coalition gouvernementale de Necmettin Erbakan[961].

Enfin, le 28 février 1997, lors d'une réunion du MGK, le Premier ministre Necmettin Erbakan, s'est vu imposer par les militaires une série de mesures pour bloquer l'influence grandissante de l'Islam et faire face aux activités menées contre la République démocratique, laïque et sociale de Turquie. Ce jour là, le MGK a déclaré l'Islam politique

---

[958] A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, p. 713.

[959] L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, p. 214.

[960] *Ibidem*, p. 213. Selon M. Ünsaldı, la raison principale de cette hostilité des médias envers le *Refah* était l'« *intention du nouveau Premier ministre Necmettin Erbakan de mettre la presse au pas en lui coupant les subventions* », ce qui aurait porté « *un coup terrible à ces médias vivant largement aux crochets du pouvoir politique* ». *Ibidem*, pp. 213-214.

[961] *Ibidem*, p. 215. Pour plus de détails sur le rôle joué par les médias et les partis politiques dans l'intervention du 28 février, voir A. HONGUR, *28 şubat sürecinde ordu, medya ve siyasal iktidar (L'armée, les médias et le pouvoir politique lors du processus de 28 février)*, Mémoire de Master 2 en administration publique et science politique, Institut de sciences sociales, Université d'Ankara, 2006 et M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 74-75 et 91-92.

« *ennemi public numéro un* » de l'État laïque[962]. Il exigea avant tout une application stricte des lois de la révolution, notamment la loi n° 2596 interdisant le port des habits religieux, tels que le *sarık* (le turban utilisé par les hommes) et le *cüppe* (un habit des cadres religieux de l'Islam similaire à la chasuble). Il précisa dans ses « recommandations » que les procureurs devaient agir contre les comportements et agissements violant les lois de la révolution. Le MGK demanda également une nouvelle législation pour remplir le vide juridique laissé par l'abolition de l'article 163 du code pénal. Selon les militaires, ce vide avait entraîné le renforcement des courants intégristes et des comportements anti-laïques. Concernant la politique d'enseignement, selon le MGK, il fallait parvenir à une ligne conforme avec l'esprit de la loi d'unification de l'enseignement du 3 mars 1924. Par conséquent, il « recommanda » que la durée de la scolarité obligatoire soit portée à huit ans et que les écoles d'imam et de prédicateur qui n'étaient plus nécessaires pour répondre à des besoins religieux soient transformées en écoles techniques. En outre, les cours coraniques qui sont sous le contrôle des groupes fondamentalistes devraient être fermés et réorganisés dans les écoles attachées au ministère de l'Éducation nationale. Le MGK demanda également au gouvernement d'empêcher l'infiltration des intégristes dans les établissements étatiques. Il s'agissait notamment d'empêcher le recrutement dans les mairies des officiers et sous-officiers ayant été exclus de l'armée pour avoir participé à des activités intégristes. Le MGK attira également l'attention du gouvernement sur la transformation des confréries en des forces économiques, par le biais des établissements de finance et des fondations, et sur les messages diffusés par les chaînes de télévisions et des radios ayant une ligne de diffusion anti-laïque. Il précisa que le gouvernement devait suivre avec attention ces activités. Il devait enfin mettre fin à tous les comportements abusant des matières religieuses - comme la construction des mosquées - à des fins politiques[963]. Cet ultimatum a eu un impact important sur l'attitude des autorités publiques à l'égard de l'Islam politique.

---

[962] L'ultimatum du 28 février 1997 lancé par l'armée est survenu à la suite d'une multiplication d'incidents. Ce furent d'abord les déclarations de Necmettin Erbakan annonçant la construction d'une grande mosquée à Taksim, au cœur d'İstanbul, puis sa demande de levée de l'interdiction du port du foulard pour les fonctionnaires et les étudiantes et enfin sa rencontre en janvier 1997 avec les chefs de différentes confréries et groupes islamiques. Le 4 février, les militaires encerclèrent le village de Sincan, où le maire avait ouvertement défié les principes de la Turquie laïque en organisant « *une nuit de Jérusalem* », au cours de laquelle de jeunes acteurs déguisés en soldats du Hamas reconstituaient l'Intifada (A. ÖZGAN, *op. cit.*, note 901, pp. 67-70) On rappelle que des événements semblables ont été déclenchés également juste avant le coup d'État de 1980. Voir *supra* p. 207.

[963] Les mesures que le MGK a imposées au gouvernement lors de cette réunion consistaient en 18 articles. Pour le texte complet de ces « recommandations », voir MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 155-157. Pour

2. La conséquence de l'ultimatum : mise en pratique d'une stratégie étatique de lutte contre l'Islam politique

Conformément à l'ultimatum du 28 février 1997, une réforme de l'éducation, par laquelle la durée de la scolarité obligatoire a été portée à huit ans, a été mise en œuvre[964]. Cette mesure avait pour but d'empêcher les élèves de s'inscrire dans le cycle moyen des écoles d'imam et de prédicateur. Cette réforme condamnant donc le cycle moyen des écoles d'imam et de prédicateur, comme celui de tous les autres lycées professionnels, à être fermés, faute d'élèves[965], fut déclarée conforme à la Constitution par la Cour constitutionnelle[966]. Cette loi a été vivement critiquée par le milieu islamique et défendue avec la même vivacité par le camp laïque[967]. Pourtant, la principale raison de la création des écoles d'imam et de prédicateur se trouve dans la volonté du régime kémaliste de diffuser une version officielle de l'Islam compatible avec le projet de modernisation kémaliste et d'empêcher que les interprétations plus authentiques de l'Islam ne se développent dans la société. Ces écoles devaient donc servir avant tout à consolider le régime laïque à l'égard du danger islamiste. De ce point de vue, la création de ces écoles paraît, de prime abord, être tout à fait critiquable pour les islamistes, qui accusent en général l'État de monopoliser l'enseignement islamique, et défendable pour les kémalistes laïcistes[968]. L'attitude adoptée par ces deux camps opposés à l'égard de la loi sur l'enseignement obligatoire de huit ans, qui peut ainsi paraître quelque peu contradictoire, montre qu'en effet, les écoles d'imam et de prédicateur ne servent plus, ou pas seulement,

---

une traduction en anglais de ce texte, voir D. SHANKLAND, *Islam and Society in Turkey*, Huntington, The Eothen Press, 1999, pp. 204-208.

[964] Voir l'article 5 de la loi n° 4306 du 16 août 1997 (J.O. du 18 août 1997, n° 23084).

[965] M. Z. AYDIN, *op. cit.*, note 381, pp. 285-286. On constate une baisse importante du nombre d'élèves des écoles d'imam et de prédicateur depuis cette modification. Alors que durant l'année scolaire 1996-97, le nombre des écoles (collèges et lycées) d'imam et de prédicateur était de 601 pour un total d'environ 511 502 élèves, au cours de l'année scolaire 1998-1999, le nombre des élèves étaient 192 786 ; en 1999-2000 134 224 ; en 2000-2001 95 718 ; en 2001-2002 77 389 et en 2002-2003, il diminua à 71 100. Après le succès électoral d'AKP lors des élections de 2002, en 2003-2004 ce nombre augmentera à nouveau à 84 898. Pour les statistiques, voir M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 203 et İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 20-22.

[966] La réforme de l'éducation, par laquelle la durée de la scolarité obligatoire est portée à huit ans, a été déférée à la Cour constitutionnelle au motif qu'elle avait pour but d'empêcher les élèves de s'inscrire dans le cycle moyen des écoles d'imam et de prédicateur et donc portait atteinte au droit de parents à l'instruction religieuse de leurs enfants. Après avoir précisé que ce droit était le résultat naturel du droit de tutelle des parents sur leurs enfants et garanti par le code civil (art. 266 de l'ancien code civil et art. 341 du code civil turc), la Cour constitutionnelle affirme que la réalisation effective du droit de maintenir et de développer le bien-être matériel et spirituel ne peut se réaliser que par une éducation plus longue et de bonne qualité. Selon elle, l'instruction primaire faciliterait la découverte des capacités de l'enfant en réalisant son développement intellectuel. De ce fait, elle créerait une base solide chez l'enfant pour l'éducation religieuse et professionnelle que les parents veulent donner à leurs enfants. Par conséquent, la Cour constitutionnelle a estimé que la nouvelle réforme de l'éducation n'était pas contraire aux droits des parents en matière d'éducation de leurs enfants. Cour const., 16 septembre 1998, n° 1997/62 E et 1998/52 K.

[967] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 55-56.

les objectifs pour lesquels elles ont été créées. Bien qu'ils défendent en principe la levée du monopole de l'État sur l'enseignement religieux, les islamistes semblent voir dans ces écoles un moyen supplémentaire et efficace de généraliser l'éducation islamique dans la société turque en utilisant les fonds et outils étatiques[969]. Ainsi, ces écoles contribuent en quelque sorte au projet des islamistes de réislamiser la société par le bas. À cet égard, le cycle moyen de ces écoles a un intérêt important pour le milieu islamique, tout simplement parce qu'il est plus facile d'inculquer la doctrine islamique à un enfant de 12 ans qu'à un enfant de 15 ans. Comme M. Bozdémir le constate à juste titre, l'objectif principal de cette réforme était donc « *le désir de retarder au-delà de 15 ans toute tentative d'endoctrinement religieux et conserver l'exclusivité de cette tranche d'âge afin d'écarter l'emprise des islamistes sur la jeunesse* »[970]. Toutefois, l'objectif confié par les kémalistes à l'enseignement public n'est pas plus louable que celui des islamistes. En effet, tout en empêchant les islamistes d'endoctriner les élèves selon les valeurs islamiques, le régime kémaliste tente de leur inculquer l'idéologie kémaliste[971]. En bref, chaque camp souhaite que les enfants soient éduqués conformément à sa propre idéologie[972].

Ce ne fut pas la seule réforme réalisée dans le domaine de l'éducation. En modifiant la méthode de calcul des points nécessaires pour l'entrée à l'université, l'entrée dans une faculté autre que les facultés de théologie a été rendue considérablement difficile pour les diplômés des lycées d'imam et de prédicateur. Cette mesure, qui fut adoptée par une circulaire (n° 98/8-90) du 30 juillet 1998 du YÖK, empêche ces derniers d'entrer dans le système en se dotant d'un métier comme les autres[973]. Selon M. Türkmen, à l'instar de l'interdiction du voile dans les universités, cette circulaire a pour but d'empêcher la montée de certaines catégories qui s'identifient à l'Islam[974]. Elle peut être critiquée du fait qu'elle exclut certaines personnes de garanties que la loi accorde à tous au nom d'une laïcité militante, alors que, dans un État démocratique, nul ne doit être lésé dans le choix de son travail en raison de ses origines. En effet, ici le fils paie les erreurs idéologiques de ses parents, qui ont choisi son école.

---

[968] *Ibidem*.
[969] *Ibidem*, p. 58.
[970] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 730, p. 190.
[971] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 57.
[972] L'attitude de ces deux camps par rapport à la condition préalable d'être diplômé de l'école primaire pour pouvoir s'inscrire aux cours coraniques semble être motivée par le même raisonnement.
[973] B. TÜRKMEN, « *La Reconstruction de l'Espace Public Turc Par Les Jeunes Kémalistes et Islamistes* », Thèse pour le doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 2001, p. 83.
[974] *Ibidem*.

Une autre mesure adoptée dans le domaine de l'éducation fut la décision du 16 juillet 1997 par laquelle le conseil exécutif du YÖK annula les équivalences des diplômes obtenus à l'étranger pour les programmes de théologie et des diplômes obtenus dans les établissements d'enseignement supérieur où la théologie est enseignée[975]. Il s'agissait en l'occurrence des universités des pays musulmans, plus particulièrement l'Université égyptienne Al-Azhar. Après cette décision, le YÖK n'accorda plus les certificats d'équivalence à des tels diplômes et remplaça les certificats accordés auparavant par des certificats valant reconnaissance pour deux années d'études supérieures. Ces certificats ne couvrant pas l'ensemble du cursus, ils ne permettent pas à leurs titulaires de postuler à des postes d'enseignants. Une centaine d'enseignants furent ainsi mutés de leurs fonctions au motif qu'ils n'avaient plus le diplôme nécessaire pour le poste d'enseignant. Certains ont même été convoqués pour compléter leur service militaire qu'ils avaient déjà fait au motif que, leur diplôme universitaire ayant été annulé, ils n'avaient pas le droit d'effectuer un service de courte durée, cette possibilité étant réservée uniquement aux diplômés d'un cycle universitaire de 4 ans ou plus[976].

Le YÖK ne s'est pas satisfait de ces mesures. En 1997, il a diminué de 200 % les contingents des facultés de théologie, puis, en 1999, il a suspendu l'admission des étudiants aux écoles professionnelles de théologie disposant de deux ans d'enseignement supérieur en les condamnant ainsi à la fermeture. Enfin, en 2006, il a transféré la

[975] Voir Cour EDH, comm. *Kuş c. Turquie*, n° 33160/04, requête communiquée le 18 juin 2009.

[976] Le YÖK avait indiqué comme motif que la durée et le contenu scientifique de l'enseignement théologique dispensé par les facultés de théologie des universités étrangères n'étaient pas conformes au système d'enseignement turc et aux exigences du code de l'enseignement supérieur. Convaincus d'avoir subi une discrimination fondée sur la nature de leurs études, après avoir épuisé en vain les recours devant les tribunaux administratifs turcs (À titre d'exemple, voir CE 1ère, 3 juillet 2000, n° 2000/96 E et 2000/106 K et CE 8ème, 11 juin 2002, n° 2001/1430 E et 2002/3454 K), les personnes concernées ont saisi la Cour européenne en invoquant, parmi plusieurs autres dispositions, l'article 9 de la Convention et l'article 2 du protocole n° 1. Ces recours ont été rejetés par des décisions des anciens comités de trois juges. Cette solution adoptée par la Cour européenne pour éliminer ces requêtes ne peut être que regrettée. En effet, aucune décision n'avait auparavant été prise par une Chambre de la Cour sur ces griefs qui ne semblaient pourtant pas être manifestement mal fondés. En juillet 2009, la Cour revint sur cette décision et décida de faire examiner deux affaires par une de ses Chambres, qui les déclara toutefois irrecevables pour défaut manifeste de fondement sans les communiquer au gouvernement turc. Toutefois, ces affaires ne concernaient pas l'annulation du certificat d'équivalence d'un diplôme obtenu à l'étranger mais l'annulation d'un diplôme obtenu en Turquie en raison d'annulation du passage interuniversitaire effectué entre une université turque et l'université Al-Azhar (Cour EDH, déc. *Karaismailoğlu et autres c. Turquie*, 7 juillet 2009, nos 29602/05 et 41206/05). La Cour vient de communiquer une affaire où le certificat d'équivalence accordé à un diplôme universitaire en langue et littérature arabe obtenu par le requérant à l'Université de Damas, en Syrie, ainsi que sa nomination à un poste d'instituteur avaient été annulés environ 4 ans après l'octroi de ce certificat (Cour EDH, comm. *Kuş c. Turquie*, communication *précitée*). Cette affaire semble être plus prometteuse pour un constat de violation.

responsabilité de former les instituteurs des cours de culture religieuse et de connaissance morale des facultés de théologie aux facultés d'enseignants[977].

Quant aux confréries, elles étaient déjà juridiquement prohibées, mais leurs activités étaient souvent tolérées par les gouvernements qui, en échange, espéraient récolter les voix de leurs membres. Après le 28 février, leur interdiction fut renforcée. Plusieurs de leurs membres ont été placés en garde à vue pour infraction à la loi interdisant les confréries[978]. Le nombre de personnes arrêtées pour motifs liés à l'intégrisme islamique a presque doublé[979]. Plusieurs fondations et écoles privées ont été mises sous surveillance et plusieurs poursuites pénales ont été engagées contre les administrateurs des écoles privées qui auraient permis aux institutrices et aux professeurs d'enseigner en portant le foulard. Plusieurs officiers et sous-officiers ayant été embauchés dans les mairies ont été poussés à la démission ou purement et simplement révoqués de leurs fonctions[980].

Les conséquences de ce 28 février sur les libertés fondamentales ne se limitent pas aux mesures que le MGK a imposées au gouvernement. Elles semblent être beaucoup plus importantes. En juin 1997, le *Refah* avait été poussé à se retirer de la compétition politique. Son leader, Erbakan, fut condamné à un an de prison pour incitation à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur la religion[981]. Membre du *Refah*, le Premier ministre actuel Recep Tayyip Erdoğan fut également victime de ce retour à la « laïcité de combat »[982] : en 1998, alors maire d'İstanbul, il fut condamné à dix mois de réclusion criminelle pour propos incitant à la haine et à l'hostilité religieuses[983].

Mosquées, mausolées et cours coraniques furent rigoureusement surveillés[984]. Un colonel retraité fut nommé en tant que conseiller du président de la *Diyanet* pour « *mettre*

---

[977] M. SEVİM, *op. cit.*, note 689, p. 71.

[978] Par exemple, par des ordonnances en référé des 17 mars et 20 juin 1997, le tribunal d'instance pénale d'Ankara condamna plusieurs membres du groupe d'*Aczimendi* à une peine d'emprisonnement de deux mois, commuée en une amende pour infraction aux dispositions des lois n°s 671 sur le port du chapeau et 2596 sur la réglementation du port de certains vêtements (voir Cour EDH, arrêt *Ahmet Arslan et autres c. Turquie*, 23 février 2010, n° 41135/98, §§ 11 et 14). Il est intéressant de voir que ces lois, qui n'avaient pas été appliquées pendant très longtemps permirent de condamner les *aczimendi*s juste après l'ultimatum du 28 février 1997, après lequel, les militaires avaient incité toutes les autorités publiques de prendre garde contre le danger islamiste, ce qui montre encore une fois l'approche politique du juge turc face à la question du port des signes d'appartenance dans l'espace public.

[979] Selon un rapport publié par le Premier ministre en 1998, 4 220 personnes suspectées d'intégrisme islamique furent mises en garde à vue alors qu'en 1997, ce chiffre était de 2 956. Cité par MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, p. 158.

[980] Y. ENSAROĞLU, *op. cit.*, note 634.

[981] Cass. crim., 8ème, 5 juillet 2000, n° 2000/13967 E et 2000/13093 K.

[982] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 139.

[983] Cass. crim., 8ème, 23 septembre 1998, n° 1998/10296 E et 1998/11672 K.

[984] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 138-140.

de l'ordre à l'établissement »[985]. Le contrôle sur les imams fut renforcé et le peu de mosquées qui échappaient au contrôle de l'État ont été rattachées à la *Diyanet*. Le 17 octobre 1997, un nouveau système de centralisation de *vaaz* (prédication) a été mis en place. Auparavant, la *Diyanet* publiait dans sa revue les textes à lire lors des *vaaz*s par les imams. Cependant, ce système ne semblait pas avoir satisfait le régime laïque dans la mesure où, sans un contrôle personnel de chaque imam, ceux-ci pouvaient s'abstenir de lire le texte envoyé par la *Diyanet*, et déterminer librement le contenu de leurs *vaaz*s. Le régime décida de mettre en place un nouveau système qui écarte les imams en tant qu'intermédiaires des messages à passer entre l'État et les croyants. Dans ce système, les *vaaz*s sont lus à partir d'un centre et diffusés dans toutes les mosquées d'une région par les moyens de communication[986], ce qui permet de diffuser le même texte dans toutes les mosquées du pays.

L'armée, de son côté, renforça les restrictions à la liberté de manifester sa religion en son sein. L'utilisation des *mescit*s par le personnel militaire et civil des foyers et des écoles militaires fut interdite[987]. Les militaires fustigeaient en même temps le « capital vert » et publiaient une liste d'entreprises accusées d'avoir soutenu l'Islam politique et avec lesquelles il était conseillé de ne pas commercer[988]. L'état-major organisa plusieurs réunions avec les patrons de médias, les chefs d'entreprises et les autres acteurs de la société civile ainsi que les juges et procureurs pour les sensibiliser sur l'importance de la lutte contre le fondamentalisme islamique et obtenir leur soutien[989].

Bülent Ecevit, le Premier ministre de l'époque, envoya, quant à lui, le 19 juillet 1999 une circulaire à tous les établissements publics pour assurer l'effectivité de la lutte contre le fondamentalisme et rappeler les devoirs de ces établissements dans cette lutte. Dans cette circulaire, il mit l'accent notamment sur le fait que la lutte contre le fondamentalisme islamique n'était pas issue d'une politique gouvernementale, mais d'une politique de l'État qui devait être poursuivie sans être influencée par le changement de majorité dans la vie

---

[985] T. OPÇİN, *Şubat Uzar Bin Yıl Olur (Février s'étend et devient mille ans)*, İstanbul, Selis Kitapları, 2004, p. 89.

[986] İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 83.

[987] Puisqu'il était déjà interdit de prier dans un endroit autre que les *mescit*s, que le service militaire est une obligation pour chaque homme en Turquie, et que l'objection de conscience n'est pas un droit reconnu, l'interdiction de l'utilisation des *mescit*s (petites mosquées sans minaret) constitue une demande expresse adressée à chaque homme turc de renoncer à sa liberté de manifester sa religion par la prière durant son service militaire. Y. ENSAROĞLU, *op. cit.*, note 634.

[988] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 139.

[989] Pour plus de détails sur ces réunions, voir A. HONGUR, *op. cit.*, note 961, pp. 108-117.

politique[990]. Autrement dit, quel que soit le gouvernement au pouvoir, la lutte contre le fondamentalisme devait perdurer.

Même une véritable chaîne de surveillance à l'échelle nationale a été mise en place pour suivre l'application des décisions prises le 28 février[991]. En haut de cette chaîne, se trouvait le Groupe de travail occidental (*Batı Çalışma Grubu*), créé avant le 28 février au sein de l'état-major pour suivre les activités des mouvements islamistes et comprenant des cellules d'inspection dans les préfectures. Ces cellules étaient composées des représentants des forces armées dans la région et de représentants des diverses administrations[992]. Le gouvernement a créé à son tour un comité (*Başbakanlık Takip Merkezi* - le Centre de surveillance du premier ministère)[993] attaché au Premier ministre chargé de coordonner et de surveiller l'application des mesures prises dans la lutte contre les courants islamistes et séparatistes.

[990] Pour le contenu de cette circulaire, voir http://www.cafesiyaset.com/haber/20061227/Irtica-ile-nasil-mucadele-etti.php, consulté le 29 janvier 2012.

[991] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, p. 28.

[992] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 730, p. 195. Selon M. Bozdémir, il s'agit d'un « *organisme dont l'existence est connue du public* […] *et qui constitue une véritable cellule d'observation du fait religieux sur l'ensemble du territoire national* », M. BOZDÉMİR, « L'État actuel des débats sur la société et la laïcité en Turquie », in *La République laïque turque trois quarts de siècle après sa fondation par Atatürk*, sous la direction de Robert ANCIAUX, Bruxelles, Editions Complexe, 2003, pp. 77-86, spéc., p. 84.

[993] Ce comité fut créé par la décision n° 99/12302 du 15 janvier 1999 du Conseil des ministres. L'un des membres de ce comité est le représentant de la *Diyanet*. Autrement dit, la *Diyanet* est également utilisée dans la lutte contre le fondamentalisme islamique. C'est dire que l'État lui-même déroge à l'interdiction constitutionnelle d'exploiter la religion à des fins politiques.

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE

Les dispositions constitutionnelles et la jurisprudence des Hautes Juridictions turques démontrent clairement que le principe de laïcité, avec ses caractéristiques spécifiques, constitue un élément fondamental de l'idéologie officielle de l'État turc. Il s'agit d'un principe dominant dans l'ordre constitutionnel turc, strictement protégé, voire sacralisé par la Constitution et à travers la jurisprudence constitutionnelle. Lors de la pondération des intérêts en jeu par les juges constitutionnels, la laïcité l'emporte toujours, si bien qu'il n'y a pas de véritable mise en balance de ces intérêts. De cette primauté absolue de la laïcité, il ressort que les lois portant atteinte à l'essence même des libertés fondamentales ne sont pas considérées par les juges constitutionnels comme anticonstitutionnelles, aussi longtemps qu'elles servent à sauvegarder la laïcité kémaliste. De plus, les juges constitutionnels n'hésitent pas à bafouer les principes constitutionnels, en se substituant au législateur et en contrôlant les révisions constitutionnelles sur le fond, pour assurer la persistance de la conception kémaliste de la laïcité. En dépassant clairement les limites constitutionnelles de son pouvoir de contrôle de constitutionnalité, au nom de la protection de laïcité, la Cour constitutionnelle se montre ainsi fidèle à son créateur, à savoir l'*establishment* militaire.

Parallèlement à la Haute Cour d'Ankara, gardien de premier rang de la laïcité sur le plan juridique, les forces armées en Turquie, constituent, à leur tour, les plus fervents protecteurs de la laïcité kémaliste sur le plan politique. Après avoir bâti un État laïque sur les ruines d'un empire fondé sur l'Islam, assuré l'imposition des lois laïcistes à une population très attachée aux valeurs islamiques, l'armée s'est aussi portée garante pour le maintien du caractère laïque de l'État. À partir de 1960, elle a même constitutionnalisé son rôle politique grâce à la création de MGK. Pour pouvoir continuer à jouer ce rôle, elle procède systématiquement à des épurations sévères visant surtout des éléments suspectés d'idéologies islamistes et n'hésite pas à intervenir directement dans la politique sous prétexte que les principes kémalistes devraient être protégés.

CONCLUSION DU PREMIER TITRE

La signification et l'importance accordées à la laïcité en Turquie diffèrent de celles généralement constatées dans les pays européens. La laïcité turque est considérée comme la base même de la République, condition *sine qua non* de la démocratie et de la civilisation, le seul moyen d'atteindre le niveau des nations civilisées. Elle permet à l'État d'intervenir directement dans les affaires religieuses en vue de mettre l'Islam sous sa tutelle et de l'utiliser comme appareil idéologique d'État. C'est en effet dans le but de transformer l'Islam en une religion compatible avec la nouvelle société turque, imaginée par les kémalistes comme une société séculière, moderne et civilisée que l'État a monopolisé l'interprétation de l'Islam à travers la *Diyanet* et l'enseignement religieux. Ce contrôle sur l'Islam permet également à l'État de faire de ce dernier une religion utile à l'État pour légitimer ses politiques et créer l'unité et la solidarité de la nation contre les menaces intérieures, le communisme dans le passé et le séparatisme kurde aujourd'hui.

Cette domination de l'Islam par l'État, qui constitue la spécificité la plus fragrante de la conception turque de la laïcité, est liée notamment à la peur et à la méfiance du régime kémaliste à l'égard de l'Islam en raison de son passé glorieux dans l'histoire des turcs, son caractère interventionniste dans tous les domaines de la vie sociale et étatique mais surtout son influence sur la société turque. C'est pourquoi la laïcité est soigneusement protégée par les institutions indépendantes des politiciens, issus d'une population encore trop attachée aux valeurs islamiques pour leur faire confiance : l'armée d'une part et sa création, la Cour constitutionnelle, d'autre part. Au nom de la protection de l'ordre républicain laïque contre le danger du fondamentalisme islamique, la laïcité est considérée par ces institutions comme supérieure à tous les droits et libertés fondamentaux. Avec le principe d'intégrité indivisible de l'État et de la nation, elle constitue en effet le principal motif de restriction des libertés fondamentales.

TITRE II. UN PRINCIPE LIMITANT LES LIBERTÉS FONDAMENTALES

En Turquie, la laïcité est considérée comme un principe qui domine tous les droits et libertés fondamentaux. La Constitution « *vise à protéger le principe de laïcité plus particulièrement que les libertés et ne connaît aucune possibilité de faire céder ce principe devant une liberté* », relève la Cour constitutionnelle[994]. Cela ne veut nullement dire qu'en Turquie la laïcité est comprise dans un sens anti-religieux ou que la liberté de religion n'a aucune importance par rapport au principe de laïcité. Bien au contraire, le droit turc prévoit des garanties importantes pour que chacun puisse jouir de sa liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuse. La liberté de conscience et le droit d'être à l'abri de toute contrainte de révéler ses convictions, d'être blâmé ou accusé en raison de celles-ci sont considérés comme des droits fondamentaux dont la Constitution ne permet aucune restriction et suspension même en cas de guerre (art. 15). Ces libertés sont tellement précieuses qu'en dehors des dispositions constitutionnelles, plusieurs lois spécifiques sont consacrées à leur garantie : alors que l'article 368 du code civil n° 4721[995] est consacrée à la protection de la liberté de conscience spécialement dans l'ordre familial, l'article 115 § 1 du code pénal punit, à son tour, tous ceux qui forcent sous la violence ou la menace quiconque de déclarer, de changer ou d'empêcher de déclarer ou encore de propager ses opinions ou convictions religieuses, politiques, sociales ou philosophiques. Par divers articles, le code pénal protège également le sentiment religieux contre les propos diffamatoires[996] et les abus[997] et, les prières, les rites et les cérémonies religieuses contre les ingérences des tiers[998].

---

[994] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 151.

[995] La loi n° 4721 du 22 novembre 2001 (J.O. du 8 décembre 2001, n° 24607).

[996] L'article 125 § 3 b dispose que la peine d'emprisonnement pour délit d'insulte ne peut être inférieure à un an, au cas où « *le délit est commis contre une personne en raison de l'expression et de la diffusion de ses idées et de ses convictions religieuses, sociales, politiques, philosophiques, du changement de celles-ci, et de son comportement conformes aux exigences d'une religion* ». L'article 216 § 3 punit, à son tour, celui qui blasphème publiquement les valeurs religieuses d'une partie de la population, à la condition que son acte soit susceptible de porter atteinte à la paix publique.

[997] À part l'interdiction de l'utilisation du sentiment religieux à des fins personnelles prévue par l'article 24 de la Constitution, l'article 153 du code pénal considère l'escroquerie commise en abusant de la croyance et du sentiment religieux comme escroquerie qualifiée et, par conséquent, la punit plus sévèrement.

[998] L'article 115 § 2 punit tous ceux qui empêchent sous la violence ou la menace ou un comportement illégal que les prières et les rites se fassent en commun. L'article 153 du code pénal, à son tour, est consacré à la sauvegarde des lieux de culte et des cimetières contre toute sorte d'endommagement. Le fait d'endommager ces endroits afin de provoquer la communauté religieuse concernée est considéré comme une raison aggravant la peine prévue par cet article. Au nom du respect dû au caractère sacré des lieux de culte, il est aussi interdit d'établir des points de vente de boissons alcoolisées à proximité des lieux de culte. Art. 8 b) du règlement relatif aux principes à prendre en considération dans la délivrance des permis d'établir des points de vente de boissons alcoolisées.

Même si, sur le plan théorique, le droit turc traite toutes les religions sur le même pied d'égalité, en pratique, en tant que religion dominante, c'est notamment l'Islam qui bénéficie de ces garanties constitutionnelles et pénales. À part ces garanties accordés par le droit, l'Islam bénéficie également d'un plus grand respect de la part des autorités d'État : les traditions islamiques (la circoncision, le pèlerinage sur les mausolées de saints, etc.) et les règles islamiques d'enterrement et d'abattage des animaux sont largement respectées par l'État. Les principales fêtes religieuses de l'Islam sont des jours fériés. L'État ne reconnaît pas le mariage religieux devant les imams. Toutefois, si le mariage civil est conclu, le mariage religieux et la cérémonie religieuse qui le suit sont non seulement permis, mais également protégés par l'article 115 § 2 du code pénal[999]. En outre, même si l'article 230 § 6 du code pénal énonce que « [q]*uiconque célèbre un mariage religieux sans avoir vu le document attestant que le mariage a été contracté conformément à la loi est puni d'une peine d'emprisonnement* »[1000], cette disposition ne s'applique que très rarement[1001]. L'État régularise même par des lois d'exception adoptées périodiquement le statut des enfants issus des mariages religieux[1002].

Cette attitude respectueuse de l'État à l'égard de la pratique de l'Islam n'est cependant pas absolue mais conditionnée : l'Islam doit rester principalement une affaire de conscience et être pratiqué dans le domaine privé ou dans les lieux de culte. Cela ne veut pas dire que l'Islam ne peut pas se manifester sur l'espace public. Certaines pratiques courantes de l'Islam sur l'espace public et social (les funérailles religieuses sur la voie publique, les appels à la prière, les prières communes dans les cours des mosquées) sont pleinement tolérées par l'État, même si elles peuvent être légitimement considérées comme une atteinte à la tranquillité et l'ordre public[1003]. Cependant cette manifestation de l'Islam doit rester dans certaines limites. Lorsqu'il sort du cadre strict établi par l'État, l'Islam n'est plus respecté, mais considéré comme une menace à la laïcité républicaine. La

---

[999] En ce sens, voir A. ÖNDER, *Türk Ceza Hukuku - Özel Hükümler (Le droit pénal turc - les dispositions spécifiques)*, 4ème éd., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1994, p. 10.

[1000] Cette disposition a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt de la Grande Chambre *Şerife Yiğit c. Turquie*, 2 novembre 2010, n° 3976/05, § 22.

[1001] Pour quelques exemples d'application de cette disposition, voir Cass. crim., 4ème, 6 juin 2000, n° 2000/3127 E et 2000/4891 K ; Cass. crim., 4ème, 9 juillet 2008, n° 2008/11256 E et 2008/16085 K ; Ass. Plén. (crim), 6 octobre 2009, n° 2009/4-169 E et 2009/223 K et Cass. crim., 4ème, 2 février 2011, n° 2010/25444 E et 2011/819 K.

[1002] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Şerife Yiğit c. Turquie*, arrêt *précité*, § 27.

[1003] Cette tolérance de l'État turc peut aller loin, dans la mesure où cela porte parfois atteinte aux droits d'autrui. Par exemple, selon une étude, tout au long du mois du ramadan en 1987, hormis les ministères de l'État, dans sept ministères sur quatorze les restaurants servant aux employés étaient restés fermés. « Oruçsuzlara da Saygı (Le respect aussi pour ceux qui ne jeûnent pas) », le hebdomedaire *Yeni Gündem* des 17-23 mars 1987.

manifestation de l'Islam est donc strictement limitée et encadrée. Les limites en question sont indiquées dans le Préambule et dans l'article 24 § 5 de la Constitution qui interdisent de « *mêler les sentiments religieux aux affaires de l'État* » et « *à la politique* », d'« *exploiter la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion* » ou d'« *en abuser dans le but de* […] *s'assurer un intérêt ou une influence politiques ou personnels* ». Ces dispositions constituent le fondement constitutionnel de l'encadrement de la manifestation de l'Islam en droit turc **(Chapitre I)**.

Si l'État interdit à l'Islam de sortir des cadres stricts qu'il lui a réservés, il ne lui laisse en plus aucune autonomie, mais le met sous sa tutelle. Méfiant vis-à-vis de cette religion, l'État est convaincu que donner à l'Islam son autonomie serait trop dangereux. Il a donc établi un monopole sur l'interprétation de l'Islam. Si ce dernier est contrôlé strictement par l'État, il est aussi privilégié par celui-ci. Il est favorisé notamment sur le plan économique. L'État rémunère seulement les cadres religieux musulmans, aident à la construction des mosquées et des *mescit*s et, à travers les publications de *Diyanet* et l'enseignement religieux, il contribue même à la propagation de l'Islam. Depuis, notamment, l'adoption de la « synthèse turco-islamique », l'Islam est même considéré comme un élément important de l'identité et de l'union de la nation en Turquie. Les revendications, voire l'existence même des minorités religieuses, sont considérées comme des atteintes à cette unité constituée autour des valeurs républicaines, turques et musulmanes. L'attachement de l'idéologie kémaliste à l'unité nationale, combiné avec l'interprétation de la laïcité comme une séparation en sens unique, a eu pour conséquence non seulement un encadrement dans le droit turc de la manifestation de l'Islam, mais aussi un encadrement des droits fondamentaux des minorités religieuses. Autrement dit, ce qui est exigé des Musulmans sunnites est également imposé aux minorités religieuses. Les membres de ces dernières peuvent pratiquer en principe leur religion librement dans le cadre de leur vie privée, mais ne doivent pas manifester leurs identités minoritaires sur la place publique et politique. Comme la pratique de l'Islam, les droits des communautés minoritaires sont donc aussi strictement encadrés par l'État **(Chapitre II)**.

CHAPITRE I. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE

À la suite de la fondation de la République, l'identité nationale fut à nouveau définie par l'élite bureaucratico-militaire. Un espace public conformément à cette nouvelle identité turque fut également bâti. Toutes les expressions de l'Islam, tels que l'appel à la prière en arabe, les visites sur les mausolées, les confréries, le fez traditionnel des Ottomans, le *şalvar* (sorte de pantalon bouffant resserré aux chevilles), considérés comme des éléments étrangers à cette nouvelle identité, furent exclus de cet espace. Cependant, suite au passage au multipartisme et à la victoire électorale du DP, un parti plus respectueux aux valeurs religieuses, sur le CHP, la politique intolérante appliquée pendant la période de parti unique fut vivement critiquée, et certaines interdictions laïcistes furent supprimées, L'appel à la prière a commencé à nouveau être lancé en arabe et certaines mausolées furent rouvertes au pèlerinage. En profitant de la relative liberté accordée au milieu religieux sous le régime du DP, entre les années 50 et 60, l'Islam commença petit à petit à réapparaître dans l'espace public. On constate à cette époque une remise en cause rélative de la laïcité de combat par le milieu religieux. L'expression des opinions islamiques et anti-laïques dans les médias et parmi les politiciens se multiplièrent. Le nombre de femmes portant le foulard dans l'espace public augmenta. Cette réapparition de l'Islam dans l'espace public fut considérée comme un danger pour la sauvegarde du caractère laïque de l'État et le DP fut renversé par un coup d'État. Depuis lors, l'élite dominante, constituée des militaires et des hauts fonctionnaires attachés aux valeurs kémalistes, mettent périodiquement en place différentes mesures en vue de maintenir la manifestation de l'Islam sur les espaces public, social et politique dans un cadre bien établi pour que l'Islam ne devienne pas un obstacle devant la modernisation du pays. Cet encadrement ne se limite pas à la manifestation collective de l'Islam sous la forme d'organisations politico-sociales (**Section 2**). Certaines manifestations individuelles de l'Islam sont également exclues du stricte cadre dans lequel l'Islam peut être pratiqué (**Section 1**).

SECTION 1. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION INDIVIDUELLE DE L'ISLAM SUNNITE

L'article 24 § 2 de la Constitution protège la liberté de pratiquer sa religion dans les termes suivants : « *Les prières, les rites et les cérémonies religieuses sont libres* […] ». Cependant, la manifestation de la religion ne se fait pas seulement par ces trois formes expressément énumérées par la Constitution turque. Elle comprend également deux autres

types de manifestation : le droit de propager ses opinions religieuses, ses convictions et sa foi[1004], d'une part, et le droit de manifester sa religion par des signes d'appartenance religieuse tels que le foulard pour les femmes musulmanes, d'autre part. Ces deux formes de manifestation sont admises par le droit turc comme des droits fondamentaux. Toutefois, contrairement aux formes classiques de la pratique de la religion mentionnées expressément dans la Constitution, elles sont strictement encadrées en vue de protéger le caractère laïque de l'État. Concernant le droit de propager sa religion, ce droit n'est reconnu qu'à la condition que le contenu de la propagande ne soit pas contraire à la laïcité. Le droit turc interdit, en effet, la propagation et l'expression de toute idée anti-laïque (§ 1). Quant au droit de manifester sa religion par des signes d'appartenance, il n'est admis qu'à l'extérieur des institutions républicaines, notamment l'école (§ 2).

§ 1. LES RESTRICTIONS DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION RELIGIEUSE INDIVIDUELLE : RÉPRESSION DES OPINIONS ANTI-LAÏQUES

La Constitution actuelle reconnaît le droit d'exprimer ses opinions par différents moyens : elle garantit les libertés de religion et de conscience (art. 24), de pensée et d'opinion (art. 25), d'expression et de propagation de la pensée (art. 26), la liberté scientifique et artistique (art. 27), les libertés relatives à la presse et aux publications (art. 28-32), les droits et libertés de réunion et d'association (art. 33 et 34). Cependant, elle crée en même temps - notamment par le 5ème paragraphe du Préambule - une catégorie d'opinions qui ne peuvent pas bénéficier de ces libertés. Il s'agit de mettre à l'abri de toute critique certains principes et valeurs, qui constituent les piliers essentiels du kémalisme, l'idéologie officielle de l'État, dont le principe de laïcité se trouve au premier rang. La Constitution actuelle, telle qu'elle est interprétée par les Hautes Juridictions turques, permet au législateur de mettre en place un système de sanction pénale des opinions considérées comme dangereuses pour protéger ces valeurs et principes fondamentaux de la République. En ce qui concerne le présent travail, il s'agit d'une interdiction pénale de l'expression des opinions anti-laïques. Cette interdiction fut mise en place par l'article 163 § 4 du code pénal n° 765[1005] (A), en mars 1926, avant même que la laïcité soit introduite dans le programme du parti du régime kémaliste et la première Constitution républicaine. Cette disposition, considérée par la doctrine comme le « symbole juridique de la laïcité

[1004] La Cour de cassation a affirmé à maintes reprises que les activités de propagation et de diffusion de la foi étaient un droit garanti par l'article 24 de la Constitution. Voir, par exemple, Ass. Plén. (crim), 24 mars 1980, n° 1979/276 E et 1980/115 K et Ass. Plén. (crim), 26 mai 1986, n° 1985/9-596 E et 1986/293 K.

[1005] La loi n° 765 du 1er mars 1926 (J.O. 13 mars 1926, n° 320).

militante »[1006] appliquée en Turquie, fut abrogée par le législateur en 1991, afin de rapprocher le droit turc du droit européen. Cependant, malgré sa suppression officielle, il fut indirectement appliqué par les tribunaux pénaux à travers l'article 312 du code pénal n° 765 (B).

A. La répression des opinions anti-laïques en application de l'article 163 § 4 du code pénal

L'article 163 § 4 du code pénal n° 765 prévoyait une peine d'un à cinq ans de réclusion pour toute personne qui, au mépris du principe de laïcité, fait de la propagande sous une forme quelconque, en utilisant la religion, les sentiments religieux ou les objets considérés comme sacrés par la religion, dans le but, soit de faire reposer, même partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des préceptes ou croyances religieux, soit de confronter un intérêt politique, soit d'acquérir une influence personnelle.

Selon ce texte, le seul fait d'avoir utilisé la religion, les sentiments religieux et les objets sacrés n'entraîne pas automatiquement une condamnation. L'article 163 § 4 interdisait en effet seulement la propagande et uniquement à la condition que la personne agisse dans l'intention spécifique d'adapter les bases fondamentales de l'État aux normes religieuses ou de s'assurer un intérêt ou une influence personnelle ou politique. Cependant, dans la pratique, le juge pénal a appliqué ce texte à l'encontre de l'expression de toutes les opinions, qu'il considérait comme anti-laïques. Indépendamment de cette application extensive de l'article 163 § 4 par le juge répressif turc (1), de par son libellé, cet article déclencha dans la doctrine turque un débat sur son fondement constitutionnel (2).

1. L'application extensive de l'article 163 § 4 par le juge pénal

La propagande signifie plus qu'une simple expression d'une idée. Elle est l'action de diffuser, de propager, de faire connaître, de faire admettre une doctrine, une idée, une théorie politique. Son but n'est pas seulement d'exprimer une idée, mais d'influencer l'opinion publique, de modifier sa perception des évènements, des personnes, des produits, de convertir, de mobiliser ou de rallier des partisans[1007]. Alors que l'article 163 § 4 réprime uniquement la propagande anti-laïque, dans la pratique, la Cour de cassation a condamné les expressions en raison uniquement de leur incompatibilité avec le principe de laïcité sans chercher à savoir s'il s'agissait d'une propagande ou d'une simple expression

[1006] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 196, p. 126.
[1007] En ce sens, voir B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit.*, note 503, p. 103.

d'opinion. Par exemple, elle a qualifié d'atteinte à l'article 163 § 4, de phrases telles que « *l'Islam, le plus grand régime républicain, exige d'accrocher à la porte de la Grande Assemblée nationale le panneau sur lequel il est écrit "la souveraineté appartient sans condition ni réserve au Dieu"* […] *la jeunesse Akıncı prit le chemin pour demander des comptes des réformes effectuées en Turquie* »[1008]. Pour elle, l'accusé a clairement enfreint l'article 163 § 4, lorsqu'il a tenu, lors d'une discussion ayant lieu dans un bus entre collègues, les propos suivants : « *On va instaurer la charia en détruisant la République de Turquie, on est motivé, personne ne peut nous empêcher* »[1009]. Dans cet arrêt, les juges dissidents critiquent l'analyse juridique de la majorité en mettant justement l'accent sur la différence entre la propagande et la simple expression d'une idée. Selon eux, l'accusé avait prononcé les propos litigieux lors d'une conversation entre plusieurs personnes travaillant dans la même entreprise sur un sujet politique. Puisque ses interlocuteurs étaient de collègues, l'accusé connaissait déjà leurs idées et avait tenu les propos litigieux en guise de réaction à celles-ci. Ainsi, selon la minorité, examiné dans son contexte, l'expression d'une simple phrase, quel qu'en soit le contenu, ne pouvait être considérée comme une propagande. Car, alors que la propagande est en principe faite dans le but de convertir les gens à ses idées, rien ne prouvait que les propos litigieux avaient été tenus dans un tel objectif[1010].

L'article 163 § 4 du code pénal, tel qu'il a été appliqué par le juge pénal, ne sanctionnait donc pas seulement l'exploitation et l'abus de sentiments religieux, mais toute expression allant à l'encontre du principe de laïcité. Dans son arrêt du 26 mai 1986, la Cour de cassation a même clairement affirmé que le champ d'application de l'article 163, examiné à la lumière de l'article 24 § 5 de la Constitution, n'était pas limité à la propagande religieuse, toute atteinte à la laïcité tombant sous le coup de l'article 163 du code pénal[1011]. En effet, cette disposition n'a pas seulement été appliquée à l'expression des opinions incitant à la violence ou à la haine religieuse mais également à celles qui n'allaient pas au-delà des critiques de la laïcité. Par exemple, dans son arrêt du 22 février 1974, la Cour de cassation a confirmé la condamnation de l'accusé pour avoir écrit dans un article que la laïcité avait été imposée au peuple turc, mais n'avait jamais été appropriée par celui-ci, et que seul un régime conforme à la volonté de Dieu pouvait être

[1008] Ass. Plén. (crim), 24 mars 1980, n° 1979/276 E et 1980/115 K.
[1009] Ass. Plén. (crim), 26 janvier 1976, n° 1976/9-3 E et 1976/23 K.
[1010] Voir l'opinion dissidente commune des juges minoritaires dans l'arrêt du 26 janvier 1976.
[1011] Ass. Plén. (crim), 26 mai 1986, n° 1985/9-596 E et 1986/293 K.

victorieux[1012]. Dans une autre affaire, elle n'a pas hésité non plus à condamner des individus pour avoir seulement traduit en turc et publié des ouvrages mêmes très anciens en raison de leur contenu prétendument incompatible avec le principe de laïcité[1013]. Elle a élargi ainsi considérablement le champ d'applicabilité de l'article 163 § 4 au détriment de la liberté d'expression.

Malgré son caractère attentatoire à la liberté d'expression et de religion, une partie de la doctrine turque soutenait l'existence de cette disposition en l'estimant nécessaire à la survie de la démocratie face au régime théocratique. Selon elle, face à la menace de l'instauration d'un régime fondé sur les règles religieuses, dans lequel il n'y aurait ni démocratie ni liberté fondamentale, l'article 163 constituait une garantie non seulement pour la laïcité, mais également pour les droits et les libertés individuels[1014]. Certains auteurs, tout en estimant que l'existence d'un tel article était nécessaire en vue de la protection de l'ordre laïque, admettaient que cet article constituait un danger pour la liberté d'expression, en raison de l'absence de clarté et du fait qu'il permettait d'interdire l'expression des opinions sans incitation à la violence[1015].

En effet, la majorité de la doctrine considère que l'article 163 § 4 constitue une atteinte grave à la liberté d'expression religieuse au profit du principe de laïcité[1016]. Selon Bülent Tanör, cette disposition punissait la propagande des opinions anti-laïques uniquement en raison de leur contenu[1017]. Elle ne faisait en effet aucune distinction entre les opinions qui incitaient, provoquaient ou suggéraient la violence et celles pacifiques. Toute critique envers le régime laïque et toute défense des régimes fondés sur des préceptes religieux risquaient d'être sanctionnées par cet article. Il s'agissait donc clairement d'un « délit d'opinion »[1018] et d'une atteinte à l'essence même de la liberté

[1012] Cass. crim., 1ère, 22 février 1974, n° 1973/2269 E et 1974/379 K.

[1013] Ass. Plén. (crim), 13 avril 1987, n° 1986/9-365 E et 1987/199 K.

[1014] Voir, par exemple, B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit*., note 503, pp. 76 et 191.

[1015] Voir, par exemple, Z. HAFIZOĞULLARI, *op. cit*., note 779, p. 241.

[1016] S. TANİLLİ, *Devlet ve Demokrasi, Anayasa Hukukuna Giriş (L'État et la démocratie, introduction au droit constitutionnel)*, 4ème éd., İstanbul, Say Yay., 1985, pp. 200-202. Dans cet ouvrage, l'auteur qualifie l'article 163 du code pénal de « honte » pour la démocratie.

[1017] B. TANÖR, *op. cit*., note 656, p. 68.

[1018] En ce sens, voir T. A. BEYDOĞAN, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Işığında Türk Hukukunda Siyasî İfade Hürriyeti (La liberté d'expression politique en droit turc à la lumière de la Convention européenne des droits de l'homme)*, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, p. 176 et L. GÖNENÇ, *op. cit*., note 798, p. 246. M. Lebreton définit la notion de « délit d'opinion » comme un délit qui « *consiste à ériger en infraction l'expression d'une opinion indésirable, voire même la simple adoption d'une opinion indépendamment de toute expression de celle-ci* ». Selon lui, en France, la « loi des suspects » du 17 septembre 1793 en est un bon exemple car elle ordonnait l'incarcération de ceux « *qui, soit par leur conduite, soit par leurs relations, soit par leurs propos, soit par leurs écrits se sont montrés des partisans de la tyrannie ou du fédéralisme, et ennemis de la Liberté* ». G. LEBRETON, *Libertés publiques & droits de l'homme*, 7ème éd., Paris, Armand Colin, 2005, p. 387.

d'expression. Une atteinte aussi substantielle à une liberté fondamentale étant clairement interdite par la Constitution de 1961, la doctrine s'interrogea sur la constitutionnalité de cet article.

2. Le débat sur la constitutionnalité de l'article 163 § 4 du code pénal

Selon la Cour constitutionnelle, l'article 163 § 4 du code pénal avait son fondement juridique dans l'article 19 § 5 de la Constitution de 1961. Cette dernière disposition fut reprise presque mot à mot par l'article 24 § 5 de la Constitution de 1982, qui énonce :

> « Nul ne peut, de quelque manière que ce soit, exploiter la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion, ni en abuser dans le but de faire reposer, fût-ce partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des préceptes religieux ou de s'assurer un intérêt ou une influence politiques ou personnels ».

Dans la doctrine, il n'existe pas de consensus sur la portée de cette disposition constitutionnelle. Si certains confirment l'approche du juge constitutionnel[1019], pour une partie importante de la doctrine, cette disposition ne pouvait servir de base juridique pour l'article 163 § 4, parce qu'il n'interdisait que l'abus et l'exploitation de la religion, mais non la propagande anti-laïque[1020]. Selon M. Can, l'interdiction de propagande anti-laïque peut trouver son fondement juridique dans l'article 14 de la Constitution[1021], ainsi libellé : « *Les droits et libertés mentionnés dans la Constitution ne peuvent être exercés dans le but* […] *d'établir une discrimination fondée sur la religion ou l'appartenance à une organisation religieuse, ou d'instituer par tout autre moyen un ordre étatique fondé sur de telles conceptions et opinions* ». Pour M. le Professeur Hakyemez, combiné avec l'article 14 de la Constitution, l'article 24 § 5 de la Constitution de 1982 peut être interprété comme une interdiction générale de l'expression des opinions anti-laïques. Néanmoins, pris isolément, il est difficile d'interpréter les termes utilisés par l'article 24 § 5, tels que

[1019] Voir, par exemple, B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit.*, note 503, p. 103.

[1020] Selon M. le Professeur Soysal, l'article 24 § 5 n'interdit pas l'expression des opinions contraires à la laïcité mais uniquement l'exploitation et l'abus du sentiment religieux et des choses considérées comme sacrées (M. SOYSAL, *op. cit.*, note 619, p. 263). Selon Bülent Tanör, il n'existe aucun parallélisme entre l'article 19 § 5 de la Constitution de 1961 et l'article 163 § 4 du code pénal mais, au contraire, la différence est claire. Le premier n'interdit pas la propagande mais l'abus et l'expoitation. L'interdiction prévue dans cette disposition constitutionnelle est beaucoup plus étroite que celle prévue dans l'article 163 § 4. Elle ne constitue donc le fondement constitutionnel que d'une partie de l'article 163 § 4 à savoir la partie interdisant l'abus des sentiments religieux en vue de confronter un intérêt politique ou en vue d'acquérir une influence personnelle. Cependant la partie concernant l'interdiction de la propagande anti-laïque n'est nullement prévue par l'article 19 § 5. B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 70.

[1021] O. CAN, *op. cit.*, note 421, p. 395. En ce sens, voir également B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 70.

l'exploitation de la religion ou l'abus du sentiment religieux comme une interdiction de la propagation anti-laïque[1022].

Le cinquième paragraphe du Préambule de la Constitution de 1982, selon lequel, « *aucune opinion ou pensée ne peut se voir accorder de protection à l'encontre* […] *des principes, des réformes et du modernisme d'Atatürk* […] » doit être également pris en considération dans la recherche de fondement constitutionnel de l'article 163 § 4. En effet, le principe de laïcité est le plus important principe instauré par Atatürk, et le Préambule fait non seulement partie intégrante de la Constitution, mais sert également de principes de référence pour l'interprétation des dispositions constitutionnelles. L'article 24 § 5 de la Constitution, combiné avec l'article 14 et interprété à la lumière du 5ème paragraphe du Préambule constitue, semble-t-il, un fondement juridique pour l'interdiction de la propagande anti-laïque. Cela étant, à l'instar de M. le Professeur Vural Dinçkol[1023], on peut y ajouter que toute propagande en faveur de l'État théocratique constitue également une propagande anti-laïque et entre, à ce titre, dans le cadre de l'article 163 § 4 du code pénal.

L'article 163 est resté en vigueur jusqu'au 12 avril l99l, date à laquelle l'article 23 de la loi n° 3713 l'a abrogé[1024]. Cette réforme était destinée à rapprocher le code pénal turc du modèle démocratique européen en supprimant le « délit d'opinion ». Toutefois, le fait que l'article 163 a été abrogé n'a pas entraîné *ipso jure* la suppression de la sanction de la propagande anti-laïque[1025]. En pratique, en s'appuyant sur l'importance de la laïcité pour le régime démocratique en Turquie et en assimilant l'abrogation de l'article 163 à une lacune juridique, les juridictions nationales ont substitué l'article 163 § 4 par l'article 312 § 2 du code pénal[1026]. Alors qu'il était presque inconnu du public, l'article 312 § 2 devint, après l'abrogation de l'article 163, la disposition répressive la plus utilisé à l'encontre de la liberté d'expression[1027].

[1022] Y. Ş. HAKYEMEZ, *op. cit*., note 760, p. 176.
[1023] B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit*., note 503, p. 103.
[1024] J.O. du 12 avril 1991, n° 20843 *bis*.
[1025] B. TANÖR, *op. cit*., note 813, p. 264.
[1026] Ultérieurement, dans un arrêt de 2004, lorsqu'elle se prononce sur l'évolution historique de l'article 312 § 2 du code pénal, la Cour de cassation reconnaît que l'application de l'article 312 § 2 par le juge pénal s'était tranformée en un effort de compléter un soi-disant vide juridique laissé en droit turc par l'abrogation de l'article 163 et souligne que cette attitude a provoqué de vifs débats et critiques en Turquie. Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.
[1027] L. GÖNENÇ, *op. cit*., note 798, p. 255.

B. La répression des opinions anti-laïques en application de l'article 312 § 2 du code pénal

L'article 312 § 2 du code pénal, tel que modifié par l'article 13 de la loi n° 2370 du 7 janvier 1981[1028], était ainsi conçu :

> « Est passible d'un à trois ans d'emprisonnement ainsi que d'une amende de trois mille à douze mille livres quiconque, sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une classe sociale, à une race, à une religion, à une secte ou à une région, incite publiquement le peuple à la haine et à l'hostilité. Si pareille incitation est faite d'une manière compromettant la sécurité publique, la peine est majorée d'une portion pouvant aller d'un tiers à la moitié de la peine de base »[1029].

La jurisprudence pénale en la matière montre que cette disposition fut appliquée en général pour condamner l'expression des opinions séparatistes kurdes et les opinions anti-laïques. Le nombre de condamnations concernant ces dernières peut s'expliquer par l'interprétation large accordée à cet article par le juge pénal. Alors que cette disposition a pour vocation apparente de protéger l'ordre public, le juge pénal a tendance à l'appliquer également aux opinions incitant à la haine et à l'hostilité contre l'État. Il intègre donc l'ordre étatique dans la notion de l'ordre public (1). L'examen de la jurisprudence en la matière montre également que les juridictions nationales prononcent des condamnations même dans des affaires ne présentant aucune gravité particulière à ces égards (2).

1. La protection de l'ordre étatique fondé sur la laïcité à travers la notion de l'ordre public

Il ressort de l'intitulé du chapitre sous lequel il est placé dans le code pénal, à savoir « les délits commis contre l'ordre public » ainsi que de la nature du délit réprimé en l'occurrence que la valeur juridique protégée par l'article 312 § 2[1030] n'est que l'ordre public[1031]. Ce dernier signifie la paix civile et l'absence de troubles affectant la tranquillité

[1028] J.O. du 10 janvier 1981, n° 17216.

[1029] La condamnation d'une personne en application de l'article 312 § 2 entraineait d'autres conséquences, notamment quant à l'exercice de certaines activités régies par des lois spéciales. Ainsi, par exemple, les personnes condamnées de ce chef ne pouvaient fonder des associations (art. 4 § 2 b de la loi n° 2908 du 6 octobre 1983, J.O. du 7 octobre 1983, n° 18184) ou des syndicats, ni être membres des bureaux de ces derniers (art. 5 de la loi n° 2929 du 19 octobre 1983, J.O. du 22 octobre 1983, n° 18199). Il leur était également interdit de fonder des partis politiques ou d'y adhérer (art. 11 § 5 de la loi n° 2820 du 22 avril 1983, J.O. du 24 avril 1983, n° 18027) ou d'être élus parlementaires (art. 11, alinéa f 3 de la loi n° 2839 du 10 juin 1983, J.O. du 13 juin 1983, n° 18076). De plus, si la peine infligée excédait six mois d'emprisonnement, l'intéressé était déchu de son droit d'entrer dans la fonction publique, à condition qu'il s'agissait d'un délit intentionnel. Art. 48 § 5 de la loi n° 657 du 14 juillet 1965, J.O. du 23 juillet 1965, n° 12056.

[1030] L'article 312 § 2 trouve son fondement constitutionnel dans l'article 14 de la Constitution. L. GÖNENÇ, *op. cit.*, note 798, p. 257.

[1031] F. H. ERDEM, *op. cit.*, note 822, p. 38. En ce sens, voir également Ass. Plén. (crim), 15 mars 2005, n° 2004/8-201 E et 2005/30 K.

publique[1032]. Il s'agit d'une notion neutre qui ne favorise ni défavorise aucune religion, secte, ethnie, idéologie, opinion politique, etc. Dans la mesure où il empêche les individus d'inciter une partie du peuple à la haine et à l'hostilité contre une autre partie, l'article 312 § 2 constitue une garantie importante pour que les personnes appartenant à des catégories sociales différentes puissent vivre ensemble dans la même société. Il protège donc la paix civile[1033]. Au demeurant, ce délit est réprimé dans la majorité des pays démocratiques[1034] et prohibé dans de nombreux instruments de droit international[1035].

Alors que la valeur protégée par l'article 312 est l'ordre public, dans la pratique, par ses diverses décisions concernant la répression des propos anti-laïques et séparatistes, la Cour de cassation a élargi la notion d'ordre public en vue de protéger l'ordre de l'État fondé, d'une part, sur la conception turque de la laïcité et, d'autre part, sur le principe d'indivisibilité de l'État avec sa nation et son territoire[1036]. En effet, comme précisé ci-devant, elle a confirmé plusieurs condamnations même lorsqu'il s'agissait d'une incitation à la haine et à l'hostilité à l'encontre de l'État même[1037]. Par exemple, pour la Cour de cassation, les accusés, qui ont incité une partie de la population à se révolter[1038] ou lancé un

---

[1032] *Dictionnaire de l'Académie française*, *op. cit.*, note 462.

[1033] Selon M. le Professeur Erdem, cet article est également vital pour le fonctionnement de l'État démocratique. Car la démocratie représente « *la plateforme commune de l'union sociale en paix* ». La démocratie est donc le nom du régime où les différences peuvent coexister naturellement. F. H. ERDEM, *op. cit.*, note 822, p. 39.

[1034] Pour une étude de droit comparé en la matière, voir A. GÖKÇEN, *Halkı Kin ve Düşmanlığa Açıkça Tahrik Cürmü (TCK m. 312/2) (Le crime d'incitation publique du peuple à la haine et à l'hostilité)*, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2001, pp. 43-59 ainsi que les documents CDL-AD(2008)026add du 22 octobre 2008 (Annexe I : Recueil des législations nationales européennes en matière de blasphème, injure religieuse et incitation à la haine religieuse) et AD(2008)026add2 du 22 octobre 2008 (Annexe II : Analysis of the Domestic Law concerning Blasphemy, Religious Insult and Inciging Religious Hatred in Albania, Austria, Belgium, Denmark, France, Greece, Ireland, Netherlands, Poland, Romania, Turkey, United Kingdom on the basis of replies to a questionnaire) de la Commission européenne pour la démocratie par le droit (ci-après « la Commission de Venise »), disponibles sur http://www.venice.coe.int/docs/2008/CDL(2008)090add-bil.asp, consulté le 29 janvier 2012.

[1035] Pour les instruments internationaux qui contiennent des dispositions prohibant les discours de haine, toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la race, la religion, la conviction, etc., voir Cour EDH, arrêt *Gündüz c. Turquie*, 4 décembre 2003, n° 35071/97, §§ 21-24.

[1036] En ce sens, voir F. H. ERDEM, *op. cit.*, note 822, p. 58.

[1037] En ce sens voir par exemple, Cass. crim., 9ème, 18 juin 1974, n° 1974/2 E et 1974/2 K ; Cass. crim., 9ème, 9 février 1993, n° 1992/11430 E et 1993/592 K et Cass. crim., 8ème, 10 juin 1994, n° 1994/6163 E et 1994/7188 K. À cet égard, il est aussi intéressant de voir que les crimes liés à l'article 312 § 2 du code pénal tombent sous la compétence des cours de sûreté de l'État spécialisée en matière de crimes contre l'État. La 8ème Chambre de la Cour de cassation l'a confirmé dans son arrêt du 22 avril 1999, n° 1999/3259 E et 1999/5784 K.

[1038] Dans cette affaire, l'accusé avait sévèrement critiqué la politique religieuse de l'État et notamment l'interdiction du foulard islamique et suggéré que le peuple se révolte contre ces politiques qu'il considérait comme une attaque contre la religion et les femmes musulmanes. Cass. crim., 8ème, 11 novembre 2002, n° 2002/10521 E et 2002/10510 K.

djihad[1039] contre l'État, les dirigeants du pays ou même son armée[1040], en raison de leurs politiques prétendument anti-religieuses, avaient commis le délit incriminé par l'article 312 § 2. Dans ses motivations, elle considéra ce type d'expressions comme une incitation du peuple à la haine et à l'hostilité, alors qu'il s'agissait d'une incitation à l'hostilité contre la politique religieuse de l'État, mais non pas contre une partie de la population. Par ailleurs, dans un arrêt du 3 novembre 1999, la Cour de cassation n'a pas hésité à approuver la condamnation d'un accusé en vertu de l'article 312 § 2, pour avoir déclaré que le gouvernement faisait une discrimination sur le fondement de la région d'origine et de la religion, et que la Turquie avait un régime laïque dictatorial[1041]. Elle a même confirmé la condamnation d'un alévi qui avait critiqué certaines politiques de l'État qu'il estimait contraires à la laïcité[1042]. Les juges de cassation ont également précisé dans un arrêt de 1997 que le fait d'exprimer le souhait de remplacer les lois laïques par celles fondées sur une religion était un acte réprimable en vertu de l'article 312 § 2[1043].

Une incitation à la haine et à l'hostilité envers l'État peut conduire à l'application d'un autre article du code pénal. Cependant, la répression de ce type de propos en vertu de l'article 312 § 2 témoigne de la signification erronée accordée par le juge pénal à la notion d'ordre public. La jurisprudence de la Cour de cassation laisse penser que cette notion englobe l'ordre étatique, avec toutes les valeurs et les principes y afférents. L'article 312 § 2 qui, en principe, avait pour but de protéger l'ordre public fondé sur la paix sociale, la tolérance et le pluralisme devient donc dans les mains du juge pénal turc un moyen pour préserver les deux piliers essentiels de l'idéologie kémaliste : l'indivisibilité et la laïcité de l'État. Toutes les expressions incitant le peuple à la haine et à l'hostilité contre les valeurs ou les institutions de l'État, deviennent alors réprimables par l'article 312 § 2. Même l'expression des opinions pacifiques est condamnée à ce titre si celles-ci ont un contenu anti-laïque.

2. La répression des opinions pacifiques anti-laïques pour atteinte à l'ordre public

Considérant le principe de laïcité comme une condition indispensable à la paix sociale et à l'union nationale, la Cour de cassation confirma la condamnation des propos

[1039] Dans cette affaire, après avoir sévèrement critiquéle kémalisme et les kémalistes, lors d'une interview, l'accusé avait déclaré qu'il était impératif pour chaque Musulman de faire du djihad contre le régime qu'il qualifiait d'ennemi d'Allah et du Coran. Cass. crim., 8ème, 4 février 1998, n° 1997/19078 E et 1997/1127 K.

[1040] Cass. crim., 8ème, 24 juin 1999, n° 1999/7181 E et 1999/10820 K.

[1041] Cass. crim., 8ème, 3 novembre 1999, n° 1999/12715 E et 1999/14981 K.

[1042] Cass. crim., 8ème, 16 avril 1997, n° 1997/4599 E et 1997/6033 K.

[1043] Cass. crim., 8ème, 10 décembre 1997, n° 1997/15582 E et 1997/17413 K.

critiquant la laïcité ou la politique religieuse de l'État, bien que ceux-ci n'incitassent en rien à la violence. À titre d'exemple, il convient de se référer à la condamnation de M. Recep Tayyip Erdoğan, le Premier ministre actuel de la Turquie. Ce dernier avait observé le silence pendant l'appel à la prière qui était intervenu lors de l'un de ses discours public et, à la fin de l'appel, avait cité des vers suivants de Ziya Gökalp, théoricien du nationalisme turc : « *Les minarets sont nos baïonnettes, les voûtes nos heaumes/Les mosquées sont nos casernes, les croyants nos soldats* ». M. Erdoğan s'était également référé à une partie de l'hymne national, selon laquelle, « [c]*es prières, dont le témoignage est le fondement de la religion/doivent tonner sur ma patrie pour l'éternité* » et « [l]*'indépendance, c'est le droit de ma nation qui vénère Dieu* ». Il avait également critiqué la politique religieuse de l'État, notamment l'interdiction du foulard islamique, et déclaré publiquement que sa préférence était l'Islam. Dans son avis sur le fond de l'affaire, le procureur de la République demanda l'acquittement de M. Erdoğan. Il soutint que dans un pays comme la Turquie, où 99,9 % de la population était musulmane et où le fait d'être Turc était profondément associé au fait d'être musulman, l'emploi de références islamiques dans tous les domaines, y compris dans les discours politiques, serait naturel. Selon le procureur, il fallait éviter d'offenser ceux qui se prononcent par souci patriotique, en qualifiant tout discours islamique d'« islamiste radical » ou de « défenseur de la charia » tant que ces discours ne comportent pas la revendication d'un tel régime étatique et notamment d'un ébranlement du système juridique dans ce sens. Cependant, la Cour de cassation estima que, « *dans les conditions spécifiques de l'affaire, la citation de la partie litigieuse du poème doit être considérée comme une incitation, ne serait-ce que implicitement, à la haine et à l'hostilité* »[1044]. Elle confirma ainsi la condamnation à dix mois d'emprisonnement de M. Erdoğan, alors maire d'İstanbul, pour ce discours que

[1044] Cass. crim., 8ème, 23 septembre 1998, n° 1998/10296 E et 1998/11672 K. Les parties pertinentes des faits dans cette affaire ont été traduites par le greffe de la Cour européenne dans la décision *Recep Tayyip Erdogan c. Turquie*, 28 novembre 2002, n° 47130/99. À part Recep Tayyip Erdoğan, plusieurs personnages politiques importants ont été condamnés sur la base de l'article 312 § 2 du code pénal. Par exemple, l'ancien ministre, député et le président du Parti de la renaissance Hasan Celal Güzel fut condamné à un an d'emprisonnement pour avoir sévèrement critiqué la politique religieuse de l'État et plus particulièrement l'interdiction du port du foulard islamique dans les universités. (Cass. crim., 8ème, 3 juillet 2000, n° 2000/10544 E et 2000/12906 K). L'ancien Premier ministre et le président du Parti de la prospérité Necmettin Erbakan fut condamné à un an d'emprisonnement notamment pour avoir tenu les propos suivants : « *J'ai dit que les enfants de ce pays depuis des siècles commençaient l'école en prononçant la formule sacramentelle. Vous êtes arrivés et vous avez supprimé cette formule. Par quoi l'avez-vous remplacée : je suis turc, juste, travailleur. Lorsque tu dis cela, un enfant musulman d'origine kurde a acquis le droit de dire "je suis kurde, je suis plus juste, plus travailleur"* [...] » (Cass. crim., 8ème, 5 juillet 2000, n° 2000/13967 E et 2000/13093 K). Ce passage a été traduit par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Erbakan c. Turquie*, 6 juillet 2006, n° 59405/00, § 31.

d'importantes personnalités de la doctrine turque qualifièrent d'expression d'une opinion non violente, couverte par la liberté d'expression[1045].

Cette approche intransigeante de la Cour de cassation par rapport à l'expression des idées anti-laïques a été confirmée à plusieurs reprises. Selon elle, même en l'absence d'incitation à la violence, toute distinction des personnes entre « laïcs » et « anti-laïcs »[1046], ou « croyants et non-croyants »[1047], le fait de qualifier les laïcs de « Mussolini et Staline »[1048], de critiquer les « décisions du 28 février »[1049], l'interdiction du port du foulard[1050], l'enseignement obligatoire de huit ans[1051] et de considérer ceux qui sont contre le port du foulard comme des « ennemis »[1052], enfreignait l'article 312 § 2[1053].

Elle confirma également nombre de condamnations en vertu de cet article alors que les propos incriminés n'étaient tenus que dans des lettres envoyées à des autorités étatiques, où les accusés critiquaient la politique religieuse de l'État. N'ayant jamais été portés à la connaissance du public, ces propos n'étaient aucunement susceptibles de porter atteinte à l'ordre public ou d'inciter le peuple à la haine et à l'hostilité. Cependant, la Cour de cassation estima que le seul fait que la lettre ait été ouverte et lue par son destinataire, était suffisant pour établir l'élément de publicité exigé par l'article 312 § 2[1054].

[1045] Pour l'avis des professeurs Sulhi Dönmezer, Çetin Özek et Uğur Alacakaptan concernant la qualification juridique des propos de Recep Tayyip Erdoğan, voir l'opinion dissidente du juge Muhittin Mihçak dans l'arrêt Cass. crim., 8ème, 23 septembre 1998, n° 1998/10296 E et 1998/11672 K.

[1046] Cass. crim., 8ème, 26 décembre 1996, n° 1996/14840 E et 1996/17127 K.

[1047] Ass. Plén. (crim), 11 mai 1999, n° 8/106-112 ; Cass. crim., 8ème, 13 décembre 2000, n° 2000/20833 E et 2000/20860 K.

[1048] Cass. crim., 8ème, 5 novembre 2001, n° 2001/11352 E et 2001/15688 K.

[1049] Cass. crim., 8ème, 20 décembre 2000, n° 2000/1896 E et 2000/21422 K.

[1050] Cass. crim., 8ème, 11 novembre 2002, n° 2002/10521 E et 2002/10510 K.

[1051] Cass. crim., 8ème, 24 juin 1999, n° 1999/7181 E et 1999/10820 K.

[1052] Cass. crim., 8ème, 25 novembre 2002, n° 2002/10893 E et 2002/11069 K.

[1053] Force est de constater que les arrêts de la 8ème Chambre de la Cour de cassation concernant l'interdiction du port du foulard islamique ne sont pas toujours cohérents. Par exemple, dans un arrêt de 2000, elle a infirmé une décision de condamnation au motif que le fait de critiquer les administrateurs appliquant l'interdiction du port du foulard et les personnes se conformant à cette interdiction n'est pas constitutif du délit réprimé par l'article 312 § 2 (Cass. crim., 8ème, 18 décembre 2000, n° 2000/20396 E et 2000/21114 K). Considérant qu'en faisant un appel sur les ondes d'une radio pour la participation à une manifestation contre l'interdiction du port du foulard, l'accusé n'avait pas commis le délit réprimé par l'article 312 § 2, la 8ème Chambre a aussi infirmé une décision de condamnation de la cour de sûreté de l'État d'İstanbul. Cass., crim., 8ème, 10 octobre 2001, n° 2001/12801 E et 2001/14511 K.

[1054] Voir, par exemple, Cass. crim., 16 décembre 1999, n° 1999/18696 E et 1999/18454 K ; Cass. crim., 12 avril 2000, n° 2000/3668 E et 2000/6226 K et Cass. crim., 8ème, 17 octobre 2001, n° 2001/12263 E et 2001/14853 K. Dans cette dernière décision, la Cour de cassation n'a pas seulement omis de prendre en considération le fait que l'article que l'accusé avait envoyé au Président de la République n'était pas rédigé par l'accusé même, mais estima que le seul fait que cet article soit lu par quelques personnes travaillant à la Présidence suffira pour lui donner un caractère public. Dans la même décision, le juge dissident Z. Aslan critiqua cette attitude en précisant que l'article 312 § 2 ne parlait pas de l'incitation d'une personne à l'hostilité envers une autre mais du peuple.

En effet, conformément aux termes même de l'article 312 § 2, pour être réprimé, il n'est pas nécessaire que les propos exprimés risquent de porter atteinte à la sécurité publique, l'existence d'un tel risque n'étant exigée que pour la forme aggravée du délit en question[1055]. La jurisprudence de la Cour de cassation semble donc être conforme à l'article 312 § 2. Toutefois, elle est contraire aux principes de la société démocratique dont la liberté d'expression constitue l'une des conditions primordiales de son progrès[1056]. En effet, en confirmant la condamnation des opinions anti-laïques ou même théocratiques uniquement en raison de leur incompatibilité avec les principes constitutionnels, le juge pénal impose une obligation de conformisme avec ces principes. Dans les démocraties libérales, ce qui fait l'objet de restriction n'est pas le contenu, mais la manière dont une opinion est exprimée et son influence sur autrui[1057]. C'est seulement si une opinion est susceptible de provoquer ou d'inciter autrui à commettre des actes de violence contre une personne ou une partie de population (en raison de leur race, religion, secte, etc.) qu'on peut parler d'un véritable danger pour l'ordre public, et donc d'une nécessité de réprimer l'expression de ladite opinion[1058]. En effet, ce qui est protégé par le terme de l'ordre public, c'est bien le droit d'autrui de vivre dans une atmosphère de tolérance et de tranquillité sans crainte d'actes de violences et de discrimination en raison de ses différences. Car, l'État a l'obligation de protéger tous les citoyens sans aucune distinction contre les agressions des tiers. À défaut d'une telle obligation de protection, tous les droits et libertés que la Constitution accorde à chacun ne serait qu'illusoire. En outre, l'existence d'un tel danger pour l'ordre public doit être concrète ; elle ne doit pas se fonder sur des hypothèses, et la sanction doit être imminente, mais ne doit pas venir des années après la tenue du discours.

Sans inciter à la violence ou à des actes d'intolérance et de discrimination en faisant une distinction dans la population, dans une société démocratique, chacun doit pouvoir critiquer les politiques de l'État, l'adoption d'une loi qu'il considère comme une atteinte à ses droits les plus fondamentaux, tels que la liberté de religion, d'expression et d'association. Chacun doit également pouvoir inciter autrui à protester d'une manière

---

[1055] En ce sens, voir T. Y. SANCAR, « Türk Ceza Kanunu'nun 159. ve 312. maddelerinde yapılan değişikliklerin anlamı (La signification des modifications effectuées aux articles 159 et 312 du code pénal turc) », *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003, tome 52, n° 1, pp. 89-99, spéc., pp. 98-99.

[1056] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Handyside c. Royaume-Uni*, 7 décembre 1976, n° 5493/72, § 49.

[1057] En ce sens, voir T. A. BEYDOĞAN, *op. cit.*, note 1018, p. 136.

[1058] En ce sens, voir U. ALACAKAPTAN, « Fikir ve Düşünce Özgürlüğü ve Tehlike Suçları, Çağdaş Batı Hukukunda Bu Konudaki Düşünce ve Uygulamalar (La liberté d'opinion et de pensée et les "délits de danger", les pratiques et opinions en la matière dans le droit occidental contemporain) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 6-32, spéc., pp. 20 et s..

démocratique contre telle ou telle politique de l'État, ou à demander l'abrogation de telle ou telle loi même s'il s'agit d'une loi ou d'une politique ayant pour but de protéger les principes les plus fondamentaux de l'État tels que celui de laïcité.

Cependant, la jurisprudence du juge pénal en la matière est loin de respecter les principes qui viennent d'être décrits. Au contraire, en dépit de la rédaction neutre de l'article 312 § 2, la pratique des organes judiciaires en la matière semble discriminatoire. Alors qu'il existe une abondante jurisprudence sur la répression des opinions séparatistes et anti-laïques, on constate un silence quasi total des autorités judiciaires vis-à-vis de la tenue des propos diffamatoires incitant à la haine à l'encontre des citoyens d'origine arménienne, kurde et grecque, ce qui démontre l'existence d'une application idéologique de l'article 312 § 2[1059].

À part les dispositions susmentionnées, qui ont joué un rôle de premier rang dans la répression des opinions considérées comme anti-laïques, il existe plusieurs autres dispositions permettant au juge pénal de réprimer ce type d'opinions. L'expression des opinions anti-laïques qui, selon la Cour de cassation, n'entre pas dans le cadre de l'article 312 § 2 peut être sanctionnée en vertu d'un autre article pénal. À titre d'exemple, l'article 312 § 1 du code pénal n° 765, qui réprime l'incitation à la désobéissance à la loi, et l'article 159 de ce même code, qui sanctionne le délit d'offense à l'égard de l'État et des institutions étatiques, peuvent être mentionnés[1060]. Comme c'était le cas des articles 163 § 4 et 312 § 2 du code pénal, la Cour de cassation turque applique ces derniers à l'expression des opinions religieuses qui ne vont pas au-delà de la critique et de manière automatique, sans vérifier s'il existe une incitation à la violence[1061]. Par exemple, dans son arrêt du 24 décembre 2001, la Haute Cour estima que le fait d'appeler la communauté musulmane se trouvant dans une mosquée pour la prière à contester la fermeture des cours coraniques constituait non une infraction à l'article 312 § 2, mais un délit d'incitation à la

[1059] Pour une critique sur ce point précis, voir F. H. ERDEM, *op. cit.*, note 822, p. 61.

[1060] Introduit dans le premier texte du code pénal turc de 1926 et inspiré des articles 123 et 126 du code pénal italien de 1889, l'article 159 § 1 interdit d'insulter ou d'offenser « *publiquement la nation turque, la République, la Grande Assemblée nationale, la personnalité morale du gouvernement, les ministères, les forces militaires, ou bien de la défense ou de la sûreté de l'État, ou le corps judiciaire* […] ». Cette disposition a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans, entre autres, l'arrêt *Özgür Gündem c. Turquie*, 16 mars 2000, n° 23144/93, § 29.

[1061] Pour une critique en ce sens concernant l'article 159, voir T. YALÇIN SANCAR, *Türklüğü, Cumhuriyeti, Meclisi, Hükümeti, Adliyeyi, Bakanlıkları, Devletin Askeri ve Emniyet Muhafaza Kuvvetlerini Elenen Tahkir ve Tezyif Suçları (Les délits d'insulte ou d'outrage commis contre l'identité nationale, la République, le Parlement, le gouvernement, le pouvoir judiciaire, les ministères, les forces militaires, la défense et la sûreté de l'État)*, Ankara, Seçkin, 2004, p. 168.

désobéissance à la loi[1062]. Elle décida aussi que les propos suivants tenus par un imam lors d'un *hutbe* (sermon) ne constituaient pas une atteinte à l'article 312 § 2, comme il était décidé par la cour de sûreté de l'État d'İstanbul, mais une atteinte à l'article 159 du code pénal :

> « Il y avait un homme à Ankara qui était juif à Ankara et musulman en Anatolie. Et maintenant il y a le Coran sur son bureau. Ils sont des descendants des juifs. Ceux qui nous dirigent, les ânes en haut, ne peuvent pas corriger cet ordre ! Cet ordre ne peut être corrigé que par l'arrivée de l'ordre islamique ! »[1063].

La loi n° 5816 du 25 juillet 1951 qui interdit l'insulte à la mémoire d'Atatürk doit être également citée[1064]. Au vu de l'importance accordée à Atatürk, qui est en effet un véritable dogme en Turquie[1065], et ses réformes, il n'est pas étonnant qu'une loi soit consacrée spécialement à la protection de sa mémoire. Ce délit est d'ailleurs en parallèle avec le 5ème paragraphe de la Constitution qui exclut de la protection constitutionnelle l'expression de toute opinion contraire aux réformes et principes d'Atatürk.

À première vue, il n'existe pas un rapport entre le principe de laïcité et la protection de la mémoire d'Atatürk par cette loi. Cependant, lorsque l'on étudie la jurisprudence de la Cour de cassation concernant les actes et les personnes faisant l'objet de poursuites sur la base de cette loi, on constate qu'il s'agit notamment d'une tendance politique opposée à la laïcité : la majorité des personnes, qui ont commis ce délit sont, en effet, soit des

---

[1062] Cass. crim., 8ème, 29 mai 2000, n° 2000/9581 E et 2000/9798 K.

[1063] Cass. crim., 8ème, 24 décembre 2001, n° 2001/12489 E et 2001/17422 K.

[1064] Le premier alinéa du premier article de cette loi prévoit une peine d'un à trois ans de réclusion pour la personne qui diffame publiquement ou insulte la mémoire d'Atatürk. Le deuxième alinéa prévoit une peine d'un à cinq ans de réclusion pour la personne qui abîme, détruit, casse ou salit la statue, le buste, le monument représentant Atatürk. Le troisième alinéa précise, à son tour, que la personne qui incite autrui à commettre ces délits est punie comme l'auteur du délit. Selon l'article 2, ce délit est puni d'une peine aggravée de la moitié lorsqu'il est commis par deux ou plus de deux personnes en commun ou dans un lieu public ou ouvert au public ou au moyen de publications. Selon l'article 3, les auteurs de ces délits sont poursuivis d'office par les procureurs de la République (J.O. du 31 juillet 1951, n° 7872).

[1065] En Turquie non seulement tous les individus et établissements publics ou privés se doivent respecter la mémoire d'Atatürk, mais le culte de la personnalité post mortem d'Atatürk est omniprésent : le portrait d'Atatürk est partout, dans tous les bureaux de l'administration publique, les classes des écoles, y compris privées ou minoritaires, sur tous les billets de banque et dans les maisons de beaucoup de familles turques qui le considèrent comme un héros national. Beaucoup de lieux portent son nom comme l'aéroport international d'İstanbul ou le Stade Olympique Atatürk dans cette même ville. Une ou plusieurs statues d'Atatürk se trouvent dans la plupart des villes de Turquie. La première statue érigée à son nom date de 1926 et se trouve à Sarayburnu dans la ville d'İstanbul. Chaque cour d'école en Turquie possède un buste d'Atatürk. Et, cas unique au monde, tous les ans au moment exact de son décès, c'est-à-dire le 10 novembre à 9h05, les sirènes retentissent à travers tout le pays, deux minutes de silence sont observées, la diffusion audiovisuelle est interrompue pendant ces deux minutes. Les drapeaux sont mis en berne pour cette journée. Auparavant, la manifestation du deuil était plus marquée, les journaux avaient des titres noirs, les cinémas, les restaurants restaient fermés ce jour-là. Ces pratiques ont été abandonnées en 1989, pour mettre l'accent sur la commémoration plutôt que le deuil. http://www.histoiredumonde.net/Mustafa-Kemal-Ataturk.html, consulté le 28 février 2012.

instituteurs de lycées d'imam et de prédicateur[1066] soit des professeurs d'instituts supérieurs islamiques ou de facultés de théologie[1067]. Il ressort de l'examen de la jurisprudence de la Cour de cassation que les tribunaux n'hésitent pas à appliquer cette loi même lorsqu'il ne s'agit que de critiques envers Atatürk ou l'histoire officielle[1068]. Pour la Cour de cassation, constitue une atteinte à cette loi, le fait de raconter qu'Atatürk aurait piétiné le Coran à Samsun en disant, lors d'une discussion sur la religion aux personnes qui l'entouraient, que, « *si le Coran punit, d'abord il m'aurait puni* »[1069]. Comme c'était le cas avec l'article 312 § 2, des personnalités importantes furent également poursuivies[1070] ou condamnées[1071] en application de cet article. La Cour de cassation n'a pas hésité à affirmer la condamnation du célèbre poète turc, Necip Fazıl Kısakürek, pour avoir critiqué la version officielle de l'histoire concernant la vie de Mehmet Vahdettin, la guerre d'indépendance et la vie d'Atatürk dans un livre historique consacré à la vie de Vahdettin, le dernier empereur de l'Empire ottoman[1072]. Il importe, néanmoins, de souligner que M. le Juge Önder, dans son opinion dissidente jointe à cet arrêt, reproche à ses homologues d'avoir confirmé la décision du tribunal correctionnel qui avait affirmé que les propos qui critiquent les activités d'Atatürk, même allusivement, tombent sous le coup de ladite loi. Il juge cette décision regrettable, car elle présente un obstacle à la fois au pluralisme et à la libre circulation des idées[1073].

Dans un arrêt portant sur une affaire de diffamation, la Cour de cassation a même affirmé que « *l'atteinte portée à la mémoire d'Atatürk, qui est protégée par la loi en tant qu'une valeur sociale commune,* nécessit[ait] *l'application de l'article 485 en faveur des accusés* ». Autrement dit, l'atteinte à la mémoire d'Atatürk par la victime d'une diffamation peut être considérée comme un motif valable pour la réduction de la peine en application de l'article 485 du code pénal n° 765[1074] en faveur de l'accusé[1075].

Une Chambre civile de la Cour de cassation a aussi infirmé une décision du tribunal correctionnel qui avait rejeté, pour motif d'absence de liens de parenté entre Atatürk et le

---

[1066] À titre d'exemple, voir Ass. Plén. (crim), 28 mai 1979, n° 1979/171 E et 1979/249 K.
[1067] En ce sens, voir A. SEZER, *op. cit*., note 503, p. 116.
[1068] En ce sens, voir B. TANÖR, *op. cit*., note 656, p. 72.
[1069] Cass. crim., 9ème, 10 mars 1994, n° 1994/565 E et 1994/1295 K.
[1070] Par exemple, Can Yücel, un poête national, fut poursuivi en vertu de cette loi mais fut finallement acquitté par le tribunal correctionnel d'İstanbul. Voir B. TANÖR, *op. cit*., note 656, p. 72.
[1071] À titre d'exemple, on peut citer la condamnation de Doğu Perinçek, le président du Parti du travailleur de Turquie. Voir Revue *2000'e Doğru* du 25 décembre 1988, p. 27.
[1072] Cass. crim., 9ème, 17 février 1982, n° 1982/13 E et 1982/786 K.
[1073] L'opinion dissidente de M. le Juge Ali Rıza Önder dans l'arrêt du 17 février 1982.
[1074] En vertu de cette disposition de l'ancien code pénal turc, lorsque la personne diffamée a provoqué l'acte de diffamation, la peine encourue par le diffamateur peut être réduite d'un à deux tiers.

demandeur, une action en dommages et intérêts dirigée contre un député qui aurait porté atteinte à la mémoire d'Atatürk. Elle a affirmé que tout citoyen pouvait intenter une action civile contre la personne qui avait porté atteinte à la mémoire d'Atatürk. Cette décision a été fondée sur le Préambule de la Constitution qui considère Atatürk comme un « *guide immortel et héros incomparable* » des Turcs, qui se sentent attaqués dans leurs sentiments en cas d'atteinte[1076].

Plusieurs dispositions pénales, plus particulièrement les articles 163 § 4 et 312 § 2 du code pénal, ont ainsi été utilisées par les tribunaux turcs afin d'interdire l'expression des opinions anti-laïques ou théocratiques. En application de ces dispositions pénales, le juge pénal turc a créé en effet une catégorie d'opinions « nuisibles » ou « dangereuses ». La création d'une telle catégorie d'idées par la jurisprudence du juge pénal force les individus à penser conformément à une idéologie officielle et préserve celle-ci de l'influence d'opinions différentes. Elle constitue donc une atteinte non seulement à la liberté d'expression religieuse, mais aussi au principe de neutralité de l'État par rapport à toute idéologie religieuse ou laïque. Cette interprétation militante que les juges suprêmes turcs accordent à la laïcité est aussi manifeste, notamment lorsqu'il s'agit de la question du port du foulard islamique dans l'administration publique.

§ 2. LES RESTRICTIONS DE LA LIBERTÉ VESTIMENTAIRE : INTERDICTION DU PORT DU FOULARD ISLAMIQUE

La question du foulard islamique dans l'espace public est l'un des sujets sur lesquels les camps laïque et islamique se montrent le plus sensibles. Le port ou non du foulard islamique, malgré son caractère superficiel, est considéré comme une marque identitaire importante pour les tenants des deux bords[1077]. Le camp laïque, l'armée en tête, lui accorde une attention particulière. En effet, le foulard est un habit considéré comme contraire au mode de vie laïque prévu pour la femme turque. Pour le régime kémaliste, la femme idéale turque est une femme moderne qui fréquente les salles de bal, les cinémas, les théâtres aux cotés de son époux, et qui vit sa spiritualité dans sa vie privée et ne la manifeste pas sur

---

[1075] Cass. crim., 4ème, 3 février 1997, n° 1997/441 E et 1997/691 K.

[1076] Tout en estimant que le demandeur doit pouvoir saisir les tribunaux, les juges Cahit Keskin et Bilal Kartal ont mis l'accent sur le risque de cette décision qui peut provoquer la saisine des tribunaux par plusieurs personnes qui demanderaient des dommages moraux contre le condamné, ce qui mettrait ce dernier dans une situation insupportable. Ils estiment qu'au lieu d'accorder une indemnité pour le dommage moral subi, dans ces types d'affaires, le tribunal doit décider d'autres sanctions, telle que la publication de sa décision. Cass. civ. 4ème, 23 mai 1995, n° 1994/6361 E et 1995/4352 K.

[1077] M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 730, p. 195.

l'espace public[1078]. L'existence du foulard islamique[1079] sur l'espace public donne cependant l'image que la Turquie reste un pays oriental, malgré les grandes réformes effectuées dans tous les domaines de la vie. Cette apparence du foulard contredit l'ambition kémaliste d'atteindre le niveau des nations civilisées sur tous les plans, même vestimentaire[1080]. Elle est prise comme une réapparition de l'Islam dans la vie sociale et conçue comme une menace aux principes républicains. Quant aux islamistes et libéraux, pour eux, la majorité de la population étant musulmane, l'existence du foulard sur l'espace public est tout à fait naturelle. Étant un impératif de la religion dominante, le port du foulard doit être respecté par toutes les autorités publiques ou privées.

En ce qui concerne les organes législatifs et exécutifs, leur approche change souvent selon la tendance qui est au pouvoir. Cela rend difficile, voire impossible, la formulation d'une réponse définitive sur la question du foulard islamique (A). Contrairement à ces deux pouvoirs étatiques, l'organe judiciaire, considéré comme un garant de la laïcité en Turquie, a adopté une jurisprudence constante en faveur de l'interdiction du foulard islamique (B).

A. L'imbroglio de la réglementation vestimentaire

Le débat sur le foulard islamique a débuté à la fin des années 60 et se prolonge encore jusqu'à nos jours avec une intensité qui varie suivant les tendances des pouvoirs politiques dans le pays. Dès la fin des années 60 jusqu'à 1983, le camp laïque, composé des militaires, des hauts fonctionnaires, des universitaires ainsi que de certains partis politiques a réussi à mettre en place, par nombre de décisions administratives, une véritable interdiction du port du foulard pour les élèves, les étudiantes et les fonctionnaires, et ce, en dépit d'absence d'une loi claire en ce sens (1). Après 1983, nombre d'efforts ont été déployés par les partis pro-Islam en vue de légaliser le port du foulard dans l'administration publique et plus particulièrement dans les universités (2).

[1078] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 247.

[1079] Selon un sondage effectué par le quotidien *Milliyet* en mai 2003, dans 77,2 % des familles en Turquie il y a au moins une femme qui se couvre la tête (T. ERDEM, « Sadece yüzde 5 "türban" diyor (Seulement 5 % choisissent le turban) », *Milliyet* du 27 mai 2003). Pour une explication des raisons réligieuses et sociaux-culturelles pour lesquelles les femmes se couvrent la tête et le corps dans la société traditionnelle turque, voir N. NARLI, « The Turban : the Symbol of Radicalism, Islamic-Identity, Piety, or Modesty? », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel Bozdémir, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 364-366.

[1080] Selon Mme Denli, la nouvelle image de la femme turque promue par les cadres républicains était même la pierre angulaire du projet d'« éléver la nation au niveau des civilisations contemporaines ». O. DENLI, *op. cit.*, note 948, p. 508.

1. L'interdiction du foulard par des décisions administratives

Pendant la période du parti unique le régime kémaliste se satisfit de critiquer vivement le voile[1081], sujet encore plus brûlant que celui du fez[1082], sans en imposer l'interdiction. Concernant le port du *çarşaf*[1083], c'est seulement dans certaines municipalités qu'il fut interdit[1084]. Après le prise du pouvoir par le DP et en raison de l'apparition de personnes portant le *çarşaf* dans les grandes villes[1085], considérées jusqu'à cette époque comme les citadelles de la modernité et de la laïcité, le *çarşaf* fut à nouveau un des sujets les plus discutés par les médias et les politiciens. Pour le camp des laïcs, notamment le CHP et les associations des femmes, il n'était pas un habit moderne et humiliait la nation turque aux yeux du monde occidental. Le port de celui-ci devrait donc être interdit non seulement pour les fonctionnaires, mais pour tout le monde. Le camp laïque proposait le port du manteau à la place du *çarşaf*[1086]. Néanmoins, ces discussions et critiques n'ont finalement abouti sur aucune interdiction. Une proposition d'interdiction du port du *çarşaf* par une loi, présentée par certains députés, fut rejetée sans grande discussion[1087]. Pour les opposants de l'interdiction, le problème du *çarşaf* ne pouvait pas être réglé par les lois, mais dans le temps. L'État devrait soutenir des activités défavorisant le port du *çarşaf*. Cependant, interdire cet habit par une loi serait une approche

---

[1081] Pour donner un seul exemple, nous nous référons au discours du 30 août 1925 de Mustafa Kemal, tenu à Kastamonu : « *En certains endroits, j'ai vu des femmes qui mettent un bout de tissu, une serviette ou quelque chose de ce genre sur leur tête pour cacher leur visage, et qui tournent le dos ou s'accroupissent sur le sol lorsqu'un homme passe auprès d'elles. Que signifie ce comportement ? Messieurs, les mères et les filles d'une nation civilisée peuvent-elles adopter ces étranges façons, cette posture barbare? C'est un spectacle qui couvre la nation de ridicule. Il faut y remédier sur le champ* ». Cité par B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 237. Pour plus de détails sur l'attitude de l'autorité étatique au début de la République, notamment Atatürk, face à la question du port du voile, voir M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, pp. 96-105.

[1082] Voir *supra* p. 59.

[1083] Le *çarsaf* est un long et large peignoir qui couvre le corps entier ainsi que la tête. Il a été adopté d'abord en Arabie et présenté à İstanbul pendant le *Tanzimat*, période ayant débuté en 1839. Son port s'est rapidement généralisé à İstanbul et vers la fin du XIXe siècle s'est répandu d'abord dans les villes des provinces, puis dans les villages. Le *çarsaf* est souvent porté avec le *peçe*, un tissu fin que les femmes utilisent pour cacher leur visage à l'extérieur de la maison. Pendant la période ottomane, les filles commencaient à porter le *çarsaf* à l'âge de 12 ou 13 ans. Le port du *çarsaf* symbolisait un changement de statut social, qui était, la transition de l'enfance à la féminité. N. NARLI, *op. cit.*, note 1079, p. 363.

[1084] L'interdiction de *çarsaf* fut discutée lors du quatrième congrès du CHP en 1935. Cependant le congrès préféra laisser les municipalités libres de mettre des interdictions en ce sens (Pour les discussions sur le *çarsaf* lors de ce congrès, voir *CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşme Tutulgası (Le procès-verbal du quatrième grand congrès du CHP)*, 9-16 mai 1935, Ankara, Ulus Basımevi, pp. 147-155). Certaines municipalités adoptèrent des règlements interdisant le port du *çarsaf* (à titre d'exemple, on peut citer Bodrum le 6 janvier 1935, Adana le 16 mars 1935, Antalya le 2 avril 1935, Konya le 17 août 1935 et Hatay le 27 juillet 1939) mais l'interdiction n'a jamais pris une ampleur générale dans le pays. Voir M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, pp. 117-118.

[1085] Cette apparition s'explique notamment par la vague de migration de la population des villages vers les villes, commencée au début des années 50. *Ibidem*, p. 139.

[1086] *Ibidem*, p. 138.

[1087] *Cumhuriyet* du 14 mai 1956.

antidémocratique à la question[1088]. Cette situation continua ainsi pendant le coup d'État de 1960[1089].

Vers les années 1970, le sujet de la discussion glissa du *çarşaf* vers le manteau et le foulard. Les laïcs qui proposaient jusqu'à cette époque le port du manteau à la place du *çarsaf*, après la multiplication du nombre de femmes, notamment étudiantes, portant le manteau et le foulard[1090], commencèrent à viser cette fois le port du manteau et du foulard[1091]. Dans les années 1966-67, certaines facultés interdirent aux étudiantes le port du foulard. Vers la fin des années 1970, et suite à l'augmentation des femmes fonctionnaires portant le foulard, l'interdiction toucha cette fois les agents de l'État ; par une circulaire n° 52 du 8 décembre 1978, le gouvernement du CHP interdit aux femmes fonctionnaires de se couvrir la tête et aux hommes de se laisser pousser la barbe[1092]. Quelques mois plus tard, il fut déclaré que les étudiants barbus et les étudiantes coiffées du foulard ne pourraient pas s'inscrire au concours d'admission à l'université[1093]. La barbe était également conçue dans cette déclaration comme un signe religieux. Dans un article ajouté au règlement pour des examens, le foulard fut défini pour la première fois comme un signe idéologico-politique[1094]. En 1980, cette fois, l'administration de l'Université d'Atatürk exigea des étudiants ayant terminés leurs études de fournir des photos sur lesquelles ils sont sans barbe et la tête nue afin d'obtenir leurs diplômes[1095]. Ces interdictions furent vivement critiquées par les islamistes. Pour ces derniers, la barbe et le foulard étant une nécessité de l'Islam, les étudiants ne faisaient que manifester leur religion. Les interdictions portaient donc atteinte à leur liberté de religion garantie par la Constitution et n'avaient aucune base juridique. Elles constituaient, selon eux, des pratiques administratives arbitraires[1096].

Après le coup d'État de 1980, l'interdiction du foulard s'élargit. Le 22 juillet 1981, le Conseil des ministres adopta un règlement selon lequel les femmes fonctionnaires, lors

---

[1088] Voir M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, pp. 138-139.

[1089] Les auteurs du coup d'État se satisfèrent de critiquer dans leurs déclarations le port du *çarsaf* et de soutenir des activités en défavorisant le port sans aller jusqu'à l'adoption d'une loi l'interdisant. Pour les propos tenus en ce sens par le président du Comité de l'union nationale le général Cemal Gürsel et un des membres du comité Alparslan Türkeş lors des interviews publiées dans le quotidien *Cumhuriyet*, voir *Ibidem*, p. 140.

[1090] Cette multiplication s'explique également par la migration de la population rurale vers les grandes villes. Voir R. TÜRMEN, « Freedom of conscience and religion » in *La promotion de la justice, des droits de l'homme et du règlement des conflits par le droit international*, sous la direction de Marcelo G. KOHEN, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2007, pp. 591-600, spéc., pp. 599-600.

[1091] Pour les différents types de voile utilisés en Turquie afin de se couvrir la tête, voir N. NARLI, *op. cit.*, note 1079, pp. 363-364.

[1092] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 155.

[1093] Le quoitidien *Milliyet* du 6 février 1979.

[1094] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 153.

[1095] *Ibidem*, pp. 153-154.

de l'exercice de leurs fonctions, et les élèves des écoles primaires, des collèges et des lycées devaient être non voilées dans les établissements d'enseignement. Son article 13 permettait aux élèves des écoles d'imam et de prédicateur, de couvrir leurs cheveux uniquement pendant l'enseignement coranique. Ce même article soumettait les étudiantes aux règles et principes vestimentaires applicables aux fonctionnaires. Elles devraient donc être également non voilées dans les établissements d'enseignement supérieur[1097]. Ce règlement fut suivi par l'adoption le 16 juillet 1982, du règlement sur la tenue vestimentaire du personnel travaillant dans les établissements publics dont l'article 5 précise expressément que le personnel féminin doit avoir la tête nue sur le lieu de travail[1098].

On constate à cette époque une augmentation considérable des règlements, circulaires et décisions interdisant le foulard. Le 20 décembre 1982, s'appuyant sur le règlement du 22 juillet 1981, le Conseil de l'enseignement supérieur (YÖK), créé suite au coup d'État de 1980 en vue de surveiller les administrations et les professeurs des universités, adopta une circulaire relative au port du foulard dans les établissements de l'enseignement supérieur par laquelle, il interdisait le port du foulard islamique dans les salles de cours[1099]. Après sa mise en vigueur le 10 janvier 1983, l'entrée des jeunes filles portant le foulard à l'université devint beaucoup plus difficile. Plusieurs jeunes filles en terminale ayant refusé d'ôter leur foulard ont dû quitter leurs études. Certaines enlevèrent leur foulard et d'autres préférèrent se couvrir la tête d'une perruque à la place du foulard. Cependant, contrairement à ce qu'on pouvait attendre, l'interdiction du foulard n'a pas diminué le nombre des jeunes filles voilées, au contraire elle a augmenté la sensibilité chez elles. Les plus indifférentes commencèrent à sentir la responsabilité de protéger le foulard. Ces interdictions ont également permis aux islamistes de minimiser leurs différences, pour se réunir autour d'une cause commune[1100], à savoir obtenir la légalisation du port du foulard.

[1096] Voir *ibidem*, p. 154.

[1097] Il s'agit du « *règlement vestimentaire concernant le personnel et les élèves des écoles attachées au ministère de l'Éducation nationale et aux autres ministères* » adopté par la décision n° 8/3349 du Conseil des ministres.

[1098] Ce règlement fut adopté par la décision n° 8/5105 du Conseil des ministres, conformément au décret n° 2413 relatif aux habits des fonctionnaires, à l'article 6 de la loi n° 2596 sur l'interdiction de porter certains habits et au décret d'application n° 1958 de la loi n° 2596 et publié dans le J.O. du 25 octobre 1982, n° 17849.

[1099] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, pp. 165-166.

[1100] *Ibidem*, p. 166.

2. Les efforts de légalisation du foulard par les partis pro-Islam

Le 6 novembre 1983, les premières élections législatives après le coup d'État finissent par la victoire d'ANAP, dirigé par Turgut Özal, un proche de la confrérie *Nakshibendi*[1101]. Sur la demande de ce dernier, par une décision du 10 mai 1984, le YÖK adopta une formule permettant d'appliquer l'interdiction du port du foulard d'une manière moins stricte. Selon cette formule, l'interdiction du foulard devrait être appliquée dans toutes les universités sans aucune tolérance, mais le « *türban* », considéré comme un habit plus moderne, pourrait être porté par les étudiantes[1102]. Cependant deux ans plus tard, le 24 décembre 1986, à la demande de Kenan Evren, Président de la République et leader du coup d'État de 1980, le YÖK interdit également le *türban*. Selon lui, sa décision permettant le port du *türban* avait pu faire l'objet d'abus de la part des étudiantes ; certaines étudiantes auraient porté les mêmes types et couleurs du *türban* et auraient ainsi donné l'impression que le *türban* pouvait devenir également un signe de certains courants idéologiques[1103]. Le YÖK ajouta à l'article 7 du règlement disciplinaire des étudiants une disposition libellée ainsi : « *Une tenue ou une apparence contemporaine est obligatoire dans les locaux et couloirs des établissements de l'enseignement supérieur, écoles préparatoires, laboratoires, cliniques et polycliniques* »[1104].

Cette approche intransigeante du YÖK fut l'objet de vives protestations de la part des étudiants. À cette époque, dans la quasi-totalité des universités turques, les étudiants manifestèrent contre cette interdiction. À la suite des pressions, le YÖK dut réétudier sa décision. Il permit d'abord le foulard dans les facultés de théologie et ensuite par une circulaire publiée le 1er novembre 1988, il réaffirma que le *türban* était un habit contemporain[1105]. Il finit par ajouter à l'article 7, alinéa h) du règlement disciplinaire des étudiants une phrase permettant le « *port d'un voile ou d'un foulard couvrant le cou et les cheveux pour des raisons de conviction religieuse* »[1106].

[1101] A. KAZANCIGİL, *op. cit.*, note 100, p. 13.

[1102] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 166. Le *türban* n'est pas un foulard, mais une sorte de voile. À la différence du foulard traditionnel des femmes turques qui couvre seulement les cheveux, celui-ci couvre les cheveux ainsi que le cou, laissant seul le visage libre. Au début de l'établissement de la République de Turquie, le foulard était utilisé par les femmes dans les villages de l'Anatolie alors que le *türban* était un accessoire utilisé par les émigrantes venues de l'Europe et des Balkans. À cette époque, il fut adopté par la République comme un habit transitoire de la femme turque traditionnelle à la femme moderne. Il était donc considéré à l'époque un habit plus moderne que le foulard. Voir *ibidem*, p. 167.

[1103] *Ibidem*, pp. 171-172.

[1104] J.O. du 8 janvier 1987, n° 19335.

[1105] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 175.

[1106] J.O. du 4 décembre 1988, n° 20009, p. 25.

Le 10 décembre 1988, pour mettre un terme aux diverses pratiques, quelquefois arbitraires, engendrées par une multiplication des règlements et circulaires, la TBMM ajouta, par la loi n° 3511, une disposition à la loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur, qui autorisait le port du foulard dans l'enseignement supérieur « *pour des raisons religieuses* ». Cette disposition fut portée par Kenan Evren devant la Cour constitutionnelle qui, par son arrêt du 7 mars 1989, la déclara contraire à la Constitution[1107]. Trois mois plus tard, la présidence des ordres des bâtonniers interdit, à son tour, aux avocates de porter le foulard lors des audiences[1108]. Après la publication de l'arrêt de la Cour constitutionnelle dans le Journal officiel du 5 juillet 1989, le Conseil d'État annula également la modification faite dans l'article 7, alinéa h) du règlement disciplinaire des étudiants au motif que la disposition litigieuse ne se fondait plus sur aucune loi et qu'elle était contraire au principe de laïcité, aux lois de réforme, à l'égalité devant la loi ainsi qu'à la liberté religieuse[1109].

Le 25 octobre 1990, en tenant compte de la motivation des juges constitutionnels, la TBMM ajouta à la loi n° 2547, par l'article 12 de la loi n° 3670, un article 17 additionnel, qui dispose que « *à condition de ne pas être contraire aux lois en vigueur, la tenue est libre dans les établissements de l'enseignement supérieur* ». Dans son arrêt du 9 avril 1991, la Cour constitutionnelle déclara la disposition précitée conforme à la Constitution, considérant qu'à la lumière des principes qui se dégagent de son arrêt du 7 mars 1989, celle-ci n'autorisait pas le port du foulard pour des motifs religieux dans les établissements de l'enseignement supérieur[1110]. Après le refus de la Cour constitutionnelle d'annuler cette loi, les universités ont commencé, à nouveau, à tolérer les étudiantes voilées. Ce relatif soulagement pour les étudiantes portant le foulard, créé par l'absence d'une loi interdisant clairement le port du foulard, continua jusqu'en 1993. Jusqu'à cette date, à l'exception de certaines restrictions marginales, le port du foulard était libre dans les universités[1111].

Par la suite, le port du foulard par les étudiantes lors de leurs stages fut interdit au motif que les stagiaires étaient tenus de respecter les règlements vestimentaires appliqués aux fonctionnaires[1112]. Selon ce raisonnement, comme les fonctionnaires, lors qu'ils effectuaient des stages dans les établissements publics, les étudiants représentaient l'État et ne devaient donc pas porter atteinte au principe de neutralité de l'État auprès des

---

[1107] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, pp. 143-151.

[1108] Il fonda sa décision sur les dispositions constitutionnelles et législatives ainsi que les décisions de la Commission européenne concernant le port du foulard. Il s'agit de la circulaire n° 752/53 du 2 juin 1989. Pour cette circulaire, voir *la Revue du Barreau de Balıkesir*, juillet 1992, n° 47, p. 44.

[1109] CE 8ème, 7 juillet 1989, n° 1988/1173 E et 1989/652 K.

[1110] Cour const., 9 avril 1991, n° 1990/36 E et 1991/8 K.

[1111] *Ibidem*, pp. 196-197.

bénéficiaires du service public. Le 7 juin 1995, en vue de permettre aux étudiantes de porter le foulard lors de leur stage, la TBMM ajouta une disposition complémentaire à l'article 23 de la loi n° 2547 relative à l'enseignement supérieur, selon laquelle, les étudiants pourraient effectuer des cours pratiques et des stages non seulement dans les établissements et institutions publics, mais aussi dans les institutions privées de niveau équivalent. Cette disposition précisait également que durant la période de stage, les étudiants seraient soumis au règlement disciplinaire des étudiants - mais non aux règlements appliqués aux fonctionnaires -. Grâce à cette disposition, ce problème fut également réglé par le législateur[1113].

En 1996, le *Refah*, un parti pro-Islam, conclut une coalition avec le DYP et Necmettin Erbakan, le leader du *Refah*, devint le Premier ministre. Ce nouveau changement politique créa un espoir pour les victimes de l'interdiction du foulard. D'ailleurs, le *Refah* réussit à supprimer l'interdiction dans certains domaines. Avec la permission du ministre de la Justice, Şevket Kazan, membre du *Refah*, les avocates ont eu la possibilité de porter le foulard lors de l'audience. Le Haut Conseil de la magistrature décida à l'unanimité de permettre aussi aux stagiaires procureurs et magistrates de porter le foulard[1114]. En 1997, le *Refah* porta devant le Conseil des ministres un projet de modification de l'article 5 du règlement vestimentaire des fonctionnaires en vue de permettre le port du foulard. Critiqué sévèrement par certains membres du DYP et du camp laïque, le *Refah* dut retirer sa proposition[1115]. Ces tentatives du *Refah* de légaliser le port du foulard politisa encore plus la question du foulard islamique et créa une grande méfiance chez les laïcs par rapport aux filles le portant. Les laïcs commencèrent à faire un lien direct entre le danger du fondamentalisme islamique et le port du foulard dans les universités. Ces tentatives sensibilisèrent les laïcs également sur la nécessité de poursuivre l'interdiction du foulard islamique. Certaines universités commencèrent d'ailleurs à nouveau à interdire l'accès des étudiantes portant le foulard dans les universités. Les jeunes filles portant le foulard restaient ainsi entre le *Refah* qui utilisait la question du foulard à des fins électorales et les laïcs qui essayaient d'empêcher à tout prix l'apparition de l'Islam comme une force politique.

Le *Refah* dut finalement se retirer du gouvernement à la suite de l'ultimatum du 28 février 1997 et un nouveau gouvernement fut créé sous la direction de Bülent Ecevit, le

---

[1112] *Ibidem*, pp. 197-198.
[1113] *Ibidem*, p. 199.
[1114] *Ibidem*, p. 200.

leader du DSP. Après cette date, sous l'incitation et la surveillance de l'armée, une politique de lutte contre l'Islam politique fut mise en place par des autorités étatiques. Dans le cadre de cette politique, l'application de l'interdiction du port du foulard devint une des priorités de l'État. Les fonctionnaires, notamment les directeurs des écoles, les instituteurs, les professeurs et les doyens des universités, furent mis sous une surveillance stricte en vue d'empêcher que le port du foulard soit toléré dans les écoles et universités[1116]. Toutes les institutions laïques furent alertées régulièrement sur ce danger et l'interdiction du foulard dans les universités fut, à nouveau, appliquée d'une manière stricte[1117]. À partir de cette date, l'interdiction du foulard islamique connut un élargissement important du terrain. Par une décision du 15 septembre 2000, le YÖK prit la décision d'interdire le port du foulard dans des logements universitaires situés dans le campus des universités. Dans sa décision du 27 mars 2001, il précisa que le fait même de porter la perruque constituait un motif d'exclusion d'une étudiante de l'université[1118]. À partir de 2000, sous la menace de fermeture, les *dershane*s (écoles privées de préparation au concours national d'accès à l'enseignement supérieur)[1119] et les universités privées[1120]

[1115] *Ibidem*, pp. 200-201.

[1116] Dans tous les lycées en Turquie, un officier de l'armée en uniforme est chargé de donner un cours de sécurité nationale, sorte de cours de géopolitique simplifiée. Grâce à ces officiers, l'armée peut surveiller la bonne application de l'interdiction du foulard sur le terrain dans tous les lycées.

[1117] À cette époque, environ cinquante professeurs, assistants et administrateurs des universités furent révoqués de leurs fonctions pour avoir porté le foulard ou avoir soutenu celles qui portaient le foulard au sein de l'université (N. ÖKTEM, « Religion in Turkey », *Brigham Young University Law Review*, 2002, n° 371, pp. 371-403, spéc., p. 397). Même les présidents des universités et les doyens furent l'objet de poursuites administratives dont certaines aboutirent à des sanctions disciplinaires. À titre d'exemple, voir les arrêts des 8 octobre 2001 (n° 1999/341 E et 2000/4184 K) et 28 janvier 2005 (n° 2004/2697 E et 2005/282 K) par lesquels la 8ème Chambre du Conseil d'État confirma la révocation de deux doyens de faculté respectivement pour avoir participé à une manifestation de soutien des victimes de l'interdiction du port du foulard à l'université et pour avoir toléré le port du foulard par les étudiantes et certaines employées au sein de l'université. Pour la poursuite administrative engagée contre le président d'une université, voir CE 8ème, 13 octobre 1997, n° 1996/5256 E et 1997/2729 K.

[1118] Voir le rapport présenté le 9 octobre 2006 à l'Organisation pour la sécurité et la coopération en Europe (OSCE) par l'association turque des avocats (http://www.osce.org/documents/odihr/2006/10/21317_en.pdf, consulté le 19 avril 2011).

[1119] Voir CE 8ème, 26 juin 2003, n° 2003/915 E et 2003/3164 K.

[1120] C'est ainsi qu'en invoquant le motif du non respect des réglements vestimentaires, le 28 février 2001, le YÖK a annulé le versement d'aides publiques à l'Université privée Fatih et, le 16 mars 2001, il a interdit à cette université, pour les mêmes motifs, de procéder à l'inscription des étudiants pour l'année universitaire 2001/2002. *Human Rights Watch*, Memorandum to the Turkish Government on Human Rights Watch's Concerns with Regard to Academic Freedom in Higher Education, and Access to Higher Education for Women who Wear the Headscarf, *Human Rights Watch Briefing Paper*, 29 juin 2004 (disponible sur http://www.setav.org/ups/dosya/24491.pdf, consulté le 28 mai 2011), p. 20. À cet égard, voir également CE 2ème, 10 octobre 2002, n° 2001/1035 E et 2002/3424 K. Dans les faits de cette affaire, le procureur de la République avait demandé une autorisation au YÖK d'engager des poursuites pénales contre l'adjoint du doyen d'une université privée ainsi que certains autres administrateurs de l'université pour avoir toléré le port du foulard par les étudiantes au sein de l'université et par les personnels de l'hôpital de l'université. Le 17 mai 2001, le YÖK avait rejeté cette demande. Dans son arrêt, décidant qu'aucune disposition ne permettait d'appliquer aux personnels des universités privées la loi sur la procédure d'investigation contre les

commencèrent à interdire l'accès aux universités des étudiantes portant le foulard[1121]. À partir de 2001, l'interdiction fut commencée à s'appliquer également dans les universités du nord de Chypre, la partie de Chypre se trouvant sous le contrôle de la Turquie[1122].

Dans la lutte menée par le camp laïque pour interdire le port du foulard dans l'espace public, en confirmant régulièrement les interdictions mises en place par l'administration et condamnant toute tentative d'une légalisation du foulard par le législateur, les organes judiciaires ont joué un rôle primordial.

B. La position constante des juges suprêmes turcs

La question du port du foulard islamique fut portée à plusieurs reprises devant les juridictions suprêmes ; la Cour constitutionnelle a déclaré, à maintes fois, l'inconstitutionnalité du port du foulard dans les universités (1). Le Conseil d'État, en se fondant essentiellement sur le caractère idéologique et politique du foulard, inconciliable avec le principe de laïcité et les réformes d'Atatürk, a déclaré légitime et conforme à la loi toute interdiction du port du foulard par des fonctionnaires lors de leur service et par des élèves et étudiantes au sein des établissements d'enseignement (2).

1. L'inconstitutionnalité du foulard affirmée par la Cour constitutionnelle

Pour la première fois, la Cour constitutionnelle eut l'occasion de se prononcer sur la question du foulard islamique lors de l'examen d'un recours en constitutionnalité d'une

---

fonctionnaires, le Conseil d'Etat a infirmé la décision du YÖK et a envoyé le dossier au procureur pour décider l'ouverture de poursuites en vertu des dispositions générales. Il est intéressant d'observer que comme dans ses décisions concernant les personnels de la *Diyanet* (voir *supra*, p. 123), le Conseil d'État admet que les personnels des universités sont soumis aux mêmes devoirs que les fonctionnaires, en l'occurrence l'obligation de respecter et d'assurer l'application de l'interdiction du port du foulard au sein de leurs établissements, et en même temps refuse de leur accorder des privilèges issus de la loi sur la procédure d'investigation contre les fonctionnaires lorsque ceux-ci commettent un délit.

[1121] Voir F. BENLİ, *1964-2011 Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi* (La chronologie de l'interdiction du port du foulard en Turquie et dans le monde de 1964-2011), rapport préparé pour MAZLUMDER, 2011 (disponible sur http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/rapor/3/1964-2011-turkiyede-ve-dunyada-basortusu-yasagi-kronolojisi/576, consulté le 21 avril 2012), p. 76. Plusieurs rapports établis par les acteurs de la société civile nous fournissent de nombreux exemples de l'application excessive de l'interdiction du port du foulard. Par exemple, le refus par l'Université d'İstanbul d'entrée au campus d'une professeure d'une université d'Oman, qu'elle avait invitée pour diriger un séminaire, en raison de son foulard ; le refus par certaines écoles de conduite d'accepter la demande d'inscription des femmes qui ne produisent pas des photos sur lesquelles elles ne sont pas coiffées d'un foulard ; le refus d'accès des clientes voilées dans certains hôtels ou encore des patientes dans certains hôpitaux publics. Voir le rapport susmentionné présenté le 9 octobre 2006 à l'OSCE par l'association turque des avocats (*op. cit.*, note 1118) ; The Coalition for the Partial Preliminary Evaluation Report by 71 Non-Governmental Organizations of Turkey, *Turkey's Sixth Report on its Compliance with the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, 2010 (disponible sur http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CPRER_Turkey46.pdf, consulté le 21 avril 2012) et MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 224-233.

[1122] Voir F. BENLİ, *op. cit*, note 1121, p. 85.

disposition législative permettant le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur. Par l'arrêt du 7 mars 1989, elle annula cette disposition au motif qu'elle était contraire à plusieurs principes constitutionnels. Dans son raisonnement, elle utilisa essentiellement le principe du nationalisme d'Atatürk[1123] et celui de l'intégrité de l'État-nation[1124] à côté du principe de laïcité pour construire une sorte de barrière à l'infiltration des lois motivées par des considérations religieuses dans le domaine de la législation positive. De même, elle considéra que la disposition litigieuse ne saurait non plus se concilier avec le principe d'égalité[1125] qui se dégageait, entre autres, des valeurs républicaines et révolutionnaires. Cependant, même s'il se réfère à plusieurs principes constitutionnels, l'arrêt en question est axé notamment sur l'importance et la nécessité de la protection de la laïcité. Il est accompagné d'une motivation très discutable, mais donnant un aperçu clair de la compréhension des libertés fondamentales et du principe de laïcité par la Cour constitutionnelle. La Haute Juridiction montra clairement par cet arrêt que la primauté de la laïcité sur les libertés fondamentales était un principe de base de la politique d'État en matière d'éducation comme c'est le cas dans les autres domaines du droit. Selon elle, la recherche d'un équilibre juste entre les exigences du principe de l'enseignement laïque et la liberté de manifester sa religion par des signes extérieurs d'appartenance, au sein des établissements d'enseignement supérieur, ne s'impose même pas en raison de la supériorité absolue du principe de laïcité sur la liberté religieuse. Plusieurs passages de l'arrêt sont consacrés à l'importance de ce principe en droit turc. La Cour constitutionnelle souligna que, comme toutes les institutions et tous les actes de l'État, tous les niveaux de l'enseignement et de l'éducation doivent respecter le principe de laïcité. L'importance de la laïcité en matière d'éducation est encore plus cruciale dans la mesure où l'école est conçue comme une institution destinée à produire les élites républicaines. Elle explique à cet égard que « [l]*'attachement à la laïcité et le respect de celle-ci requièrent surtout dans*

[1123] « *Dans le nationalisme d'Atatürk* […] *l'élément religieux n'a pas trouvé de place. En accordant aux motivations religieuses une place, la loi ici contrôlée est en contradiction avec le nationalisme d'Atatürk* » relève le juge constitutionnel. C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 148.

[1124] Selon la Cour, en autorisant d'accéder au domaine universitaire vêtu d'un foulard qui symbolise des croyances religieuses, d'étudier et de travailler scientifiquement sous ce signe, la disposition litigieuse peut conduire à des scissions et introduire des clivages tenant à la différence des conceptions sociales, des convictions religieuses, des religions ou des confessions, parmi les intéressés travaillant à l'université, en particulier dans la jeunesse. « *Cela peut entrainer en définitive la destruction de l'unité de l'État et de la nation ainsi que de l'ordre et de la sécurité publics* ». *Ibidem*, p. 149.

[1125] Elle déclare qu'en accordant dans le domaine vestimentaire, au foulard, qui serait, paraît-il, spécifiquement islamique, un privilège, la disposition attaquée contrevient formellement au principe d'égalité. *Ibidem*.

le domaine de l'éducation et de l'enseignement une attention particulière au regard de l'avenir de la nation »[1126].

Quant à la liberté de manifester sa religion, selon elle,

> « [s]e rendre à l'université, habillé et couvert de manière contraire à une présentation extérieure actuelle, n'a rien à voir avec la liberté et l'indépendance […], la liberté et l'autonomie dans le domaine vestimentaire ne peuvent être vues qu'en relation avec le principe de laïcité auquel revient la priorité. Une liberté ou une autonomie qui porte atteinte au principe de laïcité ou qui le supprime ne peut prétendre à aucune validité »[1127].

Elle refuse donc non seulement de considérer le port du foulard dans les universités comme une question liée à la liberté de manifester sa religion, mais condamne le foulard comme un habit contraire à une présentation extérieure contemporaine[1128]. Selon la Cour constitutionnelle, en permettant le port du foulard dans l'enseignement supérieur « *pour des raisons religieuses* », le législateur aurait clairement porté atteinte au caractère laïque de l'État. Car, par la disposition attaquée, le législateur aurait établi, dans le domaine du droit public, une règle qui repose sur des principes religieux. Pour elle, dans un État laïque « *le maintien d'un ordre juridique fondé sur des besoins religieux est inacceptable* »[1129]. La disposition litigieuse est aussi inacceptable dans la mesure où elle permet

> « à la religion de quitter le domaine individuel des idées pour exercer une influence sur des activités qui se répercutent sur la vie sociale. Les limites constitutionnelles de la liberté de la religion seraient ainsi supprimées »[1130].

L'examen de cet arrêt de la Cour constitutionnelle nous montre à quel point le juge constitutionnel est sensible face à la sauvegarde de la laïcité. En annulant les lois motivées par des considérations religieuses, le juge constitutionnel essaye en effet de protéger, d'une part, le principe de la laïcité contre une réimplantation de l'Islam dans la société turque et, d'autre part, les gains de l'élite kémaliste contre les forces périphériques dans la laïcisation de cette société.

[1126] *Ibidem*, p. 147.

[1127] *Ibidem*, pp. 150-151.

[1128] Pour justifier sa décision, la Cour constitutionnelle dont le mandat est, en principe, de dire le droit, va beaucoup loin dans son raisonnement, en essayant de montrer que le port du foulard n'est pas une exigence absolue de l'Islam dans le monde actuel. Elle commence par noter qu'« [u]*ne religion qui est source d'intériorité, de simplicité, de pureté, d'amour et de respect, ne ressentira pas la nécessité de recourir à des signes extérieurs démonstratifs* ». En continuant dans ce sens, elle ajoute que « [l]*'Islam exige de se tenir à l'écart de tout extrémisme, de tout fanatisme et de toute pression ; il prône modération et rétenue ; il réclame d'éviter des interprétations ou des jugements qui se situent au-delà des époques et des conditions changeantes et qui sont dépourvus de base rationelle* ». *Ibidem*, p. 151.

[1129] *Ibidem*, p. 147.

[1130] *Ibidem*, p. 149. Pour une analyse critique de cet arrêt voir, M. ERDOĞAN, *Anayasa ve Özgürlük (La Constitution et la liberté)*, Ankara, Yetkin Yay., 2002, pp. 185-197.

Cette hyper-sensibilité du juge constitutionnel pour protéger le principe de laïcité contre les tentatives des partis conservateurs et pro-Islam est « *compréhensible* », mais « *juridiquement injuste* »[1131]. En effet, la Haute Juridiction n'hésite souvent pas à dépasser ses pouvoirs constitutionnels dans son contrôle de constitutionnalité des lois. Ainsi, toujours concernant le foulard islamique, par son arrêt du 9 avril 1991, le juge constitutionnel a rejeté le recours en constitutionnalité d'une loi adoptée en vue de permettre le port du foulard par des étudiantes tout en déclarant que ladite loi ne légalisait pas le port du foulard[1132]. Elle a ainsi dépassé son pouvoir en se substituant au législateur. Par la suite, elle a procédé à un contrôle de constitutionnalité sur le fond d'un amendement constitutionnel malgré l'interdiction d'un tel contrôle clairement exprimée par l'article 148 de la Constitution. Elle s'appuya sur le fait qu'une telle révision, qui légaliserait le port du foulard dans les universités et porterait ainsi atteinte au principe de laïcité[1133], inaltérable selon l'article 4 de la Constitution, était inacceptable[1134].

Chaque tentative des partis pro-Islam pour légaliser le port du foulard semble accroître davantage la sensibilité du juge constitutionnel, mais aussi celle du juge administratif, compétent sur la question de la légalité des interdictions mises en place par l'administration.

2. La légalité de l'interdiction du foulard affirmée par le Conseil d'État

La politisation de la question du foulard islamique dans les années 80 se répercuta nettement sur la jurisprudence du Conseil d'État. Dès 1984, celui-ci déclara que le foulard « *n'est plus une habitude innocente, mais devient le symbole d'une vision contraire à la liberté des femmes et aux principes de notre République* »[1135]. Selon le Conseil d'État, si les « *jeunes filles n'ayant pas suivi une éducation se couvrent la tête sans raison spéciale sous l'influence de leur entourage social, des traditions et coutumes* » ce n'est pas le cas des étudiantes. Pour lui, ces dernières sont « *suffisamment éduquées pour ne pas céder*

[1131] B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 57.

[1132] Cour const., 9 avril 1991, n° 1990/36 E et 1991/8 K.

[1133] La Cour constitutionnelle confirma également son approche intransigeante concernant la nécessité de l'interdiction du port du foulard dans certains arrêts qui ne concernent pas directement la question du foulard. À titre d'exemple, on peut mentionner l'arrêt relatif à la dissolution du *Refah* dans lequel la Cour constitutionnelle exprime l'idée que « *le foulard et une certaine tenue vestimentaire qui l'assortit dans les établissements publics et éducatifs constitue, au-delà d'être un privilège, un moyen de distinction* ». Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.

[1134] Cour const., 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K. Pour une analyse de cet arrêt, voir *supra* le titre « B. L'interdiction du port du foulard considérée par le juge constitutionnel comme un principe constitutionnel intangible ».

[1135] CE 8ème, 23 février 1984, n° 1983/207 E et 1984/330 K.

devant la pression de leurs entourages sociaux et des traditions ». Elles se couvrent donc la tête « *juste pour montrer qu'elles sont contre les principes de la République laïque et qu'elles s'approprient l'ordre fondé sur la religion* »[1136]. En adoptant ainsi une position aussi intransigeante que celle du juge constitutionnel, le Conseil d'État confirma des circulaires adoptées par les recteurs d'université interdisant le port du foulard à l'université[1137], ainsi que les sanctions disciplinaires, telles que le blâme[1138], même l'exclusion[1139], infligées aux étudiantes ayant refusé d'ôter leur foulard au sein de l'université. En s'appuyant sur le même raisonnement, il admet également que l'administration d'une université peut refuser d'accorder le diplôme aux étudiantes qui ne fournissent pas des photos sur lesquelles, elles ont la tête nue[1140].

En dépit de l'absence d'une loi interdisant clairement le port du foulard, le Conseil d'État se montre prêt à accepter la légalité des interdictions en vertu des dispositions générales. Dans son arrêt du 17 juin 1994, il confirma la légalité d'un blâme infligé à une étudiante pour avoir porté le foulard au sein de l'université en vertu de l'alinéa a) de l'article 7 du règlement disciplinaire sur la procédure disciplinaire des étudiants[1141]. Cependant, cette disposition ne sanctionne pas clairement le port du foulard, mais une « *attitude de nature à ébranler le sentiment d'estime et de confiance que nécessite la qualité d'étudiant de l'enseignement supérieur* ». Dans cette affaire, l'Assemblée plénière du Conseil d'État estime que le refus d'ôter son foulard au sein de l'université peut être considéré en effet comme une altération de la confiance et du sentiment d'estime que nécessite la qualité d'étudiant. Après avoir noté que les articles 4 et 5 de la loi n° 2547 sur l'enseignement supérieur exigeaient que les étudiants de l'enseignement supérieur s'approprient les réformes et les principes d'Atatürk, et se comportent conformément à ces principes, l'Assemblée plénière juge qu'il est impossible « *d'admettre que l'étudiante qui*

[1136] *Ibidem*. L'avis selon lequel le port du foulard est une question plus politique que religieuse est partagé également par une partie de la doctrine. En ce sens, à titre d'exemple, voir N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 20.

[1137] Par le jugement du 19 mars 1999, le tribunal administratif d'İstanbul confirma la légalité d'une circulaire du 13 février 1998 par laquelle le recteur de l'Université d'İstanbul précisait que les étudiantes portant le foulard islamique et les étudiants portant la barbe (y compris les étudiants étrangers) ne devaient pas être acceptés aux cours, stages et travaux pratiques. Ce jugement fut confirmé par l'arrêt du 19 avril 2001 du Conseil d'État. Pour ces décisions judiciaires et le contenu de la circulaire litigieuse, voir Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, 29 juin 2004, n° 44774/98, §§ 12-16.

[1138] CE 8ème, 12 février 1987, n° 1986/105 E et 1987/63 K ; CE 8ème, 16 novembre 1987, n° 1987/128 E et 1987/486 K ; CE 8ème, 27 juin 1988, n° 1987/178 E et 1988/512 K.

[1139] CE 8ème, 13 décembre 1984, n° 1984/636 E et 1984/1574 K.

[1140] CE 8ème, 16 octobre 1989, n° 1989/694 E et 1989/772 K. Le Conseil d'État a aussi confirmé la legalité de l'interdiction du port du foulard imposée aux élèves. À titre d'exemple, voir CE 8ème, 20 janvier 2010, n° 1999/4279 E et 2000/359 K.

[1141] CE, Ass. Plén., 17 juin 1994, n° 1993/161 E et 1994/327 K.

se comporte contrairement à ces principes [d'Atatürk] *ait complètement répondu aux exigences de la qualité d'étudiant de l'enseignement supérieur* ». Selon lui, « *il est clair que l'étudiante qui met l'habit religieux, porte le foulard ou le türban, qui sont contraires à l'apparence et à l'habit moderne, ébranle le sentiment d'estime et de confiance que nécessite la qualité d'étudiant de l'enseignement supérieur* »[1142]. Il infirma ainsi le jugement de la 8ème Chambre du Conseil d'État qui avait estimé à la majorité qu'en l'absence d'une disposition expresse dans ledit règlement disposant que le port du foulard était sanctionné par un blâme, la peine infligée à l'intéressée pour son refus d'ôter son foulard était dépourvue de base légale[1143]. Le juge administratif confirma également la légalité de la suppression du nom d'une stagiaire avocate de la liste des stagiaires du barreau[1144] ainsi que d'une sanction disciplinaire infligée à une avocate pour le port du foulard en vertu de l'article 5/C de la loi n° 1136 sur les avocats qui sanctionnait le fait d'être connu dans son entourage par son attitude et comportement contraire au métier d'avocat[1145]. Il montra ainsi que, même si les organes législatifs ne prenaient pas des mesures nécessaires pour empêcher l'accès des filles voilées aux universités et aux fonctions publiques, il était prêt de le faire en utilisant son pouvoir d'interprétation du droit. Car, pour le juge administratif, le port du foulard dans les universités par des étudiantes et dans les établissements publics par des fonctionnaires est clairement contraire à la laïcité, aux principes et aux réformes d'Atatürk ainsi qu'aux droits des femmes. Son interdiction trouve donc son fondement juridique dans la Constitution elle-même[1146].

En s'appuyant sur des lois et des règlements en vigueur interdisant le port du foulard pour les agents d'État, le Conseil d'État confirma également plusieurs sanctions disciplinaires infligées aux fonctionnaires pour le port du foulard lors du travail au sein des établissements publics[1147].

[1142] Pour une critique de cette approche, voir l'opinion dissidente dans le même arrêt (CE, Ass. Plén., 17 juin 1994, n° 1993/161 E et 1994/327 K).

[1143] CE 8ème, 13 novembre 1992, n° 1992/609 E et 1992/2809 K.

[1144] CE 8ème, 2 mars 1994, n° 1993/843 E et 1994/686 K. Dans les faits de cette affaire, le ministère de la Justice avait refusé d'approuver la décision du Conseil administratif du Barreau concerné et l'Union des barreaux de Turquie avait saisi le tribunal administratif d'une demande d'annulation de ce refus ministériel. Dans son arrêt, le Conseil d'État a jugé que la loi sur les avocats était également applicable aux stagiaires avocats.

[1145] *Ibidem*.

[1146] À cet égard, le Conseil d'État s'appuya souvent sur les arrêts de la Cour constitutionnelle et parfois sur la jurisprudence des organes de la Convention européenne pour justifier son approche. À titre d'exemple, voir CE, Ass. Plén., 17 juin 1994, n° 1993/161 E et 1994/327 K.

[1147] Par exemple, il approuva une mauvaise appréciation donnée par l'administration de l'université à une chercheuse (CE 8ème, 18 février 1997, n° 1995/271 E et 1997/402 K), la révocation d'une standardiste de la faculté de médecine de Cerrahpaşa (CE 8ème, 27 juin 2000, n° 1998/5912 E et 2000/4951 K) et d'une enseignante (CE 12ème, 9 mars 2004, n° 2002/1997 E et 2004/704 K) pour avoir porté le foulard.

Concernant la question du foulard islamique, la même attitude existe également chez les juges de la Cour de cassation. La question du port du foulard ne s'est posée que très rarement devant cette dernière. Cependant, dans les décisions qu'elle a adoptées, la Cour de cassation montra qu'elle n'était pas moins intransigeante concernant cette question. Dès 1983, elle estima que la décision de la femme de porter le foulard après le mariage pourrait être considérée, dans certaines circonstances, comme un motif de divorce en faveur du mari[1148]. En 1999, en suivant la jurisprudence constitutionnelle et administrative, le juge civil de la Cour de cassation admit la légalité, voire la constitutionnalité de l'interdiction du foulard islamique dans les universités[1149]. Quant au juge pénal, en 1997, il estima que l'expulsion de la salle d'audience de l'avocate ayant refusé d'ôter son foulard était non seulement conforme à la loi, mais constituait également une pratique cohérente et nécessaire[1150].

L'approche des juges suprêmes turcs par rapport à la question du foulard islamique paraît plus politique que juridique. Ces juges considèrent le foulard plus comme une manifestation idéologique du fondamentalisme islamique que comme une manifestation de la liberté de religion. Parallèlement, la laïcité est conçue plus comme un composant essentiel de l'ordre républicain et un moyen d'exclure les religieux des institutions républicaines, notamment de l'école publique, que comme un moyen garantissant le pluralisme religieux. Comme dans la restriction de la liberté d'expression religieuse, concernant la question du foulard, l'interprétation militante de la laïcité prend ainsi le dessus sur l'interprétation tolérante de celle-ci[1151]. Cette conception militante de la laïcité qu'on observe à travers la jurisprudence des juges suprêmes tend en réalité à refouler la religion dans l'espace privé. Elle lui interdit toute manifestation dans l'espace social.

[1148] En l'espèce, l'épouse n'avait pas porté le foulard lors de ses études au collège ni lors de la cérémonie de fiançailles. La Cour de cassation estima que l'épouse avait choisi le port du foulard sous la pression de ses parents et qu'elle persistait à porter le foulard dans un esprit de contradiction vis-à-vis de son époux. Pour la Cour de cassation, cette « *insistance têtue sous l'influence de ses parents* » aurait rendu insupportable la vie conjugale. Elle constituait donc un motif de divorce. Elle précisa également que le devoir de tolérance entre les conjoints ne libère pas les conjoints de leur devoir de s'abstenir de certains comportements pour le bonheur de la famille. Cass. civ., 2ème, 25 janvier 1983, n° 1983/145 E et 1983/443 K.

[1149] Dans son arrêt du 14 mai 1999, la Cour de cassation confirma le rejet du recours en dommages et intérêts intenté par une étudiante selon laquelle le refus de son accès au cours en raison du foulard qu'elle portait était un acte illégal et constituait une atteinte à ses droits individuels. La Cour de cassation précisa que, s'il était vrai qu'il n'existait aucune loi interdisant le port du foulard dans les universités, une telle interdiction ressortait d'un examen global des dispositions constitutionnelles et de certaines législations, telles qu'elles étaient interprétées par les juridictions compétentes. Cass. civ., 4ème, 14 mai 1999, n° 1999/2626 E et 1999/4428 K.

[1150] Cass. crim., 8ème, 5 novembre 1997, n° 1997/13604 E et 1997/15032 K.

[1151] En ce sens, voir M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 207.

Alors que la laïcité a été adoptée, selon les termes de l'idéologie kémaliste, dans le but d'« *élever la nation turque au niveau des nations civilisées* », cette interprétation militante, adoptée par les juges suprêmes dans le souci de préserver la laïcité, constitue l'un des obstacles majeurs devant la démocratisation de la Turquie. Elle est ainsi paradoxalement la raison du retard de la nation turque par rapport aux nations européennes dans la voie de la civilisation. En effet, elle est souvent utilisée pour justifier les restrictions de l'expression des différentes opinions et convictions, restrictions qui empêchent l'institutionnalisation de la démocratie en Turquie. Ce paradoxe de laïcité et de démocratie que la Turquie expérimente aujourd'hui est beaucoup plus évident quand il s'agit de la manifestation collective de l'Islam.

SECTION 2. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION COLLECTIVE DE L'ISLAM SUNNITE

L'idée que l'Islam constitue un obstacle à la modernisation de l'État et de la société poussa l'État à mettre l'Islam sous sa tutelle et à prendre directement en charge l'administration des affaires relatives à la communauté musulmane. Dans ce but, l'État créa la *Diyanet* et lui attribua des pouvoirs importants dans le domaine des affaires religieuses. L'objectif était de veiller à ce que l'Islam n'entrave pas les efforts déployés dans la voie de la modernisation. Cette mesure a été nécessairement accompagnée de plusieurs restrictions en matière de la liberté d'association. En effet, si l'État veut diffuser une version de l'Islam compatible avec son projet de civilisation, il doit non seulement créer des institutions capables de le faire, mais doit également empêcher toute expression de la version populaire de l'Islam qui constitue une alternative à la version officielle. Le régime juridique appliqué aujourd'hui en Turquie aux organisations religieuses (§ 1), telles que les fondations et les associations, met clairement en évidence ce désir de l'État d'empêcher l'organisation et la diffusion de toutes sortes de versions populaires de l'Islam pouvant mettre en péril les réformes républicaines et le caractère laïque de l'État.

Cependant, d'une manière collective, l'Islam en Turquie ne risque pas de se manifester seulement sous la forme d'organisations religieuses, mais aussi sous la forme de partis politiques. Dès le passage au multipartisme et aux premières élections libres organisées en 1950, un parti politique pro-Islam s'est même emparé seul du pouvoir. Cette expérience, qui a fini par le coup d'État de 1960, a montré que la libre expression de tous les courants traversant le pays sous forme de partis politiques pouvait mettre en péril les principes fondamentaux de la République. En vue d'empêcher que les sentiments religieux

de la population soient utilisés à des fins électorales par des partis politiques ou que les différents courants opposés à l'idéologie kémaliste, plus particulièrement les courants islamiques, se transforment en une véritable force politique, l'élite bureaucratico-militaire dominante imposa certaines restrictions radicales en matière de statut, de programme et d'activité des partis politiques (§2).

§ 1. LE PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LE RÉGIME JURIDIQUE APPLICABLE AUX ORGANISATIONS RELIGIEUSES

Une des conséquences du monopole que l'État tente d'établir sur l'interprétation et la pratique de l'Islam est l'interdiction de l'organisation de l'Islam sous forme de communautés religieuses (*cemaat*) indépendantes de l'État en droit turc (A). Cependant, dans la pratique, cette interdiction n'a pas vraiment pu empêcher que les différentes communautés musulmanes puissent continuer à s'organiser indépendamment de l'État (B).

A. L'interdiction d'une organisation indépendante de l'Islam sunnite

Les mouvements islamiques existant aujourd'hui en Turquie ne portent pas atteinte au même degré aux principes du régime. Ils ne sont pas homogènes, mais représentent une diversité considérable sur le plan idéologique et organisationnel (1). Pourtant, le monopole de l'État sur l'administration du culte musulman et sur l'éducation religieuse est accompagné de l'interdiction de tous les mouvements islamiques sans distinction (2).

1. La diversité des groupes islamiques en Turquie

L'« Islam turc »[1152] avait toujours fonctionné à deux niveaux : la religion formelle, juridique et dogmatique de l'État, des écoles et de la hiérarchie ; et la foi populaire, mystique, intuitive des masses[1153] qu'on peut appeler l'Islam populaire. Ce dernier est représenté aujourd'hui dans la société turque essentiellement par les confréries soufies traditionnelles qui furent les seules formes associatives en Islam pendant des siècles[1154]. Une confrérie (*tarikat*, mot arabe signifiant « voie » ou « chemin »[1155]) peut être définie comme un ensemble de croyants unis par le respect qu'ils montrent pour une personne

[1152] L'utilisation de ce terme est contesté par certains auteurs turcs qui estiment qu'il ne peut pas y avoir plusieurs Islams mais plusieurs types de musulmans. Ils préfèrent donc utiliser le terme « Türk müslümanlığı » ou « Türkiye müslümanlığı », ce qui peut être traduit comme la « musulmanité turque » ou la « musulmanité de Turquie» (en anglais, « Muslimhood » ou « Muslimness »). Pour différentes approches sur ce sujet, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 241-243.

[1153] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 354.

[1154] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 104.

[1155] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 354.

particulière ou un lignage, qu'ils vénèrent comme particulièrement favorisé par Dieu. Les disciples d'une confrérie particulière peuvent croire fortement en ce que les enseignements du cheikh fondateur de la confrérie soient le chemin approprié conduisant à Dieu[1156]. Si l'on reste fidèle au sens doctrinal du terme « confrérie »[1157], il n'y aurait que quatre vraies confréries sunnites encore actives en Turquie : *Nakshibendi*, *Halvetî*, *Kadiri* et *Roufai*[1158]. La plus importante de ces confréries est le *Nakshibendi.* Créée au XIVe siècle au Turkestan par Nakshband Mohammad, Mohammad Baha al Din Buhhari, la confrérie *Nakshibendi* se propagea en Chine, en Inde, à Java, en Turquie. Implantée surtout à l'est de la Turquie, cette confrérie comporte de nombreuses branches elles-mêmes divisées en sous-branches. Chaque branche comporte de nombreux *tekke*s. Les *nakshibendi*s ont participé à une multitude de révoltes contre le kémalisme, tels que le soulèvement de Cheikh Said, lui-même un cheikh *Nakshibendi*, ou les événements de *Menemen* en 1930. Bien que divisée en différentes tendances, elle est la doyenne des confréries et est respectée à ce titre par les autres communautés islamiques concurrentes. Il y a également des confréries qui n'ont plus d'activités de *tekke* ou qui sont de petite taille telles que *Djelvetî* ou *Mevlevî*[1159].

Il y a aussi des groupes de prédication religieuse apparus durant le période républicaine et qui se sont surtout développés après 1950 dans des formes d'organisation différentes de celles de confréries. Ces groupes ne peuvent être considérés comme confréries, puisqu'ils ne disposent pas des caractéristiques de celles-ci. Par exemple, chez les *nourdjou*s (porteurs de lumière), qui constituent le plus important de ces groups[1160], à la différence des confréries, les liens entre le maître et ses adeptes passent plutôt par les écrits que par la personne elle-même[1161]. Les *nourdjou*s défendent les idées du Cheikh

---

[1156] D. SHANKLAND, *op. cit*., note 963, p. 64.

[1157] Indépendamment de l'obédience sunnite ou chiite de ses adeptes, selon M. Manço, un certain nombre de conditions doivent être satisfaites pour qu'une sociabilité puisse être définie comme confrérie, notamment : 1) la production et la transmission d'un savoir mystique, qui se veut comme une voie conduisant à Dieu et à sa Vérité. L'existence d'un ensemble de pratiques liturgiques et de rituels d'initiation codifiés ; 2) l'existence d'un cheikh (*murshid*) possédant un diplôme de madrasa (*idjazétnamé*) délivré par un maître lui-même reconnu. Il faut donc une filiation (*silsilé*), en réalité mythique, de maître à élève, qui doit remonter jusqu'au cheikh fondateur de la confrérie et, bien au-delà, jusqu'à un compagnon du prophète. Il doit également exister une satisfaction religieuse et sociale entre les derviches (les *murides* - disciples - confirmés qui forment l'élite interne ; les novices cooptés, qui sont les derviches ordinaires, suivant l'enseignement du maître ; et le cercle de sympathisants, généralement d'origine sociale modeste, qui bénéficient surtout des services rendus par la confrérie) ; 3) l'existence d'un *tekke* (monastère ou couvent) extérieur à une mosquée, qui sert de lieu de rituel et de *medrese* (où l'on enseigne la doctrine) à la confrérie. Les tombeaux d'anciens maîtres doivent s'y trouver (pour qu'on puisse les vénérer). Les activités sociales et caritatives de la confrérie s'y déroulent également. U. MANÇO, *op. cit*., note 335, p. 339.

[1158] *Ibidem*.

[1159] *Ibidem*.

[1160] N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, p. 52.

[1161] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 579, p. 431.

Bediüzzaman Said-i Nursi (Kurdî), qui dans son œuvre appelée le *Risale-î Nur* (discours sur la lumière ou Epitres de Lumière), indique le chemin que doivent prendre les croyants pour retrouver les vraies sources de la religion musulmane[1162]. Said-i Nursi, étant lui-même un ancien cheikh *nakshibendi*, le groupe *Nourdjou* peut être considéré comme un groupe dissident ou une branche de *Nakshibendi*. Aujourd'hui ce mouvement est divisé en au moins trente branches dont les plus importantes sont les *Fethullahdji*s et *Yeni Asya*[1163].

Deux autres groupes qui constituent aujourd'hui une force importante en Turquie sont les *Suleïmandji*s et les *İshikdji*s. Il y a lieu également de citer un groupe appelé *Aczimendi*, issu d'une dissidence du courant *Yeni Asya* et apparu vers la fin des années quatre-vingt-dix. Différemment par rapport aux autres, l'*Aczimendi* prétend effectuer un retour au système confrérique traditionnel et se présente comme la première « *nouvelle confrérie* » turque[1164].

Les deux groupes susmentionnés dominent aujourd'hui l'Islam populaire turc, au détriment d'une multitude de groupuscules révolutionnaires, antagonistes entre eux et opposés aux confréries[1165]. Chacune de ces confréries et groupes religieux a ses propres particularités. Certaines, telles que le *Mevlevî*[1166], sont connues comme étant idéologiquement moins marquées et plus religieuses que d'autres. Certaines, telles que le *Suleïmandji*[1167], ont une attitude plus fanatique et plus ferme aux principes et réformes républicains turcs et certaines autres, comme le *Nourdjou,* ont une vision quasi scientiste, tant elles insistent sur la compatibilité entre l'Islam et le progrès sous toutes ses formes[1168].

[1162] M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 418. Le cheikh est d'origine kurde. Il est né en 1873 au village Nurs de Bitlis (Turquie). Il s'opposa au parlemantarisme et au Comité de l'Union et du Progrès et se rallia, au début, au mouvement kémaliste en pensant que celui-ci allait protéger le califat et le sultanat. Mais il s'opposa très vite au kémalisme et participa au soulèvement de Cheikh Said. Sur ce, il fut exilé et de son exil il écrit le *Risale-î Nur*. Il est mort en 1960. Pour plus de détails sur Said-i Nursi, voir Ş. MARDİN, *Religion and Social Change in Modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, State University of New York Press, 1989 et İ. IŞIK, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk (Bediüzzaman Said-i Nursi et le mouvement nourdjou)*, İstanbul, Ünlem Yay., 1990.

[1163] Voir T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 226.

[1164] *Ibidem*, p. 228.

[1165] U. MANÇO, *op. cit*., note 335, pp. 338-339.

[1166] Cette confrérie fut fondée par Celaleddin Rumi (connu sous le nom de Mevlana) qui vécut entre les années 1207 et 1273 à l'époque des Seldjoukides. La confrérie des *mevlevî*s est connue plus particulièrement sous le nom des « derviches tourneurs », car Mevlana demandait à ses disciples de s'unir spirituellement avec Dieu grâce à une dance dont il avait codifié les rites et qui évoquait à la fois la représentation extérieure du monde et l'exaltation de l'âme. M. C. KURUCA, *op. cit*., note 3, p. 419.

[1167] Selon Bilici, le *Suleïmadji*s est le courant le plus hermétique et propablement le plus hostile au régime républicain, y compris à toutes ses institutions religieuses. F. BİLİCİ, *op. cit*., note 579, p. 431.

[1168] A. KAZANCIGİL, *op. cit*., note 100, p. 13. Pour de plus amples informations sur le *Nakshibendi*, voir Ş. MARDİN, « The Nakshibendi Order of Turkey », in *Fundamentalism and the State*, sous la direction de Martin E. MARTY & R. Scott APPLEBY, Chicago, University of Chicago Press, 1993, pp. 204-232 ; H. ALGAR, *Nakşibendilik (Le Nakshibendisme)*, İstanbul, İnsan Yay., 2007 ; F. ATACAN, « A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey », in *Naqsbandis in Western and Central Asia : Change and*

Cependant, dans sa grande majorité, les confréries sont souvent accusées d'être anachroniques, antidémocratiques, anti-laïques et hostiles à toute modernité, telle que les kémalistes l'ont voulu promouvoir en Turquie[1169]. Les kémalistes les considèrent en principe comme des fanatiques religieux ayant un potentiel subversif majeur et ayant pour objectif ultime de fonder un régime théocratique en Turquie. C'est pourquoi elles furent interdites dès la fondation de la République de Turquie.

2. La prohibition des organismes religieux indépendants de l'État

Les kémalistes ont toujours eu une attitude méfiante par rapport aux organisations autonomes. Lorsqu'il s'agit d'organisations religieuses, ayant une popularité importante, telles que les confréries soufies et les ordres religieux, cette méfiance est encore plus forte dans la mesure où leurs activités risquent d'entraver gravement la voie de la civilisation dont le kémalisme a désigné comme le principal objectif à la République. En outre, le monopole que l'État a voulu créer sur l'interprétation de l'Islam, en vue de l'utiliser comme idéologie au service de ses politiques, notamment pour établir la solidarité nationale, est naturellement menacé par la forte influence de ces organismes sur la société turque. Car, ces organismes ont une compréhension différente de l'Islam, voire opposée à celle que l'État veut diffuser à travers les institutions officielles chargées d'administrer la religion musulmane.

La désapprobation de ces organismes par l'État s'est traduite dans diverses lois adoptées au cours du XXe siècle. La plus importante est la loi n° 677, adoptée le 30

Continuity, sous la direction d'Elizabeth ÖZDALGA, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, pp. 147-157 ; M. H. YAVUZ, « The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements : The Naqshbandi Sufi Order », in *Naqsbandis in Western and Central Asia : Change and Continuity*, sous la direction d'Elizabeth ÖZDALGA, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, pp. 129-146 et T. ZARCONE, « Les Nasibendi et la République turque : de la persécution au repositionnement idéologique, politique et social (1925-1991) », *TURCICA*, Peeters, Leuven, 1992, tome XXIV, pp. 132-151 ; sur le *Kadiri*, voir A. G. ELGİN, *Tarikatlar ansiklopedisi (Encyclopédie des confréries)*, İstanbul, Milliyet, 1991, pp. 201-204 et N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, pp. 390-391 ; sur les *Halvetî* et *Roufaï*, voir A. G. ELGİN, *Tarikatlar ansiklopedisi (Encyclopédie des confréries)*, Milliyet, İstanbul, 1991, pp. 314-318 ; sur le *Mevlevî*, voir *ibidem*, pp. 234-250 et N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, p. 394 ; sur le *Nourdjou*, voir P. DUMONT, « Les "disciples de la lumière". Le mouvement nourdjou en Turquie », in *Radicalismes islamiques*, sous la direction d'Olivier CARRÉ & Paul DUMONT, Paris, L'Harmattan, 1985, tome 1, pp. 215-256 ; Ş. MARDİN, *op. cit.*, note 1162 ; N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, pp. 391-393 ; İ. IŞIK, *op. cit.*, note 1162 et A. G. ELGİN, *op. cit.*, note 1168, pp. 288-297 ; sur le *Fethullahdji*, voir B. K. LORASDAĞI, « Globalization, Modernization, and Democratization in Turkey : The Fethullah Gülen Movement », in *Remaking Turkey : Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*, sous la direction d'E. Fuat KEYMAN, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, Lexington Books, 2007, pp. 153-177 ; sur le *Suleïmandji*, voir A. G. ELGİN, *op. cit.*, note 1168, pp. 338-346 et A. GÖKALP, « Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines : le Suleymanisme », in M. GABORIEAU & A. POPOVIC & T. ZARCONE (éditeurs), *Naqshbandis. Chemnements et situation actuelle d'ordre mysthique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2/4 mai 1985, Paris-İstanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, Isis, 1990, pp. 421-435 ; sur l'*İshikdji*, voir N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, pp. 393-394.

[1169] En ce sens voir, par exemple, M. le Professuer Ö. OZANKAYA, *op. cit.*, note 778.

novembre 1925, soit juste après la fondation de la République, par laquelle l'État interdit toutes les confréries, leurs *tekke*s et *zavié*s ainsi que la qualité de cheikh, de derviche, de novice, de *dede* (ministre du culte des alévis), de seid, de tchélébi, de calife, etc. utilisée par ces confréries. En vertu de cette loi, l'emploi de ces titres, l'exercice de ces professions et le port des habits s'y attachant sont passibles d'une peine d'emprisonnement jusqu'à trois mois, ainsi que d'une amende. L'État confisqua également tous les biens des confréries et prohiba leurs réunions de prière et leurs cérémonies[1170]. Selon la majorité de la doctrine, ces mesures étaient justifiées à l'époque, car les confréries avaient soutenu la dynastie ottomane lors de la guerre d'indépendance et étaient les opposantes les plus dures aux principes et réformes d'Atatürk[1171]. En outre, leur influence dans la société leur donnait la force de mobiliser des masses importantes contre le régime. Cette loi fut d'ailleurs adoptée juste après les soulèvements d'Erzurum et celui de Cheikh Said qui étaient organisés et dirigés par la confrérie *Nakshibendi*. Cependant, ces mesures n'étaient pas limitées aux confréries et groupes fondamentalistes islamiques considérés comme dangereux pour la laïcité. Elles avaient une portée générale et touchaient donc toute organisation religieuse, même les plus humanistes d'entre elles, tels que le *Mevlevî*[1172], et même celles qui se voyaient les principaux alliés de la laïcité en Turquie, telles que les *bektachi*s et *alévi*s ainsi que les sectes non islamiques[1173].

Si la loi n° 677 est la plus importante, elle n'est cependant pas la première qui touchait les organisations politico-religieuses. La première loi qui aborda, dans la République laïque de la Turquie, le problème des associations politico-religieuses fut la loi n° 556. Celle-ci, adoptée le 25 février 1925, ajouta une disposition à la loi sur la trahison[1174] interdisant la création d'associations politiques ayant pour base la religion, les croyances sacrées du culte ou s'en servant comme instrument pouvant contribuer à la réalisation de leurs visées politiques. Selon cette disposition, « [c]*eux qui constituent des*

[1170] B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 360.

[1171] Voir, par exemple, N. ÖKTEM, « İnsan Hakları (Les droits de l'homme) », in *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış (La liberté de religion et de conscience, la diversité, le pluralisme et la paix en Turquie)*, sous la direction de Murat YILMAZ, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005, pp. 36-49, spéc., p. 48.

[1172] Avec la révolution kémaliste, comme toutes les autres confréries, celle des *mevlevî*s fut interdite et ses monastères fermés. Le monastère central de la confrérie des *mevlevî*s, où est situé le mausolée de Mevlana, qui se trouve à Konya fut transformé en musée. M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 419.

[1173] Par exemple, en 1962, la Cour de cassation confirma un jugement pénal selon lequel le bahaï ne consituait pas une religion mais était une confrérie au sens de la loi n° 677. Cass. crim., 1er, 13 octobre 1962, n° 1962/1252 E et 1962/2435 K.

[1174] Il est à noter qu'en vertu de la loi sur la trahison, les tribunaux devaient rendre leur verdict dans un délai maximum de 24 jours (art. 7) et ces verdicts n'étaient pas suspectibles d'appel (art. 8).

associations de ce genre ou qui y adhèrent [...] *sont réputés traîtres à la Patrie* », un crime puni par la peine capitale.

L'article 163 § 2 du code pénal, entrée en vigueur en 1926, mit en place une limitation semblable. Selon cette disposition,

> « [q]uiconque, à l'encontre du principe de laïcité, établit, fonde, organise, réglemente, dirige et administre des associations dans l'intention d'adapter, même partiellement, les bases fondamentales juridiques, sociales, économiques ou politiques de l'État à des croyances religieuses, sera puni de huit ans à quinze ans de réclusion ; quiconque fait partie d'une association de ce genre ou incite autrui à en faire partie sera puni de cinq ans à douze ans de réclusion […] »

Cet article n'interdisait pas la fondation d'associations religieuses, mais chaque association religieuse risquait d'être supprimée, s'il y avait des indices démontrant qu'elle luttait en faveur de la charia[1175]. Il ne s'agit pas ici seulement des associations fondées légalement, mais de toute organisation dont le but était de détruire les bases fondamentales de la République. La réunion ne serait-ce que de deux personnes dans un tel but était suffisante pour être considérée comme une association passible de cet article[1176]. Après sa modification en 1949, l'article 163 § 2 fut utilisé notamment pour interdire que les adeptes des confréries se réunissent pour des cérémonies religieuses. Par exemple, les *nourdjou*s firent l'objet d'arrestations collectives[1177] et condamnés[1178] en vertu de cette disposition, qui ne fut pas seulement appliquée aux associations islamiques. Les associations des témoins de Jéhovah furent également poursuivies en application de cet article[1179].

Cette dernière disposition et la loi sur la trahison furent abrogées par l'article 23 de la loi n° 3713 du 12 avril 1991 sur la lutte contre le terrorisme[1180]. Quant à la loi n° 677, elle est toujours en vigueur et appliquée par les tribunaux[1181]. Après l'adoption de la

---

[1175] B. VURAL-DİNÇKOL, *op. cit.*, note 503, p. 117.

[1176] *Ibidem*.

[1177] M. AKSOY, *op. cit.*, note 141, p. 230.

[1178] À titre d'exemple, voir Cass. crim., 1ère, 18 septembre 1968, n° 1967/2828 E et 1968/2291 K ; Ass. Plén. (crim), 26 janvier 1976, n° 1976/9-3 E et 1976/23 K ; Cass. crim., 9ème, 13 octobre 1976, n° 1976/52 E et 1976/52 K et Cass. crim., 9ème, 8 février 1978, n° 1977/4375 E et 1978/454 K.

[1179] Par exemple, dans les années 1975, les dirigeants de l'Association des cours de l'évangile, qui avait été créée pour diffuser et enseigner les opinions, les croyances et les principes moraux qui ressortaient de l'Évangile, furent poursuivis en vertu de l'article 163 § 2 du code pénal. Cependant la Cour de cassation a estimé que les activités des accusés se limitaient aux activitées religieuses garanties par la liberté de religion et n'entraient pas dans le cadre de l'article 163 § 2 du code pénal. Ass. Plén. (crim), 24 mars 1980, n° 1979/276 E et 1980/115 K.

[1180] J.O. du 12 avril 1991, n° 20843 *bis*.

[1181] Par exemple, le 21 décembre 1995, par une décision confirmée en cassation, le tribunal correctionnel d'Elazığ prononça la dissolution de la « confrérie » *Aczimendi* et la fermeture de ses antennes locales en application de la loi n° 677. Voir Cour EDH, déc. *Gündüz c. Turquie*, 9 novembre 2004, n° 59997/00.

Constitution de 1961, elle fut même mise par son article 174 sous la garantie constitutionnelle en tant qu'une loi de réforme d'Atatürk.

Concernant l'organisation des communautés religieuses, la loi n° 2908 sur les associations[1182] soumet aussi à plusieurs restrictions les associations ayant un but religieux. Les plus importantes restrictions se trouvent dans l'article 5, intitulé « *Les associations dont la fondation est interdite* » de cette loi. Cette disposition interdit, dans son deuxième paragraphe, la création d'associations ayant pour but de mettre en danger ou de détruire la République de Turquie en s'appuyant sur les différences religieuses ou confessionnelles dans la société. Le 5ème paragraphe de cet article interdit la fondation d'une association qui fonctionne sur les bases d'une religion ou d'une confession, ou qui reprend dans son appellation le nom d'une religion ou d'une confession. Selon le 7ème paragraphe du même article, la création d'associations qui ont pour but de supprimer ou de changer les lois de réformes énumérées dans l'article 174 de la Constitution ou de réanimer les organisations qui étaient dissoutes par les lois de réformes est également interdite. Cela signifie que les confréries ne peuvent pas être réanimées sous forme d'association[1183]. Les associations ne peuvent pas non plus, selon l'article 5 § 8, dénigrer ou humilier la personnalité, les principes, les activités ou la mémoire d'Atatürk. Pour garantir le respect dû à ces principes, l'État mit en place un contrôle strict sur les associations. Par exemple, le registre des associations est tenu dans les directions de la sûreté. Les autorités disposent aussi d'un véritable pouvoir de censure, puisque les associations sont tenues de soumettre leurs tracts, déclarations écrites et autres publications au procureur local et à l'autorité suprême de l'administration locale avant toute diffusion, lesquels ne peuvent être distribués ou communiqués à la presse avant l'expiration d'un délai de 24 heures après l'heure du dépôt (art. 44 de la loi n° 2908).

Quoique l'article 5 de la loi sur les associations, plus particulièrement son cinquième paragraphe, semble juridiquement empêcher la création d'une association dont le but est de poursuivre des activités concernant une religion déterminée, les autorités judiciaires interprètent cette disposition d'une manière plutôt libérale, lorsqu'il s'agit d'une association musulmane. C'est ainsi qu'un nombre important d'associations pour la construction de mosquées ont pu voir le jour malgré le paragraphe cinq. Quant à la loi n° 677, son application aux activités confériques change selon les considérations politiques

[1182] La loi du 6 octobre 1983 (J.O. du 7 octobre 1983, n° 18184).
[1183] En ce sens, voir Cass. crim., 9ème, 22 mai 2003, n° 2003/627 E et 2003/870 K.

du pouvoir qui dirige le pays. L'interdiction de l'organisation indépendante de l'Islam populaire n'est donc pas absolue mais limitée.

B. Les limites de l'interdiction

Alors que la loi n° 677 sur la fermeture des couvents et des confréries est toujours en vigueur, depuis le passage au multipartisme en 1950, l'État montre une certaine tolérance envers les groupes islamiques y compris les confréries (1). Cependant, malgré la libération du régime en matière religieuse depuis cette date, théoriquement aucune confrérie ni groupe religieux ne peut se déclarer personne morale. Dépourvue de toute reconnaissance juridique, ces mouvements islamiques sunnites continuent leurs activités en toute légalité sous des formes modernes, plus particulièrement, des *vakıf*s (du mot arabe *waqf*, fondation pieuse) (2).

1. La tolérance de l'État envers les groupes islamiques

L'interdiction des confréries, n'ayant eu qu'une seule portée juridique, n'a jamais pu faire disparaître complètement les confréries. Pendant la période du parti unique, les confréries entrent en clandestinité tout en continuant à chercher des adeptes et à suivre leurs activités sociales et politiques[1184]. Quant à la *Diyanet*, il n'a jamais pu remplacer les confréries islamiques par ses activités religieuses. Au contraire, sans prestige et reflétant les vues du gouvernement, elle a même indirectement contribué à l'identification de l'Islam des confréries comme le « vrai Islam » aux yeux d'une partie non négligeable de la population croyante[1185].

Après le passage au multipartisme, l'interdiction des confréries fut appliquée moins strictement et une certaine tolérance des autorités étatiques est née envers les confréries. Par exemple, à la veille des élections législatives de 1950, le gouvernement permit la réouverture d'un certain nombre de mausolées historiques et de lieux saints qui avaient été fermés dès le début des révolutions d'Atatürk en 1925[1186]. Par la suite, certains membres des confréries ont pu entrer dans la TBMM et au gouvernement[1187]. Il y a même eu des

---

[1184] A. CEYHAN, *Sur l'articulation de la laïcité et de l'État moderne dans la construction de l'État en Turquie*, Thèse de doctorat en science politique, Université de Paris I, 1983, p. 295.

[1185] U. MANÇO, *op. cit.*, note 335, p. 343.

[1186] Depuis la mise en vigueur de la loi n° 3612 du 7 février 1990 (J.O. du 16 février 1990, n° 20435), la décision d'autoriser la réouverture des mausolées relève de la compétence du ministère de la Culture et du Tourisme (art. 5).

[1187] B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 48. Par exemple, il est connu en public que l'ancien président de la République, Turgut Özal avait des liens avec la confrérie *Nakshibendi*. Le president du *Refah* dissous, Necmettin Erbakan, était également un membre de *Nakshibendi*. N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, p. 390.

rencontres publiques entre les partis politiques au pouvoir et les chefs des confréries et des groupes islamiques[1188].

En réalité, au vu de leur force sociale et du nombre de leurs adhérents, aucun parti n'a jamais vraiment voulu se priver de leur soutien, notamment électoral[1189]. Mais ce sont, en particulier, les partis de droite et plus précisément les partis politiques pro-Islam qui ont largement profité de l'appui des confréries. À cet égard, M. Zarcone explique que

> « le Parti de l'ordre national et tous les partis sous lesquels il s'est reconstitué depuis son interdiction en 1971 sont une création Nakchibendiye d'Iskenderpacha et des nurcus [nourdjou]. Un grand nombre de ses membres ont fait allégeance au cheikh Kotku[1190], parmi lesquels Erbakan, les frères Özal, et même Tayyip Erdoğan, et certains ont agi de même, après 1980, avec le successeur du cheikh, Esat Coshan. […] De même, après le coup d'État de 1980, c'est la Nakchibendiye d'Iskenderpacha qui permet à l'Islam politique de se relever sous la forme du Parti de la prospérité et qui soutient également le Parti de la mère-patrie d'Özal »[1191].

Si certaines confréries comme le *Nakshibendi*, ont pu avoir certaines faveurs et tolérances grâce à leurs liens avec les partis politiques, les autres, telles que le *Mevlevî*, qui ne mène pas d'activités politiques, ont pu trouver des moyens pour réapparaître en public sous forme d'activités culturelles et touristiques et plus particulièrement grâce au truchement des représentations folkloriques[1192]. À partir des années 1960, plusieurs représentations folkloriques des derviches tourneurs eurent lieu et, en 1965, le Premier ministre Süleyman Demirel, accompagné de plusieurs députés, assistèrent à l'une de ces cérémonies. Depuis, des hommes d'État de haut grade assistent à ces cérémonies[1193]. D'autre part, au cours de l'année 1970, l'équipe folklorique turque des derviches tourneurs

---

[1188] Par exemple, la rencontre publique du 13 décembre 1994 entre Tansu Çiller, chef du DYP et Première ministre de l'époque, et Fethullah Gülen, chef spirituel du group *Fethullahdji* (*Hürriyet* du 6 novembre 1999) et la rencontre du 11 janvier 1997 entre Necmettin Erbakan, président du *Refah* et Premier ministre de l'époque, et les chefs de différents confréries et groups islamistes. T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 223-224.

[1189] À cet égard, il est intéressant d'observer que le 9 janvier 2001, le Conseil des ministres a pris une décision pour permettre la réalisation du vœu de Yusuf Bozkurt Özal, frère de l'ancien président Turgut Özal et un des personnages importants de la confrérie *Nakshibendi*, d'être enterré dans le jarden de la mosquée Süleymaniye d'İstanbul. Le Conseil d'État a annulé cette décision au motif que la mosquée concernée faisait partie du patrimoine culturel et historique protégé par la loi, que la décision litigieuse constituait un excès de pouvoir du Conseil des ministres et était contraire à la loi n° 677 et au principe d'égalité dans la mesure où la décision accordait un privilège à une confrérie. CE, Ass. Plén., 5 mai 2005, n° 2005/16 E et 2005/1118 K.

[1190] Il s'agit de Mehmed Zahid Kotku, l'ancien cheikh de la communauté d'Iskender Pacha, la plus grande branche de la confrérie *Nakshibendi* en Turquie.

[1191] T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, p. 222.

[1192] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 419.

[1193] *Ibidem*.

fit plusieurs tournées dans les grandes villes des États-Unis[1194]. Aujourd'hui les *mevlevî*s sont largement soutenus et subventionnés par le ministère de la Culture et du Tourisme.

Cependant, si l'État ferme les yeux sur les activités à caractère essentiellement religieuses, culturelles et touristiques des confréries, il continue à réprimer les activités soufies considérées dangereuses. Depuis les années 1950, plusieurs procès eurent lieu contre des membres de diverses confréries[1195], pour des activités confrériques, telles que l'utilisation de titres[1196] ou habits interdits[1197] ou encore propagande anti-laïque[1198]. La difficulté de s'organiser autour des formes traditionnelles des confréries dans la Turquie moderne poussa les groupes islamiques à chercher des formes nouvelles d'expression et d'organisation davantage conformes aux nouvelles conditions du pays.

2. L'organisation des groupes islamiques sous les formes modernes

La première réapparition des groupes islamiques sous une forme moderne d'organisation a vu le jour en 1946, lorsque la loi du 5 juin 1946 institua la liberté d'association[1199]. Mais c'est notamment à l'époque du « Président croyant » Turgut Özal et lorsque le Parti de la prospérité, pro-Islam, se trouve au pouvoir que les groupes islamiques ont achevé leur sortie de l'ombre. Ce processus fut encouragé par le fort mouvement d'exode rural à partir des années 1970. Avec le transfert de nombreuses populations des campagnes à la ville, on assista en effet à un retour massif des groupes islamiques, notamment les *Nourdjou* et *Nakshibendi*[1200]. Pour contourner l'interdiction des activités confrériques, les groupes islamiques ont abrité leurs activités dans les différentes formes d'organismes modernes, tels que les associations, les maisons d'éditions, les entreprises et les *vakıf*s (fondations), non point sous le nom de leur confrérie ou groupes respectifs mais, sous différents noms qui n'ont, la plupart du temps, aucune connotation religieuse. Depuis

---

[1194] *Ibidem*.

[1195] En avril 1950 contre les *tidjani*s, en mai 1950 contre les *nakshibendi*s, en juin de cette année contre les *mevlevî*s et en mars 1951 contre les *kadiri*s. B. LEWIS, *op. cit.*, note 8, p. 368.

[1196] Pour la condamnation pénale d'une personne pour avoir utilisé le titre de calife et avoir organisé un *zikir* (un rituel religieux) en infraction de l'article 1 § 2 de la loi n° 677, voir Cass. crim., 7ème, 31 mai 2005, n° 2003/12950 E et 2005/5182 K.

[1197] Pour la condamnation pénale des plusieurs personnes pour avoir porté les habits appartenant au groupe *Aczimendi*, contrairement à la loi n° 677, voir Cass. crim., 7ème, 29 septembre 1998, n° 1998/4775 E et 1998/7426 K et Cass. crim., 7ème, 28 avril 2000, n° 2000/3440 E et 2000/6263 K.

[1198] M. C. KURUCA, *op. cit.*, note 3, p. 420.

[1199] En 1946, seulement 11 associations sur 814 associations étaient des associations religieuses qui avaient un rapport étroit avec les sectes et ordres (N. A. YÜCEKÖK, *Türkiye'de örgütlenmiş dinin sosyo-ekonomik tabanı (1946-1968) (La base socio-économique de la religion organisée en Turquie)*, Ankara, Siyasal Bilimler Fakültesi Yay., 1971, p. 133. Très vite ce chiffre augmenta considérablement. Dans les années 60, une association sur trois était fondée dans un but religieux à savoir construire ou restaurer des mosquées, ouvrir des cours coraniques, etc. N. NARLI, *op. cit.*, note 338, p. 28.

1980, ces communautés islamiques sont devenues des organisations complexes qui contrôlent aujourd'hui différentes structures éducatives, sociales, sanitaires et médiatiques. Au sein d'elles, évoluent leurs adeptes et les membres de leurs familles, depuis leur naissance jusqu'à leur mort. Les groupes islamiques réduisent ainsi au maximum les interférences de la société républicaine et laïque sur la vie de leurs fidèles. Ils possèdent des cours coraniques, des services d'entraide, des pensionnats, des crèches, des cliniques, des revues mensuelles, des stations de radio, des journaux, des chaînes de télévision et aussi de puissants groupes financiers[1201]. C'est surtout dans le domaine de l'éducation que ces groupes ont acquis une avance spectaculaire. Ainsi les *fethullahdji*s possèdent plus de deux cents écoles privées et sept universités dans le pays et à l'étranger[1202].

Dans cette transformation de l'organisation traditionnelle en une organisation moderne, le *vakıf* (la fondation) joua un rôle important. Car, parmi les autres formes d'organisation, l'institution de *vakıf* offre un cadre juridique plus approprié pour l'organisation des communautés islamiques. Selon la loi du 13 juillet 1967 (n° 903) sur les fondations, l'acte de fonder un *vakıf* est une procédure juridique unilatérale consistant à déclarer, par un document écrit, la volonté d'immobiliser des biens, liquidités effectives ou revenus garantis, afin d'atteindre un but bien précis et utile à la collectivité[1203]. Après l'enregistrement de cette déclaration par le tribunal civil, le *vakıf* acquiert la personnalité morale. Est habilitée à former un *vakıf* toute personne physique et morale, y compris l'État en tant que personne morale publique, sauf les partis politiques[1204]. Contrairement aux règles restrictives concernant les associations, les *vakıf*s sont particulièrement faciles à créer, difficiles à dissoudre et moins contrôlés par l'État. En outre, les biens, liquidités, actions, et autres valeurs économiques immobilisés des *vakıf*s sont exonérés d'impôt[1205]. D'où l'intérêt que portent les communautés religieuses pour cette forme d'organisation[1206].

Les premiers *vakıf*s à caractère islamique furent fondés au début des années 70 afin de construire des écoles d'imam et de prédicateur, des écoles coraniques et des facultés de

---

[1200] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, pp. 209-210.
[1201] Voir T. ZARCONE, *op. cit.*, note 134, pp. 225-229.
[1202] *Ibidem*, p. 227.
[1203] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 579, p. 417.
[1204] *Ibidem*.
[1205] *Ibidem*, p. 418.
[1206] En particulier après les coups d'État de 1971 et de 1980, bon nombre d'associations et particulièrement celles qui avaient des activités religieuses se sont rapidement constituées en *vakıf*s. Selon les chiffres donnés par Faruk Bilici, alors que l'on comptait environ 50 petits *vakıf*s entre 1923 et 1967, à partir de cette date et jusqu'en 1973 on en dénombre 250 dont une bonne partie avec des budgets très confortables. En 1985, il y en aurait déjà 935. Ce nombre augmentera en 1992 à 2 710. *Ibidem*, pp. 419-421.

théologie, de les financer et d'aider les élèves qui les fréquentaient[1207]. À travers ces types de *vakıf* à vocation éducative et culturelle islamique, les islamistes attribuaient des bourses aux étudiants et ouvraient des foyers pouvant héberger ceux venus de la province[1208]. Ils contribuaient ainsi à mieux former les élèves pratiquants musulmans dans les écoles, à les soutenir au cours de leur cursus universitaire, à les placer à des postes de responsabilité, selon la conjecture politique, afin de reproduire finalement un type de « musulman », capable d'être « compétitif » dans tous les domaines de la vie[1209]. Parallèlement à ces organismes islamiques d'entraide et d'éducation destinés aux jeunes des milieux populaires, un deuxième type de *vakıf*, dont le plus ancien est la fondation des recherches islamiques (*İslam araştırmalar vakfı*), est né, toujours dans les années 1970, avec des programmes plus ambitieux dans le domaine des études islamiques, mais surtout dans le domaine de la publication d'ouvrages savants, de revues et de cassettes audio-visuelles[1210].

Chaque confrérie et courant islamique « moderne », notamment le *Nourdjou* et le *Suleïmandji*, possède aujourd'hui plusieurs *vakıf*s qui disposent, à leur tour, des centres de recherches religieuses, des collèges, des centres de formation, des foyers pour étudiants, des cours coraniques, etc.[1211] Elles offrent des services en assistance socio-économique et psycho-sociale[1212] non seulement à l'intérieur du pays, mais également à l'étranger. Les *vakıf*s occupent donc une place primordiale dans l'organisation des activités de courants islamiques. Mieux encore, ils sont devenus les structures d'identification et de représentation officielle de ceux-ci[1213].

Cette multiplication rapide des activités des courants islamiques inquiète considérablement les kémalistes. Elle a pris, en effet, une telle ampleur que le 28 février 1997 l'armée a dû intervenir pour attirer l'attention du gouvernement sur cette transformation en force des courants islamiques et lui demander d'être plus strict envers ces derniers. Les militaires annonçaient ainsi qu'ils ne fermeraient plus les yeux sur les activités confériques, comme c'était le cas depuis 1950. Une campagne s'amorça en 1999 contre les groupes islamiques, notamment les *Nourdjou*, *Suleïmandji* et *Fethullahdji*. Le fondateur du group *Suleïmandji*, Süleyman Hilmi Tunahan, fut à plusieurs reprises

---

[1207] *Ibidem*, pp. 423.
[1208] *Ibidem*, p. 425.
[1209] *Ibidem*.
[1210] *Ibidem*, p. 426.
[1211] Par exemple, les *suleïmandji*s disposent de centaines de cours coraniques dans toute la Turquie, sous forme de *vakıf*, constituées grâce aux deniers des grands commerçants anatoliens ou stanbouliotes, mais aussi grâce aux collectes chez les travailleurs turcs en Europe occidentale. *Ibidem*, p. 431.
[1212] U. MANÇO, *op. cit.*, note 335, pp. 347-348.
[1213] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 579, p. 429.

condamné pour propagande anti-laïque. Quant à Fethullah Gülen, le fondateur du groupe *Fethullahdji*, il devint l'ennemi public numéro un, encore plus dangereux qu'Erbakan, aux dires de l'*establishment* kémaliste. Il fut condamné à l'exil volontaire aux États-Unis[1214]. Parallèlement, plusieurs fondations islamiques ont été fermées[1215].

Contrairement aux militaires, certains trouvent dans cette réapparition des groupes islamiques une contribution au développement d'une société autonome par rapport à l'État[1216]. Selon M. Manço, à travers les *vakıf*s, les confréries et les ordres religieux s'intègrent dans le système, qui, à son tour, neutralise leur potentiel contestataire et coupe l'herbe sous le pied des organisations islamiques révolutionnaires qui ne trouvent pas de base sociale digne de ce nom. Il soutient que, les ordres soufis, sont trop nombreux et divisés pour qu'ils puissent opérer des changements radicaux dans le domaine socio-politique[1217]. Après tout, ces ordres sont des organisations clientélistes qui distribuent un soutien moral et une assistance sociale en échange d'une obéissance religieuse et politique[1218]. Il existe donc naturellement une concurrence entre eux et avec les mouvements conservateurs, qui favorise la modernisation organisationnelle de ces ordres en les forçant à améliorer leurs performances clientélistes. Ce faisant, les ordres soufis s'acclimatent progressivement à une culture politique pluraliste et consensuelle dans laquelle s'inscrivent leurs actions[1219]. Les modes et les contenus d'actions qu'ils mettent en œuvre deviennent ainsi compatibles avec le régime[1220].

En outre, s'il est difficile d'affirmer que ces groupes ont renoncé à leur intention de fonder un jour un régime théocratique en Turquie, on peut constater facilement leur caractère non violent. À cet égard, il convient de préciser que, malgré le caractère choquant à leurs yeux des réformes laïcisantes des kémalistes, l'opposition des confréries était plutôt

---

[1214] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 139.

[1215] Pour ne citer que les plus importants, on peut se référer à la dissolution de la Fondation de la Jeunesse nationale et de la Fondation *Zehra* pour l'éducation et la culture. Saisie en 1999 par la VGM, la 25ème Chambre du tribunal de grande instance d'Ankara a, par un jugement du 3 juin 2004, confirmé par l'arrêt du 26 avril 2005 de la 18ème Chambre de la Cour de cassation, dissous la Fondation de la Jeunesse nationale pour des activités contraires à la laïcité (MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, pp. 180-181). Quant à la Fondation *Zehra*, celle-ci fut dissoute par un jugement du 20 décembre 2005 de la 2ème Chambre du tribunal de grande instance de Fatih saisie en 2001, toujours par la VGM, jugement, confirmé par un arrêt du 27 novembre 2006 de la Cour de cassation, au motif qu'elle était fondée dans le but de créer un État islamique kurde. Le 16 novembre 2007, la Fondation *Zehra* a porté son affaire devant la Cour européenne qui l'a communiquée au gouvernement turc. Cour EDH, comm. *Zehra eğitim ve kültür vakfi et autres c. Turquie*, n° 51595/07, requête communiquée le 5 décembre 2011.

[1216] N. GÖLE, *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993, p. 131.

[1217] U. MANÇO, *op. cit*., note 335, pp. 348-350.

[1218] *Ibidem*, p. 348.

[1219] *Ibidem*, p. 350.

[1220] *Ibidem*, p. 349.

pacifique. Jusqu'à 1950, s'il y a eu quelques oppositions, organisées majoritairement par la confrérie *Nakshibendi* dont la plus importante était la révolte de Cheikh Said[1221], on ne remarque presqu'aucune action violente ou manifestement illégale après les années cinquante[1222]. Ces ordres religieux semblent plus admettre une cohabitation avec le principe de laïcité des institutions publiques que le combattre directement. Ceci peut s'expliquer par une prudence envers l'autorité étatique, mais surtout par souci de ne gaspiller ni la liberté qui leur a été accordée par l'État, ni leurs acquis[1223]. Il semble que leur première occupation est de moraliser la société (ré-islamiser) du bas vers le haut et de la périphérie vers le centre non pour mettre en place un système basé sur la charia, mais pour protéger la place des mœurs, de la morale, en un mot de l'Islam au sein de la société, contre la matérialisation de la vie. Ils essayent de trouver un équilibre entre la modernité et l'Islam et des moyens de vivre en bon musulman dans le monde contemporain, à l'instar des églises en Europe[1224].

Quant au régime juridique applicable aux organisations religieuses, il méconnait, semble-t-il, le droit à la dissidence religieuse, c'est-à-dire le droit d'interpréter le contenu confessionnel d'une religion différemment par rapport à la majorité des croyants. Plusieurs tendances ou écoles peuvent coexister au sein d'une religion. L'État doit permettre aux adeptes de ces différentes tendances de s'organiser sous des formes modernes ou traditionnelles, telles que les confréries. Il faut savoir que si l'interdiction des confréries et de leurs couvents pouvait être considérée comme une mesure justifiée au début de la République, elle ne semble plus l'être aujourd'hui. Il convient d'admettre l'existence des confréries comme un fait social lié à l'existence des différentes interprétations des

---

[1221] À part cette rébellion, qui fut durement réprimée en deux mois par le gouvernement, à travers la mise sur pied des tribunaux d'indépendance et la promulgation de la loi de rétablissement de l'ordre, se produisit une série d'autres révoltes de moindre importance, menées toujours par des *nakshibendi*s : en novembre 1925, près de Rize, contre la loi sur le chapeau, en 1930, l'« incident de menemen », près d'İzmir, en 1933, à Bursa, contre l'appel à la prière fait en langue turque ; et enfin, les soulevements de 1935 et 1936, vraisemblablement sur des sujets semblables. Toutes ces rébellions ont en commun d'avoir été menées par des *nakshibendi*s. Il convient également de citer les actions des *tidjani*s, une confrérie venue du Maghreb, introduite en Turquie dans les années trente, et qui se fit remarquer entre 1949 et 1952 par des actions d'éclat telles que la récitation de l'appel à la prière en arabe à la TBMM, ainsi que la destruction des bustes d'Atatürk, considérés comme des « idoles » impies. N. TRÉPANIER, « Les Ordres, Tarikats et politique dans la Turquie républicaine », *Religiologiques*, printemps 2001, n° 23, pp. 277-292, spéc., pp. 280-282.

[1222] « *En fait, il semble que les actions les plus "irrévérencieuses" de tarikats dans les dernières années aient été de célébrer ostensiblement la mémoire de figures religieuses (le Prophète Muhammad, en 1990, et le cheikh nakshibendi Kotku, en 1991) le jour de l'anniversaire de la mort d'Atatürk* ». *Ibidem*, p. 282.

[1223] A. FULCHIRON, « Le mouvement de réislamisation en Turquie, Enjeux pour la laïcité turque », Mémoire de Master 2, Institut d'Études Politiques de Strasbourg, 1997, p. 58.

[1224] Pour une analyse des perspectives islamiques en Turquie, voir O. DENLI HARVY, *Islam and the Freedom of Religion or Belief : Perspectives from Contemporary Turkey*, Oslo, Norwegian Institute of Human Rights, 2000.

religions. Comme il est tout à fait naturel qu'une religion soit interprétée différemment par des individus, groupes ou communautés divers, il est aussi naturel que ces individus, groupes ou communautés puissent se réunir autour d'organisations hors de celle initiale ou officielle de la religion. Il convient en outre de constater que la confrérie n'est pas une spécificité de l'Islam. On la trouve aussi, dans des formes analogiques, dans le Catholicisme. Dans tous les pays catholiques, il y a, par exemple, des monastères ainsi que des différents ordres monastiques, équivalents aux *tekke*s et *zavié*s de l'Islam. Ces ordres religieux sont considérés comme des faits sociaux[1225]. M. Öktem critique la maintenance de l'interdiction des confréries en rappelant que la clandestinité et la non-reconnaissance *de jure* des confréries renforcent finalement celles-ci. La plupart des *tekke*s appartenant aux sunnites conservateurs préfèrent, selon lui, rester illégaux, car, de cette manière, ils échappent au contrôle de l'État[1226].

En Turquie, malgré tous les efforts consacrés par le régime kémaliste pour réduire l'Islam à la vie privée, celui-ci continue à être présent dans la vie sociale et l'espace public. Depuis les années 70, l'Islam a pu également réapparaître dans le domaine de la politique sous la forme de partis politiques, ce qui montre la grande capacité d'adaptation de l'Islam turc aux nouvelles conditions du pays.

§ 2. LE PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LE RÉGIME JURIDIQUE APPLICABLE AUX PARTIS POLITIQUES

La Constitution turque garantit à tous les citoyens ayant dix huit ans le droit de fonder des partis politiques sans autorisation préalable et d'y adhérer ou d'en démissionner dans les formes prévues par la loi (art. 68 §§ 1 et 3). Elle définit les partis politiques comme « *les éléments indispensables de la vie politique démocratique* » (art. 68 § 2). Elle reconnaît donc l'importance du droit de fonder des partis politiques et prévoit plusieurs garanties pour que ceux-ci puissent accomplir leur fonction primordiale dans le fonctionnement de la démocratie[1227]. Cependant, les partis politiques ne sont pas tout à fait libres dans l'adoption de leurs statuts et programmes ainsi que dans leurs activités. Ils sont soumis à plusieurs restrictions et interdictions dont le but est de protéger la République unitaire et laïque contre le danger d'islamisation. Le protectionnisme laïciste de l'État turc

[1225] N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1171, p. 48. Selon N. Öktem, il y aurait environ 100 confréries dans le Catholisme, telles que les franciscains, dominicains, jésuites, capucins, etc. *Ibidem*.

[1226] *Ibidem*.

[1227] Par exemple, contrairement aux associations et fondations qui sont dissous par les tribunaux administratifs, les partis politiques ne peuvent être dissous que par la Cour constitutionnelle (art. 69 § 4 de la Constitution).

se répercute donc nettement sur les textes juridiques relatifs aux partis politiques (A), mais aussi sur la jurisprudence de la Cour constitutionnelle concernant les partis politiques pro-Islam (B).

A. La réglementation des partis politiques

Les principes qui doivent être respectés par les partis politiques sont énumérés dans l'article 68 § 4 de la Constitution qui dispose que : « *Les statuts, les programmes et les activités des partis politiques ne peuvent aller à l'encontre ni de l'indépendance de l'État, de son intégrité indivisible du point de vue du territoire et de la nation, des droits de l'homme, des principes de l'égalité et de l'État de droit, de la souveraineté de la nation, ni des principes de la République démocratique et laïque* […] ». Cependant, contrairement au principe de la supériorité de la Constitution, la loi n° 2820 sur les partis politiques[1228] prévoit plusieurs restrictions et interdictions qui ne figurent pas dans la Constitution[1229].

[1228] Loi n° 2820 du 22 avril 1983 (J.O. du 24 avril 1983, n° 18027).

[1229] N'ayant aucun fondement dans la Constitution, plusieurs dispositions de la loi n° 2820 prévoyant des interdictions pour les partis politiques sont clairement contraires à la Constitution. Ce constat fait d'ailleurs la quasi-unanimité dans la doctrine turque (voir, par exemple, F. SAĞLAM, *Siyasal Partiler Hukukunun Güncel Sorunları (Les problèmes actuels du droit des partis politiques)*, İstanbul, Beta Yay., 1999, pp. 171-172 ; E. TEZİÇ, *Anayasa Hukuku (Droit constitutionnel)*, 5ème éd., İstanbul, Beta Yay., 1998, p. 323 ; B. TANÖR, *op. cit.*, note 749, pp. 44-45 et D. PERİNÇEK, *Anayasa ve Partiler Rejimi (La Constitution et le régime des partis politiques)*, 3e éd., İstanbul, Kaynak Yay., 1985, pp. 274-276). Cependant, jusqu'à la révision constitutionnelle du 3 octobre 2001, selon l'article 15 transitoire de la Constitution de 1982, les lois ayant été adoptées sous le règime du Conseil national de Sécurité (entre le 12 septembre 1980 et le 6 décembre 1983), dont la loi n° 2820, n'étaient pas susceptibles de faire l'objet d'un recours en constitutionnalité. Selon la jurisprudence constante de la Cour constitutionnelle, uniquement les parties des dispositions desdites lois qui ont été modifiées ultérieurement par le législateur pouvaient faire l'objet d'une discussion de constitutionnalité devant elle. Le juge constitutionnel a déjà rejeté plusieurs recours en constitutionnalité de différentes dispositions de la loi n° 2820 au motif qu'elles n'avaient pas subi de modifications depuis l'adoption de la loi sur les partis politiques (voir, à titre d'exemple, Cour const., 19 juillet 1995, n° 1993/4 E et 1995/1 K ; Cour const., 14 février 1997, n° 1996/1 E et 1997/1 K ; Cour const., 22 mai 1997, n° 1996/3 E et 1997/3 K et Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K). Elle a également rejeté à l'unanimité la demande d'un parti politique de ne pas appliquer les dispositions anticonstitutionnelles de la loi n° 2820, en jugeant que les dispositions qui ne peuvent pas faire l'objet d'un contrôle de constitutionnalité, ne peuvent pas non plus être négligées (Cour const., 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K). Dans ce même arrêt, en précisant que les interdictions prévues par la loi n° 2820 ne font que concrétiser les motifs de dissolution figurant dans les articles 68 et 69 de la Constitution, la Cour constitutionnelle montre qu'elle ne partage pas l'avis de la doctrine concernant l'inconstitutionnalité de certaines interdictions prévues par la loi n° 2820 (*ibidem*). Cette décision de la Cour constitutionnelle a été critiquée par les juges Mustafa Gönül et Yılmaz Aliefendioğlu dans leurs opinions dissidentes respectives insérées dans cet arrêt. En rappelant que pendant la période du régime du Conseil national de Sécurité, un grand nombre d'actes législatifs (au total 838 dont 669 lois) ont été adoptés, le juge Aliefendioğlu considère que l'exclusion de ces actes du contrôle de constitutionnalité par l'article 15 transitoire de la Constitution n'est ni conforme au caractère « provisoire » de l'article 15 transitoire ni conforme aux principes constitutionnels fondamentaux qui sont énumérés dans les trois premiers articles de la Constitution. Il estime que, puisque selon l'article 4 de la Constitution les trois premiers articles ne peuvent pas être modifiés, ils ont la qualité de normes constitutionnelles supérieures et dans la mesure où il y a un conflit entre l'article 15 transitoire et les principes de l'État de droit garantis par l'article 2, la Cour constitutionnelle doit accorder la priorité au principe de l'État de droit et ainsi pouvoir contrôler la constitutionnalité des actes législatifs en question, dont la loi n° 2820, ou au moins les ignorer. Pour une critique de cette position de la Cour

Dès son troisième article, elle définit les partis politiques comme des institutions ayant la personnalité morale, organisées pour accomplir des activités dans l'ensemble du pays et qui ont pour but d'élever ce dernier au niveau des civilisations contemporaines. Autrement dit, le but principal de la République défini par Atatürk est imposé aux partis politiques. Ils ne peuvent donc pas adopter des programmes et statuts pouvant empêcher la réalisation de ce but ou mener des activités qui lui soient contraires[1230]. L'article suivant, intitulé « *La qualité* […] *des partis politiques* », renforce cette obligation de conformisme à l'idéologie kémaliste en précisant que les partis politiques doivent mener leurs activités conformément aux principes et réformes d'Atatürk. Le titre de cet article montre en effet que le kémalisme est conçu comme la principale qualité d'un parti politique qui peut voir le jour sous la République turque.

Le quatrième chapitre de la loi n° 2820 prévoit les interdictions imposées aux partis politiques. La première section de ce chapitre est intitulée « *Les interdictions relatives aux buts et activités* [des partis politiques] ». L'article 78 a) placé sous cette section interdit aux partis politiques de viser, œuvrer ou inciter des tiers à modifier, parmi d'autres, la forme et les principes fondamentaux de la République, à mettre en péril l'existence de l'État et de la République turcs, à établir une discrimination fondée sur la langue, la race, la couleur de la peau, la religion ou l'appartenance à une secte, ou à instaurer, par tout moyen, un régime d'État fondé sur de telles notions et conceptions. Les partis politiques ne peuvent pas non plus se fonder sur des religions, sectes et confréries déterminées (art. 78 b de la loi n° 2820).

La troisième section de ce chapitre est consacrée à la protection des principes et réformes d'Atatürk et du caractère laïque de l'État[1231]. L'article 84 interdit ainsi aux partis politiques d'adopter des buts et de mener des activités contraires aux lois de réformes figurant dans l'article 174 de la Constitution. Ils ne sont pas seulement tenus à respecter les réformes d'Atatürk, mais doivent également respecter Atatürk en évitant de blâmer ou

---

constitutionnelle, voir également Z. ARSLAN, « Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Türk Anayasa Yargısı : Uyum Sorunu ve Öneriler (La Convention européenne des droits de l'homme et la justice constitutionnelle : la question de la conformité et les propositions) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 274-293, spéc., p. 284 et K. BAŞLAR, *Türk Mahkeme Kararlarında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (La Convention européenne des droits de l'homme dans les décisions des tribunaux turcs)*, Ankara, Şen Matbaa, 2008, pp. 66-67.

[1230] Selon la Cour constitutionnelle, ce but ne pouvant pas être atteint seulement en figurant dans les statuts et programme d'un parti politique, toutes les activités du parti, y compris ses actions et propos, doivent être en conformité avec ce but. Cour const., 22 juin 2001, n° 1999/2 E et 2001/2 K.

[1231] La deuxième section de ce chapitre est intitulée « *La protection du caractère de l'État national* ». Cette section contient cinq dispositions (art. 79-83) qui sont intitulées respectivement « *La protection de*

d'humilier sa personnalité, ses activités et sa mémoire (art. 85 de la loi n° 2820). Ils ne peuvent viser ni œuvrer à modifier le caractère laïque de la République de Turquie ou à instaurer le califat (art. 86 de la loi n° 2820). Selon l'article 87, ils « *ne peuvent faire de la propagande sous une forme quelconque en utilisant la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion, ni en exploiter, ni en abuser dans le but de faire reposer, fût-ce partiellement, l'ordre social, économique, politique ou juridique de l'État sur des principes ou croyances religieux ou de s'assurer un intérêt politique* ».

Cette dernière disposition, qui ne fait que reprendre l'interdiction générale d'abus de sentiment religieux prévu dans l'article 24 § 5 de la Constitution, est anachronique et irréaliste. En effet, dans un pays comme la Turquie où la grande majorité de la population adhère à la religion musulmane, attendre que les partis politiques se désintéressent complètement de l'Islam n'est pas réaliste. Il est tout à fait naturel que les partis politiques se réfèrent à des choses considérées comme sacrées par les musulmans pour pouvoir recueillir leur sympathie et soutien électoral. D'ailleurs, cette interdiction n'empêche pas les partis politiques de le faire. De droite comme de gauche, tous les partis utilisent les sentiments religieux à des fins électorales[1232].

En outre, l'abus du sentiment religieux relève plus du domaine de la morale que du domaine du droit. En effet, la plupart du temps, il est difficile d'établir juridiquement que le politicien se réfère aux valeurs religieuses pour s'assurer un intérêt politique ou parce qu'il est vraiment une personne pieuse. Ce sont les électeurs qui doivent avant tout décider de cela, mais non les tribunaux. L'inconvénient de cette disposition est qu'en laissant une large marge d'appréciation aux juges, elle peut engendrer des décisions arbitraires à caractère fortement politique.

Une autre interdiction dans le domaine de la religion imposée aux partis politiques figure dans l'article 88 sous le titre de « *L'interdiction de manifestation religieuse* ». Selon l'article 88 a), les partis politiques ne peuvent organiser des rites et cérémonies religieuses ni y participer en tant que parti politique. La seule exception de cette interdiction est d'envoyer une couronne au nom du parti aux funérailles comme un signe de courtoisie. Ils peuvent également organiser des cérémonies de commémoration et des cérémonies à l'occasion des fêtes religieuses. Cependant ces cérémonies ne doivent pas être

---

l'indépendance », « *La protection du principe de l'unité de l'État* », « *L'interdiction de la création de la minorité* », « *L'interdiction du régionalisme et du racisme* » et « *La protection du principe de l'égalité* ».

[1232] En ce sens, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 238-239.

transformées en propagande politique (art. 88 c de la loi n° 2820). D'ailleurs, l'article 88 b) interdit clairement aux partis politiques de se servir des fêtes religieuses, des rites et des funérailles à des fins de propagande du parti.

Sous la quatrième section du quatrième chapitre, intitulée « *Diverses interdictions* », la loi n° 2820 prévoit également certaines restrictions liées à la protection de la laïcité. Selon l'article 89, les partis politiques ne peuvent poursuivre un but contraire à l'article 136 de la Constitution, selon lequel la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*) fait partie de l'administration générale. Cette disposition fut insérée dans cette loi en vue de protéger un des éléments fondamentaux de la conception turque de la laïcité, à savoir le contrôle de l'État sur la religion. En raison de cette interdiction, aucun parti politique ne peut suggérer que la *Diyanet* devienne une institution religieuse indépendante de l'État ou qu'elle soit supprimée. Cet article interdit donc la possibilité pour les partis politiques de se prononcer sur une question fondamentale, telle que les rapports entre l'État et les religions. Il s'agit d'une atteinte à la substance même de la liberté d'expression et d'association dans un domaine précis. En effet, il empêche toute critique de la part des partis politiques à propos du contrôle mis sur l'Islam par l'État[1233]. La *Diyanet* devient donc une institution intouchable par les partis politiques[1234]. Concernant le nom du parti, ce chapitre prévoit également une restriction. Selon l'article 96 § 3, « [i]*l ne peut être fondé de parti politique appelé communiste, anarchiste, fasciste, théocratique ou national-socialiste, ou dont le nom est celui d'une religion, langue, race, secte ou région, ou contient un terme précité ou analogue* ». Il n'est donc pas possible de fonder un parti reprenant dans son appellation des termes tels que musulman, Islam ou chrétien, contrairement aux pays européens où dans presque chaque État existent des partis chrétiens démocrates.

Au vu de ce qui précède, on peut facilement constater que le droit turc crée pour les partis politiques une obligation de conformité avec le principe de laïcité, lui-même faisant partie d'une idéologie officielle de l'État. Les partis qui ne respectent pas ces limites idéologiques mises en vigueur par les dispositions constitutionnelles et législatives sont condamnés à être définitivement dissous par la Cour constitutionnelle[1235].

[1233] Une autre interdiction de critiquer existait dans l'article 97 de la loi n° 2820. Cet article interdisait aux partis politiques, toute critique et attitude contre le coup d'État du 12 septembre 1980. Il fut supprimé le 12 août 1999 par l'article 25 de la loi n° 4445 (J.O. du 14 août 1999, n° 23786).

[1234] Ö. F. EMİNAĞAOĞLU, *op. cit*., note 739.

[1235] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 215-216.

B. La jurisprudence concernant la dissolution des partis politiques

À part le contrôle des actes législatifs, un autre moyen efficace dont la Cour constitutionnelle dispose en vue de la protection du principe de laïcité est la dissolution des partis politiques anti-laïques. Le juge constitutionnel a eu recours à cette sanction à plusieurs reprises dans le cas des partis pro-Islam à tel point que l'on peut parler d'une dissolution quasi-systématique de ce type de partis, tous pour motif d'incompatibilité de leurs statuts, programmes et activités avec le principe de laïcité (1). À l'examen de ces affaires on constate qu'en effet, le juge constitutionnel impose la conception turque de la laïcité comme une limite idéologique aux activités des partis politiques (2).

1. La dissolution quasi-systématique des partis pro-Islam

La dissolution d'un parti politique a des conséquences très sévères en droit turc. Lorsqu'une action en dissolution est introduite devant la Cour constitutionnelle, sa saisine a un caractère irréversible, car même si le parti visé décide de se dissoudre d'office, elle continuera à traiter l'affaire pour aboutir à un jugement de dissolution opposable *erga omnes* (art. 108 de la loi n° 2820)[1236]. La dissolution d'un parti politique entraîne la confiscation par le Trésor public de l'intégralité des biens du parti concerné (art. 107 § 1 de la loi n° 2820)[1237] ainsi que l'interdiction de créer le même parti sous un autre nom (art. 69 § 8 de la Constitution). Les dirigeants et les autres membres qui ont entraîné par leur comportement illégal la dissolution de leur parti ne peuvent, pendant cinq ans, ni adhérer à d'autres partis politiques, ni présenter leur candidature lors des élections législatives (art. 69 § 8 de la Constitution). S'ils sont des députés, leur qualité de député est déchue à la date de la publication au Journal officiel de la décision motivée de dissolution (art. 84 § 5 de la Constitution)[1238].

Pourtant, la Cour constitutionnelle n'hésite pas à recourir à une telle sanction radicale. Jusqu'à aujourd'hui, elle a prononcé la dissolution de quatre partis politiques qui

[1236] Pour un cas concret de cette situation, voir l'arrêt de dissolution d'ÖZDEP, Cour const., 23 novembre 1993, n° 1993/1 E et 1993/2 K.

[1237] Aux termes de l'article 38 de la Constitution, « *il ne peut être infligé de peine de confiscation générale* ». Cette disposition ne concerne pas seulement les personnes physiques, mais aussi les personnes morales. De ce fait, selon M. Menevşe, la confiscation de l'ensemble des biens du parti dissous semble être une sanction contraire à la Constitution. A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, p. 159.

[1238] Avant la révision constitutionnelle de 1995, en vertu de l'article 84 de la Constitution, non seulement les députés qui étaient désignés dans la décision de la Cour constitutionnelle prononçant la dissolution d'un parti politique comme ayant provoqué cette dissolution par leurs déclarations ou leurs activités, mais également les députés qui étaient membres du parti dissous à la date de l'introduction de la demande en dissolution, cessaient d'avoir la qualité de député le jour de notification de la décision de dissolution à la

auraient porté atteinte au principe de laïcité[1239]. On constate une réelle continuité dans le discours idéologique ainsi que parmi les cadres dirigeants de ces quatre partis dissous[1240]. Il s'agit d'une série de partis dont le MNP, créé le 26 janvier 1970 par Necmettin Erbakan, fut le premier avatar. Dès la fondation de ce dernier, le discours islamisant a fait son apparition. Le programme du MNP mettait l'accent sur le « *développement national et spirituel* » avec des mots clés tels que la morale et la vertu. Le MNP se dressait contre le libre-échangisme, les intérêts bancaires - interdits par l'Islam - ainsi qu'au rapprochement de la Turquie avec la Communauté économique européenne (ci-après « la CEE »). La politique prônée était principalement axée sur le développement de l'industrie lourde[1241]. En effet, c'est avec le MNP que les confréries firent leur entrée dans la politique active en Turquie[1242]. En raison de la propagande religieuse anti-laïque faite par les dirigeants et membres du MNP, ce parti fut interdit par la Cour constitutionnelle le 20 mai 1971[1243]. En 1972, il fut remplacé par le MSP qui adopta un programme semblable. Celui-ci avait réussi à réunir 11,8 % des suffrages aux élections de 1973 et constitua l'une des clés des

---

Présidence de la TBMM. Pour un cas concret de l'application de cette disposition avant 1995, voir Cour const., 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K.

[1239] Jusqu'en 2009, on comptait 47 recours en dissolution de partis politiques introduits devant la Cour constitutionnelle. À la suite de ces recours, 25 partis politiques furent dissous pour différents motifs : 14 pour avoir porté atteinte au principe de l'intégrité indivisible de l'État du point de vue du territoire et de la nation et à l'interdiction de créer des minorités, 4 pour avoir porté atteinte au principe de laïcité et 7 pour ne pas avoir respecté la décision d'avertissement de la Cour constitutionnelle, avoir utilisé le nom et l'emblème d'un parti dissous, ou pour ne pas avoir participé à deux élections législatives successives. Si l'on prend en compte les juridictions ayant la compétence sur le statut juridique et la dissolution des partis politiques avant la création de la Cour constitutionnelle, au total 6 partis politiques furent dissous pour atteinte au principe de laïcité. Le troisième grand parti de son époque, le Parti de la nation fut dissous par un jugement du 26 janvier 1954 de tribunal de police d'Ankara au motif qu'il s'agissait d'une association fondée sur la base de religion, secte et confrérie. Le Parti démocrate, qui resta au pouvoir pendant dix ans, fut dissous par le jugement du 29 septembre 1960 du tribunal de grande instance d'Ankara pour, parmi plusieurs autres raisons, avoir mêlé la religion à la politique (pour plus de détails sur la dissolution de ces deux partis, voir A. SEZER, *op. cit.*, note 503, pp. 168-170). Parmi les partis qui ont été dissous par la Cour constitutionnelle, les partis politiques islamiques dissous en raison de leurs activités ou programmes anti-laïques prennent, par conséquent, la deuxième place. La première place est réservée aux partis politiques pro-kurdes ou socialistes qui ont été dissous pour atteinte au principe d'intégrité et d'indivisibilité de l'État. En revanche, les partis de droite et de centre gauche ne subissent aucune menace ni de la part de la Cour constitutionnelle, ni de la part de l'armée étant donné qu'ils acceptent le système politique existant sans remettre en cause les deux principes fondamentaux d'Atatürk : le principe de nationalisme et le principe de laïcité.

[1240] A. E. ÖKTEM, *op. cit.*, note 491, p. 1174.

[1241] S. AKGÖNÜL, *Religions de Turquie, religions des Turcs*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 66.

[1242] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 42.

[1243] Selon la Cour constitutionnelle, le fait d'exprimer sa volonté de supprimer l'article 163 du code pénal, de rendre les cours de religion obligatoires pour l'enseignement secondaire, de « *voir un grand bénéfice dans le retour au règime du califat et de dire que cela pouvait se réaliser si le peuple le voulait* », de dire que l'État et la religion ne pouvaient pas être séparés, de parler de la nécessité d'islamisation dans tous les domaines, d'insister sur le déplacement du jour férié du dimanche au vendredi constituait des preuves suffisantes du caractère anti-laïque du MNP. Cour const., 20 mai 1971, n° 1971/1 E et 1971/1 K.

coalitions gouvernementales pendant cette période jusqu'au coup d'État de 1980[1244]. Comme les autres partis, il fut interdit par une loi[1245] lors du coup d'État. Le 22 juillet 1983, à la fin de l'état d'exception, le THP fut créé, avec Necmettin Erbakan à sa tête. Trois mois plus tard, le 25 octobre 1983, il fut à son tour dissous par la Cour constitutionnelle en raison de l'hostilité de son programme notamment au principe de l'enseignement laïque. Dans les articles 12, 17 § 1 et 21 de son programme, le Parti défendait l'enseignement religieux dans les universités et l'établissement d'un système éducatif qui mettrait plus l'accent sur les valeurs religieuses et morales afin de protéger la jeunesse des « idéologies déviantes », telles que le communisme. Le juge constitutionnel conclut des trois articles susmentionnés issus du programme, que le THP n'adoptait pas le principe de laïcité dans l'enseignement. En outre, il jugea que l'article 16 du programme du THP, dans lequel il était affirmé que l'alphabet serait développé en faisant des recherches basées sur les anciens alphabets turcs avec un « *esprit atatürkiste* », était contraire à une des lois de réforme d'Atatürk, à savoir celle sur l'adoption et la mise en vigueur de l'alphabet turc. Le THP fut dissous pour les motifs susmentionnés même s'il n'avait mis en place aucune action pour réaliser ses buts. Pour arriver à cette conclusion, la Cour constitutionnelle ne se fonda pas uniquement sur la loi sur les partis politiques et les dispositions constitutionnelles, mais prit aussi en considération la philosophie de la Constitution[1246].

Cette sévérité du juge constitutionnel n'empêcha pas l'Islam politique de réapparaître le 19 juillet 1983 sous la forme d'un nouveau parti, le Parti de la prospérité (*Refah*). Après avoir participé à plusieurs élections législatives ou municipales, le *Refah* obtint finalement, 22 % des voix aux élections législatives de 1995 et 35 % des voix aux élections municipales de 1996. Il devint le premier parti de Turquie avec un total de 158 sièges sur 450 à la TBMM[1247]. En juin 1996, il accéda au pouvoir et son président, Necmettin Erbakan, devint Premier ministre. Après une décision, considérée comme fort rapidement rendue[1248], mais très longue (environ 300 pages), le 16 janvier 1998, la Cour

[1244] Il a formé un gouvernement de coalition d'abord avec le CHP (26 janvier-17 novembre 1974), ensuite avec l'AP, le Parti de l'action nationaliste (*Miliyetçi Hareket Partisi*, MHP) et le CGP (31 mars 1975-21 juin 1977) et enfin, avec l'AP et le MHP (21 juillet 1977-5 janvier 1978). H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 61-62 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 115, pp. 107-109.

[1245] La loi n° 2533 du 16 octobre 1981 (J.O. du 16 octobre 1981, n° 17486 *bis*).

[1246] Cour const., 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.

[1247] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 49.

[1248] A. BOCKEL, « Le droit constitutionnel turc à l'épreuve européenne, Réflexions à partir d'une décision de la Cour constitutionnelle turque portant dissolution du Parti islamiste REFAH », *RFDC*, 1999, n° 40, pp. 911-927, spéc., p. 914.

constitutionnelle prononça la dissolution du *Refah* au motif que celui-ci était devenu un « *centre d'activités contraires au principe de laïcité* ». Elle se fonda notamment sur les discours des dirigeants et des membres du *Refah*, qui prouveraient, selon elle, l'intention cachée du Parti de détruire la démocratie et d'instaurer à sa place, en Turquie, un régime fondé sur la charia[1249].

La dissolution du *Refah* n'a bien évidemment pas exclu l'Islam de scène politique turque de manière permanente. Le 17 décembre 1997, les dirigeants du *Refah* fondèrent le Parti de la vertu (*Fazilet Partisi*, ci-après « le *Fazilet* ») et tous les députés du *Refah* - à l'exception de ceux qui avaient été privés de leurs droits politiques - rejoignirent ce parti. Le *Fazilet*, dirigé par un proche d'Erbakan obtint 24 % des voix aux élections municipales de 1999 et environ 15 % des voix aux élections législatives de la même année. Le 7 mai 1999, soit un an et demi après la formation du *Fazilet*, le Procureur général saisit les juges constitutionnels afin de le dissoudre au motif que celui-ci était devenu - comme le *Refah* - un centre d'activités contraires au principe de laïcité. Les dirigeants et membres de ce parti auraient encouragé, par leurs actes et propos, le port du foulard dans les établissements publics. Par un arrêt du 22 juin 2001, la Cour constitutionnelle prononça la dissolution du *Fazilet*[1250].

La dissolution quasi-systématique des partis pro-Islam montre en effet la dimension autoritaire donnée à la laïcité en Turquie. Cette conception militante de la laïcité turque constitue une des limites idéologiques imposées aux partis politiques en Turquie.

2. La conception turque de la laïcité affirmée par le juge constitutionnel comme limite idéologique aux activités des partis politiques

Si certains membres et dirigeants du *Refah* ont montré des comportements agressifs contre le principe de laïcité, il est difficile de prétendre que ces partis politiques dissous par la Cour constitutionnelle représentaient, dans leur généralité, le fondamentalisme islamique en Turquie[1251], puisque tous ont été dissous uniquement en raison de leurs programmes et/ou de discours tenus par leurs membres ou dirigeants. Autrement dit, ces partis ont été

[1249] Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K. Les motifs de la dissolution du *Refah* sont analysés d'une manière détaillée sous le titre « § 2. LE DURCISSEMENT DE LA JURISPRUDENCE DE LA COUR EUROPÉENNE ENVERS LE PARTI DE LA PROSPÉRITÉ ».

[1250] Cour const., 22 juin 2001, n° 1999/2 E et 2001/2 K.

[1251] Selon Ahmet Yıldız, ces partis politiques dits islamistes doivent être considérés comme représentant une conception particulière de la relation entre l'Islam et la politique qui rejette catégoriquement la violence comme un moyen politique et embrasse sincèrement les régles démocratiques d'alternance au pouvoir. À cet égard, il constate également que ces partis n'ont jamais été impliqués dans la violence politique en Turquie. A. YILDIZ, « Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey : The Parties of National Outlook », *Muslim World*, avril 2003, vol. 93, n° 2, pp. 187-209, spéc., p. 200.

dissous en l'absence de toute action de leur part dirigée contre le principe de laïcité et la démocratie. Leurs programmes ne montraient nullement l'intention d'instaurer un système basé sur la charia. Les arrêts de la Cour constitutionnelle sont fondés, soit sur les propositions des partis, qui doivent être considérées légitimes dans une démocratie, (l'enseignement religieux dans les universités pour le THP ou les critiques envers l'interdiction du foulard pour le *Fazilet*), soit sur « *les intentions cachées* » de ces partis d'instaurer la charia (l'arrêt de la dissolution du *Refah*). La sévérité du juge constitutionnel apparaît bien ici, lorsqu'il s'agit de la protection de la laïcité. La dissolution de tous ces partis montre à quel point le juge constitutionnel est déterminé à protéger le caractère laïque de l'État ainsi que sa conception radicale de la démocratie qui n'exclut pas seulement les fondamentalistes, mais également les islamistes modérés de la politique du pays. À cet égard, il convient d'analyser en détail l'arrêt *Fazilet*. Dans cet arrêt, après avoir réitéré, dans ses grandes lignes, les traits particuliers de sa conception autoritaire de la laïcité[1252], le juge constitutionnel constate que « *le Fazilet avait fondé son programme politique sur la question du foulard islamique et assuré l'élection de Merve Kavakçı*[1253] *comme députée, alors que, dans son arrêt Refah Partisi, elle avait considéré les discours*

[1252] La Cour constitutionnelle estima que si les partis politiques étaient les principaux acteurs de la vie politique démocratique, leurs activités n'échappaient pas à certaines restrictions prévues dans le but de protéger la République démocratique et laïque. Elle invoqua les dispositions constitutionnelles imposant le respect de la laïcité aux divers organes du pouvoir politique et rappela les nombreuses dispositions du droit turc obligeant les partis politiques à appliquer le principe de laïcité dans plusieurs domaines de la vie politique et sociale. Ensuite, elle expliqua sa conception classique de la laïcité dont on a examiné les lignes particulières sous le titre « § 2. LA DÉFINITION SPÉCIFIQUE ADOPTÉE EN TURQUIE ». À cet égard, elle fait valoir que la laïcité est « *une régulatrice moderne de la vie culturelle, sociale, politique fondée sur la science, la liberté, la démocratie et la souveraineté nationale* », un « *accélérateur de la modernisation* », le « *dernier stade de l'évolution sociale et structurelle* », une « *garantie pour la liberté de conscience* » et un « *des fondements de la démocratie contemporaine* ». Après avoir expliqué les raisons des différences de la conception turque de la laïcité et celles appliquées dans certains pays européens, elle souligne que dans l'ordre laïque turc, la religion est libérée de la politique et enfermée dans la conscience des individus. En Turquie, le droit de contrôle et de surveillance dans les matières religieuses par l'État ne saurait être considéré comme une restriction contraire aux exigences de la liberté de religion et de l'ordre social démocratique. Pour elle, en tant que « fondement de l'unité national », « complément du principe de nationalisme » et « philosophie de vie de la Turquie », il est tout à fait naturel que le principe de laïcité soit placé au rang des principes intouchables dans la Constitution. À cet égard, elle rappelle avoir exprimé, dans ses arrêts antérieurs, que le principe de laïcité devait être précieusement protégé et qu'il constituait le fondement de certaines restrictions prévues par la Constitution, nécessaires pour élever la nation turque, et enfin qu'il dominait tous les autres principes fondamentaux de la Constitution. Cour const., 22 juin 2001, n° 1999/2 E et 2001/2 K.

[1253] Il s'agit d'une des députées du *Fazilet*. Le 3 mai 1999, elle est venue prêter serment devant la TBMM en portant un foulard. Son acte avait provoqué une forte réaction contre le *Fazilet*. 4 jours après cet incident, soit le 7 mai 1999, le procureur général a présenté à la Cour constitutionnelle sa demande de dissolution du *Fazilet*. Dans son raisonnement, le juge constitutionnel accorde une importance cruciale à cet événement en la présentant comme une violation grave du principe de laïcité. Selon le juge constitutionnel, « [l]*a participation du président et de tous les députés du Fazilet à cette action, qui a été réalisée contre le principe de laïcité, le fondement de la démocratie et des droits et libertés, est la plus grande preuve que le Fazilet est*

encourageant le port du foulard dans les écoles et établissements publics contraires au principe de laïcité ». Elle estime qu'en assurant l'élection de Merve Kavakçı, le *Fazilet* a adopté ses points de vue.

Dans la mesure où le port du foulard dans les écoles et établissements publics avait été jugé comme contraire au principe de laïcité par la Cour constitutionnelle et le Conseil d'État, les discours critiquant l'interdiction du port du foulard dans ces établissements constituent, aux yeux du juge constitutionnel, des activités contraires au principe de laïcité. En effet, pour la Cour constitutionnelle, le fait que certains dirigeants et membres du *Fazilet* ont critiqué cette interdiction et que certains députés et maires, membres du *Fazilet*, ont assisté à des manifestations organisées par les étudiants contre l'interdiction du foulard dans les universités constituent une sorte d'encouragement du port du foulard dans les établissements publics. La Cour constitutionnelle estime par ailleurs qu'en qualifiant, dans toutes leurs interventions publiques, l'interdiction du port du foulard islamique dans les écoles et les locaux de l'administration publique, d'atteinte aux droits et libertés ainsi que de persécution, les dirigeants et les membres du *Fazilet* avaient incité le peuple à la haine et à l'hostilité contre les autorités publiques.

Le juge constitutionnel va encore plus loin en précisant que « *le fait de permettre de couvrir le cou et les cheveux par un turban ou foulard pour des motifs religieux dans les établissements publics et universités est une sorte d'incitation voire une contrainte* [pour le port du foulard] ». Ensuite, elle rappelle que le Conseil d'État a jugé que le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur était un comportement contraire aux réformes d'Atatürk et aux principes de la République laïque et que les étudiantes qui portaient cet habit avaient adopté un ordre étatique fondé sur la religion. Le juge constitutionnel lie ainsi le port du foulard et la défense de celui-ci à l'instauration de la charia. En effet, selon lui, « *par leurs activités insistantes et continues en matière de foulard, dont les personnes qui sont contre le principe de la laïcité* […] *se servent comme un fort symbole politique, il est clair que le président, les vice-présidents et les députés et certains maires membres du Parti Fazilet tentent de réaliser un modèle de société régie par les règles religieuses et non un État de droit démocratique garantissant les droits et libertés fondamentaux* ». La Haute Cour d'Ankara releva qu'eu égard au potentiel électoral de ce parti et à la possibilité de mettre en application le modèle préconisé par lui, cette situation présentait un danger pour l'ordre démocratique laïque, et considéra que la

---

devenu le centre de ce type d'activités. Ceci montre également qu'il n'adopte pas un modèle contemporain et démocratique de société encadré par les droits et libertés fondamentales et fondé sur la laïcité ».

dissolution du *Fazilet* répondait à un besoin social impérieux[1254]. Cet arrêt donne une bonne illustration de la conception rigide de laïcité adoptée par la Cour constitutionnelle et la détermination de cette dernière de ne pas permettre la moindre mise en cause de celle-ci.

L'affaire du Parti de la liberté et de la solidarité (*Özgürlük ve Dayanışma Partisi*, ci-après « l'ÖZDEP »)[1255] montre, à son tour, que même les partis laïques peuvent subir le même sort que les partis pro-Islam s'ils contredisent la conception turque de la laïcité. Une disposition du programme d'ÖZDEP prévoyait que « *l'État n'interviendrait pas dans les affaires religieuses et la religion sera confiée aux communautés* ». En s'appuyant sur l'article 89 de la loi sur les partis politiques, la Haute Juridiction jugea cette proposition contraire au principe de laïcité[1256]. Cet arrêt fut critiqué notamment du fait que la Cour constitutionnelle s'était appuyée sur une interdiction émise par la loi sur les partis politiques, mais qui ne figure pas dans l'article 68 § 4 de la Constitution[1257]. À part l'article 89 concernant la *Diyanet*, l'article 78 a), l'article 81 a), b), c) et l'article 96 § 3, qui interdit la nomination « communiste » pour les partis politiques, dépassent, selon la majorité de la doctrine, les interdictions prévues par l'article 68 § 4 de la Constitution[1258]. Selon la doctrine, les partis politiques ne peuvent être dissous pour des motifs indiqués dans la loi sur les partis politiques, mais qui sont absents dans l'article 68 § 4 de la Constitution[1259]. Cependant cet avis ne semble pas être partagé par la Cour constitutionnelle. Dans son arrêt concernant le Parti communiste unifié de Turquie (*Türkiye Birleşik Komünist Partisi*, ci-après « le TBKP »), celle-ci considéra que le seul fait pour un parti politique, en

---

[1254] Cour const., 22 juin 2001, n° 1999/2 E et 2001/2 K.

[1255] Cour const., 23 novembre 1993, n° 1993/1 E et 1993/2 K.

[1256] Il est intéressant de constater que l'article 89 fut utilisé par la Cour constitutionnelle comme motif de dissolution d'un parti politique dont le caractère laïque était indiscutable. La Cour constitutionnelle mit un terme à cette situation paradoxale dans un arrêt par lequel elle rejeta la demande de dissolution du Parti du mouvement démocratique de la paix (*Demokratik Barış Hareketi Partisi*) qui demandait que la *Diyanet* ne soit plus un établissement public. Toutefois, il faut noter que la demande de dissolution ne fut rejetée qu'à 6 voix contre 5 et que les juges ayant voté contre la dissolution se furent fondés sur d'autres motifs. Trois de ces juges considèrent que l'article 89 de la loi sur les partis politiques était en contradiction avec l'article 69 de la Constitution et que ce dernier prévalait en tant que norme supérieure. Selon eux, la partie intitulée « *Les problèmes de conscience* » du programme du parti, apprécié dans son ensemble, n'était pas contraire au principe de laïcité, car c'est pour réaliser la laïcité que le Parti voulait que la *Diyanet* ne soit plus un établissement public. Les deux autres juges soutenaient que la Convention européenne devait être appliquée et dans la mesure où le parti en question n'avait fait qu'exprimer une opinion, il ne pouvait pas être dissous (Cour const., 22 mai 1997, n° 1996/3 E et 1997/3 K). Pour un commentaire sur cet arrêt, voir Y. Ş. HAKYEMEZ, « Anayasa Mahkemesi'nin Demokratik Barış Hareketi Partisi Kararı Üzerine Düşünceler (Observations sur l'arrêt de la Cour constitutionnelle concernant le Parti du mouvement démocratique de la paix) », *Amme İdaresi Dergisi*, décembre 2001, tome 34, n° 4, pp. 49-68.

[1257] Voir A. SEZER, *op. cit.*, note 503, pp. 184-186.

[1258] En ce sens, voir F. SAĞLAM, *op. cit.*, note 1229, pp. 171-172 ; E. TEZİÇ, *op. cit.*, note 1229, p. 323 et B. TANÖR, *op. cit.*, note 749, pp. 44-45.

l'occurrence le TBKP, de reprendre dans son appellation un terme prohibé par l'article 96 § 3 de la loi n° 2820 suffisait à entraîner la dissolution du parti en question alors que cette interdiction ne figure pas dans l'article 68 § 4 de la Constitution[1260].

Les dispositions constitutionnelles et législatives concernant le principe de laïcité, ainsi que les arrêts de la Cour constitutionnelle en la matière, démontrent clairement que le principe de la République laïque constitue une des limites idéologiques à laquelle les partis politiques sont soumis[1261]. Les partis qui n'adoptent pas ces limites idéologiques peuvent, à tout moment, être dissous par la Cour constitutionnelle et peu importe s'il s'agit du principal parti d'opposition, comme c'était le cas du *Fazilet* et du *Refah*, au moment de leurs dissolutions.

Dans son arrêt concernant la dissolution du THP, la Cour constitutionnelle a d'ailleurs clairement précisé que le système de pensée atatürkiste et les principes et les réformes d'Atatürk constituaient la base fondamentale et la philosophie principale de la Constitution. Cette attitude de la Cour constitutionnelle est interprétée dans la doctrine comme une affirmation d'une idéologie officielle de la Constitution[1262] et l'exclusion du domaine légal des courants politiques qui sont opposés à cette idéologie[1263] dont la Cour constitutionnelle est l'un des principaux gardiens[1264].

La dissolution, s'accompagnant toujours de l'interdiction faite aux fondateurs et dirigeants du parti dissous d'exercer des fonctions similaires dans d'autres partis politiques pendant une durée déterminée, a aussi pour conséquence d'exclure certains acteurs essentiels de la politique en Turquie[1265]. Cependant, force est aussi de constater que ni les

---

[1259] En ce sens, voir Y. ALİEFENDİOĞLU, « Siyasal Partiler ve Sivil Toplum Örgütleri (Les partis politiques et les organisations non gouvernementales) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1999, n° 16, pp. 95-115, spéc., p. 105.

[1260] Cour const., 16 juillet 1991, n° 1990/1 E et 1991/1 K.

[1261] En ce sens, voir également E. TEZİÇ, « Türkiye'de Siyasal Düşünce ve Örgütlenme Özgürlüğü (La liberté d'opinion et d'association politique en Turquie) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1990, n° 7, pp. 31-46, spéc., pp. 41-42.

[1262] En ce sens, voir B. ÇAĞLAR, *op. cit*., note 750, p. 63.

[1263] F. H. ERDEM, *op. cit*., note 822, p. 24 et Y. Ş. HAKYEMEZ, *op. cit*., note 760, p.164.

[1264] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 267. À cet égard, Bakır Çağlar écrit que « *dans le système constitutionnel turc, le juge constitutionnel est avant tout le juge de l'idéologie de la Constitution* ». B. ÇAĞLAR, *op. cit.*, note 546, p. 114.

[1265] Par exemple, lorsqu'elle dissoud le *Refah*, la Cour constitutionnelle prononça, à titre de sanction accessoire, la déchéance des mandats parlementaires de Necmettin Erbakan ainsi que de cinq autres députés. Necmettin Erbakan fut ainsi privé pour longtemps de la possibilité de diriger légalement le *Fazilet* dont il était en pratique le vrai fondateur. À ce propos, il convient aussi de noter que l'article 312 § 2 du code pénal a également servi au juge turc pour exclure de la politique les personnes défendant des idées islamistes et séparatistes. Car conformément à l'article 11 de la loi n° 2820, les personnes ayant été condamnées à une peine d'emprisonnement de 3 ans ou plus ne pouvaient adhérer à aucun parti politique. La commission du délit prévu par l'article 312 § 2 est passible d'un à trois ans d'emprisonnement. Cette disposition donnait

restrictions constitutionnelles et législatives concernant les partis politiques ni d'ailleurs cette attitude stricte de la Cour constitutionnelle, si elles ont servi à les modérer, n'ont jamais pu empêcher les mouvements politiques pro-Islam. À la suite de la dissolution du *Fazilet* le sixième avatar de ce mouvement est apparu, cette fois sous la dénomination le Parti du bonheur (*Saadet Partisi*). Néanmoins, ce mouvement islamique s'est rapidement divisé en deux formations politiques : le Parti du bonheur, d'une part, qui réunissait surtout les fidèles d'Erbakan et l'AKP, d'autre part, parti fondé en août 2001 par des réformistes et, dirigé par le Premier ministre actuel de la Turquie, Recep Tayyip Erdoğan[1266]. La plupart des parlementaires du *Fazilet* ont adhéré à l'AKP[1267] qui a remporté les deux dernières élections législatives (celles du 3 novembre 2002 avec 34 % des voix et celles du 22 juillet 2007 avec 46 % des voix[1268]). Ceci montre que la dissolution ne constitue pas une réelle solution contre le mouvement pro-Islam en Turquie.

---

donc indirectement au juge pénal la possibilité d'exclure un politicien de la politique du pays en le condamnant à une peine de trois ans d'emprisonnement pour avoir exprimé des opinions anti-laïques.

[1266] Voir N. POPE, « Recomposition politique en Turquie après l'interdiction du Parti de la Vertu », *Le Monde* du 17 juillet 2001. Pour une étude comparative sur ces deux partis, voir F. ATACAN, « Explaining Religious Politics at the Crossroad : AKP-SP », in *Religion and Politics in Turkey*, sous la direction d'Ali ÇARKOĞLU & Barry RUBIN, Londra-New York, Routledge, 2006, pp. 45-57.

[1267] L'AKP a fait également l'objet d'une action en dissolution. Toutefois, contrairement au cas des partis précédents pro-Islam, cette action s'est achévée non par la dissolution, mais par la privation partielle d'aides étatiques octroyées à l'AKP (Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K). Puisque cet arrêt a été adopté à la suite de plusieurs modifications du système turc de contrôle des partis politiques effectuées dans le cadre des réformes d'harmonisation du droit turc avec le droit européen conformément aux exigences de l'adhésion de la Turquie à l'UE, il sera analysé dans la deuxième partie sous le titre « C. La privation partielle par le juge constitutionnel d'aides financières publiques allouées au Parti de la justice et du développement ».

[1268] Pour une étude sur les raisons et la signification de ce succès électoral de l'AKP, voir Z. ÖNİŞ, « Conservative Globalism at the Crossroads : The Justice and Development Party and the Thorny Path to Democratic Consolidation in Turkey », *Mediterranean Politics*, mars 2009, vol. 14, n° 1, pp. 21-40.

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

La réinstauration du système multipartiste dans les années 50 en Turquie fut suivie par une revalorisation de l'Islam dans l'espace public, social et politique. Il s'agit d'un retour de la société turque à la religion, marquée par la présence de plus en plus apparente de l'Islam dans la vie sociale et politique notamment par l'expression mettant en cause la laïcité et faisant l'éloge de la charia, le port du foulard, les activités des confréries et autres groupes de prétention religieuses, les médias et entreprises pro-Islam ainsi que le succès électoral des partis pro-Islam. En voyant dans ce retour un danger du fondamentalisme, un retour à l'obscurantisme et un risque de retour à la charia, l'*establishment* kémaliste mit en œuvre des mesures exceptionnelles en vue de lutter contre les mouvements islamiques qui se développaient dans la société en dehors de tout contrôle de l'État. Cependant, le passage à la démocratie, quoi que limitée, ne permettant plus d'appliquer la laïcité d'une manière aussi autoritaire que ce fût le cas sous le régime de parti unique, le régime kémaliste décida de tolérer les manifestations purement religieuses de l'Islam dans l'espace public. En revanche, il réprime sévèrement l'utilisation de la religion à des fins politiques.

L'extrémisme de l'application de la laïcité en Turquie ressort clairement des arrêts des juridictions pénales turques qui répriment régulièrement les opinions considérées anti-laïques, pourtant non violentes. Cette jurisprudence démontre un état d'esprit qui ne se soucie pas vraiment de savoir si l'expression d'une opinion porte ou non un danger pour l'ordre public fondé sur la paix sociale, mais une volonté de maintenir en place un ordre idéologique fondé sur une compréhension militante de la laïcité.

La mise en place de l'interdiction du port du foulard dans les établissements publics est un autre exemple majeur de l'extrémisme laïque turc. Contrairement à la France et certains pays européens, l'interdiction du foulard n'est pas appliquée seulement pour les élèves des écoles publiques et les fonctionnaires mais également dans le domaine de l'enseignement supérieur où les exigences de la laïcité française cèdent devant la liberté de l'enseignement. Même les établissements privés d'enseignement ont l'obligation de l'appliquer. Depuis 1997, l'interdiction du port du foulard a pris une telle ampleur que certains hôpitaux ont même refusé d'admettre les patientes portant le foulard et les juges ont refoulé des accusés des salles d'audience pour les mêmes raisons. En considérant que le foulard était devenu un signe idéologico-politique démontrant l'opposition de celle qui le porte à la laïcité, les autorités judiciaires et administratives ont imposé une interdiction

du foulard islamique que même Atatürk n'avait osé appliquer, et ce, malgré la volonté du législateur, donc en l'absence de base législative.

Les partis politiques qui contestent cette application rigide de la laïcité sont aussitôt dissous par le juge constitutionnel au motif qu'ils sont devenus des centres d'activités contraires au principe de laïcité. Le droit turc ne laisse d'ailleurs qu'une liberté limitée aux partis politiques en leur imposant une obligation de conformisme absolu aux principes et valeurs fondamentaux de la République dont le principe de laïcité. Quant aux ordres soufis traditionnels, ils sont interdits et des restrictions considérables sont mises en place pour qu'ils ne puissent pas s'organiser sous forme d'association et de fondation. Ce régime juridique mis en pratique par les autorités turques démontre la volonté du régime kémaliste d'empêcher l'Islam de s'organiser indépendamment de l'Etat. Ce dernier nie le droit à la dissidence religieuse à la communauté musulmane sunnite mais ce n'est pas pour autant qu'il se montre respectueux à l'égard des minorités religieuses situées en dehors de l'Islam sunnite.

CHAPITRE II. L'ENCADREMENT DES DROITS DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES MINORITAIRES

L'encadrement de la manifestation de l'Islam sur l'espace public, la vie sociale et politique ainsi que les réformes radicales de laïcisation mises en pratique pendant la période du parti unique ont souvent occulté la symbiose entre l'identité nationale et l'identité religieuse qui existe en Turquie. Bien que la laïcité turque soit née dans le combat républicain contre les oulémas, et que l'Islam fût éloigné par le kémalisme de l'espace public et social, l'État turc n'a jamais coupé ses liens avec l'Islam. Au contraire, le « *pouvoir kémaliste n'expulsait l'Islam de l'espace de visibilité publique qu'après l'avoir érigé en religion de la nation, voire en sa composante consubstantielle. Certes, la turcité était l'élément qui définissait la nouvelle carte d'identité de la nation turque, mais, pour être turc, il fallait au préalable être musulman* »[1269]. Ainsi, selon la conception kémaliste, les citoyens non musulmans, membres des seules minorités juridiques reconnues en Turquie, ne pouvaient pas réellement faire partie de la nation turque sans se convertir à l'Islam. En revanche, les Kurdes ne pouvaient pas quitter la nation turque puisqu'ils étaient musulmans[1270]. La laïcité kémaliste fut donc à l'opposé du pluralisme religieux et culturel. Bien au contraire, une seule identité, en l'occurence l'identité turque sunnite, fut acceptée, voire imposée comme telle, et les autres furent interdites.

En inventant une « religion nationale », la laïcité kémaliste ne reconnaissait pas l'autonomisation mutuelle des champs politiques et religieux[1271]. Dès sa fondation, la République laïque créa une Direction des affaires religieuses, la *Diyanet*, pour contrôler l'Islam. Le but était en effet de rendre l'Islam compatible avec le projet de modernisation du pays prévu par le régime kémaliste. En raison de large majorité d'opposition contre les réformes civilisatrices du kémalisme et du sens anti-religieux accordé à la laïcité parmi les masses, un tel contrôle et une telle réforme de l'Islam étaient considérés nécessaires afin de protéger la laïcité et de faire avancer la nation dans la voie des civilisations modernes.

[1269] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 35. Ce lien étroit entre nation et religion ressort des discours en la matière de Mustafa Kemal qui se résument, globalement, en une seule phrase : « *Puisque, Dieu merci, nous sommes tous turcs, donc musulmans, nous pourrons et devrons être tous laïques* ». En somme, ce n'est qu'en complémentarité avec la turcité et l'Islam que la laïcité devenait un nouveau dénominateur de la nation turque. *Ibidem*.

[1270] *Ibidem* ; P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 191.

[1271] H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 35. Mustafa Kemal avait d'ailleurs mis la guerre d'indépendance sous le signe de l'Islam et il n'avait pas hésité à la présenter comme une guerre sainte. Toutes les mouvances de l'Islam turc étaient représentées au congrès d'Erzurum en juillet 1919, à la première TBMM dont le chef suprême de *mevlevî*s fut premier vice-président. Ainsi le Coran et les *hadis* furent abondamment lus en ouverture des congrès d'Erzurum, de Sivas et lors de l'inauguration de la TBMM à Ankara en avril 1920. P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, pp. 192-194.

Si, au début de la République, la *Diyanet* n'a pas eu beaucoup d'importance, la donne a changé dans les années 60, lorsque la *Diyanet* s'est vue attribuer la mission de réaliser « *la solidarité et l'union nationale* ». La constitutionnalisation de cette mission dans la Constitution de 1982 fit, par la suite, de la *Diyanet* une des plus importantes institutions de l'État. La *Diyanet*, ainsi renforcée, contribua à la réislamisation de l'État et la société turcs. Ce processus de réislamisation connut un essor notamment après le coup d'État de 1980 et paradoxalement avec l'aide des militaires qui sont pourtant les gardiens les plus durs de la laïcité kémaliste. L'adoption de la « synthèse turco-islamique » par les militaires, l'utilisation de l'Islam en tant qu'idéologie au service de l'État pour affaiblir l'influence des tendances séparatistes et communistes, l'introduction des cours obligatoires de religion fondés sur une version sunnite de l'Islam sont les principaux facteurs qui éloignèrent l'État de son caractère laïque en l'approchant de plus en plus à un État où l'Islam sunnite devenait une religion quasi officielle[1272]. Lors de son accession au poste de Premier ministre en 1983, Turgut Özal accéléra cette évolution, en augmentant l'emprise des islamistes sur les ministères de l'Éducation nationale et de l'Intérieur, et en reconnaissant publiquement que la religion était une composante essentielle de l'identité nationale[1273].

Ces liens, de plus en plus renforcés, entre l'État et l'Islam ont eu des répercussions importantes sur l'attitude de l'État envers les religions minoritaires. Ces dernières n'ont en vérité jamais été traitées sur un même pied d'égalité avec l'Islam. Alors que l'Islam est vu comme le ciment de l'unité nationale, les fidèles des religions minoritaires sont considérés comme des éléments distincts constituant une menace à l'unité de la nation. Par conséquent, en dépit d'une diversité importante des communautés religieuses qui se situent en dehors de l'Islam, la République de Turquie ne reconnaît, depuis sa fondation, que certaines communautés religieuses non musulmanes (**Section I**) en tant que minorités, et ce, sous la contrainte du Traité de Lausanne.

Conformément au projet de créer une communauté nationale aveugle à tout élément particulariste, le kémalisme n'est pas seulement contre le pluralisme religieux, mais ignore également la pluralité confessionnelle. En pratique, c'est le Sunnisme qu'il érige en

[1272] À cet égard, Mme Göle s'exprime ainsi : « *Dans le cas turc, il n'y a pas d'autonomie du religieux, ni de neutralité totale vis-à-vis des autres groupes confessionnels, car l'Islam sunnite représente, même d'une manière tacite, la religion "officielle" du pays* ». N. GÖLE, *op. cit.*, note 217.

[1273] J. PIERRE, *op. cit.*, note 39, p. 52.

confession officielle par défaut[1274]. La laïcité turque n'implique donc pas la reconnaissance de l'égalité confessionnelle ; elle est au contraire fondée sur l'exclusion religieuse de l'Alévité[1275]. Bien que l'Alévité soit une croyance religieuse à part entière, et non pas une obédience parmi les voies tracées par Mahomet[1276], l'État refuse d'admettre toute sa particularité (**Section II**).

SECTION 1. LES COMMUNAUTÉS NON MUSULMANES

Afin de protéger les minorités non musulmanes, dont le nombre avait considérablement diminué en raison de la déportation/massacre/génocide des Arméniens en 1915 par l'Empire ottoman et l'échange obligatoire des populations entre la Turquie et la Grèce[1277], il fut décidé de consacrer une section du Traité de Lausanne (articles 38 à 44)[1278] à leurs droits. Le Traité de Lausanne, texte fondamental définissant le statut des minorités religieuses en Turquie, sous sa troisième section, intitulée la « protection des minorités », définit d'une manière floue et restrictive ce qui sont les minorités. Par sa définition, ce traité diffère en effet des autres conventions sur les minorités conclues après la Première Guerre mondiale[1279]. Contrairement à ces dernières dans lesquelles, on entend par minorités « *les groupements de personnes appartenant à une race, à une religion ou*

[1274] H. GÜLALP, « Secularism and the European Court of Human Rights », *EPL*, septembre 2010, vol. 16, n° 3, pp. 455-471, spéc., p. 459.

[1275] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 33.

[1276] A. GÖKALP, « Les alevî », *in Les Turcs, Orient et Occident, Islam et laïcité*, sous la direction de Stéphane YERASIMOS, Paris, Autrement, 1994, pp. 112-125, spéc., p. 115.

[1277] Par la Convention de Lausanne sur l'échange des populations gréco-turques conclue le 30 janvier 1923 entre la Turquie et la Grèce, il fut décidé d'échanger les grecs-orthodoxes, de nationalité turque, installés dans les territoires turcs avec les musulmans de nationalité grecque installés dans les territoires grecs. Les musulmans citoyens grecs vivant en Thrace occidentale et les grecs orthodoxes citoyens turcs vivant à İstanbul (art. 2 de la Convention sur l'échange) et sur les îles de Gökçeada (Imvros) et Bozcaada (Ténédos) (art. 14 du Traité de Lausanne) furent exemptés de l'échange obligatoire. Lors de cet échange, plus de 900 000 chrétiens orthodoxes, parmi lesquels des turcophones, ont été déplacés de la Turquie vers la Grèce et, inversement, près de 400 000 musulmans, y compris grécophones, ont été déplacés de la Grèce vers la Turquie (H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, p. 27). Il s'agit, selon M. le Professeur Karagiannis, du « *plus important des échanges de populations jamais intervenu par voie conventionnelle* ». S. KARAGIANNIS, « Des traités d'échange de populations au nettoyage ethnique », in *L'histoire en droit international*, sous la direction de Péter KOVÁCS, Budapest, Miskolc, éd. Bibor, 2004, tome 2, pp. 230-276, spéc., p. 232.

[1278] Le Traité de paix de Lausanne est le dernier traité résultant de la Première Guerre mondiale. Il fut signè le 24 juillet 1923 à Lausanne entre la Turquie d'une part et la France, l'Italie, l'Empire britannique, le Japon, la Grèce, la Roumanie et l'État Serbe-Croate et Slovène d'autre part. Le traité reconnaît les frontières de la Turquie moderne. À ce titre il est considéré comme l'acte fondateur de la Turquie. A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, p. 708.

[1279] Ces conventions furent conclues à l'issue de la Première Guerre mondiale entre les Alliés (les États-Unis, l'Empire britannique, la France, l'Italie, le Japon), les pays vaincus (l'Autriche, la Bulgarie, la Hongrie, l'Empire ottoman), les pays victorieux qui ont élargi leur territoire (la Grèce et la Romanie) et les pays qui apparurent à l'issue de la guerre (la Pologne, l'État Serbe-Croate et Slovène et la Tchécoslovaquie). Pour le détail de chacun de ces documents, voir P. DE AZCARATÉ, *The League of Nations and National Minorities*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1954.

parlant une langue qui diffère de celle de la majorité du pays »[1280], dans le Traité de Lausanne, il n'est point question d'une minorité de « race » ou de « langue »[1281] ni même d'une minorité de « religion ». Toutes les dispositions du Traité de Lausanne qui accordent des droits aux minorités précisent expressément que ce ne sont que les « minorités non musulmanes » (*gayrimüslimler*) qui sont bénéficiaires de ces droits[1282]. Sortant victorieuse de la guerre d'indépendance déclenchée par Atatürk contre les Alliés[1283] et grâce à l'insistance de la délégation turque à la Conférence de la paix[1284], la Turquie put ainsi exclure les minorités ethniques[1285] et musulmanes de la protection du Traité de Lausanne.

En effet, selon les autorités turques, la troisième section du Traité de Lausanne n'accorde pas de droits à toutes les communautés non musulmanes, mais uniquement à trois d'entre elles, à savoir les Grecs orthodoxes, les Arméniens grégoriens et les Juifs[1286]. En conséquence, les autorités turques ne reconnaissent le statut de minorité qu'à ces trois

---

[1280] M. FUAT, *Les minorités en Turquie*, Thèse de Doctorat en sciences politiques et économiques, Université de Strasbourg, 1936, pp. 16-17. D'après cette définition, il suffisait de satisfaire à une des ces conditions pour être considéré comme minorité. En appliquant ces critères, on constate l'existence de plusieurs minorités en Turquie : Kurdes, Arabes, Lazes, alévis, etc. Dans le cas de certaines minorités, ces trois critères se trouvent appliqués ensemble. Par exemple les Arabes sunnites (300 000-350 000) sont différents des Turcs en raison de leur ethnie et de leur langue, mais les Arabes alévis (environ 200 000) sont également des minortés religieuses.

[1281] *Ibidem*, p. 17.

[1282] M. SARAÇLI, *op. cit*., note 69, pp. 131-132.

[1283] B. ORAN, *Türkiye'de Azınlıklar ; Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama (Les minorités en Turquie ; les concepts, la théorie, Lausanne, la legislation interne, la jurisprudence, la pratique)*, İstanbul, İletişim, 2004, p. 62.

[1284] M. FUAT, *op. cit*., note 1280, p. 18.

[1285] Selon une étude menée par *United States Center for World Mission* et publiée en décembre 2008, 20,8 % (15 426 000) de la population de Turquie (estimée à l'époque à 74 398 700) serait d'origine kurde. Selon cette même étude, il y aurait en Turquie 1,8 million d'Arabes, 910 000 Circassiens, 620 000 Perses, 540 000 Azerbaïdjanais, 331 000 Pomaks, 328 000 Bulgares et 151 000 Lazes (« Türkiye nüfusunun yüzde 20'si Kürt (20 pour cent de la population de Turquie est Kurde) », *Milliyet* du 2 janvier 2009). Au-delà de ceux qui viennent d'être mentionnés, il existe plusieurs autres groupes ethniques et religieux, de plus petite taille, en Turquie. Selon une étude menée par l'antropologue allemand Peter Alford Andrews (*Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, L. Reichert, 1989), il en existerait en effet 47. Pour une présentation de chacun de ces groupes, voir l'ouvrage susmentionné de M. Andrews.

[1286] Selon un rapport présenté par le ministère des Affaires étrangères à la TBMM en 2008, il y aurait en Turquie environ 60 000 Arméniens, 25 000 Juifs et entre trois et quatre milles Grecs. La majorité des membres de ces trois communautés habite à İstanbul. La communauté arménienne dispose de 55 églises (grégorienne, catholique et protestante), 52 fondations, 2 hôpitaux, 5 journaux et une revue. Les Juifs ont 36 sinagoges, 2 hôpitaux et 18 fondations. Quant aux Grecs, ils ont 108 églises dont 90 sont ouvertes au culte, 75 fondations, un hôpital et deux journaux. Il y aurait également 60 000 Grecs ressortissants turcs installés en Grèce (*Milliyet* du 12 décembre 2008). En raison des discriminations dont les communautés non musulmanes firent l'objet, leur nombre a considérablement chuté depuis la fondation de la République de Turquie. Par exemple, selon un recensement qui eut lieu en 1965, il y avait en Turquie 31 391 207 habitants dont 214 806 chrétiens parmi lesquels 76 122 orthodoxes (orientaux de rite byzantin non unis à Rome), 63 863 monophysites (Arméniens), 29 077 catholiques (latins et orientaux unis à Rome), 22 464 protestants (y compris les anglicans) et 23 800 autres chrétiens de confession non précisée. L. A. MISSIR, *Églises et État en Turquie et au Proche-Orient. Recueil d'articles.* Bruxelles, Missir, 1973, p. 1.

communautés religieuses[1287] (§ 1). Cependant, il existe en Turquie d'autres communautés religieuses non musulmanes qui ne sont pas considérées comme minorités en raison de cette interprétation restrictive du Traité de Lausanne (§ 2).

§ 1. LES COMMUNAUTÉS RECONNUES PAR L'ÉTAT EN TANT QUE MINORITÉS

Étant ratifié par le Parlement turc[1288], le Traité de Lausanne fait partie intégrante du droit interne[1289]. Conformément à l'article 90 de la Constitution, il a force de loi et, contrairement aux lois ordinaires, il ne peut pas faire l'objet d'un recours en constitutionnalité devant la Cour constitutionnelle. En outre, par l'article 37 du Traité de Lausanne, la Turquie s'est engagée de ne pas introduire dans la Constitution ni dans la législation des dispositions non conformes à la troisième section de ce traité[1290]. Théoriquement, les articles de la troisième section du traité ont donc une valeur juridique égale, voire, selon certains auteurs, même supérieure à celle de la Constitution[1291]. Au niveau du droit international, le Traité de Lausanne est toujours en vigueur[1292] et

---

[1287] M. SARAÇLI, *op. cit.*, note 69, pp. 122-123. Dans un protocole ajouté au Pacte d'Amitié Bulgaro-Turc du 18 octobre 1925, et qui est, de fait, partie intégrante de ce pacte, il est prévu que la Bulgarie appliquera toutes les dispositions à ce sujet (les questions religieuses, de langue, d'éducation, etc.) du Traité de Neuilly (1919) aux Turcs vivant en Bulgarie et que la Turquie appliquera les dispositions à ce propos (les questions religieuses, de langue, d'éducation, etc.) du Traité de Lausanne aux Bulgares vivant en Turquie. Aux trois communautés reconnues comme minorité, s'ajoute donc aussi la communauté bulgare. O. OEHRING, *La situation des droits de l'homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse ?*, Aachen, Missio, 2002 (disponible sur http://www.missio-hilft.de/media/thema/menschenrechte/studie/05-tuerkei-fr.pdf, consulté le 31 mars 2012), p. 22.

[1288] La loi n° 340 des 22-23 *Églises et État en Turquie et au Proche-Orient* août 1923 sur la ratification du Traité de paix de Lausanne (J.O. du 10 septembre 1923, n° 22).

[1289] B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 66.

[1290] L'article 37 du Traité de Lausanne énonce ainsi : « *La Turquie s'engage à ce que les stipulations contenues dans les articles 38 à 44 soient reconnues comme les lois fondamentales, à ce qu'aucune loi, aucun règlement, ni aucune action officielle, ne soient en contradiction ou en opposition avec ces stipulations et à ce qu'aucune loi, aucun règlement, ni aucune action officielle, ne prévalent contre elles* ». Traité de Lausanne, Société des Nations, *Recueil des Traités*, 1924, n° 701 (disponible sur http://untreaty.un.org), pp. 12-112.

[1291] En ce sens, voir Y. ALİEFENDİOĞLU, Professeur en droit constitutionnel et ancien membre de la Cour constitutionnelle, « Azınlık Hakları ve Türk Anayasa Mahkemesi'nin Azınlık Konusuna Bakışı (Les droits des minorités et le regard de la Cour constitutionnelle turque sur la question de minorité) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 218-241, spéc., p. 227 et l'opinion concordante du juge Serdar Özgüldür dans Cour const., 17 juin 2010, n° 2008/22 E et 2010/82 K.

[1292] Dans un rapport concernant la permanence de la validité des engagements relatifs à la protection des minorités placées sous la sauvegarde de la Société des Nations (ci-après « la SDN »), préparé en 1950 à la demande du secretaire général des Nations Unies, il fut conclu qu'à l'exception des engagements de la Grèce et de la Turquie découlant du Traité de Lausanne ainsi que des obligations de la Finlande à l'égard de la Suède concernant les îles d'Aaland, lesdits engagements dont bénéficiaient les minorités ethniques, religieuses, et linguistiques au titre de la protection des minorités de la SDN, n'avaient pas survécu à la disparition de la SDN en 1946 (Étude sur la validité juridique des engagements relatifs aux minorités, Secrétaire général des Nations Unies, Document des Nations Unies E/CN.4/367 du 7 avril 1950). Selon M.

conformément au principe *pacta sunt servanda*, les autorités nationales ont l'obligation de respecter ces dispositions.

Cependant, malgré ces obligations internationales, constitutionnelles et législatives, en la pratique, une bonne partie des dispositions de la troisième section n'a jamais été appliquée. Par exemple, les commissions spéciales prévues par l'article 42 § 2 du Traité de Lausanne en vue d'élaborer des dispositions permettant de régler les questions concernant le statut familial ou personnel des minorités non musulmanes selon leurs usages n'ont jamais été créées[1293]. Les aides que l'État devrait accorder, conformément à l'article 41 § 2 de ce traité, aux communautés non musulmanes « *dans un but d'éducation, de religion ou de bienfaisance* » ne leur sont pas octroyées[1294].

Par conséquent, après le passage du droit islamique au droit laïque à la suite de la création d'une République en Turquie, non seulement les minorités non musulmanes n'ont pas vraiment acquis les droits d'une citoyenneté égale avec celle des musulmans mais, au

---

Öktem, les conclusions de cette étude ne se fondent pas sur un examen juridique minitieux mais plutôt sur les attitudes des États concernés par rapport à ces traités. Aucun traité susceptible de remplacer le Traité de Lausanne n'ayant été conclu ainsi qu'aucun changement matériel n'ayant survenu depuis la conclusion du Traité de Lausanne, ce traité doit rester valable (A. E. ÖKTEM, « Türkiye'deki Gayrimüslim Cemaatlerinin Hukuki Durumu - Uluslararası Boyut (La situation juridique des communautés non musulmanes en Turquie - Aspect international) », *Galatasaray Universitesi Hukuk Fakultesi Dergisi*, 2003, n° 2, pp. 81-113, spéc., pp. 110-111). En outre, les autorités turques semblent également être favorables à la validité juridique du Traité de Lausanne. Car, ce traité leur permet de restreindre les droits des minorités aux seules minorités non musulmanes.

[1293] Lors de l'adoption du code civil suisse par la Turquie, les communautés juives, arméniennes et grecques par des déclarations renoncèrent respectivement leurs droits prévus par l'article 42 §§ 1 et 2. Les travaux pour la création des commissions prévues par cet article furent donc arrêtés. Selon certains auteurs, ces minorités furent forcées par les autorités turques de renoncer à leur droit garanti par l'article 42 §§ 1 et 2 (À titre d'exemple, voir B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 68 et R. N. BALİ, *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri - Bir Türkleştirme Serüveni (Les juifs de Turquie dans les années de la République - Une aventure de turquisation) (1923-1945)*, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2000, pp. 64-65 et G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *Türkiye Ermenilerini Duymak : Sorunlar, Talepler ve Çözüm Önerileri (Entendre les arméniens de Turquie : les problèmes, les revendications et les propositions de solution)*, İstanbul, TESEV Yay., 2011, p. 66. Pour les circonstances dans lesquels les déclarations des Juifs et Grecs furent obtenues par l'État, qui confirment d'ailleurs la thèse de contrainte, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 66, pp. 177-181). Cependant, même si les minorités ont renoncé à leurs droits tirés de l'article 42 §§ 1 et 2 de leur plein gré, juridiquement cette rénonciation ne peut avoir aucune validité : premièrement, les droits des minorités ne sont pas renonciables. Deuxièmment, le Traité de Lausanne ne prévoit aucune possibilité de rénonciation des droits garantis dans la Section III. Selon son article 44 § 1, mêmes les simples modifications des dispositions de cette Section ne peuvent être apportées sans « *l'assentiment de la majorité du Conseil* » de la SDN. Si ces dispositions ne peuvent même pas être modifiées sans l'accord de la majorité du Conseil, il est difficile d'accepter que la Turquie puisse s'abstenir de les appliquer même avec le consentement des minorités. Ce qui est d'ailleurs logique car sinon chaque État pourrait forcer les minorités de rénoncer à leurs droits pour s'abstenir d'appliquer un traité international qui le lie juridiquement.

[1294] Ce constat doit être nuancé. En effet, après la signature du Traité de Lausanne et jusqu'à l'intervention militaire de la Turquie en Chypre en 1974, l'État turc a régulièrement versé certaines sommes d'argent aux écoles des minorités. Toutefois, ces sommes n'ayant pas été augmentées parallélement au taux de l'inflation, dans le temps, elles sont devenues des sommes symboliques. D. KURBAN & K. TSITSELIKIS, *Bir Mütekabiliyet Hikâyesi : Yunanistan ve Türkiye'de Azınlık Vakıfları (Une histoire de réciprocité : les fondations des minorités en Grèce et en Turquie)*, İstanbul, TESEV Yay., 2010, p. 9 ; G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 83.

contraire, elles se sont même vues restreindre considérablement l'autonomie dont elles disposaient en diverses matières sous l'Empire ottoman. Ce recul dans les droits des minorités non musulmanes peut être expliqué par certaines difficultés dans l'application des droits reconnus aux minorités non musulmanes par le Traité de Lausanne (A). La partie du Traité de Lausanne qui est appliquée aujourd'hui se limite en effet aux droits des fondations et des écoles des minorités. Cependant, les autorités étatiques interviennent régulièrement dans le fonctionnement de ces institutions des communautés non musulmanes rendant ainsi considérablement difficile le bénéfice tiré de ces droits (B).

A. Les difficultés d'application du Traité de Lausanne

L'obligation de garantir certains droits en faveur des minorités non musulmanes prévue par le Traité de Lausanne est perçue par l'État turc comme une concession qu'il a faite, sous contrainte, de sa souveraineté. Par conséquent, les autorités turques essayent de limiter, dans la mesure du possible, l'application des droits accordés par le Traité de Lausanne aux minorités non musulmanes[1295]. Elles considèrent ces minorités en effet comme des étrangers (1) qui constituent une menace à l'unité nationale (2).

1. Les minorités non musulmanes perçues comme des étrangers

L'histoire de la Turquie contemporaine nous fournit plusieurs exemples qui montrent que les membres des minorités non musulmanes ont souvent été traités comme des étrangers dans ce pays. Par exemple, alors qu'ils avaient la nationalité turque, jusque dans les années de 1940, les membres des minorités non musulmanes étaient enregistrés sur les registres civils dans le cadre réservé aux étrangers[1296] et pendant la période de parti unique, le CHP refusait leurs demandes d'adhésion au parti[1297]. Les non-musulmans n'ont, en effet, jamais fait partie de la turcité dans l'opinion publique turque[1298]. Même aujourd'hui, ils semblent être considérés comme des étrangers, bien que vivant en Turquie depuis des siècles[1299].

[1295] M. YILMAZ, *op. cit.*, note 340, p. 4 ; MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, p. 382.

[1296] F. ÇETİN, « Yerli Yabancılar (Les indigènes étrangers) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 71-81, spéc., pp. 73-75.

[1297] M. YILMAZ, *op. cit.*, note 340, p. 6.

[1298] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 199.

[1299] Cette perception continue des minorités non musulmanes en Turquie, mais aussi des minorités musulmanes en Grèce en tant qu'« étrangers » est constatée également par Michel HUNAULT dans son rapport *La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie et de la minorité musulmane en Thrace (Grèce orientale)*, rapport préparé pour la Commission des questions

Étant considéré comme des étrangers, les membres des minorités subissent des traitements discriminatoires. Par exemple, malgré l'interdiction expresse du Traité de Lausanne de toute discrimination religieuse dans l'accès aux fonctions publiques et dans l'exercice des différentes professions[1300], les non-musulmans furent parfois soumis, en la pratique, à des interdictions d'emploi pour des postes dont l'accès est refusé en principe aux étrangers[1301]. Une plainte en ce sens fut même adressée au Secrétariat de la SDN, mais resta sans suite[1302]. Même aujourd'hui, il est bien connu que les membres de minorités non musulmanes ne sont pas admis dans certaines institutions publiques, telles que les forces armées, les directions de sûreté, le ministère des Affaires étrangères, et, à l'exception des universités, ils ne peuvent occuper des postes hauts gradés[1303].

Cela explique également pourquoi les autorités étatiques insistent sur l'application du principe de réciprocité concernant les droits des minorités non musulmanes. Selon les autorités turques, l'application des droits et privilèges prévus par les dispositions de la troisième section du Traité de Lausanne est fondée sur le principe de réciprocité, et les minorités musulmanes en Grèce bénéficient des mêmes droits et privilèges. Par exemple, comme il est prévu dans l'article 25 de la loi n° 625, dans la pratique, le fonctionnement des écoles appartenant à la minorité grecque est réglementé conformément aux traités

---

juridiques et des droits de l'homme de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe (ci-après « l'APCE »), Doc. n° 11860, 21 avril 2009.

[1300] Selon l'article 39 § 3 du Traité de Lausanne, « [l]*a différence de religion, de croyance ou de confession ne devra nuire à aucun ressortissant turc en ce qui concerne la jouissance des droits civils et politiques, notamment pour l'admission aux emplois publics, fonctions et honneurs ou l'exercice des différentes professions et industries* ».

[1301] Voir Ç. ENNELİ, *op. cit.*, note 19, p. 156.

[1302] Durant l'été 1923, un groupe de fonctionnaires non musulmans s'adressa au Secretariat de la SDN en prétendant avoir été licenciés en raison de leur appartenance à des minorités non musulmanes. Cependant, ils se heurtèrent à des difficultés pour prouver qu'il s'agissait d'une pratique discriminatoire contraire à l'article 39 § 3 du Traité de Lausanne, car ces exclusions n'étaient fondées sur aucune loi (A. E. ÖKTEM, *Uluslararası hukukta inanç özgürlüğü (La liberté de conscience en droit international)*, Ankara, Liberte, 2002, p. 99 ; S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 45). Cette exclusion *de facto* des non-musulmans pendant les premières années de la nouvelle Turquie fut ensuite quelque peu institutionnalisée par la loi n° 788 sur les fonctionnaires adoptée le 31 mars 1926 dont l'article 4 § 1 exigeait d'« *être turc* » pour devenir fonctionnaire. Certes, le sens de cette turcité est flou, car il est difficile de savoir s'il s'agit d'une appartenance ethnique ou de citoyenneté. Toutefois, dans la pratique il semble bien qu'elle fut appliquée dans le premier sens. Le fait que cette condition a été remplacée dans la nouvelle loi (n° 657) de la fonction publique, adoptée en 1965, par celle d'« *être citoyen de Turquie* » constitue d'ailleurs bien un indice en faveur de la première interprétation. En ce sens voir également *ibidem*, p. 43.

[1303] En ce sens, voir B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 91 ; Z. AYDIN, « Lozan Antlaşması'nda Azınlık Statüsü, Farklı Kökenlilere Tanınan Haklar (Le statut de minorité dans le Traité de Lausanne, les droits reconnus aux [personnes d'] origines différentes) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 209-217, spéc., pp. 214-215 ; M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299 et MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 456-457.

conclus sur la base du principe de réciprocité entre la Turquie et la Grèce[1304]. En outre, à la suite de l'adoption d'un décret-loi après 1980, en appliquant le principe de réciprocité, les autorités turques ont restreint le droit à la succession des ressortissants turcs d'origine grecque[1305]. Selon les autorités turques, conformément à ce principe, si un jour la Grèce décide de cesser d'accorder les droits prévus à la troisième section du Traité de Lausanne à la minorité musulmane de son pays, la Turquie aura également le droit de ne plus appliquer ces droits à la minorité non musulmane d'origine grecque[1306]. Ce point de vue, partagé par une partie de la doctrine turque[1307] et confirmé par la Cour constitutionnelle dans son arrêt concernant la dissolution du Parti des travailleurs de Turquie (*Türkiye Emekçi Partisi*, ci-après « le TEP »)[1308], se fonde sur une interprétation erronée de l'article 45 du Traité de Lausanne. Celui-ci dispose que « [l]*es droits reconnus par les stipulations de la présente Section* [la troisième section] *aux minorités non musulmanes de la Turquie, sont également reconnus par la Grèce à la minorité musulmane se trouvant sur son territoire* ». Comme l'affirme M. Tarhanlı, cet article ne prévoit pas un principe de réciprocité, mais des « responsabilités parallèles » et non interdépendantes pour la Turquie et la Grèce. Autrement dit, le but prévu par cet article n'est pas de mettre l'application des dispositions de la troisième section par la Turquie à la condition qu'elles soient appliquées par la Grèce, mais seulement d'éviter de répéter les mêmes dispositions pour la Grèce. Il ne s'agit donc que d'une technique de rédaction pour éviter les répétitions[1309]. En outre, l'interprétation des autorités turques est contraire au principe d'égalité garantie par l'article 10 de la Constitution. Ce principe ne permet pas aux autorités turques d'appliquer un traitement

---

[1304] N. KAYA, *Unutmak mı Asimilasyon mu? Türkiye'nin Eğitim Sisteminde Azınlıklar (Oublier ou assimiler ? Les minorités dans le système éducatif de la Turquie)*, rapport préparé en 2007 pour Minority Rights Group International (disponible sur www.minorityrights.org/download.php?id=953, consulté le 29 mars 2012), p. 17.

[1305] D. KURBAN & K. HATEMİ, *Bir Yabancı'laştırma Hikâyesi : Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu (Une histoire d'étrangéisation : le problème de propriété immobilière et de fondation des communautés non musulmanes en Turquie)*, İstanbul, TESEV Yay., 2009, p. 19.

[1306] Il convient de noter que le traitement réservé à la minorité musulmane en Grèce n'affecte pas seulement les minorités grecques mais toutes les minorités non musulmanes en Turquie, ce qui est valable notamment en ce qui concerne les fondations des minorités. Ce fait a d'ailleurs été clairement avoué, en octobre 1997, par le ministre d'État chargé des fondations, Metin Gürdere, qui déclarait : « *Quel que soit le traitement que réserve la Grèce à la minorité musulmane, moi je fais de même ici aux minoritaires. Je ne m'intéresse pas au fait que ces minorités soient grecques, arméniennes et/ou juives. À côté des pailles sèches, celles qui son humides brûlent aussi !* », Cité et traduit par S. AKGÖNÜL, *Le Patriarcat Grec Orthodoxe de Constantinople, De l'isolement à l'internationalisation 1993-2003*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005, p. 181.

[1307] À titre d'exemple, voir Y. ALİEFENDİOĞLU, *op. cit.*, note 1291, p. 226.

[1308] Cour const., 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K.

[1309] La déclaration de M. le Professeur Turgut Tarhanlı in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*,

différencié aux citoyens turcs d'origine grecque même au motif que les autorités grecques ne respectent pas les droits des minorités musulmanes en Grèce[1310]. Elle est également contraire à l'article 60 § 5 de la Convention de Vienne sur le droit des traités[1311] qui interdit l'application du principe de réciprocité dans le domaine des droits de l'homme[1312]. De surplus, en politique internationale ce principe ne peut être invoqué que lorsqu'il s'agit des étrangers, mais non des citoyens, comme les membres des minorités non musulmanes en Turquie[1313]. L'application de ce principe aux citoyens turcs prouve une fois de plus que les autorités turques considèrent les minorités non musulmanes comme des étrangers.

Un autre exemple connu du traitement discriminatoire contre les minorités non musulmanes est l'impôt sur la fortune (*varlık vergisi*) mis en place en 1942. Les commissions créées pour déterminer le montant de l'impôt que chacun devait payer se composaient entièrement d'hommes d'affaires, de bureaucrates et de politiciens musulmans. Les décisions de ces commissions étaient sans appel et une fois que le montant de l'impôt était fixé, les contribuables devaient le payer dans quinze jours, sous peine d'amende, et s'ils n'étaient pas acquittés dans un délai d'un mois, ils étaient passibles de travaux forcés[1314]. Ces commissions divisèrent les imposables en M (*müslüman*, musulman), D (*dönme*, juif converti à l'Islam), E (*ecnebi,* étranger) et G (*gayrimüslim*, non-musulman)[1315] et fixèrent des montants tellement élevés pour les membres des minorités non musulmanes que la majorité de ceux-ci s'est vue forcer de vendre tous ses biens pour pouvoir payer le montant du[1316]. Les personnes qui n'ont pas pu s'acquitter de

---

İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 34-45, spéc., pp. 36-37. Dans le même sens, voir également M. SARAÇLI, *op. cit*., note 69, p. 131.

[1310] Concernant les droits des musulmans de Grèce découlant du Traité de Lausanne et l'application de ces droits, voir S. AKGÖNÜL, *Une communauté, deux États : la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, İstanbul, İsis, 1999, pp. 24-32 et B. ORAN, *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu (La question de Thrace occidentale dans les rélations turco-grecques)*, İstanbul, Bilgi, 1991, pp. 75-80.

[1311] Selon l'article 60 § 5 de la Convention de Vienne de 1969, les dispositions relatives à la protection de la personne humaine contenues dans des traités de caractère humanitaire seront respectées même en cas d'annulation ou de suspension de ces traités par une partie en raison d'une violation substantielle de celles-ci par l'autre partie.

[1312] En ce sens, voir T. TARHANLI, *op. cit*., note 1309, pp. 36-37 ; B. ORAN, « Reciprocity in Turco-Greek Relations : The Case of Minorities », in Samim AKGÖNÜL (éditeur), *Reciprocity - Greek and Turkish Minorities - Law, Religion and Politics*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Press, 2008, pp. 35-38, spéc., pp. 36-37 et K. TSİTSELİKİS, « Reciprocity as a Regulatory Pattern for the Treatment of the Turkish/Muslim Minority of Greece », in Samim AKGÖNÜL (éditeur), *Reciprocity - Greek and Turkish Minorities - Law, Religion and Politics*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Press, 2008, pp. 163-189, spéc., p. 75.

[1313] En ce sens, voir A. E. ÖKTEM, *op. cit*., note 1292, pp. 88-89.

[1314] La loi n° 4305 du 11 novembre 1942 (J.O. du 12 novembre 1942, n° 5255). Pour une traduction en français de cette loi, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 68-71.

[1315] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, pp. 198-199 ; S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 65-66 ; R. AKAR, *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları (Les voyageurs d'Aşkale, l'impôt sur la fortune et les camps de travail)*, İstanbul, Belge Yay., 2000, p. 82.

[1316] S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 79-80 ; H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 48-49.

leur impôt furent envoyées dans des camps de travail[1317]. Arrestations, confiscations et déportations se poursuivirent pendant deux ans et presque toujours à l'encontre des non-musulmans pour enfin cesser le 15 mars 1944 grâce à une loi votée à la TBMM[1318] libérant tous les redevables encore incarcérés et annulant tous les versements encore dus[1319]. Cependant, les conséquences étaient déjà très importantes. Durant cette période, environ trente milles Juifs quittèrent la Turquie[1320] et la majorité des non-musulmans perdit son travail. Les membres des minorités furent ainsi exclus, pour la plupart d'entre eux, du secteur économique du pays[1321]. Il ne s'agit en effet pas d'une mesure isolée prise par la Turquie kémaliste contre les minorités non musulmanes en matière économique mais plutôt de l'aboutissement d'un long processus de nationalisation de l'économie turque[1322] (au sens politique mais aussi ethnique du terme). En ce qui concerne les minorités non musulmanes, ce processus a debuté, en 1924, par l'annulation des licences de la plupart des avocats non musulmans et les pressions non officielles exercées sur les compagnies étrangères pour exclure leurs employés non musulmans et embaucher à leur place des Turcs, en 1926, pour finir petit à petit par l'exclusion des non-musulmans dans toutes les catégories socioprofessionnelles[1323]. Ces événements furent suivis de « pogroms » anti-grecs à İstanbul[1324] en 1955, connus sous le nom des « événements du 6-7 septembre »[1325], et de l'expulsion en masse de ressortissants helléniques en 1964[1326].

[1317] Ç. ENNELİ, *op. cit.*, note 19, pp. 153-154 ; R. AKAR, *op. cit.*, note 1315, p. 89.

[1318] La loi n° 4530 du 15 mars 1944 (J.O. du 17 mars 1944, n° 5657).

[1319] L. ÜNSALDI, *op. cit.*, note 291, p. 64.

[1320] O. K. CENGİZ, « Minority foundations in Turkey : an evaluation of their legal problems », présentation orale pour la réunion des ambassadeurs, organisée par l'Ambassade d'Allemagne à Ankara le 4 avril 2003 (disponible sur http://www.rightsagenda.org/attachments/293_minority_foundations_2003_04.04.doc, consulté le 2 février 2012).

[1321] M. GÖKDEMİR, *İfade hürriyeti kapsamında Türkiye'de dini azınlıklar'ın durumu (La situation des minorités en Turquie au regard de la liberté d'expression)*, Mémoire de Master 2 en administration publique, Institut de sciences sociales, Üniversité de Gaziosmanpaşa, 2006, p. 95. Pour plus de détails sur l'adoption et l'application de la loi n° 4305 ainsi que ses conséquences sur les minorités non musulmanes et son abrogation, voir F. ÖKTE, *Varlık Vergisi Faciası (La tragédie de l''impôt sur la fortune)*, İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1951 ; A. AKTAR, *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları (L'impôt sur la fortune et les politiques de turquisation)*, 10ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2010 ; H. P. PUR, *Varlık Vergisi ve Azınlıklar (L'impôt sur la fortune et les minorités)*, İstanbul, Eren Yay., 2007 ; R. AKAR, *op. cit.*, note 1315 et MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 390-402.

[1322] En ce sens, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 62.

[1323] *Ibidem*, pp. 41-45.

[1324] S. KARAGIANNIS, *op. cit.*, note 1277, p. 232.

[1325] Pour les raisons, le déroulement et les conséquences de ces événéments, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 98-126 ; D. GÜVEN, *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları (Les événéments de 6-7 septembre dans le contexte des politiques minoritaires à l'époque républicaine)*, İstanbul, İletişim Yay., 2006 et MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 402-408.

[1326] Pour les raisons et le déroulement de cette expulsion, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 142-169 et H. DEMİR & R. AKAR, *İstanbul'un Son Sürgünleri (Les derniers exilés d'İstanbul)*, 4ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 1994.

En outre, puisque la majorité des minorités reconnues par l'État avait des liens ethniques avec un des pays voisins qui ont des conflits historiques avec la Turquie et des revendications territoriales contre la Turquie, plus particulièrement la Grèce et l'Arménie, les autorités turques ont souvent suspecté ces minorités de menacer la sécurité nationale.

2. Les minorités non musulmanes perçues comme une menace à la sécurité nationale

Dès 1923, les non-musulmans du pays sont considérés comme des individus présentant un danger[1327]. Certes, le degré de danger potentiel qu'ont attribué les dirigeants turcs aux non-musulmans n'est pas le même et semble changer selon la force (numérique, économique, etc.) et les caractéristiques de la minorité en question, ainsi que selon les conjonctures internationales. À la veille de la Deuxième Guerre mondiale, ce niveau de méfiance se trouvait certainement plus élevé[1328] que pendant la période du rapprochement gréco-turc au début des années 1950, qui a débouché sur la signature d'un Traité culturel gréco-turc le 20 avril 1951[1329], au moins en ce qui concerne les Turcs d'origine grecque. Toutefois, cette vision qu'ont les dirigeants turcs des non-musulmans comme étant des traîtres potentiels s'est fait sentir à travers plusieurs exemples. Trois d'entre eux sont flagrants. Le premier est le fait que jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, les non-musulmans effectuaient leur service militaire sans arme[1330]. Le deuxième est la réglementation relative à la « *protection contre le sabotage* », adoptée le 28 décembre 1988 par le Conseil des ministres et appliquée jusqu'en 1991. L'article 5 f) de celle-ci mentionnait les « indigènes étrangers » (*yerli yabancılar*) comme un groupe qui pouvait

[1327] « *Ils [les membres des minorités chrétiennes] vont continuer à profiter de leurs privilèges comme s'ils étaient des sujets ottomans, et en relation avec des pays étrangers, certains pays européens, ils vont toujours créer des problèmes. Ils seront toujours les prétextes à l'ingérence étrangère et d'année en année nous allons perdre un certain degré de notre indépendance en faveur de ces minorités* » écrivait Halide Edip Adıvar, une des figures emblématiques du début de la République, dans une lettre adressée à Mustafa Kemal. Passage cité et traduit par S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 32.

[1328] Un rapport préparé à la veille de la Deuxième Guerre mondiale par le CHP analysant en détail les dangers potentiels qu'étaient les non-Turcs du pays montre une profonde méfiance des dirigeants de la Turquie de l'époque à l'égard des non-musulmans. Pour une traduction en français des parties pertinentes de ce rapport, voir *ibidem*, pp. 56-57.

[1329] Pour une traduction en français de ce Traité, voir *ibidem*, pp. 96-97.

[1330] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 198 ; Ç. ENNELİ, *op. cit.*, note 19, p. 156. En s'appuyant sur les mémoires de certaines personnes qui ont vécu la période de la Deuxième Guerre mondiale, M. Akgönül explique que dans les conditions idéologiques et politiques de la Turquie des années 1940, le service militaire a été employé comme une punition pour les opposants au régime mais que les non-musulmans l'ont subi uniquement parce qu'ils étaient minoritaires. Ils firent leur service dans des bataillons spécialement créés pour eux, sans avoir le droit de porter d'armes ni de porter l'uniforme militaire réglementaire, et étaient utilisés dans les travaux publics, comme la construction de routes. Il arrivait même qu'on rappelle sous les drapeaux certains d'entre eux qui avaient déjà effectué leur service militaire. S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 1306, pp. 53-59.

faire des sabotages en Turquie. Ces indigènes étrangers n'étaient que des Arméniens, Grecs et Juifs[1331].

Le troisième exemple est la création d'une commission secrète pour les minorités : la Commission secondaire pour les minorités (*Azınlık Tali Komisyonu*). Selon les informations données par un journal quotidien, cette commission qui resta longtemps inconnue du public, aurait été établie le 7 novembre 1962 conformément à un décret secret adopté par le Premier ministre[1332]. Le but de sa création ainsi que l'ampleur de son pouvoir en matière de minorités n'étaient pas tout à fait clairs. Cependant, elle semblait être créée pour surveiller les minorités. M. Oehring écrit que cette Commission, qui était attachée au bureau du Premier ministre, se composait de 5 membres : un représentant du MGK, un représentant du service secret national, un représentant du ministère de l'Intérieur, un représentant du ministère des Affaires étrangères et un représentant du ministère d'État chargé des fondations. Lorsque les problèmes concernant les hôpitaux ou les écoles des minorités étaient discutés, un représentant du ministère de la Santé ou un représentant du ministère de l'Éducation nationale était invité à participer aux travaux. Cette Commission avait, toujours selon M. Oehring, la plus large autorité en matière de minorités. Ses décisions étaient définitives et donc sans appel[1333].

Malgré son caractère secret, la Direction générale des fondations (VGM)[1334] n'a pas hésité à se référer aux décisions de cette Commission à l'appui de ses allégations devant les tribunaux. Par exemple, dans son recours en annulation du titre de propriété d'un bien immobilier appartenant à la Fondation du Lycée arménien Surp Haç Tıbrevank, la VGM précise dans son acte introductif que

> « conformément à la décision prise par la Commission secondaire pour les minorités, chargée de contrôler les activités des minorités en vue de la sécurité du pays, l'existence d'une fondation sous le nom de "Fondation du Lycée arménien Surp Haç" n'est juridiquement pas possible […]. Pour cette raison, il est demandé d'annuler sur le registre foncier les titres de propriété des biens immobiliers enregistrés au nom de la fondation et de les enregistrer au nom du Trésor public »[1335].

[1331] F. ÇETİN, *op. cit.*, note 1296, p. 70.

[1332] *Hürriyet* du 24 février 2004.

[1333] O. OEHRING, *op. cit.*, note 1287, p. 23.

[1334] La VGM est un établissement public fondé en 1924. Bien qu'elle soit dotée de la personnalité juridique de droit public pour sa gestion interne, elle dépend directement du Premier ministre. Cour EDH, arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie*, 9 janvier 2007, n° 34478/97, § 41.

[1335] Le journal hébdomadaire *Agos* du 28 février 2003. Le nom de cette Commission figure également dans l'arrêt du Conseil d'État concernant cette affaire. Ce dernier y précise qu'il n'est pas conforme à la loi que la conclusion de la VGM selon laquelle la fondation en question ne constituait pas une fondation de Communauté soit fondée uniquement sur la décision de la Commission secondaire pour les minorités sans un

La prise en considération par des autorités compétentes de l'État de la décision d'une Commission créée par des ordonnances secrètes devant un tribunal est, certes, une grave anomalie dans un État de droit. Mais ce qui est encore plus grave est le fait que l'État a créé secrètement une commission pour contrôler une partie de ses citoyens uniquement en raison de leur appartenance à des religions différentes de celle de la majorité.

Cette méfiance par rapport aux minorités non musulmanes existe également dans la population. Un des plus importants problèmes de ces minorités est en fait l'attitude de la majorité de la population envers elles, qui aboutit à des actes de discrimination et injurieux, voire à des assassinats[1336]. Cette attitude est fondée essentiellement sur les préjugés et ignorances, nourris, d'une part par des fausses informations figurant dans les manuels des écoles[1337] et dans les medias[1338], et, d'autre part, par des attitudes négatives des hauts fonctionnaires de l'État[1339].

Cette méfiance et ce préjugé contre les minorités non musulmanes se répercutent directement sur l'application en droit turc des dispositions de la troisième section du Traité de Lausanne. Rappelons-le, la majorité de ces dispositions n'a jamais été appliquée. Seulement une partie restreinte des dispositions concernant le fonctionnement de certaines institutions vitales à la survie des communautés non musulmanes est appliquée en droit turc. Cependant, les autorités turques interviennent régulièrement dans le fonctionnement de ces institutions en mettant en place, par des pratiques discriminatoires, des restrictions rendant particulièrement difficile la jouissance de ces droits accordés par le Traité de Lausanne et reconnus par le droit turc.

---

véritable examen des documents concernés et des allégations de la fondation. CE 10ème, 15 novembre 2005, n° 2003/2272 E et 2005/6741 K.

[1336] Pour ne citer que quelques exemples récents, on peut se référer à l'assassinat d'un prêtre catholique italien, en février 2006, à Trabzon, de trois employés chrétiens protestants d'un éditeur de la Bible, en avril 2007, à Malatya, et celui du journaliste turc d'origine arménienne, Fırat Dink, le 19 janvier 2007, à İstanbul. H. ATAMAN & O. K. CENGİZ, *Hate Crimes in Turkey*, Ankara, Human Rights Agenda Association, 2009, pp. 7-8.

[1337] Selon un sondage réalisé parmi les jeunes en 1999 en Turquie, 44,2 % des jeunes interrogés pensent qu'il n'y a pas un bon arménien et 28,9 % pensent que la majorité des arméniens est mauvaise (*Hürriyet* du 10 mars 1999). Pour l'approche du système éducatif turc à l'égard des minorités, voir N. KAYA, *op. cit.*, note 1304.

[1338] Dans les années 1980, les arméniens étaient souvent associés dans les médias turcs au groupe terroriste arménien ASALA, qui est responsable d'assasinats de plusieurs diplomats turcs et, après, avec le groupe séparatiste kurde, le Parti des travailleurs du Kurdistan (*Partiya Karkerên Kurdistan*, ci-après « le PKK »).

[1339] La déclaration faite en janvier 2002 par Hasan Ekinci, vice-president du parti DYP, constitue un bon exemple de ce préjugé. Lors des debats sur les amendements législatifs concernant les fondations de minorité, celui n'a pas hésité à dire que les minorités chrétiennes constituaient une menace à la sécurité intéreure du pays et qu'elles ne devraient pas avoir les mêmes droits que des citoyens musulmans. Cette déclaration pour laquelle Tansu Çiller, le leader du DYP, avait immédiatement présenté des excuses, montrent assez bien comment les minorités non musulmanes sont perçues par une partie de la population.

B. Les obstacles au fonctionnement des communautés non musulmanes

En droit turc, l'octroi d'une personnalité juridique à des institutions religieuses est considéré comme contraire au principe de laïcité. Ni les églises, synagogues, monastères ni les mosquées n'ont la personnalité juridique. En conséquence, bien que les Arméniens, les Bulgares, les Grecs et les Juifs soient considérés par l'État comme étant des minorités non musulmanes au sens du Traité de Lausanne, ni le Patriarcat « œcuménique »[1340] grec-orthodoxe (*Fener Rum Ortodoks Patrikliği*, ci-après « le Patriarcat »), ni le Patriarcat arménien, ni l'Archevêché catholique arménien d'İstanbul, pas plus que l'Exarchat orthodoxe bulgare ou encore le Grand Rabbinat, ne se sont vus conférer une personnalité juridique depuis la fondation de la République[1341]. Toutes leurs demandes en ce sens ont

---

Cité par O. OEHRING, *op. cit.*, note 1287, p. 32.

[1340] L'Église orthodoxe grecque veut que le Patriarcat puisse utiliser le titre « œcuménique », ce que les autorités turques refusent constamment. En effet, pour elles, le Patriarcat n'est plus une institution impériale œcuménique, c'est-à-dire une institution ottomane ayant juridiction sur tous les chrétiens orthodoxes de l'Empire mais une institution « nationale » dont la juridiction s'exerce, en vertu de la législation turque, sur les citoyens turcs de religion grecque-orthodoxe. Elles reprochent au Patriarcat d'utiliser la dénomination de « patriarche œcuménique » comme étant une prétention à un rôle supranational et affirment souvent que l'utilisation de ce terme en référence au patriarche viole le Traité de Lausanne. Or, selon les autorités turques, le Patriarcat n'aurait été autorisé à demeurer à İstanbul qu'à condition de renoncer à son statut œcuménique. Cette affirmation a figuré récemment dans un arrêt de 2007 de la Cour de cassation (Cass. civ. 4ème, 13 juin 2007, n° 2005/10694 E et 2007/5603 K), dans une lettre envoyée en 2009 par la délégation turque au président de la Commission de suivi de l'APCE et dans les observations formulées par les autorités turques sur un rapport publié en 2009 par le Commissaire aux droits de l'homme du Conseil de l'Europe concernant les droits des minorités en Turquie (voir Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie et sur le droit du Patriarcat orthodoxe d'İstanbul à user du titre d'« œcuménique »*, adopté à la 82ème session plénière à Venise, les 12-13 mars 2010, § 94). Récemment, la Commission de Venise a été amenée à se prononcer sur cet argument de la Turquie. Dans son avis qu'on vient de mentionner, elle affirme que s'il ressort des procès-verbaux attachés au Traité de Lausanne que tout pouvoir politique et administratif du Patriarcat lui ayant été accordé par l'Empire ottoman fut supprimé, il n'a aucunement été question de supprimer le statut « oecuménique » du Patriarcat. En examinant ces procès-verbaux, la Commission constate que le Patriarcat a été autorisé à rester à İstanbul en tant qu'institution religieuse. De plus, plusieurs représentants des États parties au Traité de Lausanne ont mentionné explicitement l'importance spirituelle du patriarche pour les adeptes de la religion orthodoxe dans d'autres pays, importance qui est au coeur de son statut « oecuménique » et les représentants turcs de l'époque n'ont aucunement contesté ce point (*ibidem*, § 96-98). Par ailleurs, n'étant qu'un titre purement religieux, l'interdiction par les autorités turques d'utiliser le terme « œcuménique » ne semble pas être conforme à l'article 42 § 3 du Traité de Lausanne par lequel la Turquie s'est engagée à accorder toutes facilités et autorisations aux établissements religieux des minorités non musulmanes. Il est d'ailleurs étonnant qu'un État qui s'est proclamé laïque dans sa Constitution puisse se prononcer sur le droit d'une église de se déclarer œcuménique, une question ne concernant que le droit canonique. Toutefois, il convient de noter que, comme l'affirme aussi la Commission de Venise dans le paragraphe 101 de son avis susmentionné, bien qu'importante pour des raisons symboliques et de principe, la non-reconnaissance de la nature oecuménique du Patriarcat par les autorités turques est en soi sans grande conséquence pratique. C'est la raison pour laquelle il n'y a pas lieu d'examiner cette question d'une manière plus détaillée.

[1341] O. OEHRING, *La situation des droits de l'homme - la Turquie sur la voie de l'Europe - Où en est la liberté religieuse ?*, Aachen, Missio, Droits de l'homme, 2004, n° 20 (disponible sur http://www.mission.catholique.fr/actualites/nouvelles-de-l-eglise-dans-le/la-situation-des-droits-de-l-homme.html, consulté le 31 mars 2012), p. 9. L'absence de reconnaissance du statut juridique de diverses églises entraîne une série de contraintes : par exemple, le Patriarcat arménien ne peut disposer d'aucun bien, même l'église où est situé son siège ne lui appartient pas. Il ne peut pas ouvrir des comptes bancaires ni ester en justice pour protéger ses intérêts. Il ne peut pas créer des commissions permanentes pour des recherches ni

été systématiquement rejetées sous prétexte de leur incompatibilité avec le principe de laïcité[1342].

Les communautés non musulmanes existant au moment de la signature du Traité de Lausanne étant dépourvues de la personnalité juridique, leurs biens sont gérés suivant le système de fondation de Communauté. Contrairement aux fondations créées selon le code civil turc, les fondations de Communauté font l'objet de restrictions importantes notamment dans le domaine d'acquisition de biens immobiliers (1). C'est à travers ces fondations que les minorités religieuses dirigent leurs établissements religieux, sociaux et éducatifs. Les restrictions concernant les fondations de Communauté affectent donc indirectement le bon fonctionnement de tous les établissements appartenant aux minorités non musulmanes. Parmi ces établissements, l'école a une importance vitale pour la survie de ces minorités, car elle concerne le transfert de la culture, de la croyance et de la langue des minorités aux nouvelles générations. C'est pourquoi, les problèmes de ces écoles doivent faire l'objet d'une étude plus approfondie, et ce, séparément de la question des fondations de Communauté (2).

---

engager des conseillers. Même les factures d'eau et d'électiricité du Patriarcat sont sous le nom du patriarche mais non Patriarcat, car le Patriarcat n'existe pas juridiquement. G. G. ÖZDOĞAN et O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 74.

[1342] Par exemple, dans un aide-mémoire daté du 20 décembre 2002 émanant du ministère des Affaires étrangères de la République de Turquie et adressé au secrétariat d'État du Vatican, il est exposé que « [l]*a reconnaissance d'un statut juridique d'une "communauté" ou d'un "groupe religieux" comme celui des croyants de l'Église catholique est inconciliable avec le principe de l'État laïque ancré dans la Constitution, principe qui, selon les dispositions de la même Constitution, ne peut être modifié et contre lequel il est également impossible de recourir en inconstitutionnalité. La Turquie n'a aucune obligation conventionnelle prévoyant la reconnaissance d'un statut juridique vis-à-vis de l'Église catholique ou de toute autre "communauté".* […] *Le principe de laïcité de la République de Turquie n'autorisant pas la reconnaissance d'un statut juridique à une quelconque "communauté religieuse", il est impossible d'accorder aux lieux de prière, tels que les mosquées, les églises ou les synagogues, une personnalité juridique conforme au code civil ou à la loi sur les associations. Il n'est ni justifié ni approprié d'attendre de la Turquie, dont la population est à 99 % de confession musulmane, qu'elle accorde à l'Église catholique des droits dont ne jouissent pas les institutions islamiques* ». (pour le texte intégral en français de cet aide-mémoire, voir O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, pp. 80-84). Moins d'un an plus tard, en automne 2003, le secrétaire général des Affaires européennes du ministère turc des Affaires étrangères, l'ambassadeur Murat Sungar, pria à Hüseyin Hatemi, professeur de droit, d'élaborer un projet de loi pour régler les questions des minorités non musulmanes. Ce projet de loi prévoyait d'octroyer la personnalité juridique de collectivité au Patriarcat œcuménique d'İstanbul, au Patriarcat arménien orthodoxe (grégorien) d'İstanbul, au Grand Rabbinat d'İstanbul et au Vicariat patriarcal syriaque orthodoxe en Turquie (pour la traduction en français de ce projet de loi, voir *ibidem*, pp. 70-76). Il a été rejeté comme étant inconciliable avec le principe de laïcité par le ministère turc des Affaires étrangères. La laïcité en tant que régime de séparation entre l'État et les religions, ne semble pourtant pas empêcher d'accorder aux églises des minorités non musulmanes une personnalité juridique. D'ailleurs, dans aucun pays de l'UE, la séparation n'a entrainé la non-reconnaissance des institutions religieuses en tant que personnes juridiques. *Ibidem*, p. 55.

1. Les interventions de l'État dans le fonctionnement des fondations de Communauté

Une fondation de Communauté (*cemaat vakfı*)[1343] est une fondation de citoyens turcs appartenant à une des minorités non musulmanes en Turquie. Ces fondations de Communauté existaient avant même la création de la République. Cependant, jusqu'en 1912, elles n'étaient pas reconnues en tant que personnes morales dans le système juridique de l'Empire ottoman et ne pouvaient acquérir de biens immobiliers. Dépourvues de personnalité juridique, elles faisaient enregistrer leurs immeubles au registre foncier au nom de personnes saintes qui étaient décédées (*nâm-ı mevhum*), tels que Krisdosdur veled-i Osep (le Jésus-Christ), Meryem Binti Yüvakim (Saint Marie), etc., ou à celui de personnes vivantes auxquelles elles accordaient leur confiance (*nâm-ı müstear*). La loi du 16 février 1328 de l'Hégire (1912), reconnut le droit de propriété des fondations ainsi que leur personnalité morale. Cependant, en vertu de cette loi, les fondations n'ont pu enregistrer sur le registre foncier que leurs biens immobiliers inscrits au nom de personnes vivantes, mais non ceux inscrits au nom de personnes saintes qui étaient décédées[1344].

En 1935, par la loi n° 2762[1345], la Turquie reconnut la personnalité morale des fondations créées sous l'Empire ottoman, c'est-à-dire des fondations de Communauté, ainsi que leur droit d'acquérir des biens immobiliers[1346]. En revanche, le statut juridique

---

[1343] Le terme « communauté » (« cemaat » en turc) figurant dans la loi sur les fondations semble être utilisé à la place du terme « minorité non musulmane » (« gayrimüslim » en turc) figurant dans le Traité de Lausanne.

[1344] Voir la déclaration de Mme le Professeur Necla Giritlioğlu in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 28-33, spéc., p. 28.

[1345] Cette loi qui a adapté aux exigences de la législation turque moderne les prescriptions islamiques relatives aux fondations, fut adoptée le 5 juin 1935 sous le leadership d'Atatürk comme une « loi de révolution » et promulguée dans le J.O. du 13 juin 1935, n° 3027. Cependant, contrairement à certaines lois de révolution, elle ne bénéficie pas de la garantie constitutionnelle accordée par l'article 174 de la Constitution. Selon M. le Professeur Oran, le but principal de l'adoption de cette loi était d'anéantir la base financière de l'intégrisme islamique, obstacle sur le chemin de la révolution, et de mettre la religion sous le contrôle de l'État. Voir, la déclaration de M. le Professeur Baskın Oran in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 22-27, spéc., p. 22.

[1346] À cet égard, il convient de préciser que les fondations ayant été créées pour diriger les cimetières appartenant aux communautés non musulmanes avaient été déjà écartées d'une telle possibilité de reconnaissance, car par l'article 160 de la loi n° 1580 du 3 avril 1930 sur les municipalités (J.O. du 14 avril 1930, n° 1471), l'État avait attaché tous les cimetières, y compris les cimetières appartenant aux communautés non musulmanes, aux municipalités. Même si l'administration de ces cimetières avait été laissée en principe aux communautés non musulmanes, les municipalités avaient la possibilité d'intervenir. Par exemple, par des décisions municipales, même les personnes qui avaient été excommuniées par les dirigeants religieux de leurs communautés respectives ont pu être enterrées dans les cimetières appartenant aux communautés non musulmanes et ce, en dépit de l'opposition de ces communautés (D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit*., note 1305, pp. 12-13). Le 9 juin 1994, la loi n° 3998 sur la protection des cimetières fut adoptée (J.O. du 13 juin 1994, n° 21959). L'article premier de cette loi dispose que « *les cimetières ayant un statut spécifique et appartenant aux communautés* » ne peuvent pas être cédés aux municipalités ou à l'administration des villages. Toutefois, au vu du fait que, au fur et à mesure les membres des communautés

des fondations créées à une date postérieure à l'entrée en vigueur du code civil, le 4 octobre 1926, fut soumis à ce dernier. L'article transitoire de la loi n° 2762 invitait les fondations à présenter à la VGM une *beyanname* (déclaration) afin de préciser les sources de leurs revenus[1347]. Cette mesure était destinée à couper les ressources économiques des islamistes. Cependant, après la mort d'Atatürk, ces déclarations furent oubliées[1348]. À partir de 1965, année où les relations entre la Grèce et la Turquie étaient particulièrement tendues en raison de la crise chypriote[1349], la VGM demanda aux fondations de Communauté de présenter leurs actes de fondation. Étant créées sur les firmans (édits impériaux) des sultans ottomans, aucune de ces fondations n'avait cependant un tel acte. La VGM déclara donc qu'elle considérerait les déclarations fournies en 1936 comme acte de fondation et saisirait tous les biens acquis par les fondations par achat, par voie de donation ou de legs après 1936 au motif qu'ils ne figuraient pas sur ces déclarations et que rien n'indiquait dans ces déclarations que les fondations pouvaient acquérir des biens immobiliers[1350]. Toutefois, ces déclarations étant exigées par l'État pour enregistrer les patrimoines et revenus des fondations, il était tout à fait naturel que les fondations n'y avaient pas indiqué leur capacité d'acquérir des biens immobiliers. En outre, jusqu'en 1965, les fondations de Communauté avaient acquis plusieurs biens immobiliers et les avaient enregistrés en leur nom sur le registre foncier sans aucune contestation de la part

---

non musulmanes ont immigré à l'étranger ou dans les métropoles de la Turquie, la grande partie des cimetières de ces communautés reste en pratique sous l'autorité de l'administration publique. Malgré l'article 2 de la loi n° 3998, consacré à la protection des cimetières, les autorités administratives n'hésitent apparemment pas à détruire des cimetières situés dans les endroits où il n'y a plus de communauté non musulmane en faveur de la construction d'habitations. Pour les plaintes de la communauté juive quant à la destruction de certains de leurs cimetières, voir M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299.

[1347] L'article transitoire de la loi n° 2762 prévoyait : « *A. Les représentants* [...] *des fondations qui n'ont pas rendu compte à la Direction générale des fondations* [...] *sont obligés de lui présenter une déclaration indiquant la nature, les sources des revenus, les dépenses, la quantité et la qualité des revenus et des dépenses de l'année précédente* [...] *de la fondation, dans un délai de trois mois à partir de l'entrée en vigueur de la présente loi* ». Cette disposition a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique) c. Turquie*, 8 juillet 2008, n° 14340/05, § 39.

[1348] B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 100.

[1349] À partir de 1963, la Turquie, profitant des tensions intercommunautaires, revendiqua la partition de l'île de Chypre. Partout où c'était possible, la communauté turque, fidèle à Ankara, mit en œuvre ce programme de partition. En 1964, le chaos règne et les affrontements sont incessants. Le pouvoir politique tombe aux mains des Chypriotes grecs après l'abandon de leur siège par les représentants turcs. En réaction à un coup d'État des nationalistes grecs qui voulaient rattacher l'île (indépendante du Royaume-Uni depuis 1960) à la Grèce, en 1974, la Turquie ména une intervention militaire et occupa le nord de l'île de Chypre. Quelques années plus tard, en 1983, une « République turque de Chypre du Nord » a été autoproclamée. Elle n'est, à ce jour, reconnue que par la Turquie qui y maintient une force militaire de près de 30 000 hommes. S. KARAGIANNIS, *op. cit.*, note 1277, p. 241 ; S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 172. Pour les conséquences de cette intervention turque à Chypre sur les minorités non musulmanes, plus particulièrement les grecs, en Turquie, voir S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 181-183.

[1350] B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 101 ; D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 14.

des autorités compétentes[1351]. Au contraire, les préfectures avaient déjà délivré aux fondations de Communauté plusieurs attestations requises par l'article 2 de la loi sur le registre foncier[1352], indiquant que celles-ci avaient la personnalité morale, et étaient habilitées à acquérir des biens immobiliers, en vertu de la loi sur les fondations. En outre, dans les années 50, le législateur avait confirmé que la loi n° 2762 accordait aux fondations de Communauté le droit d'acquérir des biens immobiliers et de les enregistrer sur le registre foncier[1353]. Dans son arrêt du 23 octobre 1963, en s'appuyant sur l'article 48 § 1 du code civil, selon lequel, les personnes morales ont tous les droits à l'exception de ceux qui sont liés spécifiquement à l'homme, tels que le sexe, l'âge, la parenté par alliance, etc., l'Assemblée plénière de la Cour de cassation avait également estimé que les fondations de Communauté, comme toutes les autres personnes morales, pouvaient acquérir des biens immobiliers même par la voie de possession[1354].

Cependant, en 1974, contrairement à sa jurisprudence antérieure, à la volonté du législateur ainsi qu'aux engagements internationaux de la Turquie issus du Traité de Lausanne[1355], l'Assemblée plénière de la Cour de cassation confirma cette pratique de la

---

[1351] *Ibidem*, p. 14.

[1352] La loi n° 2644 sur le registre foncier du 22 décembre 1934 (J.O. du 29 décembre 1934, n° 2892) dispose dans son article 2 que « [p]*our pouvoir effectuer des opérations au registre foncier, les personnes morales doivent solliciter de l'autorité supérieure du district où se trouve leur siège social ou celui de leurs agences, la délivrance d'une attestation précisant qu'elles ont la capacité d'acquérir des biens immobiliers et que le représentant de la personne morale est compétent pour procéder à de telles transactions.* […] » Cette disposition a été traduite par le greffe de la Cour dans l'arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie*, arrêt *précité*, § 27.

[1353] Dans sa décision interprétative n° 1972 du 2 juillet 1956 portant sur la non-nécessité d'interpréter l'article 44 de la loi n° 2762, le législateur précise que, dans la mesure où, jusqu'à l'adoption de la loi n° 2762, les personnes morales dont les fondations de Communauté n'avaient pas le droit d'acquérir des biens immobiliers, elles étaient obligées d'enregistrer leurs biens immeubles au registre foncier au nom de personnes saintes qui étaient décédées ou au nom de personnes vivantes auxquelles elles accordaient leur confiance. Elle précise aussi qu'avec l'adoption de la loi n° 2762, les fondations de Communauté ont obtenu le droit d'acquérir des biens immobiliers. Il fut également noté dans cette décision que pour réparer l'injustice créée par l'impossiblité pour les fondations de Communauté d'enregister leurs biens immobiliers en leur nom, cette loi leur avait également accordé la possibilité d'enregistrer sur le registre foncier en leur nom dans le délai prévu par la loi, leurs biens immobiliers inscrits jusque là aux noms des tiers ou des saints, sans l'accord de ces derniers. L'enregistrement devient définitif après l'écoulement de deux années sans contestation à compter de la date de publication de l'enregistrement. Considérant que le contenu de l'article 44 de la loi n° 2762 était suffisamment clair, le législateur rejeta la demande d'interprétation de l'article concerné. Pour le texte intégral de cette décision interprétatoire, voir *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 77-82.

[1354] Pour le texte intégral de cet arrêt, voir *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 83-85.

[1355] Selon l'article 39 § 1 du Traité de Lausanne « [l]*es ressortissants turcs appartenant aux minorités non musulmanes jouiront des mêmes droits civils et politiques que les musulmans* ». Selon l'article 42 § 3 du même Traité, « [l]*e gouvernement turc s'engage à accorder toute protection aux églises, synagogues, cimetières et autres établissements religieux des minorités précitées. Toutes facilités et autorisations seront*

VGM. Dans son arrêt du 8 mai 1974, elle décida que les déclarations faites en 1936 devaient être considérées comme les actes de fondation précisant le statut (*vakıfname*) des fondations des Communautés. En l'absence d'une clause explicite dans lesdites déclarations, ces fondations ne pouvaient pas acquérir d'autres biens immobiliers que ceux figurant sur ce document. La Cour déclara notamment que :

> « Sont interdites les acquisitions de biens immobiliers par les personnes morales constituées par des non-Turcs. Il est évident que l'État serait exposé à des dangers divers s'il reconnaissait auxdites fondations la capacité d'acquérir des biens immobiliers [...] »[1356].

Contrairement à ce qu'on peut comprendre de cet arrêt, ici il s'agissait de la Fondation de l'hôpital grec de Balıklı (*Balıklı Rum Hastanesi Vakfı*), une fondation créée par des citoyens turcs appartenant à la religion orthodoxe grecque. Il s'ensuit que dans son arrêt, la Cour de cassation a considéré les membres des minorités non musulmanes non seulement comme des étrangères, mais également comme des étrangers dangereux pour la sécurité du pays. Une pratique discriminatoire fut ainsi confirmée par une décision discriminatoire de la plus haute instance juridique[1357]. Il ne s'agit pas d'une erreur dans l'appréciation des faits de cette affaire, car ce jugement fut, à plusieurs reprises, confirmé par la Cour de cassation[1358]. Par exemple, à la suite d'un recours en annulation du titre de propriété de la Fondation de l'hôpital grec de Balıklı sur un bien immobilier acquis par une donation, intenté par la VGM au motif que ladite fondation n'avait pas le droit d'accepter des donations, la Cour de cassation s'exprime ainsi : « *Alors que les personnes physiques étrangères peuvent acquérir des biens par la voie de donation à condition de respecter le principe de réciprocité et dans les limites de la loi, les personnes morales* [étrangères] *sont privées de ce droit* ». Ce jugement rendu en 22 février 1993 montre que les fondations de Communauté sont bel et bien considérées comme des personnes morales étrangères[1359],

---

données aux fondations pieuses et aux établissements religieux et charitables des mêmes minorités actuellement existants en Turquie […] ».

[1356] Ass. Plén. (civ), 8 mai 1974, n° 1971/2-820 E et 1974/505 K.

[1357] Pour les critiques de cet arrêt, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 15 et G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 94-95.

[1358] Voir, en ce sens, Cass. civ., 24 juin 1975, n° 3648-6594 ; Cass. civ., 1ère, 9 février 1981, n° 1981/1180 E et 1981/1245 K et Cass. civ., 1ère, 13 avril 1981, n° 1981/4849 E et 1981/4947 K.

[1359] Dans le même arrêt, la Cour de cassation continue son raisonnement ainsi : « *Par conséquent, il convient de considérer les déclarations, prévues à l'article 44 de la loi précitée, déposées par ces organismes - transformés en fondations - appartenant aux communautés et menant des activités caritatives, scientifiques ou esthétiques comme étant des statuts juridiques des fondations (vakıfname). Considérant qu'une fondation ne peut acquérir des biens si elle n'avait pas explicitement indiqué dans son statut juridique sa capacité d'acquérir des biens, il en va de même pour les organismes caritatifs* ». Elle confirma donc le transfert du bien litigieux acquis par donation à la VGM. Cass. civ., 1ère, 22 février 1993, n° 1992/14847 E et 1993/2047 K.

alors qu'elles sont créées par des ressortissants turcs appartenant aux minorités non musulmanes[1360].

Sur la base de la jurisprudence constante de la Cour de cassation, suivie également par le Conseil d'État[1361], l'État confisqua régulièrement les biens immobiliers de ces fondations. Jusqu'au changement de la législation en la matière en août 2002, plus de 30 biens immobiliers furent confisqués aux seules fondations de la communauté arménienne pour être restitués à leurs anciens propriétaires ou, dans les cas où ceux-ci étaient introuvables, transférés au Trésor public[1362]. De plus, les demandes des fondations de Communauté visant à la modification des déclarations de 1936 ou à l'établissement d'un nouvel acte de fondation leur conférant la capacité d'acquérir des biens immobiliers sont rejetées par la VGM « *pour des raisons d'ordre public* »[1363].

Il convient également de noter que le fait qu'un bien immobilier soit enregistré sur la déclaration fournie par une fondation en 1936 ne le protège pas forcement de l'éventualité d'une confiscation par l'État. La loi n° 2762 sur les fondations accorde des pouvoirs discrétionnaires à la VGM à l'égard des fondations. Par exemple, en vertu de l'article 1 d) de cette loi, par un arrêté et sans décision judiciaire, la VGM peut qualifier une fondation de fondation « désaffectée » (*mazbut vakıf*) si elle estime que celle-ci a « *juridiquement et*

[1360] Cette jurisprudence est confirmée également en ce qui concerne les fondations qui n'ont pas fourni une déclaration en 1936. Selon la Cour de cassation, « *les fondations de Communauté qui n'ont pas présenté à l'administration leur statut juridique de fondation ou une déclaration conformément à l'article 44 de la loi n° 2762 sur les fondations et celles qui ont fourni une déclaration qui n'indique pas leur capacité d'acquérir des biens immobiliers, ne peuvent par aucun moyen, ni par la voie de prescription acquisitive, acquérir un bien immobilier* ». Dans ce jugement, elle constata que la Fondation de l'Église grecque Kimisis Teodoku (*Rum Kimisis Teodoku Kilisesi Vakfı*) contrairement aux lois nos 1328 et 2762 n'avait pas fourni à la VGM une déclaration en 1936. Le cadre réservé au nom de propriétaire sur le registre foncier affilié au bien litigieux était vide, mais ladite fondation était en possession de ce bien depuis longtemps. La fondation en question intenta un recours en enregistrement de ce bien en son nom sur le registre foncier par prescription acquisitive. La Cour de cassation infirma le jugement du tribunal de premier degré accueillant cette demande pour les motifs cités ci-dessus (Cass. civ., 17ème, 2 avril 2002, n° 2002/2188 E et 2002/2113 K). Pour d'autres jugements rendus dans le même sens concernant toujours la Fondation de l'Église grecque Kimisis Teodoku, voir Cass. civ., 16ème, 7 mai 2002, n° 2002/4887 E et 2002/4135 K et Ass. Plén. (civ), 8 mai 2002, n° 2002/16-159 E et 2002/355 K.

[1361] Après des années 70, sous l'influence de la crise chypriote, semble-t-il, le Conseil d'État adopta la même position concernant la signification juridique qu'il fallait accorder aux déclarations fournies par les fondations de Communauté en 1936. Par exemple, dans son arrêt du 21 juin 1976, il confirma le refus de l'administration d'octroyer une permission demandée par une fondation de Communauté en vue d'enregistrer un bien immobilier issue d'une donation. Il fonda son jugement sur l'absence sur la déclaration fournie par la fondation en cause d'une disposition habilitant celle-ci d'acquérir des biens immobiliers. CE 12ème, 21 juin 1976, n° 1975/1181 E et 1976/1508 K.

[1362] Pour la liste des biens immobiliers dont les communautés arménienne, grecque, syriaque et chaldéenne furent privées en raison de cette pratique, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, pp. 41-53. À cet occasion, il convient de préciser que les appellations « assyriens », « syriaques » et encore « syriens » sont utilisées pour la communauté communément appelée en Turquie les *Süryani*s. Pour éviter toute confussion, nous utiliserons uniquement l'appellation « syriaque ».

[1363] Pour un exemple d'un tel refus, voir Cour EDH, arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie*, arrêt *précité*, § 21.

réellement cessé de mener une activité caritative ». Dans ce cas, selon cette même disposition, l'administration de la fondation est confiée à la VGM, ce qui signifie un contrôle total sur la fondation y compris sur tous ses biens[1364]. À cet égard, l'utilisation des biens de la fondation pour une activité autre que celle prévue par l'acte de fondation peut être considérée comme une cessation d'activité au terme de la loi n° 2762[1365].

Outre la restriction concernant l'acquisition des biens immobiliers, les fondations de Communauté rencontrent d'autres problèmes importants qui peuvent menacer leur existence ; par exemple, les projets de restauration des biens immobiliers excédant un certain coût doivent être approuvés par la VGM[1366]. Les minorités n'arrivent souvent pas à obtenir de telles autorisations ou les obtiennent après une longue attente[1367]. De plus, en attendant, la fondation risque d'être qualifiée par la VGM comme désaffectée pour motif de cessation d'activité.

Les conseils d'administration de ces fondations rencontrent également des problèmes en ce qui concerne leurs élections, qui, si elles ne sont pas tenues en temps voulu, peuvent menacer leur existence et donc entraîner la confiscation de leurs propriétés[1368]. En effet, la VGM utilise l'absence de tenue régulière d'élections comme une preuve de ce que la fondation concernée ne sert plus son but et donc comme une justification pour la qualifier de fondation désaffectée[1369]. Toutefois, étant donné que les conseils d'administration doivent être élus par des personnes se trouvant dans la « zone d'influence » de la fondation, c'est-à-dire le quartier dans lequel la fondation a son

---

[1364] Entre 1974 et 1995, la VGM a pris, sur le fondement de l'article 1 d), le contrôle de 24 fondations juives et jusqu'au 2 mars 2009, elle avait le contrôle de 24 fondations grecques au motif qu'elles n'étaient plus utilisées conformément aux buts pour lesquels elles étaient créées. Pour la liste des fondations juives et grecques désaffectées, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit*., note 1305, pp. 38-40.

[1365] Par exemple, la Fondation de l'orphelinat grec de Büyükada pour garçons a été qualifiée, en janvier 1997, de fondation désaffectée pour ce motif. Voir Cour EDH, arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique) c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 6-23.

[1366] Art. 48 du règlement sur les fondations adopté par la décision n° 2/5042 du 17 juillet 1936 du Conseil des ministres (J.O. du 1er août 1936, n° 3371). Conformément à l'article 33 ç) de la loi n° 2762, le fait de réaliser ces types de travaux sans autorisation préalable de la VGM est considéré comme un motif de révocation de l'administrateur de la fondation. Pour la confirmation par le Conseil d'État d'une décision de révocation fondé sur ce motif, voir CE 10ème, 28 mars 1995, n° 1994/541 E et 1995/1422 K.

[1367] Par exemple, pour obtenir la permission de restaurer son bâtiment patriarcal qui avait brûlé en 1941, le Patriarcat grec orthodoxe a dû attendre 46 ans, l'autorisation ne lui ayant été accordée qu'après que Turgut Özal fut élu comme Président de la République en 1989. S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 183.

[1368] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 38.

[1369] D. KURBAN & K. TSITSELIKIS, *op. cit.*, note 1294, p. 13. À titre d'exemple, après avoir annulé l'élection du conseil d'administration de la Fondation de l'Église arménienne Beykoz Surp Nigogos (*Beykoz Surp Nigogos Ermeni Kilisesi Vakfı*) au motif que les administrateurs n'habitaient pas dans la zone d'influence de la fondation, le 23 mai 1975, la VGM a classé cette fondation comme une fondation désaffectée en raison de l'absence de tenue d'élections. Fort heureusement, le Conseil d'État a annulé cette décision. Voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 103.

siège[1370] et, que les électeurs ont éventuellement quitté cette zone au fil du temps, il n'est pas toujours possible d'organiser des élections.

Enfin, les fondations ne peuvent pas engager d'avocats sans autorisation préalable de la VGM et cette dernière peut révoquer les membres du conseil d'administration des fondations sans décision judiciaire[1371].

En raison de cette politique négative de l'État envers les fondations de Communauté des minorités non musulmanes, plusieurs d'entres elles ont disparu. Le chiffre des fondations disparues depuis le début de la République n'est pas connu du public. Toutefois, certaines informations peuvent aider à imaginer la gravité de la situation ; d'après un compte-rendu établi par le ministère de la Justice sur la base des informations livrées par la VGM, en 1946, il y avait en Turquie 208 fondations de Communauté, dont 167 avaient leur siège à İstanbul et 98 relevaient du Patriarcat grec orthodoxe[1372]. Sur la liste de fondations jointe en annexe au règlement « *sur l'acquisition et la jouissance de biens immobiliers par des fondations de Communauté, ainsi que sur l'enregistrement des biens immobiliers se trouvant à leur disposition* » publié dans le Journal officiel n° 25003 du 24 janvier 2003, il ne se trouve que le nom de 160 fondations de Communauté[1373].

[1370] Par la loi n° 3513 du 28 juin 1938, la disposition de la loi sur les fondations selon laquelle les fondations sont dirigées par leurs conseils d'administration élus fut supprimée. Cet amendement permit à la VGM de désigner les personnes pour diriger ces fondations. Cette disposition fut à nouveau ajoutée à ladite loi par la loi n° 5404 du 31 mai 1949. Cependant, la loi n'apportait aucune précision concernant les modalités des élections. Jusqu'en 1972, les autorités compétentes ont permis aux personnes, qui n'habitaient pas dans la zone d'influence d'une fondation, d'être élues au conseil d'administration de la fondation. Cependant après 1972, toujours sous l'influence de la crise chypriote, semble-t-il, les autorités d'État commencèrent, par le biais d'ordonnaces administratives, à imposer la règle selon laquelle les conseils d'administration doivent être élus par des personnes habitant dans la zone d'influence de la fondation, et ce, malgré l'absence d'une disposition en ce sens. Voir la déclaration de Me Setrak Davuthan in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 13-21, spéc., p. 21 et G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 100 et 103.

[1371] Voir les articles 46 et 58-61 du Règlement du 17 juillet 1936 sur les fondations, règlement *précité*.

[1372] E. MACAR, « Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgelerine Göre Tek Parti Döneminde Cemaat Vakıflarının Sorunları (Les problèmes des fondations de Communauté pendant le période du parti unique selon les documents des Archives de la République (Premier ministre)) », disponible sur http://www.bolsohays.com, consulté le 30 mars 2010.

[1373] 68 de ces fondations sont *de facto* placées sous l'autorité du Patriarcat grec orthodoxe de Constantinople. Le restant des fondations est partagé entre les Grecs catholiques, les Grecs melkites orthodoxes, les Arméniens (catholiques, orthodoxes, protestants), les Bulgares (orthodoxes), les Chaldéens catholiques, les Géorgiens catholiques, les Syriaques (catholiques, orthodoxes et protestants) et les Juifs. Les Églises catholiques romaines et protestantes ne disposent d'aucune fondation de Communauté. Il convient de préciser que l'inclusion des fondations des communautés chaldéenne, géorgienne et syriaque dans cette liste de fondations de Communauté par la VGM ne doit pas être interprétée comme une reconnaissance du statut de minorité à ces communautés. Comme le note à juste titre M. Oehring, « *il n'existe en réalité aucun lien juridique entre les fondations de Communauté et les Églises dont elles relèvent, puisque les fondations de Communauté sont certes des personnalités juridiques indépendantes, mais que les Églises sont dépourvues de personnalité juridique et restent ainsi inexistantes sur le plan juridique* ». O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, pp. 17-18.

Autrement dit, en cinquante-huit ans, 48 fondations de Communauté dont 30 fondations placées sous l'autorité du Patriarcat grec orthodoxe ont disparu « *de manière plus ou moins suspecte* »[1374].

Toutes ces ingérences et restrictions limitent considérablement l'autonomie des fondations de Communauté et menacent le bon fonctionnement des institutions religieuses, éducatives et sociales des minorités, telles que des lieux de culte, des établissements charitables comme des hôpitaux et des orphelinats ainsi que des écoles qui sont dirigées par ces fondations.

2. Les interventions de l'État dans le fonctionnement des écoles des minorités

L'article 3 § 3 de la loi n° 625 sur les établissements d'enseignement privés interdit explicitement l'institution d'établissements destinés à l'éducation et à l'enseignement religieux. Cependant, selon l'article 25 de cette loi, cette interdiction n'est pas applicable aux écoles existant au moment de la publication de cette loi et créées conformément au Traité de Lausanne. Il s'agit des écoles appartenant aux communautés grecque, arménienne et juive[1375]. Comme les fondations de Communauté, ces écoles sont soumises aux contrôles stricts, qui ne privent pas seulement les minorités de leur autonomie sur la direction de leurs écoles, mais reflètent clairement la méfiance de l'État à la loyauté de ses citoyens non musulmans. Par exemple, le directeur adjoint de ces écoles doit être un représentant (musulman) nommé par le ministère de l'Éducation nationale[1376]. Il a une autorité plus

[1374] *Ibidem*, p. 17.

[1375] En raison des politiques nationalistes de la Turquie, depuis la fondation de la République, le nombre des minorités non musulmanes a considérablement chuté et, par conséquent, le nombre des écoles des minorités a également diminué. Par exemple, alors qu'il existait, en 1930-1931, 117 écoles appartenant aux minorités non musulmanes (voir les statistiques du centre de recherches d'İstanbul, cités par N. KAYA, *op. cit*., note 1304., p. 9), selon un rapport présenté par le ministère des Affaires étrangères à la TBMM en 2008, il n'en restait que 47. Conformément à ce rapport, la communauté arménienne en Turquie dispose d'une école maternelle, de dix sept écoles primaires et de cinq lycées où 2 906 élèves sont inscrits et 488 enseignants travaillent. La communauté grecque dispose de 15 écoles primaires et de six lycées. 217 élèves sont inscrits dans ces écoles et 103 enseignants y travaillent. Quant aux juifs, la majorité de leurs enfants est inscrite dans les écoles publiques ou des écoles de langues étrangères. La communauté juive dispose toutefois d'une école maternelle, d'une école primaire et d'un lycée. 522 élèves fréquentent ces écoles (voir *Milliyet* du 12 décembre 2008). Pour de plus amples informations sur les plus importantes de ces écoles qui sont toujours en fonction, voir M. DERİ, *op. cit.*, note 82, pp. 63-95.

[1376] Conformément à l'article 24 de la loi n° 625, dans les écoles où la langue d'enseignement n'est pas le turc (notamment dans les écoles minoritaires) et dans les écoles ouvertes par des étrangers, le directeur adjoint doit être de nationalité turque et enseigner la langue turque ou la culture turque, tout en maîrisant la langue d'enseignement. Dans le cas où il n'est pas possible de recruter un enseignant possédant ces qualifications, le directeur adjoint est nommé parmi les enseignants de nationalité turque et « d'origine turque ». Pour un exemple de l'application de cette disposition, voir CE 5ème, 11 décembre 1974, n° 1974/18 E et 1974/9023 K.

grande que celle du directeur de l'école[1377] qui est un membre de la communauté religieuse concernée. En effet, toutes les décisions du directeur doivent être avisées par le directeur adjoint[1378]. De plus, bien qu'il existe deux types d'enseignants, les enseignants de langue turque (rémunérés par l'État[1379]) et les enseignants de langue minoritaire (rémunérés par la communauté minoritaire), le directeur n'a aucun pouvoir même sur les enseignants rémunérés par la communauté minoritaire[1380]. En outre, les ecclésiastiques et les diplômés des collèges de théologie ne sont pas autorisés à enseigner dans ces écoles, ce qui crée des difficultés concernant l'enseignement de religions minoritaires[1381].

Ces écoles ne peuvent accepter que les enfants ou les arrières enfants des ressortissants turcs[1382], qui étaient enregistrés sur les registres civils, à la date de l'entrée en vigueur du Traité de Lausanne, comme appartenant à une minorité reconnue par l'État[1383]. Il s'ensuit que les élèves dont les ascendants étaient musulmans en 1923 ne peuvent pas s'inscrire aux écoles de minorités même si leurs ascendants se sont convertis ultérieurement à une religion minoritaire reconnue[1384]. Dans la mesure où les écoles privées autres que les écoles des minorités peuvent accepter même des étudiants étrangers sans aucune distinction de religion, cette pratique semble constituer une atteinte au principe de l'égalité garantie par le Traité de Lausanne et la Constitution. D'ailleurs, on constate que l'Institut théologique de Halki (le nom grec de l'île de Heybeliada) jusqu'à sa fermeture en 1971 acceptait les étudiants étrangers sans aucune restriction de la part de l'État[1385].

[1377] Commission européenne de l'UE, *Rapport Régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 39.

[1378] M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299.

[1379] Depuis l'adoption le 20 mai 1955 de la loi n° 6581 (J.O. du 27 mai 1955, n° 9013) les cours d'histoire, de géographie, de langue et de littérature turques, de sociologie, etc., classés comme « *cours de turc et de la culture en turc* », sont enseignés en turc et par des enseignants nommés par le ministère de l'Éducation nationale (art. 1). G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 44.

[1380] M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299.

[1381] Commission européenne de l'UE, *Rapport Régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 39.

[1382] Cette condition de nationalité, inscrite dans l'article 25 de la loi n° 625, pose problème notamment pour 15 000 ressortissants arméniens vivant en Turquie qui ne peuvent pas inscrire leurs enfants aux écoles appartenant à la communauté arménienne. N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 18.

[1383] En cas d'absence d'un tel enregistrement, selon le Conseil d'État, il convient de se fonder sur les autres documents, notamment les registres civils et la carte d'identité de l'époque où la question s'est posée. CE 11ème, 8 février 1979, n° 1978/1008 E et 1979/284 K.

[1384] En ce sens voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 46 et CE 11ème, 5 novembre 1981, n° 1980/1249 E et 1981/3349 K.

[1385] Entre 1932-1937, 65 élèves, dont 3 étaient turcs, fréquentèrent l'Institut. En 1949, l'Institut avait 16 élèves dont tous avaient la nationalité turque. En 1962, 81 élèves, dont 11 avaient la nationalité turque, fréquentaient l'Institut. En 1963, l'Institut avait 76 élèves dont seulement 12 étaient des ressortissants de la Turquie (E. MACAR & M. A. GÖKAÇTI, *Discussions and Recommendations on the Future of the Halki Seminary*, Foreign Policy Program, Analysis Series n° 3, İstanbul, TESEV Publications, 2006, p. 9). Cet

En outre, conformément à un règlement adopté en 1965, seuls les enfants dont le père est issu de la minorité peuvent fréquenter ces écoles[1386]. Autrement dit, contrairement au principe de l'égalité entre homme et femme, l'appartenance de la mère à une minorité ne permet pas l'inscription de l'enfant à une école de minorité[1387].

Vu la diminution constante du nombre des membres des minorités non musulmanes, ces restrictions amènent de plus en plus les écoles de minorités à fermer leurs portes faute d'élèves. De plus, à la suite de la fermeture d'une école de minorité, les immeubles utilisés par celle-ci ne peuvent être transférés à une autre fondation créée pour des buts éducatifs ou un autre but charitable qu'avec la décision du Conseil des ministres (art. 10 de la loi n° 2762) dont l'obtention prend un temps considérable[1388].

Concernant la formation du clergé, il existait auparavant des centres de formation des prêtes du Patriarcat arménien et du Patriarcat grec-orthodoxe : l'École théologique Surp Haç Tıbrevank et l'Institut théologique de Halki. La première fut ouverte en 1954 avec la permission du ministère de l'Éducation nationale et fut contrainte de prendre le nom de Fondation du Lycée Surp Haç Tıbrevank en 1967 au motif que le terme « école théologique » était contraire au principe de laïcité. Cette même année, la partie de l'école consacrée à la formation du clergé fut fermée[1389]. En 1985, le ministère de l'Intérieur refusa de confirmer l'élection des administrateurs élus pour ce lycée et depuis, le lycée fonctionne sans conseil d'administration. En 1999, le ministère de l'Éducation nationale annonça que selon la décision de la Commission secondaire pour les minorités, le traitement du lycée comme une fondation jusque là constituait une erreur de l'administration dans la mesure où ledit lycée n'avait jamais obtenu le statut de fondation. Elle devrait donc être dirigée par un *kayyım* (le curateur ou l'administrateur judiciaire)[1390]. Quant au Patriarcat grec orthodoxe, lorsque les universités non turques furent nationalisées, il se vit contraint de fermer, le 9 juillet 1971, son Institut théologique de

---

institut formait donc des clergés orthodoxes pour toute la communauté orthodoxe attachée au Patriarcat grec d'İstanbul dans le monde et non seulement pour les orthodoxes turcs.

[1386] N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 37.

[1387] Par exemple, dans son arrêt du 26 octobre 1978, le Conseil d'État affirma que l'élève, de nationalité turque, né d'une mère d'origine grecque et d'un père immigré sans nationalité n'avait pas le droit de bénéficier des dispositions du Traité de Lausanne. L'annulation de son inscription d'une école de minorité n'était donc pas contraire à la loi. CE 11ème, 26 octobre 1978, n° 1978/716 E et 1978/47899 K.

[1388] Bien que cette condition soit valable pour toutes les fondations, selon M. Oehring, elle est contraire à l'article 42 § 2 du Traité de Lausanne. O. OEHRING, *op. cit.*, note 1287, p. 31.

[1389] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 96.

[1390] D. BAKAR, *op. cit.*, note 77, p. 272. Cette décision du ministère de l'Éducation nationale a fait l'objet d'un recours en justice qui est actuellement pendant devant le Conseil d'État. G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 96.

Halki, ouvert en 1844 sur l'île de Heybeliada[1391]. Le Patriarcat n'avait en effet aucune garantie à pouvoir continuer à garder le contrôle sur l'Institut une fois qu'il serait devenu un établissement d'éducation turc. Elle a donc préféré fermer l'Institut plutôt que d'accepter qu'il soit aussi nationalisé[1392]. Depuis, malgré tous les efforts du Patriarcat, la question de la réouverture de l'Institut théologique de Halki n'a jusqu'à maintenant abouti à aucun résultat concret[1393]. Bien que la question de l'ouverture de l'Institut de Halki domine très souvent les discussions concernant la formation du clergé des communautés non musulmanes en Turquie, il s'agit là d'un problème préoccupant non seulement pour la communauté grecque ou encore les communautés arménienne et juive mais aussi pour les communautés non musulmanes non reconnues en tant que minorités par l'État.

§ 2. LES COMMUNAUTÉS NON RECONNUES PAR L'ÉTAT EN TANT QUE MINORITÉS

À part trois communautés non musulmanes reconnues par l'État comme minorité, il existait en Turquie au moment de la mise en vigueur du Traité de Lausanne d'autres minorités non musulmanes, telles que l'Église orthodoxe syriaque, les Églises catholiques unifiées - comme l'Église chaldéenne et l'Église catholique syriaque - et l'Église catholique romaine ainsi que la communauté des *yézidie*s (A). Il y a aussi des communautés religieuses qui apparurent en Turquie après la mise en vigueur du Traité de

[1391] Après l'entrée en vigueur de la loi n° 625 - toujours applicable - l'Institut théologique de Halki fut traité conformément à l'article 25 de cette loi, c'est-à-dire comme une école de minorité au sens des articles 40 et 41 du Traité de Lausanne. L'Institut ne fut cependant jamais traité d'une manière égale avec les établissements supérieurs de même catégorie. Les statuts de l'Institut, approuvés par le ministère de l'Éducation nationale, stipulaient explicitement que les diplômes obtenus dans cette école ne débouchaient pas sur les mêmes droits que les diplômes d'établissements d'enseignement supérieur et instituts supérieurs. Contrairement aux diplômés de ces établissements et instituts, les diplômés de l'Institut de Halki ne pouvaient effectuer le service militaire qu'en tant que simples soldats et, sur le plan professionnel, seule la prêtrise leur était ouverte. Plus généralement, conformément à la loi n° 1472 du 25 août 1971, les diplômés d'établissements privés d'enseignement supérieur pouvaient poursuivre leurs études dans des universités ou établissements universitaires existants, ce qui n'était pas le cas pour les diplômés de l'Institut théologique de Halki. Comparé à des établissements supérieurs équivalents, l'Institut théologique de Halki était donc considéré et traité comme un établissement de niveau inférieur. O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, p. 41.

[1392] S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, p. 171.

[1393] Le Patriarcat grec orthodoxe, Bartholomée 1er, a demandé à maintes reprises aux autorités turques de rouvrir l'Institut théologique de Halki. Il a été rapporté à plusieurs reprises que les autorités turques réfléchissaient à l'opportunité d'autoriser l'Institut à reprendre ses activités en tant que département de la faculté de théologie de l'Université d'İstanbul. Cependant, le Patriarcat se montre réservé à l'égard de ces propositions, ce notamment parce qu'il n'est pas exclu que les réflexions de l'État ne constituent qu'un premier pas vers une mainmise sur l'Institut, et tout particulièrement sur ses biens fonciers de grande valeur. Voir O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, pp. 42-45 et S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 67, pp. 212-213. Pour plus d'amples informations sur cet Institut, voir E. ÖZYILMAZ, *Heybeliada Ruhban Okulu (L'école théologique de Heybeliada)*, Ankara, Tamga, 2000 et S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 1306, pp. 169-175.

Lausanne[1394] (B). Au vu de la spécificité de leurs problèmes respectifs, il convient de les étudier séparément.

A. Les minorités existant au moment de la mise en vigueur du Traité de Lausanne

La Turquie a toujours interprété le Traité de Lausanne dans un sens n'accordant le statut de minorité qu'aux trois communautés non musulmanes. En dépit d'une claire contradiction avec les dispositions de la troisième section du Traité de Lausanne, elle a pu imposer à l'intérieur, mais aussi à l'extérieur du pays cette interprétation restrictive excluant certaines communautés non musulmanes du statut de minorité. Ces dernières se constituent pourtant, dans leur majorité, des chrétiens et disposent de fondations de Communauté reconnues par des firmans des sultans ottomans. Malgré leur ressemblance sur plusieurs points avec les communautés chrétiennes reconnues comme minorités, en l'occurrence les Grecs orthodoxes et les Arméniens grégoriens, le fait qu'elles soient exclues du même statut nécessite de s'interroger d'abord sur les causes de cette non-reconnaissance (1) avant de se pencher sur l'impact de ce dernier sur les droits de ces communautés non reconnues (2).

1. Les causes de non-reconnaissance

L'exclusion de certaines communautés non musulmanes de la définition de minorité peut être expliquée principalement par le caractère fort unitaire de l'État turc (a). La faiblesse du mécanisme de garantie prévu par le Traité de Lausanne a permis à son tour à l'État turc d'échapper à ses engagements internationaux concernant les minorités non musulmanes découlant de ce traité (b).

a. Le caractère unitaire de l'État

Selon l'article 3 de la Constitution, « [l]*'État de Turquie forme avec son territoire et sa nation une entité indivisible* ». L'article 14 § 1 de la Constitution dispose qu'« [a]*ucun des droits et libertés mentionnés dans la Constitution ne peut être exercé dans le but de porter atteinte à l'intégrité territoriale de l'État et à l'unité de la nation* […] ». Le principe d'indivisibilité de l'État et de la nation constitue donc une limite constitutionnelle à tous les droits et libertés fondamentaux. Plusieurs dispositions du droit turc sont rédigées dans

[1394] « [O]*n rapporte que 10 000 Baha'ies, 15 000 chrétiens orthodoxes syriaques, 5 000 yézidies, 3 300 témoins de Jéhovah, 3 000 protestants, et un petit nombre indéterminé de Bulgares, chaldéens, nestoriens, Géorgiens, catholiques (Église catholique romaine) et chrétiens maronites vivraient sur le territoire turc. Les*

le but de protéger ce principe. À cet égard, on peut citer, par exemple, l'interdiction de propagande orale et écrite, de réunion et de manifestation en vue d'affaiblir l'unité nationale[1395], l'interdiction pour les radios, les télévisions et les associations de se livrer aux activités contraires au principe d'invisibilité de l'État et d'unité de la nation[1396], l'interdiction pour les partis politique d'avoir pour but d'affaiblir le principe de l'État unitaire sur lequel se fonde la République turque, et de se livrer à des activités poursuivant pareille fin (art. 80 de la loi n° 2820). Comme le montrent ces restrictions constitutionnelles et législatives, tout comme le principe de laïcité, le principe de l'indivisibilité constitue un élément fondamental de l'idéologie officielle et une cause principale de restriction des libertés fondamentales.

Dans la mesure où les droits spécifiques accordés aux minorités en vue de protéger et de développer leurs différences culturelles, religieuses, ethniques et linguistiques, voire l'existence même des minorités, sont considérés comme une menace à l'unité de la nation turque[1397], l'application du principe d'indivisibilité apparaît dans la pratique par la négation des minorités autres que celles reconnues par le Traité de Lausanne. Cette approche restrictive de la question des minorités n'est pas seulement adoptée par toutes les autorités étatiques (législatives, exécutives et judiciaires)[1398], mais est également imposée à tous, notamment les partis politiques et les associations. Conformément à leurs lois respectives, les partis politiques et les associations ne peuvent pas « *affirmer l'existence, sur le territoire de la République de Turquie, de minorités fondées sur des différences tenant à la culture nationale ou religieuse, à l'appartenance à une secte, à la race ou à la langue* »[1399]. Les partis politiques et les associations ont donc l'obligation d'adopter, ou au moins de respecter, cette approche négative de l'État concernant la question des minorités

---

organisations chrétiennes estiment pour leur part qu'il y a environ 1 100 missionnaires chrétiens dans le pays ». M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299.

[1395] Art. 8 de la loi n° 3713 du 12 avril 1991 sur la lutte contre le terrorisme (J.O. du 12 avril 1991, n° 20843 *bis*). Cet article fut aboli le 27 octobre 1995 par la loi n° 4126 en vue de se conformer à la jurisprudence de la Cour et de l'ancienne Commission européennes et aux standards internationaux en matière de liberté d'expression. Cependant, les mêmes interdictions figurent aussi dans les articles 7 et 8 de la loi n° 2959 du 4 juillet 1934 sur la fonction et la compétence de la police (J.O. du 14 juillet 1934, n° 2751).

[1396] Voir l'article 5 A) et 5 d) de la loi n° 2954 du 11 novembre 1983 sur les radios et télévisions (J.O. du 14 novembre 1983, n° 18221) et l'article 5 de la loi n° 2908 sur les associations.

[1397] En ce sens, voir N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 6.

[1398] Par exemple, il est écrit dans les motifs de l'article 81 de la loi n° 2820 que « [d]*ans notre pays, il n'existe pas de minorités autres que celles reconnues par le Traité de Lausanne. Le fait qu'une langue autre que la langue officielle est connue ou parlée par les citoyens d'un pays donné ne veut pas dire que ceux-ci constituent une minorité* […] », cité par la Cour constitutionnelle dans son arrêt relatif à la dissolution du Parti du travail du peuple (*Halkın Emeği Partisi*, HEP) (Cour const., 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K).

[1399] Voir l'article 81 a) de la loi n° 2820 sur les partis politiques et l'article 5 § 6 de la loi n° 2908 sur les associations.

sinon ils peuvent être accusés de porter atteinte au principe de l'unité de la nation. Ces organisations ne peuvent pas avoir pour but la destruction de l'intégrité de la nation en se proposant, sous couvert de protection, de promotion ou de diffusion d'une langue ou d'une culture non turques, *« de créer des minorités sur le territoire de la République de Turquie »*[1400]. Ils ne peuvent pas utiliser une autre langue que le turc dans la rédaction de leur statut et programme, lors de leur congrès, réunion et meeting ou autres activités organisées à des fins de propagande. Ils ne peuvent ainsi utiliser aucune pancarte, panneau, disque, cassette audiovisuelle, brochure, bulletin de déclaration qui sont écrits ou enregistrés dans une langue autre que le turc[1401].

Les partis politiques et les associations dont les statuts ou le programme se révèlent contraires à ces dispositions ou qui se soustraient à des activités contraires à ces dispositions sont dissous définitivement. La Cour constitutionnelle a d'ailleurs déjà dissous plusieurs partis politiques en raison de l'incompatibilité de leurs activités, statuts ou programmes avec les dispositions susmentionnées[1402]. À plusieurs reprises, elle a rappelé qu'il n'existait en Turquie aucune minorité autre que les minorités non musulmanes reconnues par le Traité de Lausanne, et le Traité d'amitié du 18 octobre 1925 entre la Turquie et la Bulgarie[1403]. La Cour constitutionnelle adopte donc au sujet des minorités une conception cohérente avec la définition déclarée par des autorités compétentes de l'État[1404]. Elle ne nie pas l'existence des groupes ethniquement, linguistiquement ou religieusement

[1400] Voir l'article 81 b) de la loi n° 2820 et l'article 5 § 6 de loi n° 2908.

[1401] Voir l'article 81 c) de la loi n° 2820 et l'article 6 §§ 3 et 4 de la loi n° 2908. Les procédures pénales engagées et les condamnations infligées dans ce domaine montrent que la langue kurde est en réalité la plus touchée par cette interdiction (voir Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, pp. 42-43). Cependant, dans la mesure où la majorité des minorités non musulmanes existant en Turquie, telles que les minorités grecque, arménienne, juive, syriaque, etc., ont des cultures et langues différentes, celles-ci sont également concernées par ces interdictions.

[1402] À cet égard, voir notamment les arrêts relatifs à la dissolution des partis suivants : le Parti des ouvriers de Turquie (*Türkiye İşçi Partisi*, TİP) (Cour const., 20 juillet 1971, n° 1971/3 E et 1971/3 K), le TEP (Cour const., 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K), le TBKP (Cour const.,16 juillet 1991, n° 1990/1 E et 1991/1 K), le Parti socialiste (*Sosyalist Parti*, SP) (Cour const., 10 juillet 1992, n° 1991/2 E et 1992/1 K), le HEP (Cour const., 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K), l'ÖZDEP (Cour const., 23 novembre 1993, n° 1993/1 E et 1993/2 K), le Parti pour la Turquie socialiste (*Sosyalist Türkiye Partisi*, STP) (Cour const., 30 novembre 1993, n° 1993/2 E et 1993/3 K), le Parti de la démocratie (*Demokrasi Partisi*, DEP) (Cour const., 16 juin 1994, n° 1993/3 E et 1994/2 K), le Parti de l'union socialiste (*Sosyalist Birlik Partisi*, SBP) (Cour const., 19 juillet 1995, n° 1993/4 E et 1995/1 K), le Parti de la démocratie et de l'évolution (*Demokrasi ve Değişim Partisi*, DDP) (Cour const., 19 mars 1996, n° 1996/1 E et 1996/1 K), le Parti du travail (*Emek Partisi*, EMEP) (Cour const., 14 février 1997, n° 1996/1 E et 1997/1 K) et le Parti populaire démocratique (*Demokratik Kitle Partisi*, DKP) (Cour const., 26 février 1999, n° 1997/2 E et 1999/1 K).

[1403] Voir notamment les arrêts concernant la dissolution de TEP (Cour const., 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K), de SP (Cour const., 10 juillet 1992, n° 1991/2 E et 1992/1 K) et de DEP (Cour const., 16 juin 1994, n° 1993/3 E et 1994/2 K).

[1404] A. E. ÖKTEM, *op. cit.*, note 491, p. 1189.

différents du reste de la population de la Turquie[1405]. Néanmoins pour elle, pour qu'un tel groupe puisse être considéré comme une minorité, il faut que son caractère minoritaire soit reconnu par l'État par le biais d'un traité bilatéral ou multilatéral[1406]. Dans son arrêt du 8 mai 1980 concernant la dissolution de TEP, la Cour constitutionnelle clarifie le terme « *affirmer l'existence de minorité* » en ce sens. Elle explique que le seul fait de dire d'une manière objective que la langue ou la religion d'une communauté déterminée des citoyens est différente de la langue ou de la religion du reste de la population ne signifie pas d'« *affirmer l'existence d'une minorité* ». De plus, il faut qu'il soit, expressément ou implicitement, soutenu que ladite communauté doit s'accorder une garantie juridique spéciale, autrement dit le droit à bénéficier des droits de minorité, dans le but de protéger et de maintenir ses caractéristiques et son existence différentes. Selon elle, essayer de créer chez une partie des citoyens des idées comme quoi ils constituent une minorité est contraire au principe d'intégrité de l'État et de l'unité de la nation[1407].

La limitation de la question de minorité au Traité de Lausanne et plus particulièrement aux minorités non musulmanes constitue en effet un leitmotiv de la dissolution des partis politiques montrant une tendance séparatiste[1408]. Cette approche ne restreint pas seulement la liberté d'expression des partis politiques, mais elle est aussi contraire aux engagements issus du Traité de Lausanne. En effet, même si ce Traité ne considère comme minorités que les « non-musulmans », dans sa troisième section, il accorde aussi les droits à trois autres catégories de personnes : les ressortissants turcs qui parlent une langue autre que le turc, tous les ressortissants turcs et tous les habitants de la Turquie[1409]. Par exemple, l'article 39 §§ 4 et 5, reconnaît à tous les ressortissants turcs le droit de libre usage d'une langue quelconque en matière de commerce, de religion, de presse, de publication, de réunions publiques et même devant les tribunaux[1410]. Cependant

---

[1405] Voir, par exemple, les arrêts concernant la dissolution de SP (Cour const., 10 juillet 1992, n° 1991/2 E et 1992/1 K) et de HEP (Cour const., 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K).

[1406] Voir Y. ALİEFENDİOĞLU, *op. cit.*, note 1291, p. 238.

[1407] Cour const., 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K. En ce sens, voir également Cour const., 16 juillet 1991, n° 1990/1 E et 1991/1 K.

[1408] A. E. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1302, p. 100.

[1409] En s'appuyant sur ce constat M. le Professeur Oran affirme que la troisième section du Traité de Lausanne est un texte des droits de l'homme. B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 71. En ce sens, voir également Z. AYDIN, *op. cit.*, note 1303, p. 211 et M. SARAÇLI, *op. cit.*, note 69, p. 126.

[1410] L'article 39 § 4 stipule qu'« *il ne sera édicté aucune restriction contre le libre usage par tout ressortissant turc d'une langue quelconque, soit dans les relations privées ou de commerce, soit en matière de religion, de presse ou de publication de toute nature, soit dans les réunions publiques* ». L'article 39 § 5 du traité dispose à son tour que « [n]*onobstant l'existence de la langue officielle, des facilités appropriées seront données aux ressortissants turcs de langue autre que le turc, pour l'usage oral de leur langue devant les tribunaux* » (c'est nous qui soulignons). Il s'agit ici des obligations positives qui ne concernent pas

la Cour constitutionnelle considère la demande d'application, même partiellement, de ces dispositions comme une atteinte à l'article 81 de la loi sur les partis politiques et donc comme un motif de dissolution d'un parti politique[1411]. Pour elle, l'utilisation d'une langue autre que le turc dans le domaine public et d'éducation est contraire à la Constitution. Dès lors ces dispositions, comme beaucoup d'autres, de la troisième section du Traité de Lausanne restent inappliquées par les autorités turques.

b. Les garanties insuffisantes prévues par le Traité de Lausanne en cas de non application des droits des minorités

La tendance de la Turquie à limiter la définition de minorité seulement aux Arméniens, Grecs et Juifs concorde avec le régime de *millet* appliqué sous l'Empire ottoman. Sous ce régime, les minorités syriaque, chaldéenne, nestorienne nonobstant qu'elles soient chrétiennes et reconnues par les autorités ottomanes comme communautés religieuses, n'étaient pas considérées comme *millet*. Ce système est actuellement maintenu par la Turquie à travers une interprétation restrictive du Traité de Lausanne. Selon l'interprétation officielle turque de ce Traité, pour pouvoir bénéficier de la protection garantie, il ne suffit pas seulement d'appartenir à une communauté non musulmane, mais il faut également appartenir à une communauté ethnique, à savoir grecque, arménienne ou juive. Cette interprétation est clairement contraire au Traité de Lausanne, car si le terme « minorité non musulmane » est spécialement précisé dans les dispositions concernées du Traité de Lausanne, le nom des minorités grecque, arménienne et juive n'est indiqué nulle part dans ce traité que ce soit dans le texte français, anglais ou turc. Par ailleurs, le traité ne contient aucun critère de temps ou de nombre pour déterminer les minorités pouvant bénéficier des droits reconnus par la troisième section. Rien n'indique donc que ce traité n'accorde des droits qu'à ces trois minorités[1412]. Les autorités turques ont donc

---

seulement les minorités non musulmanes mais également les minorités linguistiques, telles que les Kurdes, Arabes, Circassiens, Lazes, etc.

[1411] Voir, par exemple, l'arrêt concernant la dissolution d'EMEP (Cour const., 14 février 1997, n° 1996/1 E et 1997/1 K).

[1412] Cependant l'interprétation restrictive du Traité par les autorités turques est tellement répandue qu'il n'est pas rare que les auteurs, même les professeurs d'université ou encore les rapports internatinaux expliquent que le Traité de Lausanne ne protège que trois communautés non musulmanes. À cet égard, voir par exemple, N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, p. 387 ; B. ERDOĞAN, « Turkey's compliance with european union democratic conditionality : Resistance or transformation of identity ? », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 2007, vol. 25/1, pp. 21-51, spéc., p. 37 ; C. ŞENER, *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar (Les groupes ethniques et religieux vivant en Turquie)*, 5ème éd., İstanbul, Etik Yay., 2006, pp. 192 et 200 ; U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2001 Annual Report on International Religious Freedom (disponible sur http://www.state.gov/documents/organization/9001.pdf, consulté le 2 avril 2012), p. 383 et Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 42.

implicitement ajouté un autre critère, à savoir le critère ethnique, au critère d'être non-musulman prévu par le Traité de Lausanne pour être considéré comme une minorité bénéficiant des droits accordés par la troisième section. Ceci entraîne une modification unilatérale du Traité de Lausanne par la Turquie sans consentement des signataires du Traité, ce qui est clairement contraire à l'article 44 § 1 du Traité[1413].

Cependant, à l'époque, vivant majoritairement dans les campagnes du sud-est de la Turquie, loin des grandes villes de l'époque, ces minorités non reconnues n'avaient pas la possibilité de défendre leurs droits accordés par le Traité de Lausanne, ce qui a affaibli leur chance de se faire appliquer les dispositions de la troisième section[1414]. En outre, le Traité de Lausanne privait les minorités de la possibilité de déclencher le mécanisme de garantie et de sanction en cas de non-application des dispositions de la troisième section. Le Traité de Lausanne prévoyait deux voies de recours : la première consistait en une possibilité de signaler à l'attention du Conseil de la SDN toute infraction ou danger d'infraction à l'une quelconque des obligations issues du traité en vertu de l'article 44 § 2[1415]. La deuxième voie était la possibilité de saisir la Cour permanente de Justice internationale de La Haye (ci-après « la CPJI ») en cas de divergence d'opinion sur des questions de droit ou de fait concernant les dispositions de la troisième section en vertu de l'article 44 § 3[1416]. Cependant seuls les États avaient le droit de saisir le Conseil de la SDN[1417] ou la CPJI[1418].

[1413] L'article 44 § 1 du Traité de Lausanne précise ainsi que : « *La Turquie convient que, dans la mesure où les articles précédents de la présente Section affectent les ressortissants non musulmans de la Turquie, ces stipulations constituent des obligations d'intérêt international et soient placées sous la garantie de la Société des Nations. Elles ne pourront être modifiées sans l'assentiment de la majorité du Conseil de la Société des Nations.* […] ». Dans la mesure où il n'existe plus le Conseil de la SDN, même s'il est prévu, la modification du Traité de Lausanne ne semble plus être possible.

[1414] En ce sens voir B. ORAN, *op. cit*., note 1283, pp. 67-68.

[1415] L'article 44 § 2 stipule ainsi : « *La Turquie agrée que tout membre du Conseil de la Société des Nations aura le droit de signaler à l'attention du Conseil toute infraction ou danger d'infraction à l'une quelconque de ces obligations, et que le Conseil pourra procéder de telle façon et de donner telles instructions qui paraîtront appropriées et efficaces dans la circonstance* ».

[1416] L'article 44 § 3 stipule ainsi : « *La Turquie agrée, en outre, qu'en cas de divergence d'opinion sur des questions de droit ou de fait concernant ces articles, entre le gouvernement turc et l'une quelconque des autres Puissances signataires ou toute autre Puissance, membre du Conseil de la Société des Nations, cette divergence sera considérée comme un différend ayant un caractère international selon les termes de l'article 14 du Pacte de la Société des Nations. Le gouvernement turc agrée que tout différend de ce genre sera, si l'autre partie le demande, déféré à la Cour permanente de Justice internationale. La décision de la Cour permanente sera sans appel et aura la même force et valeur qu'une décision rendue en vertu de l'article 13 du Pacte* ».

[1417] Toute minorité ou tout membre d'une minorité pouvait adresser une pétitition au Sécrétariat de la SDN. Mais la pétition n'était qu'un élément d'information et ne pouvait saisir le Conseil. On voulait éviter qu'un citoyen puisse citer son gouvernement à la barre de la SDN. P. LANARÈS, *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, Paris, Horvath, 1964, p. 156.

[1418] Ce qui est d'ailleurs normal, car à l'époque, les minorités n'étaient pas sujets de droit. En outre, l'article 34 du statut de la CPJI précisait clairement que seuls les États avaient la qualité de se présenter devant la CPJI. En effet, le fait de donner le droit à un État de saisir une instance internationale pour défendre

Ces faiblesses de ces deux mécanismes de protection[1419] ont, plus tard, permis à la Turquie d'appliquer les dispositions de la troisième section seulement aux minorités qui avaient des liens ethniques avec un État, en l'occurrence les Grecs orthodoxes (avec la Grèce) et les Arméniens (avec l'Arménie). Quant aux Juifs, même si, à l'époque, ils n'avaient pas leur propre État, ils profitaient de grands lobbys auprès de certaines puissances mondiales. Le restant des minorités, telles que les syriaque, chaldéenne, nestorienne, *yézidie*, etc., était hors de la protection d'un État dont elles étaient attachées ethniquement. Elles n'étaient donc pas en mesure de faire fonctionner ces garanties et ont dû subir les conséquences de cette non-reconnaissance.

2. L'impact de non-reconnaissance sur le droit à l'éducation

Mis à part le domaine de l'éducation, les communautés non musulmanes existant à la date de la signature de Traité de Lausanne ont toutes les mêmes problèmes. La seule différence entre les communautés religieuses reconnues et celles non reconnues est que les dernières ne peuvent pas bénéficier du droit de créer leurs propres écoles en vue de dispenser une éducation religieuse dans leurs propres langues et conformément à leurs convictions religieuses (a) et n'ont jamais eu la possibilité de disposer de centres en vue de former leurs clergés (b).

a. L'éducation religieuse des enfants

Conformément aux articles 3 et 25 de la loi sur les établissements d'enseignement privés, seuls les minorités religieuses arménienne, grecque et juive peuvent disposer des écoles d'enseignement religieux. Les minorités syriaque, chaldéenne, nestorienne ainsi que les *yézidie*s ne peuvent disposer d'écoles en vue de donner à leurs enfants un enseignement religieux conforme à leurs croyances. Elles ne peuvent pas non plus inscrire leurs enfants dans les écoles appartenant aux communautés reconnues comme minorités, car le droit turc ne permet pas à ces écoles de recevoir d'élèves autres que ceux appartenant à leurs communautés respectives[1420]. Elles se trouvent donc dans l'obligation d'inscrire leurs enfants à l'école publique. De plus, contrairement à l'article 43 § 1 du Traité de Lausanne, jusqu'en été 1990 les enfants des minorités non musulmanes étaient forcés de participer aux cours obligatoires de religion de l'Islam dispensés dans les écoles publiques. Par une

---

les intérêts d'un tiers qui est citoyen de l'État défendeur à l'époque était déjà un principe nouveau du droit international positif. M. FUAT, *op. cit.*, note 1280, p. 62.

[1419] Pour plus de détails sur les faiblesses de ces mécanismes, voir P. LANARÈS, *op. cit.*, note 1417, pp. 150-154 et 156-157.

circulaire du 9 juillet 1990[1421], le Haut Conseil de l'éducation adopta la décision d'exempter de ces cours « *les élèves de nationalité turque et adhérant à la religion chrétienne ou juive, qui fréquentent les écoles primaires et secondaires,* […] *à condition qu'ils attestent leur adhésion à ces religions* »[1422]. Bien qu'elle puisse être considérée comme une amélioration des conditions des minorités non musulmanes, cette décision met ces dernières dans l'obligation d'afficher leurs croyances religieuses. Elle est donc contraire à l'article 24 § 3 de la Constitution, selon lequel, « [n]*ul ne peut être astreint à* […] *divulguer ses croyances et ses convictions religieuses* […] ».

Le problème ne concerne pas seulement la transmission des croyances à de nouvelles générations, mais aussi l'absence de possibilité pour ces communautés non reconnues de délivrer aux enfants de leur communauté des enseignements dans leurs langues maternelles ou liturgiques dans les monastères, écoles privées ou publiques[1423]. Le droit turc est très strict en ce domaine. L'article 3 de la Constitution turque énonce que « [l]*'État de Turquie forme avec son territoire et sa nation une entité indivisible. Sa langue est le turc* ». Bien que l'expression « langue officielle » se trouve dans le titre de cette disposition, selon M. le Professeur Rumpf, « *on a apparemment consciemment évité de l'employer afin de montrer clairement qu'il ne s'agit pas ici seulement du "langage administratif"* »[1424]. Ce constat a d'ailleurs été clairement confirmé par la Cour constitutionnelle. Dans un arrêt, celle-ci explique que la phrase « *Sa langue est le turc* » figurant dans l'article 3 de la Constitution ne veut pas seulement dire que les correspondances officielles se feront en turc, mais également que « *l'éducation et la culture nationale sera basée exclusivement sur la langue turque, autrement dit la culture turque est la seule culture nationale dans le pays* »[1425]. D'ailleurs plusieurs dispositions du droit turc confirment les traits d'intolérance par rapport aux langues des minorités et élèvent « *le turc au rang de seule langue à utiliser - au-delà du contexte administratif - dans la vie publique, dans le droit des partis, dans le droit des associations et ailleurs* »[1426]. Par exemple, l'article 42 § 9 de la Constitution énonce que « [a]*ucune langue autre que le turc ne peut être enseignée aux citoyens turcs en tant que langue maternelle ou servir à leur dispenser un enseignement en tant que telle dans les établissements d'éducation et d'enseignement* ».

[1420] Pour plus de détails, voir N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 18.
[1421] *Revue des notifications* n° 2317 du 23 juillet 1990.
[1422] Cette partie de la circulaire a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 18.
[1423] O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, pp. 25-27.
[1424] Cité et traduit par O. OEHRING (*ibidem*, p. 24).
[1425] Cour const., 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K.

Alors qu'on constate une augmentation[1427] des « écoles étrangères » (*yabancı okullar*[1428]), paradoxalement, l'État ne permet qu'aux Grecs, Arméniens et Juifs d'avoir leurs propres écoles. Cependant, même les écoles appartenant à ces trois communautés ne peuvent accorder que quelques heures à l'apprentissage de la langue maternelle. En outre, contrairement à l'article 41 § 1 du Traité de Lausanne qui précise qu'« [e]*n matière d'enseignement public, le gouvernement turc accordera dans les villes et districts où réside une proportion considérable de ressortissants non musulmans, des facilités appropriées pour assurer que, dans les écoles primaires, l'instruction soit donnée dans leur propre langue aux enfants de ces ressortissants turcs* », aucune école primaire publique ne donne l'instruction dans la langue des minorités non musulmanes et aucune langue de minorité existant en Turquie n'est même dispensée en tant que matière optionnelle dans les écoles publiques ou privés[1429].

Temporairement, sur la base de l'article 26 § 3 et de l'article 28 § 2 de la Constitution turque de 1982, on est même allé jusqu'à limiter la liberté d'expression et de la presse par l'interdiction de l'emploi de certaines langues. Ces dispositions interdisent l'utilisation d'une quelconque « *langue interdite par la loi* »[1430] dans l'expression et la diffusion des opinions et de la publication. L'article 4 de la loi relative à la création et au fonctionnement des chaînes de radio et de télévision[1431] exige aussi l'emploi unique de la langue turque. L'interdiction d'emploi d'une langue autre que le turc figure également dans le choix des prénoms[1432], des noms de famille[1433] et des noms des villages[1434]. Ces

---

[1426] O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, p. 24.

[1427] Alors qu'en 1930-1931, on comptait 228 « écoles étrangères », entre 1995-1996, le nombre de ces écoles est monté à 287. N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 9.

[1428] Ce terme est utilisé pour désigner les écoles dont l'enseignement est dispensé dans une langue autre que le turc, généralement en anglais, français, allemand, italien, mais qui n'appartiennent pas aux minorités.

[1429] N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, pp. 8-9.

[1430] L'article 3 § 1 de la loi n° 2932 du 19 octobre 1983 sur les publications dans d'autres langues que la langue turque (J.O. du 22 octobre 1983, n° 18199) comportait l'affirmation presque grotesque, selon laquelle, la langue maternelle des citoyens turcs était le turc. L'article 2 de cette loi disposait qu'il était interdit « *d'exprimer, de propager et de publier des idées dans une langue qui n'est pas la première langue officielle d'un des États reconnus par la Turquie* ». Quant à l'article 3, il prévoyait ainsi que « [l]*a langue maternelle des citoyens turcs est le turc. Toute action menée dans le but de propager d'autres langues comme langue maternelle est interdite* ». Cette interdiction de publication et de propagande en autres langues fut supprimée par l'article 23 de la loi n° 3713 du 12 avril 1991. Cependant, les dispositions constitutionnelles portant sur l'emploi de certaines langues restent inchangées.

[1431] La loi n° 3984 du 13 avril 1994 (J.O. du 20 avril 1994, n° 21911).

[1432] Selon la loi n° 1587 du 5 mai 1972 sur l'état civil (J.O. du 16 mai 1972, n° 14189) ainsi que le règlement n° 7/13269 sur la création, le fonctionnement et le devoir concernant les services d'état civil, le prénom à donner aux enfants par les parents ne doit pas être contraire à la « culture nationale ». Aujourd'hui, cette interdiction pose des problèmes notamment pour les Kurdes. Cependant, il arrive que les non-musulmans souffrent également de cette interdiction. Par exemple, le tribunal de grande instance a rejeté la demande d'un musulman, converti en Christiannisme, d'échanger son prénom (Enis) par le prénom « Teofilos » sur les registres civils au motif que le prénom demandé n'était pas conforme à la culture

restrictions touchent directement les minorités non musulmanes - qu'elles soient chrétiennes ou juives - puisqu'elles parlent souvent au quotidien une autre langue, parallèlement ou à la place du turc[1435]. L'article 39 § 4 du Traité de Lausanne qui interdit toute « *restriction contre le libre usage par tout ressortissant turc d'une langue quelconque* », reste donc toujours un vœu pieux 80 ans après la ratification du Traité de Lausanne[1436], tout comme son article 40[1437] en vertu duquel la Turquie doit permettre aux communautés non musulmanes de créer des centres éducatifs en vue de former leurs clergés.

b. La formation du clergé

Alors que les imams sont formés et payés par l'État, la création des centres de formation du clergé non musulman est interdite en Turquie. Ce problème est focalisé actuellement autour de la question de la fermeture de l'Institut théologique de Halki[1438] appartenant à la communauté orthodoxe, mais il est préoccupant pour toutes les

---

nationale, à la coutume et à la tradition du pays. Dans son arrêt confirmant ce jugement, le 18ème Chambre de la Cour de cassation explique que « *le changement de la religion ne nécessite pas absolument le changement aussi du prénom. Le prénom "Enis" signifiant l'amie, quelle que soit la religion de la personne, il n'y a aucun inconvénient de porter ce prénom. Le fait que l'intéressé ait été accepté à la religion orthodoxe par le Patriarcat grec sous le prénom "Teofilos" ne constitue pas un motif pour le changement sur les registres civils du prénom de l'intéressé, qui est un ressortissant turc* ». Pour cet arrêt, voir D. BAKAR, *op. cit*., note 77, p. 274.

[1433] L'article 3 de la loi n° 2525 sur le nom de famille dispose que « [l]*es noms des races et nations étrangers* […] *ne peuvent pas être utilisés en tant que nom de famille* ». En vertu de l'article 5 du règlement n° 2/1759 du 24 décembre 1934 concernant l'application de cette loi, le nom de famille doit être de la langue turque. En s'appuyant sur ces dispositions, le 14 février 2005, la Cour de cassation a infirmé un jugement par lequel le tribunal de grande instance avait accueilli la demande de changement de nom de famille d'une personne à la suite de sa conversion au Budéisme (Cass. civ. 18ème, 14 février 2005, nos 2005/791 E et 2005/738 K). Le 31 janvier 2006, elle a aussi infirmé le jugement d'un tribunal qui avait accueilli la demande de changement de nom de famille comme « Danho » d'un syriaque ayant les nationalités suisse et turque. Pourtant son nom Danho avait été reconnu par les autorités suisses et était apparemment couramment utilisé dans la communauté syriaque. Cass. civ., 18ème, 31 janvier 2006, nos 2005/10821 E et 2006/428 K.

[1434] Conformément à l'article 2 D de la loi n° 5442 du 10 juin 1949 sur l'administration des villes (J.O. du 18 juin 1949, n° 7236), les noms de village qui ne sont pas turcs doivent être modifiés dans les plus brefs délais par le ministère de l'Intérieur. Selon une recherche effectuée par Harun Tunçel, maître de conférences à l'Université Fırat, entre 1940 et 2000, les noms de 12 211 villages furent modifiés au motif qu'ils n'étaient pas turcs ou contenaient des termes humiliants. Il est intéressant de constater que parmi ces termes « humiliants » on trouve également les termes « église » et « cloche » (voir *Radikal* du 13 mai 2009). Conformément à cette disposition, dans la pratique, non seulement les noms de village mais également ceux des bourgs, villes, montagnes, rivières, etc. furent modifiés. À ce propos, voir également l'article 16 de la loi n° 1587 et les articles 5 et 7 du règlement n° 2/1759 du 24 décembre 1934.

[1435] O. OEHRING, *op. cit*., note 1341, p. 33.

[1436] *Ibidem*, p. 32.

[1437] L'article 40 stipule ainsi : « *Les ressortissants turcs appartenant à des minorités non musulmanes jouiront du même traitement et des mêmes garanties en droit et en fait que les autres ressortissants turcs. Ils auront notamment un droit égal à créer, diriger et contrôler à leurs frais toutes institutions charitables, religieuses ou sociales, toutes écoles et autres établissements d'enseignement et d'éducation, avec le droit d'y faire librement usage de leur propre langue et d'y exercer librement leur religion* ».

[1438] Voir E. MACAR & M. A. GÖKAÇTI, *op. cit*. note 1385.

communautés non musulmanes et notamment celles qui sont quantitativement les plus petites. Dans le contexte de la diminution croissante du clergé des communautés chrétiennes représentées en Turquie, il est facile d'imaginer que les plus petites de ces communautés ne vont bientôt plus pouvoir disposer d'ecclésiastiques d'origine turque[1439]. En outre, en raison de leurs ressources limitées, la grande majorité de ces communautés religieuses n'est pas en mesure de former son clergé à l'étranger[1440].

Quant au clergé non turc, il connaît de grandes difficultés concernant l'octroi et le renouvellement des visas et des permis de séjour[1441]. La loi n° 5683 sur le séjour et visite des étrangers en Turquie donne une marge d'appréciation importante à l'exécution dans le traitement des demandes de visa. Ces demandes peuvent être rejetées pour un motif général, selon lequel, le travail ou le séjour de l'intéressé constituerait une menace pour la sécurité nationale ou l'intérêt général[1442]. Un examen de la jurisprudence du Conseil d'État montre que les missionnaires peuvent être expulsés pour avoir fait de la propagande chrétienne[1443] malgré l'absence d'une interdiction législative en ce sens[1444]. Par exemple, dans son arrêt rendu en 1995, le Conseil d'État estima que même si un non-lieu avait été rendu concernant le requérant, le refus de l'administration de lui accorder un titre de séjour et, par conséquent, son expulsion n'était pas contraire à la loi dans la mesure où il était établi que l'intéressé avait fait de la propagande chrétienne[1445].

[1439] O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, p. 46.

[1440] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 38.

[1441] *Ibidem*.

[1442] Voir l'article 19 de la loi n° 5683 du 15 juillet 1950 sur le séjour des étrangers en Turquie (J.O. du 24 juillet 1950, n° 7564) et l'article 8 § 5 de la loi n° 5682 du 15 juillet 1950 sur le passeport (J.O. du 24 juillet 1950, n° 7564). Selon cette dernière disposition, le seul fait que la personne concernée donne une impression qu'elle veut entrer en Turquie dans l'intention de porter atteinte à la sécurité ou à l'ordre public de la République de Turquie ou d'aider ceux qui veulent porter atteinte à la sécurité et à l'ordre public est suffisant pour que les autorités compétentes puissent refuser son entrée.

[1443] Dans un arrêt rendu en 1980, le Conseil d'État estima que, « *compte tenu du fait que l'accusé fut arrêté à des diverses dates lorsqu'il faisait de la propagande chrétienne, en distribuant des livres et brochures à cet effet* […]*, et qu'il a participé aux réunions de l'organisation nommée "Témoins de Jéhovah" et travaillait en faveur de cette organisation* […] », le refus de l'administration de lui accorder un titre de séjour ne constituait pas un acte contraire à la loi (CE 12ème, 25 novembre 1980, n° 1978/5826 E et 1980/4070 K). Pour une décision similaire, voir CE 11ème, 25 octobre 1995, n° 1994/1573 E et 1995/4881 K.

[1444] D'ailleurs, la Cour de cassation a rendu plusieurs arrêts en ce sens. À titre d'exemple, voir les arrêts Ass. Plén. (crim), 24 mars 1980, n° 1979/276 E et 1980/115 K et Ass. Plén. (crim), 26 mai 1986, n° 1985/9-596 E et 1986/293 K, rendus en faveur des témoins de Jéhovah ainsi que l'arrêt Cass. crim., 9ème, 18 mai 1976, n° 1976/2 E et 1976/24 K rendu en faveur d'une société biblique.

[1445] CE 10ème, 19 octobre 1995, n° 1993/3535 E et 1995/4616 K. Le Conseil d'État a confirmé son approche dans une affaire concernant la décision administrative de conduite à la frontière d'un ressortissant américain uniquement pour avoir fait de la propagande chrétienne. Il estime que, « *bien que l'intéressé ait été acquitté dans la procédure pénale engagée à son encontre concernant les actes concernés* […]*, son expulsion n'est pas contraire à la législation en vigueur ni au but de protéger l'ordre public. Car, il n'est pas nécessaire que l'action de l'intéressé ait auparavant été constatée par une décision juridictionnelle ou qu'elle constitue un délit* » CE 10ème, 20 janvier 2000, n° 1997/6513 E et 2000/128 K.

De plus, même si, dans la pratique, des étrangers peuvent travailler pour des églises en Turquie, juridiquement seuls les ressortissants turcs peuvent faire partie du clergé[1446]. Ce critère de nationalité pose aujourd'hui un problème de survie pour les plus petites communautés non musulmanes, telles que la communauté syriaque, une communauté non reconnue comme minorité[1447].

B. Les minorités apparues après la signature du Traité de Lausanne

Il existe des communautés religieuses qui apparurent en Turquie après la mise en vigueur du Traité de Lausanne. Il s'agit notamment des Églises protestantes libres, des témoins de Jéhovah, des bahaïs et des *yézidie*s. Celles-ci constituent les communautés non musulmanes les plus défavorisées. Étant considérées par des autorités turques comme des écoles religieuses ou des confréries, mais non comme des religions à part entière, elles ne peuvent s'inscrire sur le registre familial qu'en tant que chrétien, juif ou musulman (1). De plus, contrairement aux communautés religieuses existant à la date de mise en vigueur du Traité de Lausanne, elles ne disposent pas de fondations de Communauté, de leurs propres églises ou écoles, ni du droit d'en créer ou construire (2).

1. Le refus de l'enregistrement sur le registre familial

L'article 43 de la loi n° 1587 du 5 mai 1972 sur l'état civil dispose que, parmi d'autres renseignements, « la religion » sera inscrite sur le registre familial[1448]. Étant rédigé conformément aux renseignements figurant dans le registre familial, la mention de la

[1446] Font exception sur ce point uniquement l'Église catholique romaine et les communautés liées aux répresentations diplomatiques (O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, pp. 45-46). Selon M. Oehring, la singularité de l'Église catholique romaine vient du fait que d'une part la majorité des fidèles de cette église est des étrangers ou des personnes à double nationalité (par exemple turque et italienne) et d'autre part le Vatican a des relations diplomatiques avec la Turquie et est représenté à Ankara par un nonce apostolique. O. OEHRING, *op. cit.*, note 1287, pp. 25 et 34-35.

[1447] L'exemple concret de l'Église catholique syriaque met en lumière ce que cela peut signifier de persister à ne pouvoir employer en Turquie que des ecclésiastiques ressortissants de ce pays. En effet en raison de la politique de l'État envers cette minorité et leur non-protection contre des harcellements des sunnites, 90 % des syriaques de la Turquie ont immigré dans des pays comme l'Allemagne ou la Suède. L'actuel vicaire patriarcal de l'Église syriaque catholique, le chorévêque Yusuf Sağ, est aujourd'hui le seul ecclésiastique de cette Église en Turquie. Si la question de la succession venait à se poser un jour, il n'existerait pour l'instant aucun successeur potentiel dans la communauté, qui compte à peine plus de 1 250 âmes. Dans les circonstances actuelles, la seule solution possible serait qu'un religieux syriaque catholique ressortissant du Liban, de Syrie ou d'une autre nationalité succède à l'actuel titulaire de cette fonction. Mais cela est impossible puisque seuls les citoyens turcs peuvent prendre sa succession. O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, p. 46.

[1448] Cette pratique fut mise en place au XIXe siècle par l'Empire ottoman pour permettre le fonctionnement du système multijuridique (*millet*) selon lequel chaque communauté religieuse était soumise à son propre droit. Cependant, même si ce système fut remplacé par le droit laïque applicable à toutes les communautés sans distinction de religion, cette obligation de déclaration de religion fut reprise par les lois laïques. Ö. F. EMİNAĞAOĞLU, *op. cit.*, note 739.

religion figure également sur les cartes d'identité des citoyens. La disposition concernée ne cite que « la religion », ce qui permet à l'administration de décider quelles sont les croyances qui constituent une religion et peuvent ainsi figurer sur le registre familial. À cet égard, les demandes d'enregistrement en tant que *yézidie*, bahaï, témoin de Jéhovah ou alévi sur ces registres sont systématiquement rejetées par les bureaux d'état civil au motif qu'ils ne constituent pas une religion[1449]. Ces refus sont fondés sur les avis d'expertises établis par des facultés de théologie islamique et de la *Diyanet*, selon lesquels ces croyances ne peuvent être considérées comme des religions à part, mais doivent être considérées comme des écoles religieuses ou des confréries. Quant à l'Alévité, elle ne serait qu'une interprétation de l'Islam[1450]. En s'appuyant, comme l'administration, sur des avis des théologiens musulmans, le Conseil d'État a approuvé cette pratique[1451].

Quant à la Cour constitutionnelle, la question de constitutionnalité de l'article 43 de la loi n° 1587 lui fut posée à deux reprises. Selon les requérants, en forçant les citoyens à déclarer leur religion, cette disposition portait atteinte au principe de laïcité et d'égalité, à la liberté de conscience et de religion qui, sous son aspect négatif, garantit la liberté à ne pas exprimer ou déclarer ses convictions religieuses. Cependant, elle rejeta ces recours en précisant que l'article 43 ne contient aucune disposition de caractère contraignant. Elle estima que, dans cette loi, il ne s'agissait que de « *dire sa religion lors de son inscription sur le registre d'état civil* », mais non de « *déclarer ses convictions et croyances religieuses* ». Pour la Haute Juridiction, il n'y a aucune différence entre la mention de la

[1449] Conformément à une circulaire du ministère de l'Intérieur, uniquement trois religions monothéistes à savoir le Christiannisme, le Judaïsme et l'Islam peuvent être inscrites sur le registre familial en tant que religion de l'intéressé. Pour cette circulaire, voir CE 10ème, 25 octobre 1995, n° 1992/3226 E et 1995/4872 K.

[1450] Voir Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, 2 février 2010, n° 21924/05, § 8.

[1451] Il a confirmé le refus d'enregistrer sur la carte d'identité la religion des bahaïs (CE 10ème, 25 octobre 1995, n° 1992/3226 E et 1995/4872 K), la religion du Ciel-Dieu (*Gök-Tanrı)* (CE, 10ème, 15 février 1996, n° 1994/8030 E et 1996/719 K) ainsi que celle des témoins de Jéhovah (CE 10ème, 14 mai 1992, n° 1990/946 E et 1992/1933 K ; CE, Ass. Plén., 10 juin 1994, n° 1993/73 E et 1994/310 K ; CE, 10ème, 13 novembre 2006, n° 2003/2029 E et 2006/6340 K ; CE, 10ème, 13 novembre 2006, n° 2003/2040 E et 2006/6339 K). Dans son opinion dissidente jointe à l'arrêt du 10 juin 1994 susmentionné, un des juges du Conseil d'État soutint que le refus de l'administration d'enregistrer la religion choisie par l'intéressé signifie un contrôle par l'administration de la conscience religieuse de l'intéressé. Selon le même juge, « [u]*ne telle pratique peut engendrer un système dans lequel les individus n'ont le droit de conscience que dans les limites permises par l'administration. Un tel système est contraire à la laïcité* […]. *Le terme "État laïque" implique la neutralité religieuse de l'État et un traitement égal de toutes les convictions religieuses. Dans l'ordre laïque de l'État, l'administration ne dispose d'aucun pouvoir pour accepter ou non une religion. C'est pourquoi si l'individu a la foi en une croyance, cette croyance doit être considérée comme une religion et faire l'objet d'un "traitement égal". L'obligation du "traitement égal" nécessite que toutes les croyances religieuses, appréciées ou non, puissent bénéficier des droits issus de "la liberté de conscience et de religion" prévue par l'article 24 de la Constitution. Parmi ces droits, il y a aussi le droit de choisir sa religion et de la faire enregistrer sur sa carte d'identité. Ceci est la conséquence naturelle du terme "État laïque". Puisque, dans le système laïque, la religion est considérée comme un système de croyance de l'individu à des forces*

religion et les autres informations inscrites sur le registre familial. Comme l'enregistrement des autres informations sur l'état civil des citoyens, l'inscription de la religion est donc justifiée par les impératifs liés à l'ordre public, à l'intérêt général et aux besoins sociaux[1452].

Cette motivation est vivement contestée dans la doctrine. Selon M. le Professeur Erdem, dans ces arrêts, la Cour constitutionnelle a essayé de légitimer sa conception « militante/active » de la laïcité par la notion de l'« ordre public »[1453]. Ces jugements furent d'ailleurs adoptés à des majorités serrées, dans le premier cas par 8 voix contre 7, et dans le deuxième cas par 6 voix contre 5. Comme les juges minoritaires l'ont expliqué, selon l'article 4 de la loi n° 1587, chaque citoyen turc a l'obligation de s'enregistrer et faire enregistrer ses enfants sur le registre civil[1454] et de prendre une carte d'identité. Aussi longtemps que la personne ne déclare pas sa religion ou la religion de ses enfants, elle ne peut pas obtenir une carte d'identité. Selon l'article 52 de la loi sur l'état civil, les personnes qui ne fournissent pas aux autorités d'état civil des renseignements sur leur état civil sont aussi punies d'une peine d'amende. Le contenu de cette disposition et le fait qu'elle soit située dans la section « sanction pénale » de la loi sur l'état civil montre qu'il y a bien une obligation de déclarer sa religion en vue d'un enregistrement[1455].

---

surnaturelles, considérer une croyance comme une religion à part ou non est une décision qui ne concerne que l'individu ».

[1452] Cour const., 27 novembre 1979, n° 1979/9 E et 1979/44 K ; Cour const., 21 juin 1995, n° 1995/17 E et 1995/16 K.

[1453] F. H. ERDEM, *op. cit.*, note 822, p. 54. Pour les critiques de la doctrine contre ces deux arrêts de la Cour constitutionnelle, voir également İ. Ö. KABOĞLU, *Özgürlükler Hukuku (Le droit des libertés)*, 6ème éd., Ankara, İmge Kitapevi, 2002, pp. 365-367 et B. TANÖR, *op. cit.*, note 749, p. 107.

[1454] Selon le code civil turc, les mineurs sont soumis à la religion de leurs parents et ne peuvent choisir leur religion qu'à l'âge de 18 ans. Les enfants nés de parents musulmans sont donc enregistrés dans le registre familial comme musulmans. La case réservée à la religion de l'enfant sur ces registres ne peut pas être laissée vide. Par conséquent, les enfants nés de parents musulmans portent obligatoirement la mention de la religion de leurs parents sur leur carte d'identité jusqu'à l'âge de 18 ans, âge à partir duquel ils peuvent saisir le tribunal en vue d'un changement. En vertu de l'article 46 de cette loi, la rectification du registre familial ne peut en effet se faire que par une décision du tribunal de grande instance saisi par l'intéressé ou par le procureur de la République. En outre, le registre d'état civil ne peut pas être modifié sur une simple demande ou déclaration devant le tribunal. Le changement d'état civil doit donc être prouvé. L'intéressé doit fournir des preuves de ce changement, tels que des témoignages ou des documents. Aucune exception n'est prévue pour les malades mentaux. Selon la majorité des religions, ceux-ci n'ont en effet aucune religion. Cependant, le droit turc leur soumet aux règles générales sauf qu'ils ne peuvent pas saisir le tribunal en vue du changement du registre familial même à partir de 18 ans.

[1455] Voir l'opinion dissidente commune des juges Şevket Müftügil, Ahmet H. Boyacıoğlu, Osman Tokcan, İhsan N. Tanyıldız, Bülent Olçay et Yılmaz Aliefendioğlu jointe à l'arrêt Cour const., 27 novembre 1979, n° 1979/9 E et 1979/44 K et les opinions dissidentes des juges Yekta Güngör Özden, Selçuk Tüzün, Ahmet N. Sezer, Yalçın Acargün et Mustafa Bumin jointes à l'arrêt Cour const., 21 juin 1995, n° 1995/17 E et 1995/16 K.

Rien ne semble justifier une telle obligation[1456]. Au contraire, l'existence d'une telle mention sur les cartes d'identité ouvre la voie pour des traitements discriminatoires basés sur la religion. Ayant concentré ses jugements uniquement sur le contenu de la disposition litigieuse, la Cour constitutionnelle semble, toutefois, avoir négligé les risques de discrimination que les personnes appartenant à une religion minoritaire peuvent subir dans la vie quotidienne en raison de la mention de leur religion sur leurs cartes d'identité[1457]. Les juges majoritaires perdent de vue que la mention de la religion est différente de la mention d'une autre information sur l'état civil des citoyens et, à ce titre, elle doit être fondée sur des raisons plus fortes que celles évoquées pour l'enregistrement des autres informations.

En outre, il semble paradoxal que la Cour constitutionnelle défende l'inscription de la religion sur le registre familial alors qu'elle précise à chaque occasion la nécessité pour la religion de rester dans la conscience des individus[1458]. Ces arrêts sont également en contradiction avec l'arrêt du 2 février 1996, par lequel la Cour constitutionnelle déclara contraire au principe de laïcité et à la liberté de religion, l'article 61 de l'ancien code de procédure pénale turc[1459] selon lequel, avant le témoignage, le juge devait demander au témoin sa religion. D'après la Cour constitutionnelle, une telle demande force l'intéressé à

[1456] Cela dit, dans le système actuel de la Turquie, cette mention ne paraît pas être totalement inutile. Elle pourrait même être considérée comme nécessaire dans la mesure où elle permet de savoir si une personne a ou non le droit de s'inscrire dans les écoles des minorités non musulmanes ou être dispensée des cours obligatoires de religion dispensés dans les écoles publiques. Toutefois, dans la mesure où la restriction imposée aux écoles des minorités d'admettre uniquement les enfants des membres de leur communauté et le fait d'obliger les parents de prouver leur appartenance à des communautés chrétienne ou juive pourque leurs enfants puissent être dispensés des cours obligatoires de religion, sont des pratiques qui sont en soi problématiques en ce qui concerne le respect des droits de l'homme, il paraît être difficile de les invoquer pour justifier une atteinte aussi grave à la liberté de conscience. D'ailleurs, dans l'affaire *Sinan Işık c. Turquie* (arrêt *précité*) portant sur cette question, le gouvernement turc ne fait point référence à ces motifs d'utilité pour justifier la mention de la religion sur les cartes d'identité.

[1457] En obligeant les membres des minorités religieuses de faire inscrire leur religion sur leur carte d'identité, l'article 43 du code d'état civil porte atteinte au droit de ces personnes de ne pas divulguer leurs croyances ou convictions, pour être ainsi à l'abri de blâmes et d'incriminations fondées sur leurs croyances. Car dans un pays comme la Turquie où la majorité de la population adhère à la confession sunnite de l'Islam et où la population est très attachée aux valeurs islamiques, le risque de subir des harcèlements et des pratiques discriminatoires de la part des fanatiques et même des agents publics est très propable pour les minorités religieuses (en ce sens, voir B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, pp. 58-59). À cet égard, il convient de rappeler que les minorités religieuses, même celles qui sont reconnues par l'État, ont subi dans le passé plusieurs traitements discriminatoires, tels que l'impôt sur la fortune. M. Oehring écrit que de nombreuses personnes qui se sont converties au Christiannisme, au Bahaïsme ou à la confession des Témoins de Jéhovah, gardent toujours la mention de l'Islam sur leur carte d'identité pour pouvoir trouver un emploi et éviter des traitements discriminatoires ou des harcèlements dans leur vie quotidienne. Pour les mêmes raisons, beaucoup de familles arméniennes et syriaques vivant dans l'Anatolie se sont enregistées sur le registre familial comme musulmans alors qu'elles ne se sont jamais converties à l'Islam. O. OEHRING, « TURKEY : Is there religious freedom in Turkey ? », http://www.forum18.org, consulté le 27 avril 2011.

[1458] Voir, parmi d'autres, Cour const., 2 février 1996, n° 1995/25 E et 1996/5 K.

[1459] La loi n° 1412 du 4 avril 1929 (J.O. du 20 avril 1929, n° 1172).

déclarer sa religion contre son gré et porte ainsi atteinte à sa liberté de conscience et de religion. Pour elle, l'existence ou non d'une sanction en cas de refus du témoin de dire sa religion au juge ne change rien à ce constat, car, le principe d'État de droit veut que chacun se conforme aux lois en vigueur. Elle estime que cette disposition constitue également une atteinte au principe de laïcité, car dans un État laïque pour rester dehors de toute influence, la religion doit rester comme un fait qui concerne seulement le monde intérieur de l'individu[1460].

Contrairement à son caractère laïque, l'État turc ne refuse non seulement d'enregistrer certaines croyances religieuses sur le registre familial, mais refuse également d'enregistrer les institutions religieuses créées par les communautés non musulmanes.

2. La création d'institutions religieuses

Le droit turc ne permet aux minorités non musulmanes ni de créer des fondations et des associations (a) ni de construire des lieux de culte (b).

a. Les fondations et associations religieuses

Dans un pays comme la Turquie où la possibilité de créer des congrégations n'est juridiquement pas prévue, les fondations et les associations sont presque les seuls moyens légaux d'organisation pour des communautés religieuses. La possibilité de créer ces organisations est plus importante pour les communautés religieuses apparues après la signature du Traité de Lausanne, dans la mesure où celles-ci ne disposent d'aucune fondation de Communauté. La création des fondations et des associations restent donc la seule possibilité pour elles d'exister, de se présenter, de s'organiser et de fonctionner juridiquement. Ces organisations, plus particulièrement les fondations, peuvent, si elles sont enregistrées, créer et diriger des églises, organiser des réunions, conférences, séminaires et publier des livres, revues, journaux en vue d'informer les croyants et le public sur leurs activités, faire des études et des recherches sur leurs croyances et les diffuser par le biais de tous les moyens de presse écrite et visuelle. Elles permettraient aux communautés non musulmanes non seulement d'organiser leurs adeptes autour des maisons de prière, mais également de propager leurs croyances.

[1460] Cour const., 2 février 1996, n° 1995/25 E et 1996/5 K. Cet arrêt fut adopté seulement sept mois après le deuxième arrêt concernant l'article 43. Il fut adopté par 7 voix contre 4. Dans leur opinion commune dissidente, les juges minoritaires se référèrent aux motivations des deux arrêts relatifs au registre familial et suivant le même raisonnement conclurent que la disposition litigieuse ne pouvait pas être considérée comme une contrainte pour déclarer ses convictions et croyances religieuses. Voir l'opinion dissidente commune des juges Güven Dinçer, Sacit Adalı, Haşim Kılıç et Lütfi F. Tuncel jointe à l'arrêt du 2 février 1996.

Néanmoins, le droit turc dans son état actuel, ne permet pas aux communautés religieuses de s'organiser sous forme d'association et de fondation, et ce, en contradiction avec le Traité de Lausanne[1461]. La loi sur les associations ne reconnaît toujours pas le droit pour les communautés religieuses de créer des associations dotées de la personnalité juridique, afin de promouvoir et de protéger leur religion, leur langue et leur culture. Quant au code civil, celui-ci interdit dans son article 74 § 2, la création des fondations ayant pour but de soutenir les membres d'une communauté déterminée[1462]. Dans la pratique, considérant l'organisation des différentes communautés non musulmanes autour des fondations et des associations comme une menace à l'unité nationale et l'ordre public, et bénéficiant du caractère flou des dispositions en la matière, les autorités turques appliquent d'une manière différente, voire discriminatoire, ces dispositions[1463]. Bien qu'en Turquie il existe aujourd'hui des milliers de fondations et d'associations dont le but exclusif est de construire et maintenir des mosquées, des lycées d'imam et de prédicateur, d'organiser des cours coraniques[1464], et de diffuser des ouvrages ou publications islamiques et qui continuent leurs activités sans aucun problème juridique, les autorités refusent quasi systématiquement les demandes d'enregistrement des fondations et des associations dont le but est de mener des activités religieuses au profit des membres des communautés non musulmanes[1465].

[1461] L'article 42 § 3 du Traité de Lausanne stipule dans ses paragraphes pertinents que « […] *le gouvernement turc ne refusera pas, pour la création de nouveaux établissements religieux et charitables, aucune des facilités nécessaires qui sont garanties aux autres établissements privés de cette nature* ». Selon cette disposition les minorités non musulmanes peuvent créer des églises, des fondations et des associations religieuses, des institutions charitables et sociales, telles que des orphelinats, des hôpitaux, etc.

[1462] Cette interdiction fut introduite dans l'article 74 § 2 du code civil n° 743 par la loi n° 903 du 13 juillet 1967 (J.O. du 24 septembre 1967, n° 12655). Jusqu'à cette date le droit turc permettait la création des fondations pour soutenir une communauté religieuse. C'est ainsi que la Fondation des instituteurs arméniens et la Fondation de soutien pour les écoles des minorités turco-arméniennes purent être créées en 1965. Voir N. ÖZTÜRK, *Azınlık Vakıfları (Les fondations des minorités)*, Ankara, Altınküre Yay., 2003, p. 154.

[1463] En ce sens, concernant les fondations, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit*., note 1305, p. 34.

[1464] Selon une enquête effectuée par l'Ordre des comptables et conseillers financiers agréés d'İstanbul parmi 80 212 associations existantes en Turquie 14 744 sont fondées en vue de construire des mosquées ou d'organiser des cours coraniques. Voir *Radikal* du 3 janvier 2009.

[1465] Par exemple, dans son arrêt du 1973, l'Assemblée plenière de la Cour de cassation confirma le rejet de la demande d'enregistrement d'une fondation dont le but, tel qu'il était exposé dans son acte constructif, était de construire un lieu de culte de Bahaï, des institutions caritatives de Bahaï, d'acquérir des biens nécessaires à la prière. Elle estima que son acte constructif montrait clairement que la fondation litigieuse avait été créée pour soutenir la communauté bahaïe, but interdit par l'article 74 § 2 du code civil (Ass. Plèn. (civ), 28 novembre 1973, n° 1973/609 E et 1973/959 K). Elle confirme son approche dans un arrêt ultérieur où elle jugea que le but de construire un lieu de culte de Bahaï entrait dans le cadre de l'interdiction de l'article 74 § 2. Cass. civ., 14ème, 7 avril 1981, n° 1981/1412 E et 1981/2581 K.

b. La construction des lieux de culte

En 1998, par la loi n° 4380[1466], l'article 2 additionnel fut ajouté à la loi n° 3194 relative à l'urbanisme[1467]. Cet article disposait que :

> « Lors de l'établissement d'un plan d'urbanisme, en prenant en compte les conditions ainsi que les besoins planifiés à venir de la ville et de la région, des emplacements sont nécessairement réservés aux mosquées. Dans les régions, départements et bourgs, une mosquée ne peut être construite qu'avec l'autorisation du mufti et conformément à la législation sur l'urbanisme [...] ».

En ignorant les besoins religieux des minorités non musulmanes, cette disposition ne prévoit que la construction de mosquées. Elle pose problème notamment pour les Églises non autochtones, en particulier les Églises libres et évangéliques, apparues récemment en Turquie et également pour les touristes étrangers et des résidents de longue durée venant de pays dits « chrétiens » dont le nombre ne cesse d'augmenter[1468]. Concernant les touristes étrangers et les résidents de longue durée, pour attirer durablement en Turquie une clientèle étrangère plus ou moins religieuse, certaines solutions pratiques ont été adoptées par les autorités turques. Par exemple, l'État et les autorités locales subordonnées ont autorisé les services religieux dans les hôtels et même mis à disposition des églises qui avaient été confisquées par l'État au fil du temps - comme celle de Tarse et de Cappadoce[1469].

Quant aux « nouvelles » Églises, dans la mesure où elles n'existent pas juridiquement, ce sont en général leurs membres qui louent ou achètent des appartements ou des magasins à titre privé et les mettent à disposition pour les pratiques religieuses de la communauté[1470]. Toutefois, n'étant pas construits sur des places réservées aux lieux de culte sur le plan d'urbanisme, ces lieux ont fait l'objet de tentatives de fermeture par les autorités compétentes[1471] et risquent toujours d'être fermés[1472]. En participant aux réunions

---

[1466] J.O. du 2 août 1998, n° 23421.

[1467] La loi du 3 mai 1985 (J.O. du 9 mai 1985, n° 18749).

[1468] Cependant, elle n'a pas posé des problèmes particuliers pour des communautés non musulmanes existantes en Turquie avant la fondation de la République dans la mesure où celles-ci avaient dejà leurs propres églises et leur nombre n'augmentant pas, elles n'ont pas eu besoin de construire des nouvelles églises. Tant que les minorités chrétiennes de Turquie vivaient dans leurs régions d'origine - par exemple les chrétiens orthodoxes arabes à Hatay, les chrétiens orthodoxes syriaques à Mardin, etc. - personne ne souhaitait construire de nouvelles églises. Lorsque les populations non musulmanes ont commencé à quitter leur région d'origine, parfois en très grand nombre, pour s'installer à İstanbul notamment, quand elles ne choisissaient pas d'émigrer directement à l'étranger, les Églises établies à İstanbul leur ont offert l'hospitalité dans leurs propres lieux de culte. C'est pourquoi la nécessité d'envisager la construction de nouvelles églises ne s'imposait toujours pas dans un premier temps. O. OEHRING, *op. cit.*, note 1341, p. 34.

[1469] *Ibidem*, p. 35.

[1470] *Ibidem*.

[1471] Voir M. ORAL, « Türk hukukunda ibadet etme hakkı üzerine (À propos du droit de prière en droit turc) », in *Prof. Dr. Çetin ÖZEK Armağanı (Mélanges en l'honneur de Professeur Çetin ÖZEK)*, İstanbul,

tenues dans ces locaux privés, les fidèles risquent aussi d'être poursuivis pénalement pour avoir tenu des réunions religieuses en violation des dispositions pertinentes de la loi, telles que l'article 1 § 2 de la loi n° 677 interdisant les confréries, l'article 28 § 1 de la loi n° 2911 sur les réunions et manifestations[1473] et l'article 529 § 1 du code pénal n° 765 (l'art. 261 du nouveau code pénal)[1474]. En vertu de ce dernier article, le fait d'organiser une réunion religieuse dans des locaux qui ne sont pas destinés à cette fin est puni d'une peine pouvant aller jusqu'à un mois d'emprisonnement ou neuf millions de livres turques d'amende.

L'étude de la situation juridique des communautés non musulmanes permet de comprendre à quel point l'attitude de l'État turc envers ces dernières est discriminatoire. Celles-ci ne sont, en aucun cas, traitées sur un pied d'égalité avec la majorité musulmane sunnite, attitude qui n'est certainement pas compatible avec la notion de laïcité qui implique en principe un traitement égal entre les membres des différentes confessions religieuses. L'écart entre les impératifs d'une véritable laïcité et la politique religieuse de l'État turc est encore plus grand en ce qui concerne l'attitude adopté par ce dernier envers la communauté alévie.

SECTION 2. LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE

Génériquement, le terme « alévi » (c'est-à-dire les affidés d'Ali, cousin et gendre du prophète Mahomet) renvoie au grand schisme de l'Islam, la *chî'a*, et désigne ceux qui ne reconnaissent pas la succession de Mahomet, mais se rattachent à l'obédience du sixième

---

Galatasaray Üniversitesi Yay., 2004, pp. 641-660, spéc., pp. 658-659. À titre d'exemple, pour la fermeture, en septembre 1999 par la préfecture d'İzmir, d'un local servant de lieu de culte pour les membres de la communauté du messie Jésus Christ d'İzmir, voir Cour EDH, déc. *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, 7 juin 2005, n° 74242/01.

[1472] En vertu de l'article 3 de la loi n° 634 du 23 juin 1965 relative à la copropriété (J.O. du 2 juillet 1965, n° 12038), les biens immobiliers ne peuvent pas être utilisés à des fins autres que celles inscrites sur le plan d'urbanisme. Autrement dit, si un bien immobilier est inscrit comme appartement, magasin, burreau etc., sur le plan d'urbanisme, il ne peut pas être utilisé comme lieu de culte. En outre, dans le cas où il s'agit de l'utilisation comme lieu de culte d'un lieu inscrit comme un logement privatif par le plan d'urbanisme, il faudrait non seulement modifier le plan d'urbanisme pour inscrire sur ce plan le local concerné comme lieu de culte, mais il faudrait également obtenir l'accord de tous les copropriétaires. Car, selon l'article 24 de la loi n° 634, « [...] *dans un lieu considéré comme un logement privatif par le cadastre, l'ouverture d'un lieu de réunion est subordonnée à l'autorisation de l'assemblée générale des copropriétaires* [...] ». Cette disposition a été traduite par le greffe de la Cour européenne dans la décision *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, décision *précitée*.

[1473] La loi du 6 octobre 1983 (J.O. du 8 octobre 1983, n° 18185).

[1474] Pour la condamnation à une amende en vertu de l'article 529 § 1 du code pénal de certaines membres de la communauté du messie Jésus Christ d'İzmir pour l'utilisation d'un logement comme lieu de culte et de réunion sans avoir obtenu préalablement l'autorisation des copropriétaires de l'immeuble comme l'exige la loi relative à la copropriété voir, Cour EDH, déc. *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, décision *précitée*.

des douze imams (guides) : l'imam Djafar -us sâdiq[1475]. Les alévis mettent l'accent sur des aspects variés de leur identité en présentant l'Alévité[1476] comme une religion à part, un système de croyance, le vrai Islam, une secte, un ordre soufi, une philosophie, un point de vue du monde, un mode de vie, une position politique, une opposition sociale, une culture et même une civilisation[1477]. La confession des alévis n'est donc pas unifiée et monolithique, mais englobe tout un éventail de concepts et de courants. Cependant, elle est généralement considérée comme l'une des branches de l'Islam, influencée notamment par des grands soufis des XIIe et XIVe siècles, ainsi que par certaines croyances préislamiques (Chamanisme, Zoroastrisme ou Mazdéisme)[1478]. Sa pratique diffère radicalement de celle des écoles de théologie sunnite[1479]. Cependant, l'État turc refuse de reconnaître l'Alévité

[1475] A. GÖKALP, *op. cit*., note 1276, p. 114.

[1476] Il convient « *de distinguer l'Alévité de l'alévisme, de la même manière que l'on distingue l'Islam de l'islamisme. L'Alévité désigne le phénomène sociologique, l'appartenance transmise. En revanche, l'alévisme désigne la mobilisation au nom de l'Alévité, qui l'érige en cause et la rationalise ; il s'agit d'un mouvement apparu dans les années 1960, mais présent surtout depuis la fin des années 1980, et porté par des organisations de type moderne, principalement des associations* ». É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 9.

[1477] Une étude publiée en 1999 et fondée sur un sondage effectué auprès de 1 623 alévis montre qu'il existe une confusion parmi les alévis en ce qui concerne leur identité : en effet, à la question « comment vous identifiez l'Alévité/Bektachisme ? » 10,3 % des personnes interrogées ont répondu « religion à part », 43,4 % « confession islamique », 10,4 % « confrérie », 16,1 % « culture » et 16,9 % « mode de vie » (A. AKTAŞ, « Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Rituellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi (Analyse sociologique de la façon dont les alévis se définissent et de la fréquence avec laquelle ils pratiquent leurs rites religieux dans le milieu urbain », in *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (Les communiqués du premier symposium de culture turque et d'Hacı Bektaş Veli)*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, 1999, pp. 449-482) La même confusion existe également chez les sunnites. Selon une enquête effectuée en 2009 auprès d'instituteurs de cours de culture religieuse et de connaissance morale à la question « comment définissez vous l'Alévité ? », 23,8 % des instituteurs interrogés ont répondu « mode de vie », 21,6 % « structure politique », 19,1 % « une branche du Chiisme », 15,3 % « confession islamique », 11,2 % « confrérie » et 0,8 % « religion à part ». R. KAYMAKCAN, *Öğretmenlerine göre din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri (Les cours de culture religieuse et de connaissance morale selon les instituteurs qui en ont la charge)*, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi, Nesil Matbaacılık, 2009, pp. 58-59. Pour plus de détails sur les différentes identifications de l'Alévité, voir É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, pp. 89-101 ; İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 289-290 et D. ZEIDAN, « The Alevi of Anatolia », *Middle East Review of International Affairs*, (disponible sur http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html), décembre 1999, vol. 3, n° 4, pp. 74-89 (consulté le 27 avril 2011).

[1478] Voir E. AYDIN, *Kimlik Mücadelesinde Alevilik (L'Alévisme dans la lutte identitaire)*, 2ème éd., İstanbul, Kırmızı Yay., 2007, p. 278 et A. YAMAN, « Türk siyasi tarihinde alevilik : alevi hareketinde etnik ve dinsel farklılaşmalar üzerine genel bir değerlendirme (L'Alévisme dans l'histoire politique turque : une analyse générale sur les différenciations religieuses et ethniques dans le mouvement alévi) », in *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler (Les identités religieuses et ethniques croisées-opposées en Turquie)*, sous la direction de Rasim Özgür DÖNMEZ & Pınar ENNELİ & Nezahat ALTUNTAŞ, İstanbul, Say Yay., 2010, pp. 115-144, spéc., pp. 116-117.

[1479] Il existe quatre grandes écoles de la théologie sunnite : Malikis, Hanafis, Shafi'is et Hanbalis. Selon une enquête effectuée auprès de 48 000 personnes de différentes régions de la Turquie, 82 % de la population en Turquie adhère à l'interprétation modérée de l'Islam sunnite par l'école de théologie hanéfite. 9,06 % adhére à l'école shafiite. Ethniquement 58 % des shafiis en Turquie sont Kurdes, 32 % Turcs et 4 % Arabes. Enquête citée par MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, pp. 42-44.

comme une religion ou une croyance différente de l'Islam sunnite (§ 1), ce qui affecte directement la jouissance par les alévis de certains droits et libertés fondamentaux (§ 2).

§ 1. LE REFUS DE RECONNAISSANCE DE L'ALÉVITÉ

La communauté religieuse qui est la plus influencée par la politique turque d'homogénéisation de la société est la communauté alévie. Leur situation juridique est en effet plus inconfortable que celle des communautés non musulmanes. Car, si les autorités turques reconnaissent au moins certaines minorités non musulmanes et leur appliquent, même partiellement, le Traité de Lausanne, elles nient totalement l'existence de minorités musulmanes, ce qui implique une négation du particularisme alévi (B). Avant de se pencher sur cette négation étatique, il y a lieu de mettre en évidence certaines particularités de l'Alévité (A).

A. Le particularisme alévi

Culturellement, les alévis sont liés avec le monde musulman. Cependant, l'Alévité représente un Islam qui s'est distancé de tout ce qui représente l'orthodoxie musulmane et même de la théologie chiite. Elle a non seulement des divergences importantes avec le Sunnisme et le Chiisme[1480] (1), mais aussi des concordances non négligeables avec la laïcité kémaliste (2), ce qui fait que, selon certains auteurs, elle constitue une base philosophique et culturelle accueillante pour la laïcité en Turquie.

1. Les divergences avec le Sunnisme et le Chiisme

Les alévis nient plusieurs traditions et rituels du Chiisme qui sont d'ailleurs des points communs de cette confession avec celle du Sunnisme. Par exemple, les alévis ne jeûnent pas durant le mois de ramadan, mais pendant douze jours, au mois de *Muharrem*, à la mémoire d'Hussein, mort à Karbala (en Iraq), et des douze imams. Ils ne vont pas à la Mecque pour le pèlerinage et ne respectent pas les prières quotidiennes. Ils observent un certain nombre de tabous alimentaires différents de ceux des chiites[1481] et sunnites. Une ou plusieurs fois par an, ils participent à des cérémonies auxquelles hommes et femmes se rendent ensemble, où l'on consomme de l'alcool. Les mosquées n'ont aucune valeur religieuse pour eux. Ils pratiquent leurs rituels dans les lieux appelés *Cem evleri*, les

[1480] Etymologiquement, le terme « Chiisme » vient de *chî'at'alî*, le parti d'Ali.

[1481] On trouve une minorité appartenant à la branche chiite de l'Islam notamment près de la frontière avec l'Iran et à İstanbul. Le nombre total de chiite turc est estimé environ 300 milles. Voir N. ÖKTEM, *op. cit.*, note 1117, p. 374.

maisons de *Cem*, qui signifie l'union ou la communion. Leurs ministres du culte sont appelés *dede* (grand-père), *pîr* (ainé), *rehber* (guide), et *mürşit* (enseignant). Le droit musulman n'a pas la même valeur pour eux. Une des caractéristiques des alévis est leur idéal pour l'égalité, la justice et le respect pour tous, qui donnent aux femmes alévies un statut plus confortable que celui des femmes sunnites. Les femmes alévies ne portent pas le voile, et ne subissent pas de pratiques discriminatoires, telles que la polygamie et la répudiation[1482].

Sur un plan doctrinal, il existe également des différences fondamentales entre les alévis et les sunnites. La théologie alévie est construite surtout sur les traditions orales. Cette théologie a ses sources dans les traditions religieuses antéislamiques de l'Asie Mineure et des sources islamiques chiites et mystiques[1483]. Ses traits caractéristiques ont évolué dans une opposition irréductible aux thèses sunnites, mais également au Chiisme iranien[1484]. Les alévis interprètent le Coran d'une manière très souple. Ils accusent les sunnites d'être incapables de pénétrer l'esprit du Coran[1485]. Au-delà de cette dualité en matière d'interprétation du Coran, contrairement aux sunnites qui prétendent que, protégé par Dieu, le Coran ne peut jamais être changé par les hommes, selon les alévis, le Coran fut déjà changé par les compagnons du prophète qui étaient opposés à Ali[1486]. Ainsi, le contenu du Coran est-il sérieusement mis en doute. Les alévis refusent donc de l'appliquer à la lettre et se permettent de l'interpréter d'une manière très différente de celle des sunnites[1487]. Pour les alévis, la Raison (*akıl*) est une source importante de la religion, car il faut douter de la première et de la deuxième source de l'Islam, c'est-à-dire du Coran et de la sunna (la tradition du prophète), telles qu'elles sont interprétées par les sunnites. La porte d'*içtihad*[1488], déclarée fermée par le Sunnisme depuis le XIIe siècle, reste également ouverte pour les alévis, ce qui leur donne les moyens d'une évolution permanente de la religion[1489].

[1482] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 18, p. 284 ; D. ZEIDAN, *op. cit*. note 1477 ; É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, pp. 23-25 ; E. AYDIN, *op. cit.*, note 1478, pp. 276-282.

[1483] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 18, p. 282.

[1484] *Ibidem*.

[1485] *Ibidem*, p. 283.

[1486] E. AYDIN, *op. cit.*, note 1478, p. 30.

[1487] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 18, pp. 283-284. Selon les alévis, le Coran original n'exige pas la pratique des cinq prières quotidiennes, la présence à la mosquée ni le pélérinage. Les sunnites auraient déformé l'Islam en l'interprétant mal, et en modifiant les passages importants du Coran original, essentiellement les passages concernant Ali et les pratiques rituelles. Seulement les alévis auraient gardé l'Islam de Mahomet dans sa forme pure, en accomplissant ses exigences concernant la morale pure et l'amour de l'humanité. D. ZEIDAN, *op. cit*. note 1477.

[1488] L'interprétation de la loi divine en matière de dogme.

[1489] F. BİLİCİ, *op. cit*., note 18, p. 284.

Il y a également des bektachis, un ordre soufi, fondé au XIIIe siècle par Hacı Bektaş Veli (1248-1337), un derviche venu de l'Asie centrale pour trouver le refuge en Anatolie pendant l'invasion mongole. Leur nom est souvent accolé au terme alévi. Ce qui est d'ailleurs normal, car il n'y a pas de différences doctrinales fondamentales entre ces deux courants, mais les nuances cultuelles, historiques et même politiques sont nombreuses[1490]. Par exemple, à la différence des bektachis - qui ont essaimé jusqu'aux États-Unis, créant un très important couvent près du lac Michigan - les alévis ne font ni recrutement ni prosélytisme, puisqu'ils ne tiennent compte que de la naissance[1491]. À une *cem ayini* (cérémonie des alévis), aucun étranger à la tribu ne peut assister, tandis que chez les bektachis, même sous certaines conditions, des étrangers peuvent y recevoir l'initiation[1492].

La théologie et des pratiques hétérodoxes des alévis et l'alliance de ces derniers avec le pouvoir safavide ont rendu les alévis particulièrement odieux aux yeux du pouvoir ottoman[1493]. Les alévis furent considérés comme des mécréants par les sultans d'İstanbul. De nombreuses fetvas furent émises à leur encontre par les dignitaires de l'Islam sunnite. À partir de la victoire de la dynastie ottomane sur la dynastie safavide au XVIe siècle, ils furent l'objet de graves persécutions et, en réaction, de nombreux soulèvements d'alévis eurent lieux[1494]. Les alévis qui furent persécutés sous le régime de l'Empire, virent naturellement un espoir de liberté dans la guerre de libération lancée par Mustafa Kemal ainsi que ses réformes de laïcisation. D'autant plus que ces réformes concordaient parfaitement avec leur système social.

2. Les concordances avec la laïcité kémaliste

Lors de la guerre d'indépendance, Mustafa Kemal alla personnellement au bourg d'Hacı Bektaş[1495], pour convaincre les chefs religieux des bektachis, du bien-fondé des réformes qu'il pensait opérer une fois la libération du pays réalisée[1496]. Les alévis et

---

[1490] *Ibidem*, p. 281.

[1491] A. GÖKALP, *op. cit.*, note 1276, p. 120.

[1492] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 281. Pour plus de détails sur les caractéristiques religieuses de l'Alévité, voir D. SHANKLAND, *The Alevis in Turkey : The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London, Routledge, 2007.

[1493] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 285.

[1494] *Ibidem*. Pour les soulèvements des alévis contre l'Empire ottoman, voir B. ÖZ, *Osmanlılar'da Alevi Katliamları (Les massacres des alévis dans l'Empire ottoman)*, İstanbul, Ant Yay., 1992 et S. ERAL, *Çaldıran'dan Çorum'a Anadolu'da Alevi Katliamları (Les massacres d'alévis en Anatolie, de Çaldıran jusqu'à Çorum)*, İstanbul, Yalçın Yay., 1993.

[1495] C'est une petite ville située dans le département de Nevşehir où se trouve le *tekke* de Hacı Bektaş. Le *tekke* est le lieu de culte des bektachis comme chez les confréries sunnites.

[1496] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, pp. 285-286 ; N. KÜÇÜK, *op. cit.*, note 9, p. 46.

bektachis participèrent activement à la guerre d'indépendance[1497] et une fois le pays libéré, firent à leur tour l'éloge des réformes de laïcisation[1498]. Certains ont même vu en Atatürk une réincarnation du *Mehdi*, le douzième imam caché[1499], car Atatürk n'a pas seulement créé un système fondé sur la laïcité qui suppose la séparation de l'institution religieuse et de la vie publique, mais a également instauré une domestication de l'Islam sunnite au cœur même du « pays de l'Islam » (*dâr-ul islâm*). Il n'y avait plus ni calife ni « jurisconsulte » (*cheikhulislam*) pour dire la Loi et régir la conformité des actes de la vie politique à la norme sunnite[1500]. Les alévis sont devenus légalement des citoyens égaux aux sunnites. C'est la raison pour laquelle, une grande partie des alévis votent systématiquement pour le Parti de Mustafa Kemal, le CHP[1501].

Toutefois, comme M. Gökalp le constate à juste titre, il ne s'agit pas seulement d'une alliance opportuniste, entre la communauté alévie et le kémalisme, mais également d'une convergence entre les réformes d'Atatürk et la doctrine alévie-bektachie : la doctrine et le credo de l'Alévité, le statut d'égalité reconnu à la femme, la démarche interprétative qui développe l'esprit critique sont autant de facteurs qui créent des affinités entre l'idéologie kémaliste et l'Alévité. À ces convergences s'ajoute une option déterminante : le nationalisme. Contrairement aux sunnites, pour les alévis la langue turque est depuis toujours le véhicule principal de la doctrine, de la liturgie et de la culture religieuse[1502]. Les réformes de la turquisation de l'appel à la prière, l'interdiction de l'écriture en caractère arabe sont donc des éléments rapprochant le kémalisme de l'Alévité. Les réformes kémalistes concordaient tellement avec la doctrine alévie-bektachie qu'un certain temps un

---

[1497] Pour le rôle joué par les alévis et bektachis dans la guerre d'Indépendance contre les Alliés, voir B. ÖZ, *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler (Les alévis-bektachis dans la guerre d'Indépendance)*, İstanbul, Can Yay., 1989 et H. KÜÇÜK, *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler (Les bektachies dans la guerre d'Indépendance)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.

[1498] O. AKBULUT & Z. OYA USAL, « Parental Religious vs. Compulsory Religious Education in Turkey », *International Journal on Minority and Group Rights*, 2008, n° 15, pp. 433-455, spéc., p. 435.

[1499] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 286 ; A. GÖKALP, *op. cit.*, note 1276, p. 121.

[1500] *Ibidem*, p. 120.

[1501] O. ÇALIŞLAR, *Aleviler : Vali de Olmak İstiyoruz General de (Les alévis : nous voulons devenir préfets mais aussi des généraux)*, İstanbul, Doğan Kitap, 2009, pp. 102 et 108 ; A. YAMAN, *op. cit.*, note 1478, pp. 121-123.

[1502] A. GÖKALP, *op. cit.*, note 1276, pp. 120-121. Ce n'est bien évidemment pas le cas de tous les alévis, mais la majorité d'entre eux qui sont ethniquement et linguistiquement turcs. Il existe également en Turquie environ trois million d'alévis kurdes, ainsi qu'un petit nombre d'alévis arabes (voir N. KARIMOVA & E. DEVERELL, *Minorities in Turkey*, Occasional Papers n° 19, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm, 2001, disponible sur http://www.ui.se/texter/op19.pdf, consulté le 20 avril 2011). Pour plus de détails sur les différences ethniques et linguistiques dans la communauté alévie en Turquie, voir A. YAMAN, *op. cit.*, note 1478, pp. 127-132

débat s'est même ouvert pour savoir si dans la nouvelle Turquie le Bektachisme ne devait pas être adopté comme la religion officielle[1503].

Pendant le régime de parti unique, les alévis ont pu pratiquer leur religion sans être dérangés par des autorités d'État[1504]. Si l'interdiction des activités conventuelles a causé une gêne certaine aux bektachis, urbains, elle n'a pas posé beaucoup de problèmes pour les alévis qui ont toujours fait leurs réunions en secret, la nuit, derrière des barrières infranchissables[1505]. Grâce à la construction des routes, des écoles dans leur région, l'établissement des moyens de communication avec le monde, la République a également permis aux alévis de sortir de leur marginalisation pour s'engager dans les activités sociales et politiques de la société et avoir des contacts avec le monde extérieur. Cependant, cette ouverture des alévis au monde extérieur a eu une influence importante sur la structure interne des communautés alévies. Les liens de solidarité dans la communauté se sont affaiblis, les rituels et cérémonies ont perdu, dans un certain degré, leur signification, et les chefs spirituels, leur autorité. Ce changement a été accéléré notamment par l'exode rural massif vers les grandes villes. Les nouvelles générations des alévis devenaient plus sécularisées et plus modernes. Pour les jeunes alévis, la religion perdait de plus en plus sa force, la hiérarchie religieuse était cassée et même le mariage interreligieux commençait à se pratiquer par certains alévis alors qu'auparavant il était strictement interdit[1506].

Alors que les alévis devenaient séculiers, l'État devenait peu à peu sunnite. L'évolution de la Turquie dans le contexte mondial et le passage au multipartisme se firent au détriment des alévis et au bénéfice du Sunnisme, qui renforça son infrastructure : la mise au service exclusif des sunnites de la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*), l'instauration des cours de religion facultatifs dans les écoles publiques, l'ouverture des facultés de théologie et des écoles d'imam et de prédicateur, la multiplication des émissions radiophoniques, puis télévisées faisant l'éloge au Sunnisme, et la création des partis islamiques comme le Parti de l'ordre national en 1970 sont des événements importants qui ont créé un environnement défavorable aux alévis[1507]. Suite à cette réapparition de l'Islam sunnite dans les années 70, les alévis entrèrent dans la politique[1508],

---

[1503] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 286.
[1504] O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 36.
[1505] A. GÖKALP, *op. cit.*, note 1276, p. 120.
[1506] Pour de plus amples informations sur ce changement social de l'Alévité, voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 39-40.
[1507] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 287.
[1508] En effet, les alévis se sont organisés politiquement avant l'Islam politique, en 1966, sous le premier

notamment à gauche, ce qui créa un clivage important entre l'ancienne génération, qui reste pour kémalisme en espérant la légalisation de leurs confréries, et les jeunes qui étaient entrés en contact avec des idées révolutionnaires et communistes dans les universités. À partir des années 80, l'Alévité devint la religion de la protestation. Une large partie de la communauté alévie s'engagea dans des formations syndicales et politiques de gauche et d'extrême-gauche. Cet engagement vaut aux alévis d'être suspectés, et même persécutés, tant par les islamiques orthodoxes, que par les nationalistes d'extrême-droite[1509].

Après le coup d'État de 1980, l'État adopta la « synthèse turco-islamique », une idéologie postulant l'harmonie de l'Islam sunnite et de la turcité. À travers l'intégration de l'Islam dans le credo nationaliste, cette idéologie devait rassembler la population et empêcher le retour de clivages idéologiques[1510]. En pratique, cette synthèse semi-officialisée[1511] a encouragé les idéologies des sunnites orthodoxes et des unités nationalistes, la réapparition en public des confréries, la propagande du Sunnisme et la négation de l'identité et du particularisme alévi par l'État.

B. La négation étatique du particularisme alévi

Contrairement aux communautés non musulmanes dont le nombre total dépasse à peine 100 000 individus, les alévis constituent une communauté religieuse très répandue en Turquie. Avec un nombre allant de 12 à 20 million de membres[1512], ils sont en effet, après la communauté sunnite, la deuxième plus grande communauté religieuse de la Turquie. Paradoxalement, en droit turc l'Alévité a une place beaucoup plus défavorable par rapport aux communautés non musulmanes. L'État ne refuse pas aux alévis seulement le statut de minorité religieuse (1), mais considère, de plus, l'Alévité comme faisant partie du Sunnisme en reconnaissant uniquement certains aspects culturels de celle-ci (2).

---

parti à connotation alévie, le Parti de l'unité de Turquie (*Türkiye Birlik Partisi*, ci-après « le TBP »). Cependant, n'ayant pas réussi à rassembler les alévis, ce parti n'a eu aucun succès en politique. Il fut dissous lors du coup d'État de 1980. Sur la création et les résultats électoraux de TBP et les autres tentatives des alévis de s'organiser sous la forme d'un parti politique, qui furent également finis par des échecs, voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 42-44 et 173-175 et O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, pp. 51-55.

[1509] Dans les années 78-80, des attaques contre les alévis et les gauchistes dirigés par des fondamentalistes islamiques et nationalistes eurent lieu dans plusieurs villes, telles que Malatya, Sivas, Çorum, Tokat, Bingöl, etc. L'épisode le plus sanglant eut lieu à Kahramanmaraş fin 1978 causant officiellement environ 110 morts, officieusement plusieurs centaines. Pour plus de détails sur ces événements, voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 48-51 ; MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 318-322 et S. ERAL, *op. cit.*, note 1494.

[1510] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 57.

[1511] *Ibidem*.

[1512] Il n'existe pas des statistiques précises sur le nombre des alévis. En octobre 2004, le rapport de la Commisson européenne estimait leur nombre entre 12 et 20 millions. Commission européenne de l'UE,

1. Le refus du statut minoritaire de l'Alévité

Il n'existe à ce jour aucune définition juridiquement contraignante ou communément acceptée du terme « minorité »[1513]. La formulation la plus largement admise en ce domaine est proposée par Francesco Capotorti[1514], Rapporteur spécial de la Sous-Commission des Nations Unies sur la prévention de la discrimination et de la protection des minorités. Capotorti définit une minorité comme « *un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, en position non dominante, dont les membres, ressortissants de l'État, possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique des caractéristiques qui diffèrent de celles du reste de la population et manifestent même de façon implicite un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leur tradition, leur religion, leur langue* ». Selon cette définition, il existe deux critères pour décider si un groupe constitue une minorité ou non : le critère objectif et le critère subjectif. Selon le premier, le groupe doit se distinguer du reste de la population par ses caractéristiques, telles que son nombre inférieur, sa religion, son origine ethnique ou sa langue. En second lieu, les membres du groupe doivent avoir la conscience qu'ils sont différents des autres et la volonté de s'identifier collectivement comme un groupe. Dans son rapport, Capotorti souligne l'interdépendance de ces deux éléments en précisant que l'élément subjectif ressort en général du fait qu'un groupe déterminé a pu garder ses caractéristiques distinctives durant toute une période de temps[1515]. Dans ce cas, l'élément subjectif se trouve dans l'élément objectif, car, malgré une période de temps importante si un groupe garde toujours ses

---

Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion, p. 45.

[1513] Voir Ş. Ö. MUMCU, « Les minorités, les peuples et les peuples autochtones », *Galatasaray Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2002, vol. 2, pp. 83-102, spéc., pp. 85-93 et Commission de Venise, *Rapport sur les non-ressortissants et les droits des minorités*, adopté lors de la 69ème session plenière à Venise les 15-16 décembre 2006, § 126.

[1514] Ç. ENNELİ, *op. cit.*, note 19, pp. 160-163 ; M. ATILGAN, « Avrupa Birliği, Azınlık Hakları ve Türkiye (L'Union européenne, les droits des minorités et la Turquie) », *Türk İdare Dergisi*, 2006, n° 450, pp. 43-65, spéc., p. 46 ; D. KURBAN, « Confronting Equality : The Need For Constitutional Protection of Minorities on Turkey's Path to the European union », *Columbia Human Rights Law Review*, 2003, pp. 151-214, spéc. p. 158.

[1515] F. CAPOTORTI, *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York, Nations Unies, Centre des Droits de l'Homme, série « Études », 1991, pp. 5-10. Cette définition peut être critiquée sur plusieurs points : premièrement, le critère d'être numériquement inférieur exclut certains groupes qui sont numériquement supérieurs mais qui sont dominés au point de vue du pouvoir (on songe ici à ce qui s'est passé en Bosnie et en Afrique du Sud et aux alaouites qui dominent le pouvoir en Syrie bien qu'ils ne constituent que 12 % de la population, contrairement aux sunnites qui représentent 80 % de la population). Deuxièmement, le critère de « citoyenneté » exclut les immigrés et les demandeurs d'asile politique de la catègorie de « minorité » quoiqu'ils soient très nombreux dans un pays donné. Troisièmement, le critère de « *posséder des caractéristiques qui différent de celles du reste de la population* » suppose l'homogénité du reste de la population qui n'existe pas dans tous les pays. Dans les pays où le reste de la population ne dispose pas des caractéristiques communes, ce critère est difficilement applicable.

différences avec le reste de la population, cela signifie que les membres de ce groupe ont la volonté de préserver leurs différences culturelles, religieuses ou linguistiques.

En se basant sur cette définition et les explications suivantes, on peut soutenir que la communauté alévie constitue une minorité, car elle est religieusement et culturellement différente de la communauté turque sunnite dominante en Turquie. En outre, une partie des alévis diffèrent de la majorité sunnite turque également ethniquement et linguistiquement. Par exemple, les alévis kurdes ne constituent pas une minorité seulement vis-à-vis de la majorité sunnite turque, mais ils constituent également une minorité dans les groupes minoritaires alévis et kurdes. Ceci est également le cas des alévis arabes[1516]. Quant au critère subjectif, depuis des siècles les alévis ont pu maintenir dans une certaine mesure leurs croyances philosophiques et leur mode de vie, et ce, malgré toutes les persécutions qu'ils ont dû subir par l'Empire ottoman et pendant la période de la République. Cela montre une forte volonté de préserver leurs croyances et différences. D'ailleurs la mobilisation et les revendications récentes de la communauté alévie tant en Allemagne[1517] qu'en Turquie prouvent cette volonté[1518]. Selon les critères universels, ils constituent donc bel et bien une minorité religieuse et les parties kurde et arabe de la communauté alévie constituent des minorités à la fois religieuses, ethniques et linguistiques.

Cependant, malgré ses différences claires avec le Sunnisme, l'État refuse catégoriquement tout statut de minorité à la communauté alévie, car, l'approche de la Turquie au sujet des minorités est limitée au Traité de Lausanne. Selon les autorités turques, le Traité de Lausanne n'accepte en Turquie que des Grecs, Arméniens et Juifs comme minorité et il n'existe pas d'autres minorités sur le sol turc[1519]. Cette approche restrictive à la question des minorités est suivie minutieusement dans la politique étrangère concernant la signature de traités internationaux. Mme Kurban, spécialiste des droits des minorités, explique cette politique comme suit : si le traité en question concerne spécifiquement les droits des minorités, la politique de la Turquie est de l'ignorer comme

[1516] Couramment appelés *Nusayri*, les alévis arabophones sont localisés dans le sud du pays, notamment autour d'Adana et dans la région d'Iskenderum. Peu nombreux, ils sont proches des alaouites de Syrie et ont peu de liens historiques avec les alévis de Turquie. É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 7.

[1517] Selon le quotidien *Milliyet*, il y aurait 600 000 alévis immigrés en Allemagne. *Milliyet* du 23 octobre 1994.

[1518] Concernant cette mobilisation alévie, voir *infra* le titre « SECTION 2. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA SITUATION DE LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE ».

[1519] Rıza Nur qui représentait la Turquie dans la sous-commission sur les minorités lors de la préparation du Traité de Lausanne, explique que la raison pour laquelle la délégation d'Ankara refusa le critère de « minorité religieuse » est ce qu'elle ne voulait pas que les alévis, entrant dans la catégorie de minorité par leur différence religieuse, bénéficient des garanties internationales prévues par le Traité de Lausanne. R. NUR, *Dr. Rıza Nur'un Lozan Hatıraları*, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1992, p. 103.

c'était le cas dans la Convention-cadre sur la protection des minorités nationales et la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Si le traité ne concerne pas directement les droits des minorités *per se*, mais contient des dispositions accordant aux minorités certains droits, dans ce cas, la politique de Turquie est de le signer avec des réserves concernant ces droits[1520]. Par exemple, la Turquie a déclaré qu'elle réservait le droit d'interpréter et d'appliquer les articles 17, 29 c et 30 de la Convention internationale des droits de l'enfant des Nations Unies (qui concerne les droits culturels et religieux des enfants appartenant à une minorité) conformément à la lettre et à l'esprit de la Constitution et du Traité de Lausanne.

En effet, paradoxalement les alévis, eux-mêmes refusent un statut de minorité : la preuve en est que suite à la publication du rapport de 2004 de la Commission européenne sur le progrès réalisé par la Turquie sur la voie de l'adhésion à l'EU, dans lequel les alévis avaient été qualifiés de minorité musulmane non sunnite[1521], le 11 novembre 2004, les deux plus grandes organisations de la communauté alévie, à savoir la Fédération alévie et bektachie et l'Assemblée des Représentants alévis et bektachis, ont émis une déclaration commune par laquelle elles contestaient l'emploi du terme « minorité alévie » et demandaient au Parlement de l'UE de l'abandonner en faveur du terme « alévis »[1522]. Ici, il ne s'agit pas d'une volonté de s'assimiler à la culture et à la religion dominante ou d'un refus de préserver leurs différences. Ce refus de statut de minorité peut s'expliquer par la signification négative accordée au terme de minorité en Turquie[1523]. Comme l'a bien constaté le journaliste Jon Gorvette,

> « le fait d'être reconnu comme une "minorité" […] est considéré par nombre d'habitants de la Turquie comme très négatif. Au lieu d'être considérée comme une façon de garantir des droits culturels et scolaires et de lutter contre la discrimination, cette reconnaissance est souvent considérée comme une forme d'aliénation, de division et d'isolement »[1524].

En Turquie, le terme de minorité est associé plutôt aux minorités non musulmanes depuis l'application du système dit *millet* à l'Empire ottoman. Comme les minorités non musulmanes avaient une position inférieure par rapport aux musulmans sous l'Empire

---

[1520] D. KURBAN, *op. cit.*, note 1514, p. 177.

[1521] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 45.

[1522] Voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 321-322.

[1523] S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 66, p. 176.

[1524] J. GORVETT, « Talking Turkey : Following December's EU Summit, Turkey Forced to Reassess Issue of "Minorities" », *Washington Report on Middle East Affairs* (disponible sur http://news-business.vlex.com/vid/eu-turkey-forced-reassess-minorities-62390583, consulté le 22 avril 2012), mars 2005, vol. 24, n° 2, pp. 48-49.

ottoman, le fait d'accepter d'être minorité signifie pour les alévis d'accepter une citoyenneté de deuxième classe[1525]. En plus, selon les alévis, étant environ 12-20 millions en Turquie, leur nombre serait trop élevé pour qu'ils puissent être considérés comme formant une minorité. Ils se considèrent souvent comme un des principaux éléments fondateurs de la République. La même approche existe également chez les autres minorités, comme les Kurdes et certains Syriaques[1526], mais aussi parmi les juges constitutionnels. D'après la Cour constitutionnelle, le statut de minorité n'est pas un privilège, mais une restriction aux droits des individus, membres égaux de la nation : « *Il est clairement absurde de substituer des droits restreints aux droits illimités et de vouloir être une minorité, au lieu d'"être nation"* »[1527].

2. La reconnaissance partielle de l'aspect culturel de l'Alévité

Les autorités étatiques ne refusent pas seulement de reconnaître un statut de minorité à la communauté alévie, mais, de plus, elles considèrent l'Alévité comme faisant partie de l'Islam sunnite. À cet égard, elles se réfèrent notamment aux avis émis par la *Diyanet* en la matière. En effet, la *Diyanet* est la seule autorité publique compétente en matière de questions de religion. Elle fournit souvent des avis d'experts aux tribunaux dans lesquels elle se prononce sur les questions de la détermination d'une croyance comme religion, secte, confrérie ou philosophie ainsi que leurs différences avec les religions monothéistes[1528]. Selon la *Diyanet*, si les alévis et les bektachis ont des pratiques hétérodoxes, c'est parce qu'ils ont oublié les enseignements sunnites à cause de leur éloignement des centres culturels et religieux, et surtout à cause de leur persécution par le pouvoir central, et maintenant que ces persécutions sont terminées, il suffit de leur apprendre les bases religieuses afin qu'ils rentrent dans le droit chemin[1529]. Dans ses déclarations, la *Diyanet* insiste systématiquement sur les points communs entre Sunnisme et Alévité, dans le but de minimiser, voire de nier les spécificités alévies. Elle prend acte de la question alévie comme d'un phénomène religieux, mais reste farouchement opposée

[1525] B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, p. 54.

[1526] La langue maternelle de cette communauté religieuse est le syriaque, une langue autre que le turc. Les Syriaques consituent donc non seulement une minorité religieuse mais également une minorité linguistique. Cependant, les Syriaques de Turquie ne se considèrent pas comme une minorité. Selon M. Missir, ceci est dû au fait qu'il n'existe pas pour eux, à l'étranger, un quelconque État-patrie susceptible de leur venir en aide et au fait qu'ils ne se sont pas établis en Turquie en venant de l'étranger. L. A. MISSIR, *op. cit.*, note 1286, p. 110.

[1527] Cour const., 16 juin 1994, n° 1993/3 E et 1994/2 K.

[1528] Pour un exemple d'un tel avis d'expert fourni par la *Diyanet* à la demande du tribunal de grande instance d'İzmir, voir Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 7-9

[1529] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 294.

à toute autonomisation, ainsi qu'à toute reconnaissance d'une spécificité religieuse de l'Alévité. Elle lui en concède une uniquement en termes culturels : elle serait une culture avec ses paroles et sa littérature, mais pas une religion ni une branche (*mezhep*) de l'Islam[1530]. La *Diyanet* ne reconnaît donc pas les maisons de *cem* comme lieux de culte, mais comme des « associations culturelles et folkloriques »[1531] et est contre la mention de l'Alévité sur le registre familial comme la religion des intéressés[1532].

Cette négation du particularisme alévi par rapport au Sunnisme ressort également de la loi sur la *Diyanet*. Même si les termes « Sunnisme » ou « sunnite » ne figurent pas dans cette loi, elle est rédigée comme si l'Alévité n'existait pas et que le Sunnisme constituait la seule version de l'Islam pratiquée en Turquie. La loi ne mentionne que les mosquées et les *mescit*s comme lieux de culte des musulmans et les imams et muftis comme les ministres du culte. Les maisons de *cem* et les *dede*s ne figurent nulle part dans la loi. Même si les autorités d'État prétendent que la loi n'indique pas la secte qui doit être représentée par la *Diyanet*, sa rédaction montre suffisamment le choix du législateur en faveur du Sunnisme[1533].

Ceci ne veut pas dire que l'État nie complètement l'existence des alévis. Depuis 1964 et chaque année, les 16, 17 et 18 août, un festival annuel « culturel » à Hacı Bektaş est célébré. Depuis Süleyman Demirel en 1994, le Président de la République et de très nombreux représentants officiels y assistent chaque année. Cette participation peut être considérée comme une sorte de reconnaissance du phénomène alévi par les pouvoirs publics[1534]. Cependant, l'Alévité est reconnue uniquement dans son aspect culturel. Depuis les années 90, les institutions chargées de la Culture participent même activement aux efforts de la diffusion de la culture alévie[1535]. Depuis 1998, de modestes subventions

---

[1530] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 161-163.

[1531] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 268.

[1532] Voir Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, § 8.

[1533] Le choix de l'État turc pour la version sunnite de l'Islam ressort également de la loi (n° 442) sur les villages qui date de 1924. Cette loi prévoit dans son article 2 qu'un village est un lieu avec une mosquée. Son article 23 précise que l'imam et l'instituteur du village sont des membres permanents du Conseil des anciens du village. Cette loi ne mentionne nulle part les ministres ou lieux de culte des alévis ni ceux des confessions non islamiques.

[1534] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 288.

[1535] Depuis 1989, le ministère de la Culture et du Tourisme multiplie les manifestations, conférences et publications concernant l'Alévité. Il parraine le festival d'Hacı Bektaş, prend son organisation en main, et en fait une manifestation internationale. Depuis 1997, cette cérémonie est retransmise en direct par la chaîne de télévision d'État, la TRT (*Türk Radyo Televizyon*, Institution turque de Radio et de Télévision). On peut y également compter l'attachement à l'Université Gazi d'Ankara du « Centre de recherches sur la culture turque et Hacı Bektaş Veli », connu surtout par ses publications et conférences qu'il organise. É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 206.

nationales sont aussi attribuées aux organisations alévies[1536]. Cependant tout cela ne peut être considéré que comme une reconnaissance de la culture alévie, mais nullement comme une reconnaissance du particularisme religieux de l'Alévité par rapport au Sunnisme. À cet égard, il est à constater que dans les activités du ministère de la Culture, les éléments culturels de l'Alévité sont neutralisés de leurs significations religieuses et liées à la turcité. Selon les autorités officielles, l'Alévité est une forme culturelle de l'Islam caractérisée par la tolérance et dédiée à la préservation de la turcité. Il s'agit donc plus d'un effort de canaliser les alévis dans l'idéologie nationaliste turque tout en neutralisant leurs spécificités religieuses et leur côté oppositionnel. Par exemple, le *semah* est présenté dans les travaux étatiques plus comme un folklore qu'un rituel religieux, et, en raison de leurs connotations oppositionnelles, les poésies de Pir Sultan Abdal[1537] ne sont pratiquement pas réappropriées par ces institutions d'État, malgré leur contribution à la poésie turque[1538].

Par conséquent, si la *Diyanet* vise à intégrer l'Alévité dans le spectre de l'Islam orthodoxe, le ministère de la Culture essaie de l'intégrer dans celui de la turcité[1539]. Dans les deux cas, le particularisme alévi est rejeté, ce qui constitue une contradiction avec le caractère laïque de l'État. En effet, dans un État laïque, seuls les croyants peuvent décider où est située leur croyance par rapport aux autres croyances existantes dans la société. Dans un tel État, les problèmes d'une catégorie de la société, telle que les alévis, doivent être traités selon les normes universelles du droit, mais non à travers les avis d'une administration étatique chargée de la gestion des affaires religieuses. Les tentatives de l'État de justifier sa politique à travers les avis de la *Diyanet*, qui ne représente qu'une branche de l'Islam, en l'occurrence le Sunnisme, rapprochent la Turquie d'un État religieux plutôt que d'un État laïque. Car, dans un État laïque, toutes les croyances religieuses sont essentiellement respectables, pourvu qu'elles soient sincères et de bonne foi, et il n'appartient pas à l'État de décider s'il existe ou non des différences entre deux croyances. Pour pouvoir rester neutre par rapport à toutes les croyances, les autorités doivent éviter d'entrer dans de telles discussions qui ne concernent que les croyants et leurs organisations religieuses respectives.

Par exemple, contrairement à la Turquie, l'Allemagne a reconnu sans hésitation l'Alévité comme une communauté religieuse musulmane différente du Sunnisme. Déposée fin mai 2000, la demande d'une association alévie berlinoise de reconnaissance du statut de

[1536] Pour plus de détail sur ces subventions, voir *ibidem*, pp. 210-211.
[1537] Un grand poète alévi du XVIe siècle, exécuté sur l'ordre du sultan ottoman.
[1538] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 208.

communauté religieuse (*Religionsgemeinschaft*) est acceptée début juillet sur le principe, alors que la Fédération islamique de Berlin (*Islamishe Föderation Berlin*, IFB), d'obédience sunnite, avait dû argumenter durant près de vingt ans pour obtenir ce statut. Cette décision, interprétée comme une première reconnaissance officielle de l'Alévité, fut suivie de la reconnaissance d'autres associations alévies dans quatre autres *Länder*s d'implantation alévie. La Bade-Würtenberg, la Hesse, la Bavière, la Rhénanie du Nord-Westphalie ont décidé d'octroyer le statut de communauté religieuse, précisant - ce que la décision berlinoise avait laissé ouvert - qu'il s'agit d'une « communauté musulmane » différente du Sunnisme[1540].

Cette reconnaissance rapide d'organisations alévies en Allemagne s'explique par la nature tolérante et respectueuse de l'Alévité aux valeurs universelles des droits de l'homme et de l'égalité entre les sexes, l'Alévité pouvant ainsi devenir un contrepoids aux organisations sunnites ou fondamentalistes implantées en Allemagne. Alors que la nécessité d'un tel contrepoids s'avère plus urgente en Turquie, les autorités turques ont accueilli cette reconnaissance avec stupeur. La reconnaissance religieuse de l'Alévité a été considérée par Ankara et les nationalistes, mais aussi par de larges franges de gauche, comme menaçant l'unité de la nation[1541]. Ce refus continu des autorités turques de reconnaître les alévis comme une communauté religieuse indépendante du Sunnisme a des effets concrets sur la jouissance des droits fondamentaux par les alévis.

§ 2. LA MÉCONNAISSANCE DES DROITS FONDAMENTAUX DES ALÉVIS

Considérés comme faisant partie du Sunnisme, mais égarés du droit chemin, les alévis font l'objet de pratiques discriminatoires (A). Au nom de l'unité nationale, non seulement l'État refuse de prendre en considération les différences de l'Alévité, mais, de plus, il impose aux alévis un processus de sunnisation (B).

[1539] *Ibidem*.

[1540] *Ibidem*, pp. 294-295. À la demande d'une association alévie viennoise, le 16 décembre 2010, les alévis ont également obtenu le statut de communauté religieuse en Autriche sous le nom de la « communauté religieuse de l'Islam alévie ». La première demande d'une association alévie avait été rejetée par l'autorité compétente au motif qu'il existait déjà une organisation islamique reconnue par l'État. Cette décision a été annulée par un arrêt du 1er décembre 2010 de la Cour constitutionnelle d'Autriche qui a estimé que l'approche selon laquelle il ne peut y avoir une communauté islamique autre que celle reconnue par l'État, en l'occurrence la communauté sunnite, était contraire à la loi et à l'article 9 de la Convention européenne. « Anayasa Mahkemesi "Alevi İslam inancının tanınması"nın reddi kararını bozdu (La Cour constitutionnelle a cassé la décision de rejet portant sur la "reconnaissance de la croyance de l'Islam alévi") », disponible sur http://www.zamanavusturya.at, consulté le 19 octobre 2011.

[1541] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 301-302.

A. La discrimination envers les alévis

Plusieurs données montrent l'absence de neutralité de l'État turc en matière religieuse. Le plus important est la présence de la *Diyanet* dans l'administration générale qui ne s'appuie que sur le Sunnisme. La place considérable que la *Diyanet* occupe dans l'organigramme de l'État, tant sur le plan budgétaire que sur le nombre de fonctionnaires employés, fait peser une charge lourde dans le budget de l'État, alimenté par les impôts de l'ensemble des citoyens dont les alévis. Pourtant, la *Diyanet* rend service seulement aux sunnites. Puisque la *Diyanet*, qui offre des aides financières à des établissements sunnites comme des mosquées, considère l'Alévité comme une culture plutôt qu'une religion, elle ne donne aucun financement aux institutions alévies. Alors que les imams sont rémunérés par l'État, les ministres de culte des communautés alévies et non musulmanes ne perçoivent aucun traitement. Ils vivent du casuel et des donations de leur propre communauté. En outre, les stations de radio et de télévision contrôlées par l'État diffusent uniquement des émissions religieuses sunnites. Cette situation porte atteinte non seulement à la liberté religieuse des alévis, mais de toutes les personnes d'une croyance autre que l'Islam sunnite ainsi que celles n'ayant aucune croyance.

De plus, puisque le droit turc interdit aux confessions de s'organiser sous forme d'associations et de fondations, les alévis ne peuvent s'organiser formellement qu'à condition de taire cette dimension confessionnelle. De ce fait, la plupart des associations et fondations des alévis évitent de mentionner dans leur nom et leur statut, le terme « alévi », mais expriment cette dimension par des allusions, figures ou symboles[1542]. Au cas contraire, celles-ci doivent mener de longues luttes juridiques pour pouvoir obtenir un statut légal, ce qui n'est pas toujours évident. L'enregistrement de la fondation culturelle *Semah* a nécessité par exemple une lutte juridique d'une dizaine d'années, car son règlement stipulait qu'elle avait pour objectif de faire connaître et diffuser la culture alévie[1543].

Les alévis rencontrent des problèmes encore plus importants lorsqu'ils veulent construire des maisons de *cem*. Comme l'Alévité n'est pas reconnue officiellement comme une confession ou religion, les maisons de *cem* ne sont pas reconnus comme des lieux de culte[1544]. Puisqu'aux yeux du droit, les alévis n'ont aucune différence avec les sunnites, les

[1542] *Ibidem*, p. 219.
[1543] *Ibidem*.
[1544] Le statut de lieu de culte entraîne en Turquie certains avantages : selon l'article 36 de la loi n° 2464 du 26 mai 1981 sur les revenus des municipalités (J.O. du 29 mai 1981, n° 17354), l'électricité et le gaz d'éclairage (*havagazı*) consommés par les lieux de culte sont exemptés d'impôt. Conformément à l'article 9

mosquées deviennent automatiquement leurs lieux de culte. Par conséquent, les alévis qui demandent une permission de construire une maison de *cem* se heurtent souvent à la réponse suivante : « *Il y a assez de mosquées dans le quartier* »[1545].

Les alévis subissent des problèmes similaires lorsqu'ils veulent s'enregistrer sur le registre familial comme alévi. L'obligation de marquer sa religion sur sa carte d'identité, signifie dans la pratique pour les alévis une obligation de marquer « Islam ». Étant considérés comme musulmans sunnites, les officiers d'état-civil marquent automatiquement « Islam » sur les cartes d'identité des alévis.

Alors que, selon la Constitution, « *nul ne peut être blâmé ou incriminé en raison de ses croyances ou convictions religieuses* » (art. 24 § 1), les alévis subissent aussi un harcèlement[1546] et d'autres formes d'abus, voire des actes de violence[1547], de la part d'extrémistes sunnites contre lesquels « *les autorités d'État manquent apparemment de la volonté et de la capacité de protéger les alévis* »[1548]. Il y a des préjugés importants concernant les rituels alévis[1549] ce qui explique que ces derniers font l'objet de propos humiliants, même parfois de la part de hautes personnalités de l'État[1550], ainsi que de discriminations[1551]. Les dispositions en matière de prévention et sanction contre la

---

de la loi n° 5784 du 9 juillet 2008 (J.O. du 26 juillet 2008, n° 26948), les frais d'éclairage des lieux de culte auxquels l'accès est gratuit sont payés par l'État à partir du budget réservé à la *Diyanet*. L'octroi de ce statut est aussi important dans la mesure où il signifiera la reconnaissance officielle de la différence religieuse de l'Alévité par rapport au Sunnisme.

[1545] « [Lorsqu']*un groupe d'alévis du quartier de Kartal d'İstanbul a demandé des terres pour construire une maison de cem, le gouverneur local a déclaré qu'ils étaient des musulmans et qu'il y avait déjà assez de mosquées à Kartal. En effet, il y en a presque 700, mais il n'y a qu'une seule* maison de *cem* ». L'hebdomadaire *The Economist* du 19 mars 2005.

[1546] Pour plusieurs exemples d'harcellement subis par des élèves alévis dans les écoles publiques, voir N. KAYA, *op. cit*., note 1304, p. 26.

[1547] À cet égard, il suffit juste de se référer aux violences que les alévis ont subies à Sivas et à İstanbul : en juillet 1993, trente-sept musiciens, poètes, écrivains et intellectuels ont trouvé la mort à la suite d'un incendie déclenché par certains fondamentalistes sunnites dans l'hôtel, Madımak, à Sivas où ils se trouvaient pour participer à un festival de musique et de poésie organisé par une association alévie. Les forces de police n'ont pas réagi pour empêcher la tragédie. Deux ans plus tard, quinze alévis ont été tués dans un affrontement avec les forces de sécurité survenu à la suite d'un incident dans lequel une bande armée non identifiée a tiré sur une salon du thé dans un quartier alévi d'İstanbul (Gazi). Plusieurs intellectuels accusent l'État d'être resté passif pendant et après ces violences. À titre d'exemple, voir B. ORAN, *op. cit*., note 1283, p. 111. Pour plus de détails sur le déroulement de ces événéments, voir MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, pp. 322-324 et É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 72.

[1548] N. KARIMOVA & E. DEVERELL, *op. cit.*, note 1502.

[1549] Par exemple, selon un avocat alévi qui défend les droits de l'homme, « *les musulmans sunnites pensent que les orgies sexuelles et l'inceste font partie des rites alévis* ». *The Economist* du 19 mars 2005.

[1550] Par exemple, en février 1997, le ministre de la Justice est ainsi mené devant le parquet d'Ankara pour son allusion aux orgies rituelles incestueuses attribuées aux alévis lors des manifestations dites « *une minute de silence pour une lumière éternelle* ». Il a été accusé de provoquer ouvertement le peuple à la haine et à l'hostilité en créant des différences de confession, délit sanctionné par l'article 312 § 2 du code pénal n° 765. É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, p. 221.

[1551] Pour plusieurs témoignages de cas de discrimination subie par les alévis en Turquie, voir MAZLUMDER, *op. cit*., note 300, pp. 338-374.

discrimination ne sont pas seulement clairement insuffisantes[1552] mais très souvent les autorités compétentes s'abstiennent de faire appliquer les dispositions existantes en faveur des membres des minorités, qu'elles soient kurde, non musulmane ou alévie[1553]. De plus, les alévis sont sous-représentés dans la vie politique du pays et souffrent de la discrimination dans le monde du travail[1554]. Plus grave encore, l'État tend à les sunniser.

B. La politique de sunnisation des alévis

La reformulation idéologique de la doctrine de l'État dans le cadre de la « synthèse turco-islamique » après le coup d'État de 1980 eut des effets concrets sur la communauté alévie : la Constitution de 1982 rendait obligatoires les cours de « culture religieuse et de connaissance morale » - conformes au rite hanéfite, et ne faisant aucune place à l'Alévité - à l'école primaire et secondaire (1). Quant à la *Diyanet*, l'État a renforcé ses moyens et lui

[1552] Le droit turc contient certaines dispositions en matière de lutte contre la discrimination dont les plus importantes sont les suivantes : l'article 10 de la Constitution annonce que tous les individus sont égaux devant la loi, sans distinction de langue, de race, de couleur, de sexe, d'opinion politique ou philosophique, de religion ou de secte. L'article 23 de la loi n° 2820 sur les partis politiques interdit les activités des partis politiques qui vont à l'encontre du principe d'égalité devant la loi. Selon l'article 4 de la loi n° 1739 relative à l'éducation nationale, les établissements d'enseignement sont ouverts à tous, sans aucune distinction de langue, de race, de sexe ou de religion. Selon l'article 48 de la loi n° 677 relative aux fonctionnaires, aucun autre critère que ceux concernant les qualifications requises pour l'emploi concerné ne doit être pris en compte pour le recrutement dans la fonction publique. L'article 4 de la loi n° 3984 énonce les principes applicables à la radiodiffusion et à la télévision. Il s'agit, entre autres, du principe selon lequel nul ne peut faire l'objet de discriminations en raison de sa race, de son sexe, de sa classe sociale ou de ses convictions religieuses (art. 4 f) et du principe selon lequel les émissions ne doivent pas inciter la population à la violence, à la terreur et à la discrimination ethnique ou à des sentiments de haine (art. 4 g). Un Conseil suprême pour la radio et la télévision est chargé d'accorder les licences de radiodiffusion et de télévision et de veiller à ce que les titulaires de licences respectent les dispositions légales et réglementaires applicables en matière de radiodiffusion. Quant au code pénal n° 765, au-delà de l'article 312 qui interdit l'incitation du peuple à la haine et à l'hostilité pour des motifs liés, entre autres, à la race, à la religion, à des convictions, certaines autres dispositions sont consacrées à la protection des individus contre la discrimination. Par exemple, son article 179 porte sur le délit de privation de la liberté individuelle et considère que la privation de liberté pour des motifs religieux ou nationaux, ou résultant de divergences d'opinions politiques, idéologiques ou sociales, constitue une circonstance aggravante. Dans son second rapport sur la Turquie, après avoir énuméré les dispositions ci-dessus, la Commission européenne contre le racisme et l'intolérance (ci-après « l'ECRI ») conclut qu'en droit turc il n'existe pas un corps complet de dispositions pénales, civiles et administratives contre la discrimination. L'ECRI encourage vivement les autorités turques à envisager d'adopter de telles dispositions. Elle souligne également le rôle fondamental que pourrait jouer un organe spécialisé dans la lutte contre le racisme et l'intolérance, s'agissant de superviser la mise en oeuvre d'une telle législation destinée à lutter contre les discriminations (ECRI, *Second rapport sur la Turquie*, adopté le 15 décembre 2000, CRI(2001)37, §§ 6, 9 et 24). Pour les dispositions supplémentaires en matière de lutte contre la discrimination adoptée dans le cadre de l'harmonisation du droit turc avec le droit européen par le Parlement turc depuis l'année 2000, voir *infra*, p. 625 et s.

[1553] À cet égard, dans son rapport de 2000 sur la Turquie, l'ECRI constate que malgré le nombre important de cas de discours haineux et d'actes de discrimination contre les membres des minorités, les dispositions du droit turc en matière de prévention et de sanction contre les discriminations ne semblent pas être utilisées dans de tels cas pour protéger les minorités. ECRI, *Second rapport sur la Turquie*, rapport *précité*, §§ 6 et 38.

[1554] Un article de la BBC a signalé, en novembre 2004, que nombre d'alévis « *se plaignent qu'aucun poste haut placé au sein de gouvernement ou de l'armée ne leur est offert, même en province* ». http://www.bbc.co.uk, 19 novembre 2004, consulté le 20 mai 2010. Dans le même sens, voir aussi O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 60.

a accordé la mission d'établir l'unité nationale. Suivant cette nouvelle mission, la *Diyanet* a mis en place plusieurs activités en vue de sunniser les alévis (2).

1. La participation forcée des élèves alévis aux « cours de culture religieuse et de connaissance morale »

Les manuels enseignés dans les cours de « culture religieuse et de connaissance morale » ne prennent pas en compte les différences entre Alévité et Sunnisme. L'Alévité n'est d'ailleurs mentionnée nulle part dans les manuels. Ces manuels sont donc monolithiques en ce sens qu'ils véhiculent une conception sunnite hanéfite de l'Islam[1555]. Dispensés par les professeurs qui sont pratiquement tous des diplômés des facultés de théologie où les sciences religieuses islamiques sunnites tiennent la place principale, ces cours sont en effet devenus pratiquement des séances d'éducation religieuse sunnite hanéfite[1556].

Cependant, si les minorités non musulmanes sont dispensées de ces cours, la totalité des autres élèves du primaire et du secondaire sans distinction entre alévis, sunnites, athées, agnostiques, etc. ont l'obligation de les suivre. Les enfants qui refusent de participer à ces cours risquent des sanctions disciplinaires[1557] et des harcèlements moraux et physiques[1558]. Les enfants alévis sont donc obligés d'assister à ces cours et d'apprendre les prières quotidiennes de l'Islam sunnite. En leur faisant mémoriser la doctrine et les traditions des sunnites, en leur faisant pratiquer les prières journalières, ces cours imposent le Sunnisme aux élèves alévis[1559]. Cette participation forcée des élèves de parents alévis constitue une atteinte au droit de respect à leurs convictions religieuses[1560] et donc à l'article 341 du code civil n° 4721 (l'art. 266 de l'ancien code civil n° 743) qui donne le droit de l'éducation religieuse des enfants de moins de dix huit ans aux parents de ceux-ci. Cet article déclare même invalide tous les contrats qui pourraient restreindre le droit des parents de déterminer l'éducation religieuse de leurs enfants. Cependant, puisque le

[1555] Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 54.

[1556] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 290. En ce sens, voir également N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 17 et A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, p. 713.

[1557] Par exemple, par son arrêt du 10 février 1987, le Conseil d'État confirma une sanction d'exclusion de 5 jours infligée à un élève alévi pour avoir refusé de participer à ces cours. Dans son avis dissident, un juge note que l'absence de l'intéressé lors des cours « de culture religieuse et de connaissance morale » peut causer son échec dans cette matière ; cependant cette absence ne portant pas atteinte à l'ordre dans l'école, l'intéressé ne devrait pas être sanctionné. CE 8ème, 10 février 1987, n° 1986/518 E et 1987/54 K.

[1558] N. KAYA, *op. cit.*, note 1304, p. 22.

[1559] Ş. KEÇELİ & A. YALÇIN, *Alevilik ve Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (Cours de culture religieuse et de connaissance morale du point de vue de l'Alévité et du Bektachisme)*, Ankara, Ardıç Yay., 1996, pp. 6-10.

[1560] B. TANÖR, *op. cit.*, note 656, p. 53.

particularisme religieux de l'Alévité n'est pas reconnu par l'État, les cours de religion basés sur le Sunnisme sont considérés officiellement comme respectueux des convictions religieuses des alévis. C'est ainsi qu'une demande déposée en 1997 par un avocat d'origine alévie pour que ces cours deviennent optionnels, et que, dans le cas contraire, l'Alévité soit intégrée dans les manuels fut rejetée par le ministère de l'Éducation nationale qualifiant cette demande comme motivée par le séparatisme religieux. Le ministère a précisé que l'Alévité faisait partie de l'Islam et n'était ni une croyance séparée, ni une religion, ni une secte ; il s'agirait seulement d'une interprétation spécifique, ce qui impliquait que les alévis devraient aussi apprendre l'Islam à l'école. Ce refus du ministère fut également confirmé à l'unanimité par le Conseil d'État[1561].

2. Les activités de la Présidence des affaires religieuses contre l'Alévité

Afin d'éviter que l'Islam devienne une arme aux mains des fondamentalistes pour détruire la République laïque, l'État créa la *Diyanet* dont la fonction essentielle était, au début, réduite à la nomination des employés des mosquées. Ses fonctions, relevant du domaine de la loi, furent, par la suite, élargies par la loi n° 633 du 22 juin 1965 dont l'article premier confie à la *Diyanet* la mission, entre autres, d'« *éclairer la société sur la religion* » (art. 1) afin de lutter contre l'exploitation par les groupes islamistes du sentiment religieux des musulmans à des fins anti-laïques. À partir du coup d'État de 1980 et à la suite de l'officialisation de la « synthèse turco-islamique », l'Islam sunnite devient un instrument à la main de l'État également pour établir la solidarité nationale, plus précisément pour éviter que les jeunes turcs s'approprient des idéologies dangereuses, telles que l'anarchisme, le communisme et le kurdisme (*kürtçülük*, le nationalisme kurde). Ainsi, à la différence de la Constitution de 1961, celle de 1982 précise que la réalisation de « la solidarité et de l'union nationale » est l'un des premiers buts accordés à la *Diyanet* (art. 136). Pour pouvoir remplir ces devoirs, depuis le coup d'État de 1960, l'organisation et le budget de la *Diyanet* furent considérablement renforcés et le nombre de son personnel augmenté.

La question qui se pose est de savoir comment une institution, telle que la *Diyanet*, chargée de s'occuper des affaires religieuses d'une seule religion, voire d'une seule

[1561] Cités par É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 164-165. Le Conseil d'État a eu l'occasion, à plusieurs reprises, de se prononcer sur cette question. Toutefois, estimant qu'il ne s'agissait pas d'une éducation religieuse mais plutôt de fournir aux élèves des renseignements sur les religions en général et l'Islam en particulier, il a confirmé le rejet de demande de dispense formulée par les parents alévis. À titre

branche de l'Islam, en l'occurrence le Sunnisme[1562], peut établir la solidarité nationale dans une société constituée tant de sunnites que d'alévis, de croyants que de non croyants. Dans la pratique, tout en ignorant cette diversité religieuse de la société turque, les activités de la *Diyanet* suivent en fait une logique de réislamisation de la société[1563]. Étant fondé uniquement sur la version sunnite de l'Islam, les activités de la *Diyanet* envers la communauté alévie signifient pour cette dernière une sunnisation forcée, ce qui ne contribue pas en réalité à la solidarité nationale, mais plus au renforcement des revendications identitaires des alévis.

Une autre mission importante de la *Diyanet* est de « *suivre les activités et les publications religieuses et scientifiques et les travaux ayant la nature de propagande religieuse réalisés au niveau national ou internationale, de les examiner* […] » (art. 5 g de la loi n° 633). Si elle le considère nécessaire, la *Diyanet* peut même faire des publications pour lutter contre les activités et les publications contre l'Islam. Ce pouvoir ainsi que le devoir d'éclairer la société, qui constituent à l'évidence une atteinte au caractère laïque de l'État[1564], sont utilisés par la *Diyanet* en vue d'éloigner le public de l'Alévité et des autres croyances[1565] en dehors du Sunnisme ou, dans le meilleur des cas, de convaincre le public que les alévis ne sont pas différents des sunnites, autrement dit pour nier les différences des alévis. La *Diyanet* a d'ailleurs réalisé plusieurs travaux dans le but de prouver que l'Alévité et le Bektachisme n'étaient que de simples variantes du Sunnisme[1566].

---

d'exemple, voir CE 8ème, 16 février 2000, 1998/4242 E et 2000/1449 K ; CE 8ème, 15 mai 2000, n° 1997/6285 E et 2000/3653 K et CE 8ème, 14 avril 2003, 2002/2939 E et 2003/1720 K.

[1562] L'avis selon lequel la *Diyanet* mène ses activités uniquement selon la version sunnite hanéfite de l'Islam est quasi unanime dans la doctrine turque. À cet égard, voir, parmi beaucoup d'autres, İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 297-299 ; H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 288-290 ; N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 17 ; A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, p. 707 et A. YAMAN, *op. cit.*, note 1478, p. 122.

[1563] En ce sens, voir l'article d'Ömer Faruk Eminağaoğlu, le procureur de la République près la Cour de cassation, *op. cit*., note 739.

[1564] Étant une institution étatique qui fait partie de l'administration générale, les activités de la *Diyanet* pour lutter contre des publications contre l'Islam est contraire au principe de neutralité de l'État. Cette mission de la *Diyanet* affaiblit le caractère laïque de l'État et porte atteinte aux libertés de religion des autres citoyens. B. ÖZENÇ, *op. cit*., note 640, pp. 131-132.

[1565] En effet, ce pouvoir de la *Diyanet* n'est pas seulement utilisé contre les alévis mais également contre les autres croyances et les non-croyants : la *Diyanet* mène des activités visant à informer le public contre les « dangers des activités des missionnaires » (pour plusieurs exemples de ce type d'activités de la *Diyanet*, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 167-170). Dans ses publications, elle met souvent l'accent sur le fait que l'Islam est l'unique religion valable auprès de Dieu et que, par conséquent, les autres croyances sont fausses. Dans certaines de ces publications, on trouve même des propos qualifiant les non-musulmans d'infidèles qui seront brûlés en l'enfer. Pour plus de détails sur le traitement des croyances alévies et non islamiques dans les publications de la *Diyanet*, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 152-162 et H. MERTCAN, *Laiklik ve Türkiye Örneği (La laïcité et l'exemple de la Turquie)*, Mémoire de Master 2, Institut de sciences sociales, Université d'Ankara, 2005, pp. 103-139.

[1566] Suite à la manifestation des demandes d'une partie des alévis pour la diffusion des services de la *Diyanet* aux alévis en 1991, la *Diyanet* a organisé une réunion avec des hauts cadres de la Présidence, des

La lutte organisée notamment par la *Diyanet* et soutenue par des autorités d'État et les théologiens sunnites des facultés de théologie[1567] contre toute différenciation entre Sunnisme et Alévité, ne se fait pas seulement par des publications et des déclarations. Dans le cadre de la sunnisation des alévis, l'État a même construit les lycées d'imam et de prédicateur dans des zones alévies où la population est particulièrement pauvre[1568]. La *Diyanet* a fait construire également des mosquées dans les villages alévis et a nommé des imams-missionnaires, chargés de « ré-islamiser » ces musulmans « égarés » par l'ignorance[1569].

---

hauts fonctionnaires, des professeurs de lycées d'imam et de prédicateur d'origine alévie et quelques *dede*s dont la capacité de représenter les alévis était au moins douteuse. Les « représentants » des alévis affirmèrent dans cette réunion qu'il n'y avait pas de différences entre les alévis et sunnites et accusèrent les athées et le monde occidental de provoquer la lutte des sectes entre alévis et sunnites. Ils demandèrent même à la *Diyanet* la construction de mosquées pour les alévis. Cette réunion avait attiré de fortes réactions des intellectuels et associations alévis qui l'ont considérée comme un nouvel essai d'assimilation. Par une déclaration préparée contre cette réunion, tout en insistant sur les différences entre alévis et sunnites, ceux-ci accusèrent la *Diyanet* de mener une politique de discrimination religieuse contre les alévis (Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, pp. 72-73). Pour d'autres cas concrets qui vont dans le sens de la négation par la *Diyanet* des particularités religieuses des alévis, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 295.

[1567] Voir, par exemple, S. KUTLU, « Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi (Le problème de représentation de l'Alévité-bektachisme dans la *Diyanet*) », http://www.alewiten.com:kutlu1.htm, consulté le 2 février 2012. L'auteur est maître de conférences à la faculté de théologie de l'Université d'Ankara.

[1568] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 18, p. 290.

[1569] *Ibidem*. En ce sens, voir également İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 298 ; O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 122 ; A. YAMAN, *op. cit.*, note 1478, p. 122 et O. AKBULUT & Z. OYA USAL, *op. cit.*, note 1498, p. 436. Force est de constater une similitude entre cette approche négationniste et assimilatrice de l'État par rapport à la question alévie et son approche par rapport à la question kurde jusqu'aux années 1990 à partir desquelles les dirigeants de l'État commencèrent, à diverses occasions, à reconnaître publiquement la « réalité kurde » : en effet, pour les idéologues étatistes, la paysannerie, qu'on disait kurde, était en fait d'origine turque ; opprimée par les « féodaux kurdes », elle avait oublié sa langue. Il fallait par conséquent la regagner au corps national (H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 40 et 70), autrement dit la « returcifier ». La différence consiste dans le fait que, en comparaison, à la politique de sunnisation des alévis, la politique d'assimilation envers les Kurdes fut beaucoup plus radicale. Non seulement l'usage oral de la langue kurde fut interdit et les montagnes des régions peuplés par les kurdes furent décorées de la devise d'Atatürk : « *Heureux celui qui se dit turc* », mais tout un arsenal étatique fut mis en œuvre pour assimiler le Kurde au turcité. Pour ne citer que deux exemples, on peut se référer à la déportation des Kurdes et l'installation des colonies turques dans les zones kurdes en application de la loi sur l'installation du 14 juin 1934 (n° 2510, J.O. du 21 juin 1934, n° 2733) ainsi qu'à l'installation massive des Maisons du peuple dans les zones kurdes. H. BOZARSLAN, *op. cit.*, note 120, pp. 40-66.

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE

Le traitement réservé aux minorités religieuses tout au long de l'histoire de la Turquie moderne met clairement en évidence que la République de Turquie, qui se définit pourtant comme laïque, n'est ni neutre ni respectueuse du pluralisme. Au contraire, elle est fondée sur l'idée que la société doit être homogène non seulement ethniquement mais aussi religieusement et unie autour de l'idéologie kémaliste. Malgré le Traité de Lausanne par lequel la Turquie s'est engagée à respecter pleinement les droits de minorités non musulmanes, l'État turc n'a pas tardé à mettre en place une politique discriminatoire quasi systématique contre les minorités, qu'elles soient officiellement reconnues ou non, en vue d'homogénéiser la société turque. La Turquie a ainsi réussi à faire fuir la majorité des membres des communautés non musulmanes existantes au moment de sa création. Le peu de communautés non musulmanes qui continuent à vivre en Turquie, malgré les discriminations officielles et officieuses, risque aujourd'hui de disparaître en raison des restrictions *de jure* et *de facto* aux nombreux droits et libertés dont la jouissance effective est nécessaire, voire vitale à la survie de ces communautés.

Quant à la diversité au sein de l'Islam turc, l'attitude de l'État n'en est pas moins critiquable. Dès sa fondation, la République de Turquie a interdit l'organisation de toutes les communautés musulmanes sans distinction sous la forme de confrérie et a fermé tous leurs couvents. Même les alévis, la plus grande communauté religieuse en Turquie après les sunnites, ne sont bénéficiaires que des politiques opportunistes des gouvernements. Ce n'est que pour l'assimiler à la turcité que certains aspects culturels de l'Alévité sont reconnus par l'État. Alors qu'elle est considérablement différente du Sunnisme tant sur le plan des rituels et pratiques religieuses que sur le plan de doctrine théologique, l'Alévité est considérée comme une partie de l'Islam sunnite et les alévis font l'objet d'une politique de sunnisation de la part de l'État. Cette politique est mise en pratique à travers les activités de la *Diyanet*, la construction des lycées d'imam et de prédicateur et des mosquées, pourtant rejetés par les alévis comme lieux de culte, dans les villages alévis ainsi que l'enseignement religieux obligatoire à l'école publique où les élèves alévis font l'objet d'un endoctrinement sunnite. La diversité religieuse n'est donc pas acceptée à l'intérieur ni à l'extérieur de l'Islam.

CONCLUSION DU DEUXIÈME TITRE

Les fondateurs de la Turquie, unis sous l'idéologie kémaliste, voulaient créer sur les ruines de l'Empire ottoman un nouvel État, moderne et laïque, capable de concurrencer les États européens, ainsi qu'une nouvelle nation, homogène, ethniquement turque ou turcisée, religieusement musulmane et sunnite et idéologiquement kémaliste. Ce nouveau turc devait être musulman, pas très pratiquant mais très séculaire. C'est-à-dire, il devait vivre sa religion dans sa vie privée et devait la manifester dans sa vie sociale que dans certaines limites bien précises. Son comportement social ne devait pas être orienté par des considérations religieuses, mais devait être fondé sur les valeurs et principes scientifiques. Cette conception de l'identité que les fondateurs de la République laïque ont déterminée pour les citoyens de la Turquie s'est vue révisée par les militaires suite au coup d'État de 1980. Avec l'adoption de la « synthèse turco-islamique », l'exploitation de l'Islam à des fins politiques restait toujours une menace pour la République mais l'Islam se voyait intégrer dans l'idéologie officielle en tant qu'un moyen à utiliser afin d'établir l'unité et la solidarité nationales contre les menaces de communisme et de séparatisme.

Cette conception kémaliste révisée de nouvelle nation turque a eu des répercussions importantes sur le régime des libertés fondamentales en Turquie et a engendré des pratiques qui paraissent tout à fait contradictoires. Ainsi, d'une part, les autorités étatiques répriment l'expression pacifique des opinions islamiques anti-laïques et, d'autre part, participent, à travers la *Diyanet*, à la propagation de l'Islam sunnite. En même temps, les missionnaires chrétiens sont mis en garde à vue et les étrangers sont expulsés de Turquie pour motifs de propagande chrétienne, acte qui n'est pourtant pas interdit en droit turc. Conçu comme un signe de l'Islam politique, le foulard est interdit dans les établissements d'enseignement publics et privés alors même que la version sunnite hanéfite de l'Islam est une matière obligatoire à l'école publique et que cette même version de l'Islam est enseignée également dans plusieurs dizaines de facultés de théologie, plusieurs centaines de lycées d'imam et de prédicateurs et que de nombreux cours coraniques sont financés et gérés par les établissements publics. Bien que l'État prenne en charge l'enseignement de l'Islam sunnite, en imposant une condition de réciprocité aux écoles des minorités grecque, arménienne et juive, il refuse de leur accorder les mêmes facilités que celles accordées aux écoles privées. Le restant des communautés non sunnites n'est pas seulement privé de toute possibilité de fonder des écoles confessionnelles, mais certains membres de ces

communautés, notamment les alévis, sont obligés de suivre les cours de l'Islam sunnite à l'école et font ainsi l'objet d'un endoctrinement sunnite.

De la même manière, les autorités judiciaires sanctionnent régulièrement les partis politiques sensibles aux revendications religieuses et les individus pour avoir exploité la religion islamique à des fins politiques et personnels tandis que l'État, lui-même, est le plus grand exploiteur de l'Islam qu'il utilise afin de forger la solidarité nationale. Alors qu'il existe plusieurs centaines d'associations ayant pour but de construire des mosquées et des écoles d'imam et de prédicateur et de produire des publications islamiques, les demandes des communautés minoritaires de créer des associations et fondations pour des buts religieux sont rejetées au motif que la création des organisations religieuses n'est pas permise par le droit turc.

Par conséquent, on peut affirmer qu'en Turquie les affaires religieuses sont séparées des affaires étatiques mais que l'État se veut également le titulaire exclusif des affaires religieuses de l'Islam sunnite. Il refuse toute interprétation populaire de l'Islam et se voit comme producteur de normes religieuses qu'il essaie d'imposer à toute la société. L'État se dit laïque mais il n'est point neutre par rapport aux diverses communautés religieuses. Il traite différemment celles-ci selon qu'il s'agisse des sunnites, alévis, non-musulmans reconnus en tant que membres d'une minorité et non-musulmans non reconnus comme appartenant à une minorité. Il ne détermine pas seulement différemment, selon chaque communauté religieuse, les cadres dans lesquels celles-ci peuvent pratiquer leur culte, mais va encore plus loin en essayant de décider à la place des alévis la manière dont ils doivent pratiquer leurs croyances. L'État turc ne respecte donc ni les droits de la majorité sunnite et ni ceux des minorités religieuses.

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Quatre enseignements majeurs peuvent être tirés de la première partie de ce travail : premièrement, si l'on prend comme point de référence la conception française de la laïcité pour un régime véritablement laïque, cette partie montre combien il paraît difficile de qualifier de laïque le régime des rapports entre l'État turc et les religions. Certes, en Turquie comme en France, les régimes juridique et politique ne sont pas fondés sur la religion et cette dernière ne constitue pas la source de légitimité de l'État. Toutefois, au-delà de cette convergence, la laïcité turque ne répond à aucune des caractéristiques du régime laïque français : alors qu'en France, l'Église est indépendante de l'État, en Turquie toutes les affaires islamiques sont gérées par l'État qui exerce une véritable tutelle sur l'Islam. Contrairement à la République française qui « *ne salarie ni subventionne aucun culte* », en Turquie les cadres religieux islamiques ont le statut de fonctionnaires et toutes les affaires de l'Islam sont subventionnées par le budget de l'État. Comparé à l'État français, l'État turc est très loin d'être neutre par rapport aux différents cultes, mais favorise et protège publiquement le culte musulman. Enfin, l'État turc ne garantit que partiellement la liberté de religion. Le fait que les cours de l'Islam sunnite sont obligatoires dans les écoles publiques non seulement pour les élèves sunnites mais également pour les élèves alévis, athées et une partie des élèves chrétiens n'en constitue qu'un exemple parmi plusieurs autres.

Deuxièmement, bien qu'on évoque souvent une rupture totale avec l'Empire ottoman, le régime de relations entre l'État et les religions, adopté dans la République de Turquie, semble se rapprocher plus du régime ottoman que de la laïcité française. Plusieurs similitudes entre la Turquie d'aujourd'hui et l'Empire ottoman de XIXème siècle peuvent être notées : d'abord, dans les deux États, la version sunnite de l'Islam est la croyance favorisée par l'État et il existe des institutions publiques créées en vue de contrôler l'Islam. Ensuite, le régime *millet* de l'Empire ottoman et le régime de minorité de la République de Turquie sont, tous les deux, basés sur l'appartenance religieuse. En outre, comme les communautés assyro-chaldéennes du sud-est de l'Anatolie ne constituaient pas un *millet* dans l'Empire ottoman, ils sont aussi exclus du statut de minorité par la République, et ce, bien que le Traité de Lausanne leur accorde un tel statut. Enfin, les alévis sont souvent traités sous l'Empire ottoman et sous la République de Turquie comme des hérétiques qui doivent être amenés sur la voie du Sunnisme.

Troisièmement, cette première partie révèle une tension entre la laïcité et la démocratie en Turquie. Bien qu'elle soit considérée comme une condition *sine qua non* de la démocratie pour la Turquie, la laïcité joue dans ce pays également un rôle de blocage du processus de démocratisation. En effet, dans la mesure où le régime kémaliste ne faisait pas confidence au peuple qu'il considérait comme trop attaché aux valeurs islamiques, il ne pouvait pas laisser l'avenir du régime laïque au hasard du jeu de la démocratie. C'est pourquoi la démocratie turque fut mise sous la stricte surveillance de l'armée qui n'a pas hésité à interrompre, à plusieurs reprises, l'évolution démocratique du pays au nom, parmi d'autres justifications, de la protection de la laïcité. En effet, chaque fois qu'une transition démocratique se produit, les partis politiques islamiques se développent rapidement en profitant de la démocratie. Ces partis sont ensuite dissous par la Cour constitutionnelle ou révoqués du gouvernement par les interventions de l'armée, puisqu'ils sont suspectés d'avoir une stratégie déguisée de conquête du pouvoir à des fins théocratiques. Ces interventions juridiques et politiques contre les partis dits islamistes affaiblissent, à leur tour, le processus de démocratisation.

En dernier lieu, parallèlement à cette tension entre la démocratie et la laïcité, on peut également relever une contradiction entre l'objectif suivi par l'adoption de la laïcité et son application par les juridictions turques. En effet, en adoptant un régime laïque le but des fondateurs de la République était de permettre à la nation turque d'atteindre le niveau des nations civilisées, plus particulièrement européennes. Pourtant, en interprétant la laïcité d'une manière autoritaire et en lui attribuant une primauté absolue sur les libertés individuelles, les juges turcs semblent agir à l'encontre de cet objectif. Les critères démocratiques sont aujourd'hui une des conditions indispensables d'une adhésion au club des nations européennes. Dès lors, se pose la question de savoir comment le fait d'insister sur une approche autoritaire de la laïcité, au lieu de tenter d'établir un équilibre entre les impératifs de la laïcité et la protection des libertés fondamentales, peut permettre d'atteindre ce but. Il n'est donc pas étonnant que la laïcité, telle qu'elle est interprétée et appliquée actuellement en Turquie, soit mise en cause par les exigences de la société démocratique européenne à laquelle la République laïque de Turquie a pour ambition d'adhérer.

DEUXIÈME PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL MIS EN CAUSE PAR LES EXIGENCES DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE EUROPÉENNE

En Turquie, les processus d'occidentalisation et de laïcisation ont toujours été étroitement liés et ont eu une évolution tout à fait parallèle. Le processus d'occidentalisation a été amorcé au début du XVIIIe siècle par l'imitation et l'adoption de certains éléments de la civilisation européenne. Au moment du démantèlement de l'Empire, le droit ottoman était déjà partiellement sécularisé. À la suite de la fondation de la République de Turquie, les dirigeants de la nouvelle Turquie ont donné, sous la présidence d'Atatürk, un coup d'accélérateur à ce processus en mettant en place un programme autoritaire de laïcisation de l'État et de la société turcs dans le but de faire entrer la Turquie dans la civilisation occidentale, plus précisément dans la civilisation européenne. Ce chemin de l'Europe tracé par Atatürk a été fidèlement suivi par ses successeurs. Ainsi, à l'issue de la Deuxième Guerre mondiale, la Turquie a pris place dans la plupart des institutions de la nouvelle Europe, notamment en tant que membre fondateur, au sein du Conseil de l'Europe (août 1949) et dans les instances de coordination économiques et militaires des puissances occidentales, telles que l'OTAN (février 1952) et l'Organisation de coopération et de développement économiques (décembre 1960)[1570]. En 1959, elle déposa sa demande d'adhésion à la CEE qui a abouti en 1963 à la conclusion de l'accord d'association, dit Accord d'Ankara, dont le but est de préparer l'adhésion de la Turquie à la CEE[1571].

Une des exigences de cette adhésion étant le respect des droits de l'homme, il y a un paradoxe qui devient de plus en plus apparent entre l'interprétation et l'application de la laïcité et l'objectif principal suivi par l'adoption de ce principe. En effet, l'interprétation du principe de laïcité en Turquie s'inscrit dans une optique radicalement différente de celle des États membres de l'UE à laquelle la Turquie veut adhérer. Il s'agit d'un principe considéré comme supérieur par rapport aux libertés fondamentales. Ce principe

[1570] A. İNSEL, « Panorama des relations turco-européennes », in *La Turquie et l'Europe, une coopération tumultueuse*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, Paris, L'Harmatan, 1999, pp. 5-15, spéc., p. 5.

incontestable pour la Turquie est à l'origine de nombreuses entraves notamment dans le domaine de la liberté d'association, d'expression et de religion, trois libertés essentielles de l'espace juridique européen. Cette conception de la laïcité, adoptée en Turquie dans le but de défendre la République contre un de ses ennemis principaux, à savoir l'islamisme, est qualifiée aujourd'hui par une partie de la doctrine comme « mutilante »[1572], « anti-démocratique »[1573], voire « totalitaire »[1574]. Une telle conception militante de la laïcité ne semble plus répondre à son but de hausser la nation turque au niveau des nations civilisées, car, aujourd'hui la référence n'est plus aux nations civilisées mais aux sociétés démocratiques. Le respect des droits de l'homme est devenu une des principales préoccupations des pays démocratiques civilisés. Pour prendre sa place parmi les nations civilisées, il est donc devenu indispensable de concilier la laïcité kémaliste avec les standards de la démocratie européenne. La question qui se pose est celle de savoir quelles sont les modifications à apporter à la définition et à l'application du modèle turc de laïcité pour que celui-ci puisse être considéré comme euro-compatible.

Pour pouvoir répondre à cette question, il convient de s'interroger d'abord sur les points de divergences entre les restrictions des droits et libertés mises en place en droit turc au nom de la laïcité et les limites des restrictions des libertés fondamentales permises dans l'ordre juridique européen. Dans la détermination de ces limites, la Convention européenne occupe une place particulière. Sa place spécifique ressort d'ailleurs clairement de l'article 6 §§ 2 et 3 de la version consolidée du Traité sur l'UE[1575] qui précise que « [l]*'Union adhère à la Convention* » et que cette dernière fait « *partie du droit de l'Union* ». La Charte des droits fondamentaux de l'UE, adoptée en 2000 à Nice, réaffirme, dans son Préambule, les droits qui résultent, entre autres, de la Convention européenne ainsi que de la jurisprudence de la Cour européenne. Elle précise, dans ses articles 52 et 53, que dans la mesure où la « *Charte contient des droits correspondant à des droits garantis par la Convention européenne, leur sens et leur portée sont les mêmes que ceux que leur confère*

[1571] I. DOĞAN, « Les engagements de l'accord d'Ankara, 35 ans après », in *La Turquie et l'Europe, une coopération tumultueuse*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, Paris, L'Harmatan, 1999, pp. 21-27, spéc., pp. 22-23.

[1572] « *Ce concept militant de la laïcité est mutilante dans la mesure où il ignore une des aspirations humaines les plus fortes au moment où l'on assiste à une vigoureuse remontée du fait religieux* » écrit Jacques Minot dans son article « *Droits de l'homme et neutralité de l'État. À propos de l'affaire du foulard* », *RA*, 1990, pp. 32-39, spéc., p. 38.

[1573] Ainsi M. le Professeur Erdoğan qualifie ce concept turc de la laïcité anachronique et ensuite estime que « *ce n'est pas seulement parce qu'il est anachronique mais également parce qu'il est antidémocratique et contre les droits de l'homme qu'il faut abandonner ce modèle de la laïcité* ». M. ERDOĞAN, « *Laik devlet ve dine saygı* (L'État laïque et le respect de la religion) », *Zaman* du 12 décembre 2001.

[1574] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 311, pp. 83-84.

ladite Convention » et que la Charte ne doit être interprétée comme limitant ou portant atteinte aux droits et libertés reconnus par la Convention[1576]. En effet, la Convention établit les standards minimums en matière de droits de l'homme que tous les États de l'UE et du Conseil de l'Europe doivent respecter. Il ne s'agit pas seulement d'un catalogue de droits mais aussi - et surtout - d'un mécanisme de garantie collective[1577]. Elle a même été qualifiée par la Cour européenne d'« *instrument constitutionnel de l'ordre public européen* »[1578]. C'est pourquoi il est important d'examiner d'abord la compatibilité de la conception turque de la laïcité avec la Convention (**Titre I**).

Toutefois, cela ne suffit guère pour plusieurs raisons. D'abord, la Convention ne garantit que les droits et les libertés les plus fondamentales qu'un État doit respecter dans une société démocratique. Plusieurs droits comme les droits sociaux et économiques, ou encore les droits des minorités ne sont pas garantis par la Convention. En accordant une grande marge d'appréciation aux États, notamment dans le domaine des rapports entre l'État et les religions, la Cour européenne ne fait que garantir un standard minimum de protection en la matière. De plus, la Cour ne se prononce que sur les questions posées devant elles par les requêtes individuelles et étatiques. Si aujourd'hui la Turquie est l'un des pays contre lequel la Cour a rendu le plus de décisions, la Cour n'a eu l'occasion de se prononcer que sur quelques aspects de l'application de la laïcité en Turquie. Certes, dans les affaires dirigées contre les autres pays membres du Conseil de l'Europe, la Cour s'est également prononcée sur la compatibilité de plusieurs aspects des relations entre l'État et les religions avec la Convention. Il est possible de ressortir de cette jurisprudence de la Cour certains enseignements concernant la conventionalité de certaines pratiques de la laïcité turque. Toutefois, eu égard aux spécificités du contexte turc, la possibilité de transposer la jurisprudence générale de la Cour au cas de la laïcité turque reste quand même limitée. En fin compte, c'est dans le cadre de l'adhésion à l'UE que la Turquie a adopté les plus grands changements constitutionnels et législatifs consolidant la démocratie

---

[1575] J.O. de l'EU du 30 mars 2010, n° C 83.

[1576] J.O. de l'UE du 18 décembre 2000, n° C 364.

[1577] S. KARAGIANNIS, « Qu'est-il, en droit international, le droit à la résistance devenu ? », *RTDH*, 2008, pp. 949-1005, spéc., p. 971.

[1578] Cour EDH [GC], arrêt *Loizidou c. Turquie (exceptions préliminaires)*, 23 mars 1995, n° 15318/89, § 75.

et les libertés fondamentales. Il est donc important d'examiner la laïcité turque également à l'épreuve de l'adhésion de la Turquie à l'UE (**Titre II**).

TITRE I. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE LA CONVENTION EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME

En tant que membre du Conseil de l'Europe, la Turquie signa la Convention européenne le 4 novembre 1950, soit le jour même où ce traité fut adopté. La Convention entra en vigueur en 1953 et la Turquie la ratifia le 18 mai 1954[1579]. Cette rapidité de la Turquie pour la signature et la ratification de la Convention européenne ne s'explique peut-être pas tant par le souci de ce pays d'assurer les droits et libertés individuels que par sa politique d'ouverture vers l'Europe. D'ailleurs, lors des travaux préparatoires de la Convention, la Turquie adopta une attitude visant principalement à réduire les effets de la Convention et le champ d'application de ses dispositions[1580]. Avec le Luxembourg, la Norvège, le Danemark, la Grèce et le Royaume-Uni, elle s'opposa à la création d'une Cour européenne pour garantir le respect des droits et libertés accordés par la Convention européenne, mais se déclara favorable à la création d'une Commission[1581]. Elle proposa d'interdire toute propagande d'idées extrémistes en raison de l'existence d'une loi nationale en ce sens. L'amendement proposé, susceptible de limiter considérablement la liberté d'opinion et d'expression, fut rejeté par le Sous-comité chargé d'examiner les amendements proposés par les représentants des États[1582]. En invoquant ses traditions de droit et d'enseignement religieux, à l'instar de la Suisse, elle défendit également la nécessité de limiter « le libre exercice de la religion ». Étant donné que les situations particulières de certains pays ne devraient pas être cause de dérogation générale dans le texte de la Convention, le Sous-comité n'accepta pas non plus cette approche[1583].

Toutefois, il admit la proposition de la Turquie d'insérer dans le paragraphe a) de l'article 7 du projet de Convention une disposition soulignant la nécessité de protéger les

---

[1579] La Turquie a ratifié la plupart des Protocoles additionnels à la Convention. Elle a, en effet, signé le Protocole n° 1 le 20 mars 1952 et l'a ratifié le 18 mai 1954. La signature et la ratification du Protocole n° 6 remontent respectivement au 15 janvier 2003 et au 12 novembre 2003. Le Protocole n° 13 a été signé le 9 janvier 2001 et ratifié le 20 février 2006. Quant au Protocole n° 14, la Turquie l'a signé le 6 octobre 2004 et ratifié le 2 octobre 2006. Il y a également les Protocoles que la Turquie a signés, mais n'a pas encore ratifiés. Il s'agit du Protocole n° 4, signé le 19 octobre 1992, du Protocole n° 7, signé le 14 mars 1985 et du Protocole n° 12, signé le 18 avril 2001.

[1580] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, pp. 47-48.

[1581] Travaux préparatoires de la Convention européenne des droits de l'homme, *Recueil des travaux préparatoire de la Convention*, vol. 2, pp. 412-414.

[1582] *Ibidem*, p. 468.

[1583] *Ibidem*, p. 488. Plus tard, lors de la ratification du protocole additionnel, la Turquie a placé cette préoccupation comme réserve à l'article 2 de ce protocole. Selon cette réserve, l'article 2 du Protocole n° 1 ne porte pas atteinte aux dispositions de la loi n° 430 du 3 mars 1924 sur l'unification de l'éducation. Voir l'article 3 de la loi n° 6366 du 10 mars 1954 relative à la ratification (J.O. du 19 mars 1954, n° 8662).

États membres contre des activités qui constituaient une menace pour le maintien des droits et libertés démocratiques[1584]. Il accepta également la proposition turque relative à l'ajout des notions de « sécurité nationale » et d'« intégrité territoriale » à la liste des intérêts supérieurs pour lesquels certains droits et libertés fondamentaux peuvent être restreints, tout en prenant soin de souligner qu'aucune restriction ne saurait être apportée aux droits des minorités nationales en vertu de ces principes, dans le cas où elles souhaiteraient exposer leurs visions par des moyens démocratiques[1585].

Il ressort des préoccupations de la Turquie exprimées lors des travaux préparatoires de la Convention que l'État turc était opposé à une définition large de la liberté d'expression et de religion. Il souhaitait exclure de la protection de la Convention notamment les propagandes communiste et séparatiste ainsi que toute expression d'idées en faveur d'un régime théocratique[1586]. Il ne voulait pas non plus tolérer une remise en cause du monopole de l'État sur l'enseignement y compris l'enseignement à caractère religieux.

En vue d'améliorer la réputation de la Turquie dans le domaine des droits de l'homme, objet de vives critiques de la part des organisations non gouvernementales suite au coup d'État de 1980[1587], le 28 janvier 1987, soit trois mois avant d'introduire une demande d'adhésion à la CEE, le gouvernement turc reconnut le droit de recours individuel devant l'ancienne Commission européenne des droits de l'homme (ci-après, « la Commission » ou « la Commission européenne ») et, le 25 septembre 1989, la compétence de la juridiction obligatoire de la Cour. Toutefois, consciente de l'insuffisance de sa législation pour assurer les droits de l'homme, la Turquie tenta de diminuer les effets de la Convention et la compétence de ses organes en posant une série de réserves détaillées sous la forme de « déclarations interprétatives »[1588]. À ce titre, il convient de relever, notamment, la déclaration de la Turquie relative à la reconnaissance de la compétence de la Commission pour être saisie de requêtes individuelles, conformément à l'ancien article 25 de la Convention, qui a suscité de vives réactions dans la doctrine[1589] et parmi divers États

---

[1584] Travaux préparatoires de la Convention européenne, *op. cit.*, note 1581, p. 412.

[1585] *Ibidem*, p. 487.

[1586] T. AKILLIOĞLU, « Attitude de la Turquie à l'égard de la Convention européenne des droits de l'homme », in *Quelle Europe pour les droits de l'homme ?* sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 1996, pp. 189-202, spéc., pp. 195-196.

[1587] I. CAMERON, « Turkey and Article 25 of the European Convention on Human Rights », *International and Comparative Law Quarterly*, 1988, vol. 37, n° 4, pp. 887-925, spéc., p. 887.

[1588] Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 14.

[1589] Pour les critiques de la doctrine, voir I. CAMERON, *op. cit.*, note 1587, pp. 887-925 ; C. ZANGHI, « La déclaration de la Turquie relative à l'article 25 de la Convention européenne des Droits de l'Homme », *RGDIP*, 1989, pp. 69-95 et C. TOMUSCHAT, « Turkey's Declaration under Article 25 of European

contractants, notamment la Grèce[1590]. Car, cette déclaration comportait plusieurs clauses afin de limiter la compétence de la Commission dans l'espace et dans le temps, d'exclure certaines matières et de conditionner l'interprétation de la Convention selon les dispositions de la Constitution turque[1591]. Elle soulignait notamment que la notion de « société démocratique », qui figure dans les seconds paragraphes des articles 8, 9, 10 et 11 de la Convention, devait être comprise conformément aux principes énoncés dans la Constitution turque et, en particulier, dans son Préambule et son article 13. De même, les articles 33, 52 et 135 de la Constitution portant respectivement sur la liberté de fonder une association, les activités syndicales et les organisations professionnelles ayant le caractère d'établissements publics devaient être compris comme étant conformes aux articles 10 et 11 de la Convention[1592]. La Turquie tentait ainsi de « *nationaliser* » ou « *renationaliser* » les droits de l'homme[1593].

L'attitude adoptée par la Turquie, lors des travaux préparatoires de la Convention et dans la déclaration susmentionnée, témoigne du paradoxe entre le désir de la Turquie d'adhérer au club des nations civilisées de l'Europe et sa volonté de préserver son modèle de démocratie militante en vue de protéger le kémalisme, en tant que l'idéologie officielle de l'État, contre les mouvements d'opposition kurde et islamiste. Ce modèle turc de la démocratie se reflète aujourd'hui à travers la Constitution par deux grands principes constitutionnels qui constituent le fondement des restrictions les plus importantes des libertés fondamentales en Turquie : le principe de l'intégrité indivisible de l'État et de la nation, d'une part, et le principe de laïcité, d'autre part. Axée en grand partie sur une interprétation pure et dure de ces deux principes, la Constitution turque, telle qu'elle est

---

Convention on Human Rights », in *Progress in the Spirit of Human Rights*, Festschrift für Felix ERMACORA, sous la direction de Manfred NOWAK & Dorothea STEURER & Hannes TRETTER, Kehl/Strasbourg/Arlington, N.P. Engel Verlag, 1988, pp. 119-139.

[1590] Pour les réactions des États contractants à la déclaration de la Turquie, voir Cour EDH [GC], arrêt *Loizidou c. Turquie (exceptions préliminaires)*, arrêt *précité*, §§ 18-24.

[1591] T. AKILLIOĞLU, *op. cit.*, note 1586, p. 199.

[1592] Le gouvernement turc a également formulé, lorsqu'il a reconnu la juridiction obligatoire de la Cour, une déclaration relative à l'article 46 de la Convention qui visait, quant à elle, à limiter la compétence *ratione loci* de la juridiction de Strasbourg en vue d'éviter les affaires chypriotes. (Pour l'intégralité du texte de cette déclaration ainsi que de la déclaration de la Turquie relative à la reconnaissance de la compétence de la Commission, voir Cour EDH [GC], arrêt *Loizidou c. Turquie (exceptions préliminaires)*, arrêt *précité*, §§ 15 et 27). À l'occasion de l'affaire *Loizidou c. Turquie*, la Cour européenne a déclaré que ces deux déclarations du gouvernement turc renfermaient des acceptations valides de la compétence de la Commission et de la Cour, mais n'étaient pas valables quant à la limitation de l'exercice du droit de recours individuel et de la compétence de la Cour (*ibidem*, §§ 89 et 98). La Cour a ultérieurement confirmé cette position dans les arrêts *Mansur c. Turquie* (8 juin 1995, n° 16026/90, § 39) et *Yağcı et Sargın c. Turquie* (8 juin 1995, n°s 16419/90 et 16426/90, § 35). À la suite de l'adoption du Protocole n° 11, les États ont été conduits à reconnaître obligatoirement le recours individuel devant la nouvelle Cour. Ainsi, les déclarations facultatives des États sont devenues sans objet.

interprétée par le juge constitutionnel, reconnaît l'existence de certains projets ou objectifs incompatibles avec la Constitution, même s'ils sont défendus au moyen d'une activité respectant les principes démocratiques et les droits fondamentaux des citoyens. Parallèlement à cette conception autoritaire de la démocratie turque, la laïcité est interprétée et appliquée d'une manière limitant excessivement les libertés fondamentales non seulement des adhérents de la religion musulmane sunnite, mais également celles des membres des minorités religieuses.

Affrontée à une série d'affaires qui concernent l'interprétation et l'application de la laïcité dans le contexte turc, la Cour européenne a adopté deux approches différentes : tenant compte du danger que l'Islam politique pose pour le régime démocratique turc, les juges de Strasbourg ont accordé un brevet de conventionalité à une application stricte de la laïcité face aux revendications islamiques, tout en posant certaines limites à celle-ci (**Chapitre I**). Quant à l'application turque de la laïcité face aux réclamations des minorités religieuses, la Cour européenne n'a eu l'occasion de se prononcer que sur quelques aspects de cette application. Toutefois, à travers la jurisprudence de la Cour en général, on peut constater une contradiction manifeste entre la politique de la Turquie en matière de minorités religieuses et les principes et valeurs sous-jacents à la Convention (**Chapitre II**).

[1593] C. TOMUSCHAT, *op. cit.*, note 1589, p. 130.

CHAPITRE I. LA CONVENTIONNALITÉ CONDITIONNELLE DE L'APPLICATION STRICTE DE LA LAÏCITÉ TURQUE FACE AUX REVENDICATIONS ISLAMIQUES

La Cour reconnaît que l'expression « protection des droits d'autrui » figurant dans plusieurs dispositions de la Convention peut englober la protection d'un régime politique véritablement démocratique[1594]. Pour elle, cette expression doit également s'étendre à la protection des principes constitutionnels qui sous-tendent toute démocratie[1595]. Quant à la laïcité, absente de l'écriture de la Convention, dans une série de contentieux intéressant la Turquie, la Cour ainsi que la Commission ont traité ce principe constitutionnel de la République de Turquie comme un principe de nature à servir de fondement aux mesures restrictives frappant l'exercice des libertés fondamentales garanties par la Convention. Dans ces affaires, les instances de Strasbourg se sont montrées favorables à l'interdiction par la Turquie des partis politiques islamiques qui par leur projet politique risquent de mettre en danger le caractère laïque de l'État turc (**Section 1**). Ils ont également estimé que dans le cadre de la lutte contre le fondamentalisme islamique, la Turquie pouvait, sans enfreindre la Convention, interdire certaines manifestations de l'Islam sur l'espace public, considérées contraires à la laïcité (**Section 2**).

SECTION 1. LA CONVENTIONNALITÉ DE L'INTERDICTION DES PARTIS POLITIQUES ISLAMISTES

La dissolution d'un parti politique constitue une mesure relativement exceptionnelle en Europe[1596]. Aujourd'hui, en France[1597] comme dans les autres pays européens, on s'accorde à reconnaître comme « inopportune et dangereuse » l'éventualité d'interdire un parti politique, surtout s'il a quelque importance[1598]. D'une façon générale, dans les droits nationaux européens, la liberté des partis politiques a une valeur constitutionnelle telle, qu'elle doit être spécialement protégée, et la libre expression des pensées qu'elle implique

---

[1594] Cour EDH, arrêt *Ahmed et autres c. Royaume-Uni*, 2 septembre 1998, n° 22954/93, § 52.

[1595] Cour EDH, déc. *McGuinness c. Royaume-Uni*, 8 juin 1999, n° 39511/98, *Recueil des arrêts et décisions*, 1999-V, p. 504.

[1596] B. DUARTÉ, « Les partis politiques, la démocratie et la Convention européenne des Droits de l'Homme », *RTDH*, 1999, n° 38, pp. 301-350, spéc., p. 314. Pour un aperçu comparatif général de la réglementation et la pratique nationales concernant l'interdiction et la dissolution des partis politiques au sein des États membres du Conseil de l'Europe, voir Commission de Venise, *Avis sur les dispositions constitutionnelles et législatives relatives à l'interdiction des partis politiques en Turquie*, adopté lors de la 78ème session plénière à Venise les 13-14 mars 2009, §§ 13-35.

[1597] Pour une étude portant sur le droit français en matière de dissolution des partis politiques, voir P. ESPLUGAS, « L'interdiction des partis politiques », *RFDC*, 1999, n° 36, pp. 675-709.

[1598] A. BOCKEL, *op. cit.*, note 1248, p. 925.

ne saurait être restreinte par le souci de défendre une « doctrine officielle », aussi longtemps que la démocratie elle-même n'est pas directement et concrètement menacée[1599].

En revanche, en Turquie, estimant qu'il faut protéger l'ordre constitutionnel turc contre certaines dérives des partis politiques, le constituant a mis en place un véritable bloc restreignant les actions des partis politiques[1600]. Dans ce pays où jusqu'à récemment le droit interne ne prévoyait pas d'autres mesures que celle consistant en la dissolution pure et simple des partis politiques, le recours à la dissolution, loin d'être exceptionnel[1601], est devenu presque systématique. Ce pays détient un record qui pourra difficilement être égalé par les autres États. On dénombre plus de vingt cas de dissolution par la Cour constitutionnelle depuis sa fondation en 1960. La Turquie n'ayant reconnu le droit de recours individuel devant les instances strasbourgeoises qu'en 1987, à part le *Refah*, seulement dix partis politiques de gauche et/ou pro-kurdes, qui ont été dissouts pour avoir porté atteinte au principe constitutionnel de l'unité de la nation, ont pu porter leur affaire devant les organes de Strasbourg. À l'occasion de ces affaires, qui se sont terminées par un constat de violation de l'article 11, la Cour, en élargissant la liberté d'association, a développé un concept libéral afin d'attribuer aux partis politiques une meilleure protection (§ 1). En revanche, la Cour a jugé que la dissolution du *Refah* n'était pas contraire à la Convention[1602]. Au vu des larges libertés attribuées aux partis politiques dans sa jurisprudence, la décision de la Cour relative au *Refah*, dissout pour atteinte à la laïcité, paraît étonnante. Cette décision a été interprétée par la doctrine comme un durcissement de la jurisprudence européenne en ce qui concerne les partis politiques se réclamant des valeurs et principes islamiques (§ 2).

[1599] *Ibidem*, p. 925.

[1600] Y. ALİEFENDİOĞLU, *op. cit.*, note 1259, pp. 102-105.

[1601] B. DUARTÉ, *op. cit.*, note 1596, p. 315.

[1602] Le 16 janvier 1998, le *Refah* a été dissout par la Cour constitutionnelle turque au motif qu'il était devenu le centre d'activités anti-laïques (Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K). Estimant que cette mesure n'est pas compatible avec la jurisprudence de la Cour européenne en matière de dissolution des partis politiques, deux des onze juges constitutionnels (les juges Haşim Kılıç et Sacit Adalı) ont émis des opinions dissidentes séparées à cet arrêt. Le 22 mai 1998, le *Refah* et trois de ses membres, Necmettin Erbakan, Şevket Kazan et Ahmet Tekdal, ont saisi la Commission européenne prétendant que la dissolution du *Refah* avait violé les articles 9, 10, 11, 14, 17 et 18 de la Convention et des articles 1 et 3 du Protocole n° 1. Par un arrêt du 31 juillet 2001, adopté par quatre voix (les juges J.P. Costa, R. Turmen, H.S. Grève et K. Traja) contre trois (les juges M. Fuhrmann, M. Loucaides et Sir N. Bratza), la troisième section de la Cour a conclu à la non-violation de l'article 11 et à la non-nécessité d'examiner séparément les griefs tirés des autres articles invoqués par les requérants. Le 13 février 2003, cet arrêt fort controversé a été confirmé par la Grande Chambre de la Cour à l'unanimité. La Grande Chambre a rendu son arrêt, à part quelques changements mineurs, sur les mêmes motivations que celles retenues par la Chambre.

§ 1. LA DISSOLUTION DES PARTIS POLITIQUES DANS LE DROIT CONVENTIONNEL

L'arrêt *Parti communiste unifié de Turquie* (TBKP)[1603] a permis à la Cour d'aborder pour la première fois directement le problème de la dissolution des partis politiques et de poser des principes clairs que des arrêts ultérieurs[1604] se contenteront de reprendre sommairement. À travers ces arrêts, la Cour s'est prononcée de façon exhaustive sur l'importance des partis politiques dans les sociétés démocratiques (A) et a déterminé les limites dans lesquelles ces derniers pouvaient mener des activités en bénéficiant de la protection des dispositions de la Convention (B).

A. L'importance des partis politiques dans une société démocratique

Aujourd'hui, il ne semble plus possible de nier l'existence de rapports étroits, voire d'une interdépendance entre les partis politiques et la démocratie. Le rôle essentiel que ces formations jouent pour le bon fonctionnement de la démocratie est admis explicitement par la doctrine[1605], dans le droit interne des pays démocratiques[1606] ainsi qu'au niveau

---

[1603] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, 30 janvier 1998, n° 19392/92. Jusqu'à l'examen de cette affaire, la Cour avait rendu seulement 15 arrêts concernant l'article 11. La plupart avaient trait à des questions relatives à l'activité des syndicats. Aucun d'entre eux, à l'exception de l'arrêt *Vogt c. Allemagne* (26 septembre 1995, n° 17851/91), ne concernait le droit à la liberté d'association en matière politique (B. DUARTÉ, *op. cit.*, note 1596, p. 317). Quant à la Commission européenne, depuis la requête du Parti communiste allemand, déclarée irrecevable (Commission EDH, déc. *le Parti Communiste d'Allemagne c. la République fédérale d'Allemagne*, 20 juillet 1957, n° 250/57, Annuaire 1, p. 222 et s.) seulement deux affaires dénonçant la dissolution de partis politiques ont été portées devant elle. L'une a donné lieu à un rapport concluant à la violation de l'article 11 et approuvé par une résolution du Comité des ministres (Commission EDH, rapp. *Affaire grecque*, 5 novembre 1969, § 396 ; Comité des ministres, résolution DH (70) 1 du 15 avril 1970). L'autre, dirigée contre la Turquie, s'est terminée par un règlement amiable. Commission EDH, déc. *France, Norvège, Danemark, Suède et Pays-Bas c. Turquie*, 6 décembre 1983, n°s 9940-9944/82, *D.R.* n° 35, pp. 143-170 ; Commission EDH, rapp. 7 décembre 1985, n°s 9940-9944/82.

[1604] Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, 25 mai 1998, n° 21237/93 ; Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, 8 décembre 1999, n° 23885/94 ; Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, 9 avril 2002, n°s 22723/93, 22724/93 et 22725/93 ; Cour EDH, arrêt *Dicle pour le Parti de la démocratie (DEP) c. Turquie*, 10 décembre 2002, n° 25141/94 ; Cour EDH, arrêt *Parti socialiste de Turquie (STP) et autres c. Turquie*, 12 novembre 2003, n° 26482/95 ; Cour EDH, arrêt *Parti de la démocratie et de l'évolution et autres c. Turquie*, 26 avril 2005, n°s 39210/98 et 39974/98 ; Cour EDH, arrêt *Emek Partisi et Şenol c. Turquie*, 31 mai 2005, n° 39434/98 ; Cour EDH, arrêt *Demokratik Kitle Partisi et Elçi c. Turquie*, 3 mai 2007, n° 51290/99 ; Cour EDH, arrêt *HADEP et Demir c. Turquie*, 14 décembre 2010, n° 28003/03.

[1605] Pour ne citer qu'un exemple, selon M. le Professeur Borella, « *loin d'être inutiles, superflus ou dépassés, les partis politiques sont les indispensables pôles d'une société politique* ». F. BORELLA, *Les partis politiques dans la France d'aujourd'hui*, 5ème éd., Paris, Seuil, 1990, p. 238.

[1606] Au niveau national, l'une des meilleures définitions du rôle fondamental des partis politiques dans la démocratie est donnée par la loi sur les partis de la République fédérale d'Allemagne du 24 juillet 1967 : « *Les partis sont un élément constitutif, nécessaire en droit constitutionnel, de l'ordre fondamental libéral et démocratique. Participant librement et de façon permanente à la formation de la volonté politique du peuple, ils remplissent une mission publique qui leur appartient en vertu de la Loi fondamentale et que celle-ci garantit…* » cité par M. CHALLANCIN & A. OVCEARENCO, « Dissolution des partis politiques et

international[1607]. Au vu de leur rôle fondamental dans un système politique démocratique (1), il n'est pas étonnant que la Cour reconnaisse aux partis politiques un cadre large de liberté d'actions (2) en restreignant sérieusement la possibilité pour les États d'invoquer des motifs d'intérêt public pour les dissoudre.

1. Le rôle privilégié des partis politiques

Dès la première occasion présentée à elle, la Cour exprime l'opinion que « [l]*es partis politiques représentent une forme d'association essentielle au bon fonctionnement de la démocratie* »[1608]. La démocratie est à son tour présentée par la Cour comme « *un élément fondamental de "l'ordre public européen"* […,] *unique modèle envisagé par la Convention et, partant, le seul qui soit compatible avec elle* »[1609]. En tant qu'« *ultime garant du pluralisme* »[1610], une des obligations d'un État démocratique est d'assurer « *la libre expression de l'opinion du peuple sur le choix du corps législatif* »[1611]. De l'avis du juge européen « [p]*areille expression ne saurait se concevoir sans le concours d'une pluralité de partis politiques* »[1612], car ces derniers représentent « *les courants d'opinion qui traversent la population d'un pays* » et les répercutent « *non seulement dans les institutions politiques mais aussi, grâce aux médias, à tous les niveaux de la vie en société* »[1613]. Ils apportent ainsi « *une contribution irremplaçable au débat politique, lequel se trouve au cœur même de la notion de société démocratique* »[1614]. Les partis politiques représentent « *les électeurs, signalent leurs préoccupations et défendent leurs intérêts* »[1615]. Ils jouent ainsi un rôle essentiel pour « *le maintien du pluralisme* »[1616]. Seules formations à vocation d'accéder au pouvoir, les partis politiques ont la faculté d'exercer une influence sur l'ensemble du régime de leur pays. Par leurs projets de modèle global de société qu'ils proposent aux électeurs et par leur capacité de réaliser ces projets

---

Convention européenne des droits de l'homme », *L'Astrée, Revue de Droit pénal et des Droits de l'Homme*, 2002/2, n° 18, pp. 11-21, spéc., p. 12.

[1607] À titre d'exemple, la Commission de Venise prend en considération « *le rôle essentiel des partis politiques dans toute démocratie* » et affirme que « *la liberté d'association, y compris la liberté d'association politique, est un des éléments primordiaux pour toute démocratie véritable telle qu'envisagée par le Statut du Conseil de l'Europe* ». Voir Commission de Venise, *Lignes directrices et le rapport sur le financement des partis politiques* adoptés à la 46ème session plénière à Venise, les 9-10 mars 2001, p. 2.

[1608] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 25.

[1609] *Ibidem*, § 45.

[1610] Cour EDH, arrêt *Informationsverein Lentia et autres c. Autriche*, 24 novembre 1993, nos 13914/88, 15041/89, 15717/89, 15779/89 et 17207/90, § 38.

[1611] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 44.

[1612] *Ibidem*.

[1613] *Ibidem*.

[1614] *Ibidem*.

[1615] Cour EDH [GC], arrêt *Incal c. Turquie*, 9 juin 1998, n° 22678/93, § 46.

une fois arrivées au pouvoir, ces formations se distinguent des autres organisations intervenant dans le domaine politique[1617].

Les partis politiques jouissent donc sans aucun doute de la liberté d'association, une des libertés les plus importantes de la démocratie. « *Eu égard, en effet, au rôle des partis* », toute mesure prise à leur encontre « *affecte à la fois la liberté d'association et, partant, l'état de la démocratie dans le pays dont il s'agit* »[1618]. Un exercice réel et effectif de la liberté d'association ne se limite pas à un simple devoir de non-ingérence de l'État. Il incombe aux autorités publiques de garantir le bon fonctionnement d'un parti politique, même quand celui-ci heurte ou mécontente des éléments hostiles aux idées ou aux revendications légales qu'il veut promouvoir. Ses membres doivent pouvoir se réunir sans avoir à redouter des brutalités que leur infligeraient leurs adversaires. Pareille crainte risquerait de dissuader les partis politiques ou autres associations de s'exprimer ouvertement sur des sujets brûlants de la collectivité[1619].

Étant donné que leurs activités constituent l'exercice collectif de la liberté d'expression, les partis politiques peuvent prétendre également à la protection de l'article 10[1620]. Cette disposition consacre à ces formations politiques la liberté d'exprimer les idées qui heurtent, choquent ou inquiètent l'État ou une partie de la population[1621]. La démocratie ne peut exister sans un pluralisme des différentes idées[1622]. La liberté d'expression constitue donc l'un des fondements essentiels d'une société démocratique qui doit accueillir non seulement les grands partis, dits traditionnels, représentatifs des opinions majoritaires, mais aussi les petits regroupements, souvent extrémistes et représentatifs d'une minorité sociale, religieuse ou idéologique[1623]. Au vu de « *leur rôle essentiel pour le maintien du pluralisme et le bon fonctionnement de la démocratie* »[1624], la Cour reconnaît tout naturellement une liberté importante d'action aux partis politiques.

2. Une liberté d'action étendue des partis politiques

Dans l'arrêt relatif à la dissolution du TBKP, le gouvernement turc soutient que les États parties à la Convention n'ont à aucun moment entendu soumettre au contrôle des

---

[1616] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.
[1617] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 87.
[1618] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 31.
[1619] Cour EDH, arrêt *Ouranio Toxo et autres c. Grèce*, 20 octobre 2005, n° 74989/01, § 37.
[1620] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.
[1621] Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 37.
[1622] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.
[1623] M. CHALLANCIN & A. OVCEARENCO, *op. cit.*, note 1606, p. 13.
[1624] Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 37.

organes de Strasbourg leurs institutions constitutionnelles et notamment les principes qu'ils considèrent comme des conditions essentielles de leur existence, tels que les principes d'unité de la nation et de la laïcité. Pour cette raison, selon lui, le parti politique qui mettrait en cause ces institutions ou principes ne pourrait revendiquer l'application de la Convention[1625]. Face à ces arguments, la Cour estime en premier lieu qu'une association, dont un parti politique en l'occurrence, ne se trouve pas soustraite à l'empire de la Convention par le seul fait que ses activités passent aux yeux des autorités nationales pour porter atteinte aux structures constitutionnelles de l'État[1626]. En second lieu, elle confirme la spécificité de la Convention que les États se doivent de respecter « *dans l'ensemble de leur juridiction* » comme l'exige son article 1er[1627]. À cet égard, la nature des dispositions en cause (constitutionnelles ou législatives) et la matière concernée, soit, en l'occurrence, les principes d'organisation constitutionnelle du pays, importe peu[1628]. La Cour se reconnaît ainsi le droit de contrôler et éventuellement de déclarer contraire à la Convention n'importe quelle disposition constitutionnelle y compris celles portant sur les principes les plus essentiels d'un État, ou tout au moins, l'interprétation qui en est faite par les juridictions internes, y compris constitutionnelles[1629].

Dans ce même arrêt, le juge de Strasbourg pose le principe selon lequel « *une formation politique ne peut se voir inquiétée pour le seul fait de vouloir débattre publiquement du sort d'une partie de la population d'un État et se mêler à la vie politique de celui-ci afin de trouver, dans le respect des règles démocratiques, des solutions qui puissent satisfaire tous les acteurs concernés* »[1630]. Aux yeux de la Cour, le fait que le programme du TBKP et le discours du président du Parti socialiste (SP) avaient pour but clairement avoué de critiquer l'action des dirigeants turcs face au problème kurde est sans conséquence. En effet, dans ses déclarations, le président du SP, ne discutait pas seulement le sort de la population kurde, mais allait plus loin en proposant la mise en place d'un système fédéral où les Kurdes pourraient être représentés au même titre que les Turcs. Ce projet visait clairement à remettre en cause l'organisation constitutionnelle de la Turquie et le principe d'unité de la nation, un principe fondamental pour la Turquie au sujet duquel, tout comme au sujet du principe de laïcité, la Constitution interdit toute proposition de modification. Néanmoins, consciente du rôle des partis politiques dans le fonctionnement

[1625] *Ibidem*, § 21.
[1626] *Ibidem*, § 27.
[1627] *Ibidem*, § 29.
[1628] *Ibidem*, § 30.
[1629] B. DUARTÉ, *op. cit.*, note 1596, p. 328.

de la société démocratique, la Cour est d'avis que le fait qu'un « *projet politique passe pour incompatible avec les principes et les structures actuels de l'État turc ne le rend pas contraire aux règles démocratiques* »[1631], car « [i]*l est de l'essence de la démocratie de permettre la proposition et la discussion de projets politiques divers, même ceux qui remettent en cause le mode d'organisation actuel d'un État* »[1632].

Plus tard, dans son arrêt concernant la dissolution du Parti du travail du peuple (HEP) « coupable » d'avoir cherché « *à détruire l'intégrité nationale et territoriale* » de la Turquie[1633], la Cour affirme que « *les principes défendus par le HEP, tels que le droit à l'autodétermination et la reconnaissance des droits linguistiques, ne sont pas, comme tels, contraires aux principes fondamentaux de la démocratie* »[1634]. Dès lors, les partis politiques sont légitimés par la Cour « *à promouvoir un programme autonomiste et même séparatiste, la contestation, voire la destruction des structures étatiques existantes constituant des objectifs parfaitement louables* »[1635].

Si la Cour de Strasbourg reconnaît aux partis politiques, en vertu des articles 10 et 11, le droit de contester l'État, y compris son organisation constitutionnelle, et de faire des propositions de projets politiques qui remettent en cause son mode d'organisation, elle leur impose aussi certains devoirs.

B. Les devoirs des partis politiques dans une société démocratique

Dans son arrêt *Refah*, la Cour précise qu'un parti politique peut mener campagne en faveur d'un changement de la législation ou des structures légales ou constitutionnelles de l'État à deux conditions : le changement proposé doit être compatible avec les principes démocratiques fondamentaux (1) et les moyens utilisés doivent être légaux et démocratiques[1636] (2).

1. La compatibilité du programme politique du parti avec les principes démocratiques fondamentaux

Le juge de Strasbourg a toujours - même avant l'arrêt *Refah* - précisé que les

---

[1630] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 57.
[1631] Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 47.
[1632] *Ibidem*.
[1633] Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 56.
[1634] *Ibidem*, § 57.
[1635] J-F. FLAUSS, « Le droit constitutionnel national devant la Cour européenne des droits de l'homme (Actualité jurisprudentielle 1997-1998-1999-2000) », *RFDC*, 2000, n° 44, pp. 843-877, spéc., pp. 876-877.
[1636] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 98.

formations politiques devaient mener leurs activités sans porter atteinte à la démocratie[1637]. Par cette exigence, la Cour se situe dans le droit fil de la volonté des rédacteurs de la Convention, c'est-à-dire assurer aux États membres du Conseil de l'Europe « *un régime politique véritablement démocratique* », idée qui transparaît clairement dans le quatrième paragraphe du Préambule de la Convention. Bien que la Cour ne se soit jamais prononcée expressément sur la notion de « *principes démocratiques fondamentaux* », elle a reconnu à travers sa jurisprudence une grande partie des dispositions de la Convention ainsi que les valeurs telles que « *le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture* » et le respect de la prééminence du droit comme étant caractéristiques de la démocratie ou bien de la société démocratique[1638]. Sans ériger un type particulier de régime politique au rang de système idéal devant être adopté par tous les États liés par la Convention, elle proscrit ainsi implicitement certains régimes, tels que les régimes à parti unique, les monocraties, les oligarchies[1639] et les théocraties. Toutefois, pour la première fois, c'est dans l'arrêt *Refah* que la Cour se prononce expressément sur la compatibilité d'un système juridique avec les exigences de la démocratie[1640]. En l'occurrence, il s'agit du système multijuridique[1641] et de la charia, deux systèmes fondés sur les préceptes islamiques.

Concernant le premier, le juge européen indique que l'instauration d'un tel système conduit à une discrimination entre citoyens basée sur les croyances religieuses du fait qu'il « *les catégoriserait selon leur appartenance religieuse et leur reconnaîtrait des droits et libertés non pas en tant qu'individus, mais en fonction de leur appartenance à un*

[1637] À titre d'exemple, voir Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46 et Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 41.

[1638] F. SUDRE *et al, Les grands arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme*, 5ème éd., Paris, PUF, 2009, pp. 63-66.

[1639] B. DUARTÉ, *op. cit.*, note 1596, p. 348.

[1640] Plus tard dans son arrêt *Zhechev*, la Cour a décidé que la monarchie n'était pas en soi incompatible avec les principes de la démocratie et que le refus de l'enregistrement d'une association au motif qu'elle avait été fondée dans le but de réinstaurer la monarchie était contraire à l'article 11 de la Convention (Cour EDH, arrêt *Zhechev c. Bulgarie*, 21 juin 2007, n° 57045/00, § 47). Dans un autre arrêt, contrairement à ce que les autorités tchèques ont jugé, la Cour a estimé que la volonté exprimée dans les statuts du parti politique dénommé *Liberální strana* d'introduire une exception dans le principe de la non-rétroactivité de la loi pénale dans le but de pouvoir juger certains faits commis entre 1948 et 1989 par les représentants du régime communiste ne justifiait pas le refus à l'enregistrement opposé à ce parti. Car, un tel changement de la législation est autorisé par l'article 7 § 2 de la Convention et ne porte donc pas atteinte aux principes démocratiques. Cour EDH, arrêt *Linkov c. République tchèque*, 7 décembre 2006, n° 10504/03, §§ 41-46.

[1641] Le système multijuridique dont la Cour fait référence est connu sous l'appellation de droit de la *dhimma* dans le droit musulman. Il a été pratiqué dans l'ensemble du monde musulman et en particulier sous les dynasties ommeyades de Syrie et de Cordoue, sous la dynastie abbaside et, sous l'appellation de *millet*, sur les territoires dépendant de l'Empire ottoman. Malgré quelques dérapages, ce système a permis la cohabitation séculaire et paisible des multipes confessions chrétiennes et juives avec l'Islam. Il a toujours été considéré dans l'histoire du monde musulman et par le monde musulman comme l'expression de la tolérance religieuse et de l'autonomie des communautés. Y. BEN ACHOUR, *op. cit.*, note 450, pp. 81-83.

mouvement religieux »[1642]. Pour la Cour, un tel système est contraire au système de la Convention pour deux motifs. D'une part, il supprime « *le rôle de l'État en tant que garant des droits et libertés individuels et organisateur impartial de l'exercice des diverses convictions et religions dans une société démocratique* », dans la mesure où « *il obligerait les individus à obéir non pas à des règles établies par l'État dans l'accomplissement de ses fonctions précitées, mais à des règles statiques de droit imposées par la religion concernée* » ; d'autre part, en proposant « *une différence de traitement entre les justiciables dans tous les domaines du droit public et privé selon leur religion ou leur conviction* », il « *enfreindrait indéniablement le principe de non-discrimination des individus dans leur jouissance des libertés publiques* ». Un tel modèle « *n'a* [donc] *manifestement aucune justification au regard de la Convention, et notamment au regard de son article 14, qui prohibe les discriminations* »[1643].

À l'instar de M. le juge Kovler, on regrettera que la Cour n'ait pas profité de l'occasion pour porter une appréciation plus approfondie sur la notion de système multijuridique, qui est liée à celle de pluralisme juridique qui trouve application dans la pratique juridique de certains pays contemporains[1644], y compris des pays, tels que la France[1645], qui font parties à la Convention[1646].

[1642] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 119.

[1643] *Ibidem*.

[1644] À cet égard, voir P. GANNAGÉ, *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires - Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruxelles, Bruylant, 2001.

[1645] À cet égard, voir M. LEVINET, « L'incompatibilité entre l'État théocratique et la Convention européenne des droits de l'homme. À propos de l'arrêt rendu le 13 février 2003 par la Cour de Strasbourg dans l'affaire Refah Partisi et autres c/ Turquie », *RFDC*, 2004, n° 57, pp. 207-221, spéc., p. 210.

[1646] L'opinion concordante de M. le juge Kovler dans l'arrêt de la Grande Chambre *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, pp. 265-266. Mme Benoit-Rohmer critique la Cour d'avoir condamné globalement le multijuridisme dont l'idée ne serait pas nécessairement critiquable puisqu'elle offre un moyen de protection aux minorités. Selon elle, si la Cour avait raison d'estimer que le statut public et privé des individus ne peut dépendre de leurs convictions religieuses, elle aurait dû, néanmoins, s'interroger sur le fait de savoir si certains éléments de ce statut ne pouvaient leur être conférés dans le respect de la Convention (F. BENOIT-ROHMER, « La Cour européenne des droits de l'homme et la défense des droits des minorités nationales », *RTDH*, 2002, n° 51, pp. 563-586, spéc., pp. 579-580). Le rejet catégorique du système multijuridique par le juge européen a également été critiqué comme étant trop simpliste par certains autres auteurs qui soutiennent qu'un certain degré de pluralisation juridique peut être tout à fait compatible avec la démocratie libérale. Voir C. MOE, « Refah Revisited : Strasbourg's Construction of Islam », étude présentée à la conférence des experts intitulée « Emerging Legal Issues for Islam in Europe », Central European University, Budapest, Hungrie, 3-4 juin 2005 (disponible sur http://strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=3878, consulté le 24 mai 2011), pp. 1-31, spéc., pp. 8-12 ; J. GADIROV, « Plurality of Legal Systems and Religious Freedom » (disponible sur http://www.strasbourgconference.org/papers/Plurality%20of%20Legal%20Systems%20and%20, consulté le 7 décembre 2006) et K. MEERSCHAUT, « Secularism, Legal Pluralism, Islam and Human Rights in Europe and Malaysia » (disponible sur http://www.ku.dk/satsning/Religion/sekularism_and_beyond/pdf/Paper_Meerschaut.pdf, consulté le 22 mai 2011), pp. 1-24, spéc., pp. 10-12.

Quant à la question de la compatibilité de la charia avec la Convention, la Cour souligne que ce système reflète les dogmes et les règles divines édictées par la religion et présente un caractère stable et invariable qui est à l'opposé de l'esprit de la Convention, dominé par « *l'évolution incessante des libertés* ». Eu égard aux règles de droit pénal et de procédure pénale de la loi islamique[1647], à la place que la charia réserve aux femmes dans l'ordre juridique ainsi qu'à son intervention dans tous les domaines de la vie privée et publique conformément aux normes religieuses, la Cour considère la charia comme incompatible avec la Convention[1648]. Il en résulte qu'un parti politique qui vise à instaurer la charia dans un État partie à la Convention ne « *peut* [que] *difficilement passer pour une association conforme à l'idéal démocratique sous-jacent à l'ensemble de la Convention* »[1649]. Pour la Cour, le cas du *Refah* s'inscrivait bien dans cette perspective. La dissolution du *Refah* était d'autant plus justifiée dans la mesure où cette formation politique aurait montré son intention de recourir à la force comme « méthode politique » pour mettre en œuvre son projet incompatible avec la démocratie.

2. La compatibilité de la méthode politique du parti avec la démocratie

La principale condition de la compatibilité de la méthode politique d'un parti avec la démocratie est l'exclusion du recours à la violence. La Cour a reconnu clairement dès son arrêt *Parti communiste unifié de Turquie* le principe de non-recours à la violence comme une règle fondamentale de la démocratie[1650]. On le constate d'une manière générale dans tous ses arrêts relatifs à la dissolution de partis politiques où la Cour est particulièrement sensible au fait que le parti s'oppose à l'emploi de la force pour tenter de résoudre les

[1647] La Cour avait déjà affirmé par ricochet l'incompatibilité de certaines règles de droit pénal de la charia avec l'ordre conventionnel. Par exemple, dans deux affaires où il était question de la compatibilité avec la Convention de renvoi des requérants en Iran où ils pourraient faire l'objet des lapidations ou des fustigations, la Cour n'a pas hésité à qualifier ces châtiments prévus par le droit pénal islamique pour le délit d'adultère comme un traitement contraire à l'article 3 de la Convention. Cour EDH, arrêt *Jabari c. Turquie*, 11 juillet 2000, n° 40035/98, §§ 41 et 42 ; Cour EDH, arrêt *D. et autres c. Turquie*, 22 juin 2006, n° 24245/03, §§ 50 et 51.

[1648] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 123. Cette condamnation globale de la charia par la Cour a été sévèrement critiquée par M. Lebreton. Selon lui, « *aveuglée par ses préjugés* », « *caricaturant l'Islam* », la Cour n'a pas vu qu'il existait « *une autre lecture possible de la charia, privilégiant son esprit humaniste plutôt que sa lettre* » (G. LEBRETON, « L'Islam devant la Cour européenne des droits de l'homme », *RDP*, 2002, n° 5, pp. 1493-1510, spéc., p. 1504). Selon Mme Benoit Rohmer, si l'on peut approuver la solution de la Cour compte tenu du sens de la charia auquel elle se réfère, elle aurait certainement dû approfondir davantage son examen au vu des différentes conceptions de la charia aujourd'hui existantes (F. BENOIT-ROHMER, *op. cit.*, note 1646, p. 581). Pour d'autres critiques allant dans le même sens, voir C. MOE, *op. cit.*, note 1646, pp. 12-17 et K. MEERSCHAUT, *op. cit.*, note 1646, pp. 12-13. Pour un avis approuvant cette position de la Cour, voir Y. BEN ACHOUR, *op. cit.*, note 450, pp. 84-86.

[1649] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 123.

[1650] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 57.

problèmes du pays[1651]. Elle examine minutieusement les programmes et les statuts des partis ou les discours et les déclarations de leurs dirigeants et membres, qui sont pris en considération dans les décisions de dissolution, pour vérifier s'il y a ou non un propos qui peut « *passer pour un appel à la violence, au soulèvement ou à toute autre forme de rejet des principes démocratiques* »[1652].

Dans l'affaire *Refah*, différemment des autres arrêts relatifs aux partis politiques, la question était de savoir si le recours dans les discours de certains membres et dirigeants du Parti au terme « djihad » pouvait ou non passer comme compatible avec la Convention. Sans s'attarder sur les diverses définitions ou acceptions qu'on donne à cette notion, la Cour se contente de retenir le sens premier de « guerre sainte » de djihad consistant en « *la lutte à mener jusqu'à la domination totale de la religion musulmane dans la société* »[1653]. Pris dans ce sens, le djihad implique nécessairement le recours à la force comme méthode politique, dont l'incompatibilité avec la Convention ne pose du point de vue de la Cour aucune difficulté.

Dans son arrêt *Herri Batasuna et Batasuna c. Espagne*, récemment adopté, la Cour développe cette condition de non-recours à la violence dans un sens restreignant les activités des partis politiques et facilitant leur dissolution. Dans cette affaire qui concerne la dissolution des deux partis politiques basques, prononcée par le Tribunal suprême et confirmée par le Tribunal constitutionnel, en raison de leurs liens avec l'organisation terroriste ETA, la Cour estime que le seul fait que la dissolution d'un parti politique est fondée sur l'abstention de celui-ci de condamner les actes violents d'une organisation terroriste n'est pas contraire à la Convention[1654]. Par conséquent, les partis politiques ne doivent pas seulement s'abstenir de recourir ou inciter à la violence et au soulèvement ou

---

[1651] Voir, parmi d'autres, Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46 et Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 40.

[1652] Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46.

[1653] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 130. Selon certaines interprétations la notion de djihad possède deux dimensions : le djihad spirituel, interne, conçu dans la tradition du soufisme comme un effort accompli par le musulman afin de se purifier et d'accéder à l'union mystique avec Dieu et le djihad guerrier. Ce dernier peut également être compris dans deux sens différents : le djihad défensif consistant à défendre les territoires des musulmans contre une agression et le djihad offensif qui tend à étendre le territoire placé sous le règne islamique ou la loi islamique. Toutefois, même dans cette dernière version qui est la plus violente, le djihad n'est pas compris comme ayant pour but « *une domination totale de l'Islam dans la société* ». Car, cela impliquerait une conversion forcée à l'Islam qui est en contradiction avec le statut *dhimmî* accordé aux non-musulmans dans la société islamique. En effet, dans la mesure où dans le sens étymologique, le djihad signifie « effort », dans la version courante il est employé, comme les termes « lutte » ou « révolution », dans des domaines et des sens très variés. Pour différentes acceptions de la notion de djihad, voir H. ABDELHAMID, « La notion de "Djihâd" dans les textes classiques de l'Islam », *Méditerranées*, 2001, n° 29, pp. 63-91 et C. MOE, *op. cit.*, note 1646, pp. 17-19.

[1654] Cour EDH, arrêt *Herri Batasuna et Batasuna c. Espagne*, 30 juin 2009, n°s 25803/04, 25817/04, § 88.

de faire l'apologie de la violence, mais ils doivent également mettre une distance claire avec les organisations terroristes en condamnant leurs actes violents[1655]. Sinon, les autorités compétentes peuvent les dissoudre, et ce, même s'il s'agit d'une organisation marginale qui n'a aucune influence importante sur la population et par conséquent aucune chance réelle de s'emparer du pouvoir[1656].

Toutefois, la Cour n'admet pas la dissolution d'une association ou d'un parti politique sur le seul fait qu'un de ses membres ou dirigeants a fait appel à la violence ou fait l'apologie de la violence, car dans ce cas l'ingérence n'est pas proportionnée à la sauvegarde de l'ordre démocratique[1657] qui peut également être protégé par une sanction pénale contre l'auteur des propos violents en question[1658].

Quant à un parti politique qui, sans recourir à des moyens anti-démocratiques pour le mettre en œuvre, propose un changement incompatible avec la démocratie ou les libertés fondamentales dans les structures de l'État, il ressort de la jurisprudence de la Cour qu'il ne peut être dissout qu'à la condition de disposer d'un potentiel réel de s'emparer du pouvoir politique pour réaliser son projet politique[1659]. Car, la Cour estime que le risque

---

[1655] Toutefois, il faut préciser que, selon la Cour, la seule défense des principes prônés par une organisation terroriste ne se résume pas, de la part d'une formation politique, en un soutien aux actes de terrorisme. Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 57.

[1656] Ceci ressort clairement de la décision *Kalifatstaat* de la Cour qui concerne une association religieuse dont le but était l'instauration d'un État fondé sur la charia d'abord en Turquie, puis à terme dans tous les pays. Elle a été interdite par les autorités allemandes au motif qu'elle considérait que la démocratie était incompatible avec l'Islam et nocive, qu'elle rejetait toute autorité de lois étatiques et qu'elle prônait ouvertement le recours à la violence pour atteindre ses objectifs comme le démontraient deux appels au meurtre, lancés publiquement par le dirigeant de l'association contre son adversaire politique. Ayant rappelé qu'aucune disposition de la Convention n'empêchait un État contractant de prendre les mesures nécessaires afin de protéger ses institutions lorsqu'elles sont mises en danger par les activités d'une association, le juge de Strasbourg fait siens les arguments des juridictions nationales considérant que l'association requérante n'excluait pas le recours à la force afin de réaliser ses objectifs et qu'elle représentait donc une menace réelle pour l'ordre étatique de la République fédérale d'Allemagne. Dès lors, la requête a été déclarée irrecevable pour défaut manifeste de fondement. Cour EDH, déc. *Kalifatstaat c. Allemagne*, 11 décembre 2006, n° 13828/04.

[1657] Dans sa décision *Kalifatstaat*, si la Cour a admis la proportionnalité de l'ingérence c'est parce que les juridictions allemandes avaient établi que des mesures moins drastiques n'auraient pas conduit à un arrêt des activités de l'association requérante, l'ordre constitutionnel étant menacé par les objectifs et l'organisation de celle-ci dans son ensemble, et non par telle ou telle activité. *Ibidem*.

[1658] Ainsi dans son arrêt *Dicle pour le Parti de la démocratie (DEP),* la Cour estime que certains « *messages que contient le discours prononcé à Erbil par l'ex-président du DEP s'analysent en une approbation au recours à la force comme moyen politique et à un appel de le faire* » et que la teneur de ses propos « *était susceptible d'insuffler une haine profonde et irrationnelle envers ceux qui étaient présentés comme "ennemis" de la population d'origine kurde* ». Par conséquent, la prise d'une mesure à l'encontre desdits propos pouvait raisonnablement répondre à un « *besoin social impérieux* ». La Cour constate d'ailleurs qu'une instruction pénale avait été déclenchée contre l'auteur de ces propos. Toutefois, elle considère que « *ce discours ne pouvait constituer à lui seul une raison justifiant une sanction aussi générale que la dissolution de tout un parti politique* ». Partant, la dissolution du DEP ne saurait passer pour proportionnelle aux buts visés. Cour EDH, *Dicle pour le Parti de la démocratie (DEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 62-64.

[1659] En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Zhechev c. Bulgarie*, arrêt *précité*, spéc., § 50.

d'atteinte à la démocratie doit être « *suffisamment et raisonnablement proche* » ou « *imminent* »[1660]. Elle s'assure ainsi que les petits partis politiques ne puissent être dissous pour le seul motif qu'ils défendent des idées anti-démocratiques. La dissolution d'un tel parti au moment où il ne constitue pas un danger suffisamment proche pour la démocratie peut être nuisible au développement de cette dernière dans la mesure où elle priverait la société démocratique d'une large partie de débat politique[1661]. Cela ne veut cependant pas dire qu'en l'absence d'un danger imminent, une formation politique qui rejette les principes démocratiques ne pourrait pas se voir infliger d'autres sanctions moins graves que la dissolution[1662].

À cet égard, il convient de noter que la Cour accorde aux autorités nationales uniquement une marge d'appréciation « *réduite* » et les soumet à un contrôle européen « *rigoureux* » portant à la fois sur la loi et sur les décisions qui l'appliquent. L'ingérence doit être nécessaire dans une société démocratique et proportionnée au but légitime poursuivi, les motifs invoqués par les autorités nationales pour la justifier doivent être pertinents et suffisants[1663]. Le caractère radical de la dissolution, mesure qui ne peut s'appliquer qu'aux cas les plus graves[1664], est aussi un élément important à prendre en considération dans l'examen de la proportionnalité : concernant la dissolution de partis politiques qu'ils soient « communistes » (TBKP et SP) ou « séparatistes » (ÖZDEP et HEP), la Cour a décidé que les mesures adoptées, en l'occurrence la dissolution du parti et l'interdiction frappant ses responsables d'exercer à l'avenir toute autre activité similaire, étaient bien trop « *sévères* » pour être proportionnelles par rapport à l'objectif poursuivi par la Cour constitutionnelle d'Ankara[1665]. Quant à l'affaire relative à la dissolution du *Refah*, s'il ne s'agit pas d'un revirement de la jurisprudence de la Cour en matière de

---

[1660] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 102, 104 et 107-110.

[1661] S. SOTTIAUX, « Anti-democratic associations : content and consequences in article 11 adjudication », *Netherlands quarterly of human rights*, decembre 2004, vol. 22, n° 4, pp. 585-599, spéc., p. 599.

[1662] En ce sens, voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 103.

[1663] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 46-47. Cet examen minutieux des faits de la cause dans ces types d'affaires pousse certains commentateurs à soutenir que la Cour ne laisse concrètement aucune marge d'appréciation aux autorités internes. En ce sens, voir B. DUARTÉ, *op. cit.*, note 1596, p. 337.

[1664] Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 45.

[1665] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 61 ; Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 51 ; Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 45 ; Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 61.

dissolution des partis politiques[1666], elle reste, quand même, en porte-à-faux et peut se voir comme un durcissement de jurisprudence de la Cour.

§ 2. LE DURCISSEMENT DE LA JURISPRUDENCE DE LA COUR EUROPÉENNE ENVERS LE PARTI DE LA PROSPÉRITÉ

Le problème juridique soulevé dans l'affaire *Refah* relevait de la question suivante : la dissolution du *Refah*, accusé d'être devenu un « *centre des activités contre le principe de laïcité* », pouvait-elle être considérée comme justifiée par un besoin social impérieux et proportionné aux buts légitimes poursuivis ? Selon les requérants, la dissolution était abusive dans la mesure où aucun élément tangible ne prouvait la volonté du *Refah* d'abattre le principe de laïcité. Le *Refah*, ni dans son statut, ni dans son programme de coalition, n'exprimait la volonté d'opérer une quelconque modification dans la structure étatique et politique de la Turquie, mais, au contraire, affirmait son attachement à la démocratie et à la laïcité[1667].

Il est évident qu'« *on ne saurait exclure que le programme politique d'un parti cache des objectifs et intentions différents de ceux qu'il affiche publiquement* ». Cependant, comme la Cour l'affirme, « *pour s'en assurer, il faut comparer le contenu dudit programme avec les actes et prises de position de son titulaire* »[1668]. Dans l'affaire *Parti communiste unifié de Turquie*, la Cour estime qu'à défaut d'actions concrètes de nature à démentir la sincérité du programme de TBKP, il n'y a pas lieu de la mettre en doute. Ainsi la Cour a jugé que le TBKP était uniquement sanctionné « *pour un comportement relevant de l'exercice de la liberté d'expression* »[1669]. Dans l'affaire *Parti de la liberté et de la démocratie* et les autres partis pro-kurdes ou socialistes, la Cour a suivi le même raisonnement. En accordant un poids décisif aux objectifs statutaires de ces partis politiques, elle a créé à leur profit une présomption de bonne foi[1670].

En revanche, quant au *Refah*, au motif qu'il « *a été dissout sur la base des déclarations et des prises de position de son président et de ses membres* », la Cour a

[1666] Concernant les différents avis sur la question de savoir si l'arrêt *Refah* constitue ou non un revirement de la jurisprudence de la Cour en matière de dissolution de partis politiques, voir H. V. ARIKAN, « Avrupa insan hakları mahkemesinin içtihadı ışığında Refah partisi kararı : bir içtihat değişikliği mi? (L'arrêt *Refah Partisi* à la lumière de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme : un revirement de jurisprudence ?) », *Galatasaray Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2002, vol. 2, pp. 127-147, spéc., pp. 143-145.

[1667] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 55 ; Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 111.

[1668] Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 58.

[1669] *Ibidem*.

[1670] J-F. FLAUSS, *op. cit.*, note 1635, p. 877.

écarté purement et simplement le statut et le programme du parti dans son analyse[1671], mais aussi tout le passé respectueux du *Refah* vis-à-vis de la démocratie[1672]. En effet, à défaut d'indices émanant du statut et du programme du *Refah*, le juge européen, n'a fondé sa décision que sur quelques actes et discours peu convaincants de dirigeants et membres du *Refah* (A) et finalement en a conclu que le *Refah* constituait une menace sérieuse pour l'ordre laïque et démocratique en Turquie et ainsi sa dissolution comme mesure préventive était nécessaire dans la société démocratique turque (B).

A. Le durcissement quant à l'appréciation de preuves dévoilant le programme politique du Parti de la prospérité

Lorsque les motifs invoqués pour dissoudre un parti politique touchent non pas au programme et aux activités du parti lui-même, mais plutôt aux actes et propos de ses dirigeants ou membres, la décision de dissolution doit être justifiée par des raisons particulièrement convaincantes et impératives. Tel est d'autant plus le cas lorsque, comme dans la dissolution du *Refah*, les actes et les propos litigieux ne présentent aucune unité de temps et de lieu, mais constituent des événements isolés qui se sont déroulés dans des contextes très différents sur une période d'environ six ans et, dans certains cas, longtemps avant que le *Refah* n'arrive au pouvoir[1673]. Toutefois, dans l'affaire *Refah*, la plupart des actes et discours sur lesquels la Cour constitutionnelle avait fondé sa décision sont ambigus (1). Quant à ceux qui se révèlent suffisamment clairs, n'étant issus que des simples membres du parti, ils posent des problèmes concernant leur imputabilité au *Refah* (2).

1. L'ambiguïté des discours des dirigeants du Parti de la prospérité

La Cour européenne comme la Cour constitutionnelle turque se sont contentées de quelques indices ambigus pour admettre la réalité des trois accusations portées par le procureur général à l'encontre du *Refah*[1674] : les accusations selon lesquelles le *Refah* entendait instaurer un système multijuridique, puis celles selon lesquelles le *Refah* aurait

[1671] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 67 ; Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 111.

[1672] Pourtant, dans un arrêt ultérieur concernant un parti pro-kurde, qui, comme le *Refah*, avait été dissout uniquement sur le fondement des activités et des déclarations de certains de ses membres, la Cour trouve regrettable que la Cour constitutionnelle turque n'ait pas pris en considération le caractère pacifique des buts exprimés dans le programme du Parti et analyse, elle-même, les discours litigieux à la lumière du contenu du programme officiel du Parti (voir Cour EDH, arrêt *HADEP et Demir c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 66-68 et 78). Elle critique donc le juge constitutionnel turc pour une omission qu'elle-même avait déjà commise dans son examen de l'affaire *Refah*.

[1673] Voir l'opinion dissidente commune des juges M. Fuhrmann, M. Loucaides et Sir N. Bratza dans Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*.

[1674] G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1497.

voulu appliquer la charia pour la communauté musulmane et, enfin, celles qui se fondent sur les références faites par des membres du *Refah* au djihad comme méthode politique.

Pour se convaincre de l'intention du *Refah* d'instaurer un système multijuridique en Turquie, le juge constitutionnel turc cite deux discours du président du *Refah*, Necmettin Erbakan. Ce dernier soutient dans son discours du 23 mars 1993 que :

> « Il doit y avoir plusieurs systèmes juridiques […]. Cela a d'ailleurs déjà existé dans notre histoire [...] il y a eu divers courants religieux. Chacun a vécu conformément aux règles juridiques de sa propre organisation, ainsi tout le monde vivait en paix [...] ».

Il s'exprime dans son discours du 10 octobre 1993 ainsi :

> « Nous allons libérer l'administration du centralisme. L'État que vous avez instauré est un État de répression [...]. Vous ne donnez pas la liberté de choisir son droit […] »[1675].

Prononcés plus de quatre ans avant la décision de dissolution du *Refah* et quelque trois ans avant son arrivée au pouvoir, ces discours semblent avoir plutôt une portée isolée. En effet, non seulement les statut et programme du *Refah* ne faisaient aucune référence à un tel système, mais, de plus, le gouvernement n'a pu fournir à la Cour aucune preuve montrant qu'Erbakan ou les autres dirigeants ou membres du *Refah* auraient ultérieurement fait des propositions en ce sens ou déclenché une quelconque action afin de réaliser ce système multijuridique une fois le *Refah* parvenu au pouvoir. Il ne ressort pas non plus des arrêts de la Cour que le *Refah*, Erbakan ou l'un des membres de ce parti auraient, à un moment donné, expliqué ou non la portée et les effets de ce système en droit turc qui sont restés ambigus. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas être raisonnable de dissoudre un parti politique pour avoir discuté la possibilité de l'instauration d'un tel système juridique dont l'incompatibilité avec la démocratie est pour le moins sujette à caution[1676].

En ce qui concerne l'application de la charia à la communauté musulmane en Turquie, la Cour constitutionnelle s'est référée à deux discours de Necmettin Erbakan, un discours d'Ahmet Tekdal, député et vice-président du *Refah* avant sa dissolution, un discours d'un membre du *Refah* et quatre initiatives du gouvernement *Refah*. Les deux discours d'Erbakan, prononcés en 1994 et 1996, se voient respectivement reprocher le fait d'affirmer que le « *Refah viendra au pouvoir, l'ordre juste [adil düzen] sera établi* », et qu'il faut féliciter « *ceux qui contribuent, avec conviction, à la suprématie [d'Allah]* »[1677].

[1675] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 28.
[1676] En ce sens, voir C. MOE, *op. cit.*, note 1646, pp. 8-12.
[1677] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 121.

Quant à M. Tekdal, celui-ci affirme, lors d'un pèlerinage en Arabie Saoudite en 1993 (plus de quatre ans avant la dissolution du *Refah*), que, si le peuple

> « ne déploie pas assez d'efforts pour l'avènement de "hak nizami" [l'ordre juste ou l'ordre de Dieu], (...) il sera tyrannisé par [des renégats] et finira par disparaître (...) Il ne pourra pas rendre des comptes à Allah, puisqu'il n'aura pas œuvré pour l'instauration de "hak nizami" »[1678].

Pour le gouvernement, la notion d'« ordre juste » se rapporte directement à un ordre fondé sur la charia[1679]. Cette notion fut souvent utilisée durant la campagne de l'élection par Necmettin Erbakan. Néanmoins, peu de membres du *Refah* se référèrent à la notion de charia. La notion d'« ordre juste » est restée un terme ambigu, tout comme celui de système multijuridique, puisque ni Erbakan, ni les membres du *Refah* n'ont tenu de propos dans leurs discours qui soient en mesure de démontrer que celui-ci désigne bien un ordre étatique fondé sur la charia[1680]. Du moins, le gouvernement n'a cité devant la Cour aucun discours allant dans ce sens.

En effet, même pour la Cour, ces discours ne sont pas réellement probants, car ils ne reflètent qu'implicitement l'intention de leurs auteurs d'instaurer la charia. Cependant, en les mettant en relation avec quatre initiatives du gouvernement Erbakan exposées par la Cour constitutionnelle, la Cour européenne juge que ces déclarations peuvent raisonnablement être comprises dans un sens révélant l'intention cachée du *Refah* de substituer la charia au principe de laïcité. Il s'agit de certaines critiques exprimées par Erbakan contre l'interdiction du port du foulard islamique dans les établissements d'enseignement public[1681], de l'organisation par un décret du 13 janvier 1997[1682] du Conseil des ministres des horaires dans le secteur public dans le but de faciliter l'observation du Ramadan aux fonctionnaires, de la visite de Şevket Kazan à un membre du parti inculpé d'incitation à la haine religieuse ainsi que de la réception offerte par Erbakan aux dirigeants de différents mouvements islamiques dans les tenues

---

[1678] *Ibidem*.

[1679] *Ibidem*, § 81.

[1680] Le terme peut être très bien utilisé dans différents sens pour décrire un modèle idéal de société. Par exemple, selon M. Bockel, le *Refah* se définissant en termes identitaires (attachement aux valeurs religieuses et nationales, par opposition aux valeurs européennes), « *ses revendications portent davantage dans l'ordre socioculturel que sur le plan directement politique : son objectif n'est pas de détruire l'État et l'ordre existant, pour y substituer un nouveau type d'État qui serait fondé sur l'Islam, mais, de façon plus vague et non expressément formulée, d'instituer un "ordre juste", qui serait inspiré des principes de l'Islam* ». A. BOCKEL, *op. cit.*, note 1248, p. 912.

[1681] Pour deux discours concernés, voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 27.

[1682] Ce décret a été annulé par le Conseil d'État au motif qu'il était contraire à la laïcité et qu'il n'y avait pas un intérêt public à faire une telle modification. CE 8ème, 2 mars 1976, n° 1975/1933 E et 1976/672 K. Pour une critique de cet arrêt, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 259-260.

vestimentaires représentatives de leurs mouvements[1683]. Ces quatre initiatives, considérées par la Cour constitutionnelle comme des éléments importants justifiant la dissolution du *Refah*, paraissent bien légères. Le juge de Strasbourg admet que, considérés isolément, ces moyens invoqués ne constituent pas une menace immédiate pour le régime laïque en Turquie. Cependant, la Cour se laisse convaincre par la thèse du gouvernement, selon laquelle, ces actes et prises de position seraient conformes à un but inavoué du *Refah* qui aurait été l'instauration d'un régime politique fondé sur la charia[1684] et que le *Refah* n'hésiterait pas à recourir à la violence pour atteindre son but.

Concernant le recours à la force, le juge constitutionnel relève quatre discours prononcés, entre 1992 et 1997, par des députés du *Refah*, dont un par Necmettin Erbakan avant qu'il ne devienne Premier ministre. En 1994, Erbakan a tenu son discours dans les termes suivants :

> « Le Parti Refah établira l'ordre juste, cela est certain. [Mais] le passage [à l'ordre juste] sera-t-il pacifique ou violent, se fera-t-il en douceur ou dans le sang, les soixante millions [de citoyens] doivent prendre position sur ce point »[1685].

Ces propos sont effectivement inquiétants. Toutefois, dans son discours litigieux, Erbakan « *n'appelle pas ouvertement à la violence, mais il laisse planer une certaine ambiguïté sur l'éventualité d'y avoir recours* »[1686]. En effet, ce que le juge de Strasbourg reproche précisément au *Refah* c'est qu'il n'a pas « *supprimé l'ambiguïté caractérisant ces déclarations quant à la possibilité de recourir aux méthodes violentes pour accéder au pouvoir et y rester* »[1687]. Aux yeux de la Cour, le fait que le *Refah* ait manifesté clairement son attachement à la laïcité dans son statut et son programme et que celui-ci ait mené son combat politique depuis sa fondation en 1983 jusqu'à sa dissolution en 1998 par des moyens démocratiques, n'avait donc pas été suffisant pour effacer cette ambiguïté.

À la différence des discours et actes susmentionnés des trois dirigeants du *Refah*, qui sont ambigus, les discours des simples membres du *Refah* se révèlent plus clairs. Cependant, prononcés par des simples membres du parti, la question de l'imputabilité de ces discours au *Refah* se pose forcément.

[1683] Selon les requérants, il s'agissait de hauts fonctionnaires de la *Diyanet* et d'administrateurs et d'universitaires des facultés de théologie. Voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 17.

[1684] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 73.

[1685] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 31.

[1686] G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1500.

[1687] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 131.

2. L'imputabilité au Parti de la prospérité des actes et des discours de ses membres

Selon l'article 69 de la Constitution, certains actes anticonstitutionnels ne sont pas suffisants pour une dissolution. Il faut que le parti soit devenu le « centre » de l'accomplissement des activités anticonstitutionnelles. En vertu de l'article 103 § 2 de la loi 2820 relative aux partis politiques, le parti ne devenait un tel centre que si de tels agissements, commis par ses membres, avaient été condamnés pénalement, et qu'ayant pris une telle ampleur ils pouvaient être considérés comme « *approuvés, explicitement ou implicitement* » par les organes dirigeants du parti. Autrement dit, si les requérants n'ont pas été condamnés à cause de leurs propos, ces derniers ne pouvaient pas être imputés au parti concerné. Cette exigence avait été introduite en droit turc par la révision constitutionnelle de 1995[1688] en vue d'éviter qu'un parti soit dissout sur la base de déclarations émanant de ses membres[1689]. Pour supprimer cet obstacle juridique à la dissolution du *Refah*, le juge constitutionnel turc, estimant que la question de la conformité de l'article 103 § 2 de la loi 2820 à la Constitution était une question préalable, se saisit lui-même par le biais de cette exception d'inconstitutionnalité et rendit, le 9 janvier 1998, un arrêt préliminaire déclarant inconstitutionnel l'article 103 § 2. Selon son raisonnement, depuis l'abrogation de l'article 163 du code pénal le 12 avril 1991, les activités contraires à la laïcité n'étaient plus passibles de sanctions pénales. La condition de condamnation pénale posée par la loi n° 2820 n'était donc plus réalisable[1690]. Avant même que cette décision soit publiée dans le Journal officiel du 22 février 1998, la Cour constitutionnelle prononça la dissolution du *Refah*, portant ainsi clairement atteinte à l'article 153 § 3 de la Constitution qui dispose que « [l]*a loi* […] *qui a été annulée cesse d'être en vigueur à la date de la publication de l'arrêt d'annulation au Journal officiel* ». N'ayant déclaré inconstitutionnel l'article 103 § 2 qu'une semaine avant la dissolution du *Refah* et longtemps après les actes et déclarations des membres du parti qui motivaient la dissolution de celui-ci, la Cour constitutionnelle avait ainsi ouvertement bafoué l'exigence de prévisibilité du droit[1691].

Cependant, la Cour européenne a réfuté l'argument des requérants selon lequel la décision d'inconstitutionnalité susmentionnée leur avait ôté toute prévisibilité aux critères que la Cour constitutionnelle a appliqués pour décider que le *Refah* s'était transformé en

[1688] La loi n° 4121 du 23 juillet 1995 (J.O. du 26 juillet 1995, n° 22355).
[1689] A. BOCKEL, *op. cit.*, note 1248, p. 923.
[1690] Cour const., 9 janvier 1998, n° 1998/2 E et 1998/1 K.
[1691] G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1507.

centre d'activités anticonstitutionnelles[1692]. Elle considère qu'étant clairement contraire à la Constitution[1693], le juge constitutionnel avait tout à fait raison de déclarer inconstitutionnel l'article 103 § 2 de la loi sur les partis politiques[1694]. Quant aux requérants, étant des politiciens expérimentés et bénéficiant de conseils juridiques éclairés en matière de droit constitutionnel, ils « *étaient en mesure de prévoir, à un degré raisonnable, le fait qu'ils risquaient de faire face à une procédure de dissolution du Refah si les dirigeants et les membres de ce dernier se livraient à des activités anti-laïques, et que l'absence des mesures prévues par l'article 103 § 2 de la loi n° 2820,* […] *ne pouvait empêcher la mise en jeu de la procédure de dissolution imposée par la Constitution turque* »[1695]. Dès lors, l'ingérence était « *prévue par la loi* ».

Le raisonnement du juge de Strasbourg n'est pas convaincant car, après l'annulation de l'article 163, les activités contraires à la laïcité continuèrent à être réprimées par les tribunaux pénaux en vertu des diverses dispositions du code pénal, notamment son article 312 § 2[1696]. De plus, indépendamment du code pénal, la loi n° 2820 sur les partis politiques prévoit aussi une disposition pénale permettant le contrôle de la Cour constitutionnelle. Il s'agit de l'article 117 qui dispose que, dans le cas où une peine plus lourde n'est pas prévue par ailleurs, la personne qui commet des actes réprimés par le quatrième chapitre de la loi n° 2820, dont les activités anti-laïques, est punie d'une peine minimum de six mois

---

[1692] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 53.

[1693] À cet égard, le juge de Strasbourg a précisé que depuis le 12 avril 1991, date à la quelle l'article 163 fut annulé, les activités anti-laïques n'étaient plus réprimées sur le plan pénal en Turquie. Pour lui, en effet « *l'exigence posée par l'article 103 § 2* […]*, combinée avec les modifications du code pénal du 12 avril 1991, avait pour effet de vider de son contenu la compétence de la Cour constitutionnelle pour dissoudre les partis politiques constituant un centre d'activités anti-laïques. Or cette compétence de la Cour constitutionnelle était clairement prévue par l'article 68 § 4 et l'article 69 §§ 4 et 6 de la Constitution* ». *Ibidem*, § 60.

[1694] Pour une critique de cette approche de la Grande Chambre, voir C. MOE, « Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey », *The International Journal of Not-For-Profit Law* (disponible sur http://www.icnl.org/knowledge/ijnl/vol6iss1/special_5.htm), septembre 2003, vol. 6, issue 1 (consulté le 21 mai 2011).

[1695] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 63.

[1696] Voir *supra* le titre « B. La répression des opinions anti-laïques en application de l'article 312 § 2 du code pénal ». D'ailleurs Şükrü Karatepe, le maire de la ville de Kayseri, dont un discours du 10 novembre 1996 a été utilisé pour fonder la dissolution du *Refah*, avait été condamné en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal en raison des propos tenus dans ce discours (voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 36). Cela montre que les tribunaux turcs disposaient toujours des moyens de condamner les activités anti-laïques. La Cour elle-même a été à plusieurs reprises amenée à se prononcer sur la compatibilité des condamnations par le juge turc des discours anti-laïques en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal avec l'article 10 de la Convention. Voir *infra* le titre « § 2. LA RESTRICTION DE L'EXPRESSION DES OPINIONS ISLAMIQUES ».

d'emprisonnement[1697]. En outre, à supposer qu'avec l'annulation de l'article 163, les actions et déclarations qui sont invoquées comme preuves ne soient plus passibles de sanctions pénales, dans ce cas, on a du mal à comprendre comment le *Refah* a pu être dissous à cause de ses actes et déclarations puisqu'ils n'étaient plus contraires à la loi.

S'il est vrai que, contrairement aux discours des dirigeants du *Refah* qui sont plutôt ambigus, les discours prononcés par ses quatre membres qui ont fondé la dissolution sont indéniablement contraires aux exigences du principe de laïcité[1698], leurs auteurs n'avaient à aucun moment dirigé ou représenté le parti[1699]. Certains d'entre eux ont été poursuivis et condamnés en raison de leurs propos. Conformément à l'article 101 d) de la loi n° 2820, le procureur de la République devait d'abord exiger l'exclusion définitive des membres qui ont été condamnés pénalement, par le biais d'un « avertissement »[1700]. Un tel avertissement n'a jamais été fait. Toutefois, le *Refah* les a exclus de ses rangs[1701]. Les requérants ont relevé que, le *Refah* ayant ainsi pris des mesures disciplinaires contre ses membres condamnés au pénal, leurs propos ne pouvaient pas lui être attribués. Néanmoins, cet argument n'est pas non plus parvenu à convaincre la Cour européenne, car selon elle, n'ayant été décidées qu'après le déclenchement de la procédure de dissolution, lesdites exclusions n'auraient été décidées que dans l'espoir d'échapper à la dissolution[1702]. Cet argument n'est pas non plus convaincant dans la mesure où, dans tous les cas sauf un, les poursuites avaient été engagées après le début de la procédure de dissolution du parti. Le *Refah* ne pouvait donc pas les exclure avant[1703].

De plus, contrairement à ce que la Cour européenne estime, il paraît nécessaire d'attacher une certaine importance au fait que ces membres ont été exclus du parti, même si ces mesures sont postérieures au début de la procédure. Car, l'article 101 d) de la loi sur les partis politiques (qui était en vigueur jusqu'à ce que la Cour constitutionnelle décide de déclarer inconstitutionnel l'article 103 § 2 de cette même loi) disposait que, si le membre d'un parti, coupable d'avoir commis une infraction, était exclu définitivement dans les

---

[1697] En ce sens, voir aussi les opinions dissidentes du juge Haşim Kılıç insérées dans l'arrêt de dissolution du *Refah* (Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K) et l'arrêt Cour const., 9 janvier 1998, n° 1998/2 E et 1998/1 K.

[1698] Pour une traduction en français de cette disposition, voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 33-37.

[1699] Voir, l'opinion dissidente commune de trois juges dans Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité.*

[1700] Pour le contenu de cette disposition, voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46.

[1701] *Ibidem*, § 37.

[1702] *Ibidem*, § 115.

trente jours suivant le début de la procédure de dissolution motivée par son infraction, la procédure serait automatiquement abandonnée. Alors, selon cet article, pour être qualifié de centre d'activités anticonstitutionnelles, le parti politique concerné devait avoir refusé d'exclure ses membres condamnés pénalement et ce malgré l'avertissement par écrit du procureur général. Le *Refah* avait accompli cette exigence. Néanmoins, aux yeux de la Cour, les nombreux arguments favorables au *Refah* ne comptaient apparemment pas[1704]. Finalement, pour dissoudre le *Refah*, il était suffisant de constater qu'il existait « *un doute sur sa position, quant au recours à la force, afin d'accéder au pouvoir et notamment d'y rester* »[1705]. Selon les juges de Strasbourg, les responsables du *Refah* ont laissé planer ce doute en omettant de désavouer les discours de certains de ses membres. Toutefois, on se demande s'il est raisonnable d'exiger d'un grand parti, tel que le *Refah*, qui revendiquait plus de 4,3 millions de membres au moment de sa dissolution[1706], de désavouer publiquement tous les propos contraires à la loi prononcés par ses membres en l'absence d'un avertissement de la part des autorités. On peut également se demander, à l'instar de certains professeurs du droit turc, s'il n'est pas « *contraire au raisonnement juridique d'admettre l'idée selon laquelle un parti politique puisse être dissout en ne se fondant que sur des doutes* »[1707].

S'il est vrai que les trois membres les plus radicaux du *Refah* dans leurs discours ont fait explicitement référence à la charia et ont évoqué la possibilité du recours à la force, il est toutefois possible de se demander si ces trois discours relèvent bien de la ligne du parti, car comme la Cour le constate, le *Refah* avait jusqu'à sa dissolution, « *mené son combat politique par des moyens légitimes* »[1708]. Si l'ensemble des activités du *Refah*, qui comptait au moment de sa dissolution 158 députés (sur 450) à l'Assemblée nationale, qui avait, lors du déclenchement de la procédure de dissolution, près de quatorze années d'existence politique et qui assumait de nombreuses responsabilités aux niveaux municipal et législatif[1709], est pris en compte, il est légitime de se demander s'il est raisonnable de se contenter de certains discours, prononcés plusieurs années auparavant, pour arriver à la

---

[1703] En ce sens, voir également l'opinion dissidente commune de trois juges dans Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité.*

[1704] G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1501.

[1705] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 81.

[1706] Pour le chiffre, voir *ibidem*, § 14 ainsi que l'opinion dissidente commune de trois juges insérée dans cet arrêt.

[1707] Voir, par exemple, M. ERDOĞAN, « AHİM'nin RP Kararının Düşündürdükleri (Critiques de l'arrêt de la Cour EDH relatif au *Refah*) », *Liberal Düşünce Dergisi*, 2001, n° 23, pp. 41-50, spéc., p. 45.

[1708] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 74.

[1709] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 11 et 15.

conclusion que le *Refah* avait comme projet l'instauration d'un régime fondé sur la loi islamique. Si le *Refah* était vraiment devenu le centre d'activités anti-laïques, comme le juge constitutionnel l'a décidé, la Cour ne devrait-elle pas attendre légitimement que les autorités turques fournissent plus de preuves de ces activités anti-laïques que quelques discours et initiatives gouvernementaux ? En l'absence d'action concrète la Cour aurait pu, comme elle l'avait déjà fait dans les affaires de dissolution des partis pro-kurdes ou socialistes, accorder un point à l'attachement du *Refah* aux valeurs démocratiques exprimé dans son statut et son programme et conclure ainsi à la non-nécessité de la dissolution du *Refah*, ce qui n'a pas été le cas. Cette attitude de la Cour va à l'opposé de la résolution 1308 dans laquelle l'APCE appelle les gouvernements des États membres à respecter le principe selon lequel « *un parti ne peut pas être tenu responsable de l'action de ses membres si celle-ci est en contradiction avec son statut et ses activités* »[1710]. La Cour qui passa sous silence cette résolution qui avait été adoptée le 18 novembre 2002, soit avant son arrêt *Refah*, s'y réfère expressément dans un arrêt ultérieur pour condamner la dissolution d'un parti pro-kurde pour atteinte à l'intégrité territoriale de la Turquie[1711].

Comparé aux affaires de dissolution des partis politiques pro-kurdes, la Cour européenne a été très sévère à l'égard du *Refah* dans son appréciation des preuves. Une telle sévérité est également à noter quant à l'examen de la Cour portant sur la nécessité de la dissolution du *Refah*.

B. Le durcissement quant à l'examen de la nécessité de la dissolution du Parti de la prospérité

Persuadée que l'intention du *Refah* était différente de ce que l'on pouvait lire dans son programme politique, la Cour estime qu'« *on ne saurait exiger de l'État d'attendre, avant d'intervenir, qu'un parti politique s'approprie le pouvoir et commence à mettre en œuvre un projet politique incompatible avec les normes de la Convention et de la démocratie, en adoptant des mesures concrètes visant à réaliser ce projet* »[1712]. En l'absence d'action concrète démontrant l'intention du *Refah* d'instaurer la charia, la Cour a reconnu ainsi à la Turquie un pouvoir d'intervention préventive. En tenant compte de certaines spécificités du contexte turc, elle estime, à l'instar du gouvernement, que « *la mise en place d'un régime théocratique* […], *n'est pas complètement illusoire en*

[1710] APCE, *Restrictions concernant les partis politiques dans les États membres du Conseil de l'Europe*, Résolution 1308 (2002) adoptée le 13 novembre 2002.
[1711] Voir Cour EDH, arrêt *HADEP et Demir c. Turquie*, arrêt *précité*, § 68.
[1712] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 102.

Turquie »[1713] et, par conséquent, un risque réel peut en découler (1). De l'avis de la Cour, le seul moyen d'écarter ce risque étant de dissoudre le *Refah*, l'ingérence était également proportionnée au but légitime (2).

1. La réalité du risque de l'instauration de la charia par le Parti de la prospérité

Le juge de Strasbourg estime que le projet politique du *Refah* « *n'était ni théorique ni illusoire, mais réalisable* »[1714] pour deux raisons : la première s'appuie sur l'influence du *Refah* en tant que parti politique et sur ses chances d'accéder seul au pouvoir[1715]. La seconde résulterait du fait « *que des mouvements politiques basés sur un fondamentalisme religieux ont pu par le passé s'emparer du pouvoir politique dans certains États, et ont eu la possibilité d'établir le modèle de société qu'ils envisageaient* »[1716]. Quant à la Turquie, « *le régime théocratique islamique a déjà été imposé dans l'histoire du droit ottoman* »[1717].

Premièrement, le caractère théocratique du régime ottoman est pour le moins discutable[1718]. Comme l'explique M. Moe, cette description de l'Empire ottoman appartient à la version kémaliste de l'histoire de l'Empire. Il est servi dans le présent contexte comme argument pour expliquer pourquoi la Turquie doit être particulièrement prudente face à l'Islam de même que l'Allemagne l'est à l'égard du nazisme[1719]. Deuxièmement, il n'est pas certain qu'on puisse établir un parallèle entre la situation de la Turquie en 1998 et celle qu'elle connaissait en 1924. Car, une telle approche néglige soixante quatorze années d'expérience laïque, qui ont pourtant fortement modifié la perception de l'Islam dans la société turque ainsi que la nature de l'Islam politique en Turquie[1720].

La Cour établit d'ailleurs un tel parallèle également entre la Turquie et certains États où les mouvements du fondamentalisme islamique « *ont pu par le passé s'emparer du pouvoir politique* ». Selon M. Moe, on peut ici songer aux programmes d'islamisation mis en œuvre après la révolution iranienne de 1979 ou le coup d'État militaire de 1978 au Pakistan, ou encore la prise du pouvoir par Bashir en 1989 au Soudan. Des leçons peuvent

[1713] Cour EDH, arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 65.
[1714] *Ibidem*, § 77.
[1715] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 107.
[1716] *Ibidem*, § 124.
[1717] *Ibidem*, § 125.
[1718] À cet égard, voir *supra* p. 21 et s.
[1719] C. MOE, *op. cit.*, note 1646, p. 21.
[1720] Il est évident que la société turque d'aujourd'hui est considérablement différente de celle de 1924 qui venait alors de sortir de l'influence de l'Empire ottoman. Depuis, la société turque a connu des changements considérables à vocation européenne grâce à une véritable politique de modernisation et de laïcisation qu'on a déjà étudiée dans l'introduction.

être tirées de ces expériences notamment concernant certains aspects de la charia qui inquiètent les juges de la Cour. Toutefois, ces expériences ne sont pas vraiment transposables au cas d'espèce qui concerne un parti politique qui a accédé au pouvoir par des élections. On sait qu'une démocratie peut être détruite par un parti politique qui a légalement pris le pouvoir. Toutefois, une telle expérience n'a jamais eu lieu sur le territoire musulman, mais au contraire dans un pays chrétien, en l'occurrence en Allemagne avec la République de Weimar en 1933. Si en Algérie le parti islamiste FIS a gagné les élections de 1991-92, il n'a jamais été autorisé à prendre le pouvoir[1721].

De plus, en faisant un parallèle avec les expériences du fondamentalisme islamique vécues dans certains pays musulmans, la Cour omet de prendre en compte les spécificités de la Turquie par rapport aux pays susmentionnés. En Turquie, la laïcité n'est pas seulement protégée strictement sur le plan juridique par plusieurs dispositions constitutionnelles et législatives, mais elle l'est aussi sur le plan politique par une armée omniprésente dans la politique qui dispose de tous les moyens juridiques, institutionnels, politiques et économiques ainsi que d'un prestige important auprès de la population pour pouvoir empêcher le remplacement du régime laïque par un régime fondé sur la charia. Au vu de cette réalité, il semble difficile de se laisser convaincre par l'argument selon lequel le *Refah*, au moment de sa dissolution, pouvait constituer une menace sérieuse contre l'ordre laïque en Turquie[1722]. Il faut d'ailleurs se rappeler que c'est l'ultimatum lancé par l'armée turque le 28 février 1997 pour protéger le principe de laïcité qui a précipité la chute du gouvernement de coalition constitué par le *Refah*. Après avoir été chassé par la force du pouvoir, on se demande s'il était encore nécessaire d'interdire le *Refah*. À cet égard, la Cour pouvait souligner que ce parti, qui avait accédé au pouvoir par le biais de moyens démocratiques, n'avait jamais recouru à la force ni même en réponse contre les pressions de l'armée afin de se défendre ou rester au pouvoir, mais avait laissé pacifiquement sa place au profit d'un parti social-démocrate. Cependant, elle a préféré déduire d'un seul sondage fondé sur une source inconnue que « *le Refah disposait, à la date de sa dissolution, d'un potentiel réel de s'emparer du pouvoir politique, sans être limité par les compromis inhérents à une coalition* »[1723]. Selon le juge de Strasbourg, « [d]*ans l'hypothèse où le Refah aurait proposé un programme contraire aux principes démocratiques, son accès seul au pouvoir politique aurait permis à ce parti d'établir le*

[1721] C. MOE, *op. cit.*, note 1646, p. 22.
[1722] En ce sens, voir également Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 124.
[1723] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 108.

modèle de société envisagé dans ce programme »[1724]. L'expérience de la pratique des juridictions suprêmes turques, de l'armée ainsi que des institutions civiles montre qu'une telle hypothèse n'est qu'un moyen politique utilisé par l'élite bureaucratico-militaire afin de garder la démocratie turque sous sa tutelle. D'ailleurs, les faits réels le montrent aujourd'hui clairement. L'AKP, un des successeurs du *Refah*, qui est seul au pouvoir depuis 2002, n'a jamais tenté de remettre en cause la nature laïque et démocratique du régime. Même quelques actions qui ont été entreprises en vue de laisser les élèves porter le foulard au sein de l'université furent bloquées par les juridictions suprêmes turques[1725]. Cela montre que, dans les circonstances spécifiques de la Turquie, au moment de la dissolution du *Refah* comme aujourd'hui, il existait des moyens autres que la dissolution pour empêcher un parti politique, même seul au pouvoir, de porter atteinte à la laïcité et de mettre ainsi en danger le régime démocratique. Ceci amène à se demander si la dissolution était proportionnée au but de sauvegarder le caractère laïque de la Turquie.

2. La proportionnalité de la dissolution du Parti de la prospérité

Une des questions importantes qui se pose concernant l'arrêt *Refah* est de savoir si l'emploi d'un moyen moins radical que la dissolution n'aurait pas suffi à garantir à la fois la liberté politique et l'ordre constitutionnel turc. Par un examen très laconique, la Cour a conclu que la dissolution du *Refah* était une mesure proportionnée au but de la sauvegarde du régime laïque en Turquie. Pour justifier cette décision, elle souligne uniquement qu'après la dissolution du *Refah* seuls cinq députés membres du parti ont été déchus de leurs fonctions parlementaires et de leur rôle de dirigeants d'un parti politique, les 152 autres continuant à exercer leur mandat et poursuivant normalement leur carrière politique[1726]. Elle omet ainsi que c'était le *Refah* lui-même, avec sa propre personnalité distincte, au regard de la Convention, qui était le requérant principal, et que c'était sa liberté d'association qui était avant tout en cause. Par la dissolution, l'identité du requérant avait été détruite et ses biens confisqués[1727]. Il s'agissait donc d'une sanction d'une sévérité

[1724] *Ibidem*.

[1725] À cet égard, voir *infra* les titres « A. La confirmation de la légalité de l'élargissement de l'interdiction du port du foulard » et « B. L'interdiction du port du foulard considérée par le juge constitutionnel comme un principe constitutionnel intangible ».

[1726] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 133 et 134. Il faut noter que parmi ces membres il y a Necmettin Erbakan, président du Parti, et deux vices présidents du parti et qu'en application de l'article 69 § 8 de la Constitution, la Cour constitutionnelle a interdit à ces cinq membres non seulement d'être membres fondateurs, mais aussi adhérents, dirigeants ou comptables d'un autre parti politique pour une période de cinq ans.

[1727] Voir l'opinion dissidente commune de trois juges dans l'arrêt de la Chambre *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*.

extrême.

D'ailleurs, dans ses arrêts précédents, la Cour avait déjà qualifié la dissolution d'un parti politique de mesure « *sévère* » ou « *radicale* »[1728]. De plus, lorsqu'elle l'avait fait, il s'agissait de partis politiques de taille réduite qui avaient une existence de courte durée[1729]. Contrairement à ces partis, le *Refah*, au moment de sa dissolution, était le parti le plus représenté au Parlement. Il est donc évident que sa dissolution eut un grave impact sur la démocratie turque dans la mesure où ce parti représentait le choix de millions de citoyens turcs. La Cour n'a, toutefois, pas pris en considération cet élément dans son examen de proportionnalité. Elle a également omis de préciser qu'au moment de sa dissolution, le *Refah* n'était plus au pouvoir. Cet élément avait pourtant une importance cruciale du fait qu'il mettait en doute la nécessité d'une sanction aussi radicale et immédiate, infligée au *Refah*. Il est aussi intéressant de constater qu'alors que la Cour s'est toujours référée à la sanction accessoire qui accompagne la décision de la dissolution dans les arrêts relatifs à la dissolution des partis politiques socialiste et pro-kurde pour montrer la radicalité de la dissolution dans le contexte turc[1730], d'une manière surprenante[1731], dans son arrêt *Refah*, elle s'y réfère pour montrer la proportionnalité de la dissolution[1732].

La question essentielle qui se pose est de savoir comment expliquer cette attitude intransigeante du juge de Strasbourg par rapport au *Refah*. Les spécialistes à ce sujet se mettent d'accord sur le fait que le but de la ligne de l'Islam politique en général, et celui du *Refah* en particulier, n'a jamais été la destruction de la nature laïque de l'État, mais plutôt la remise en valeur de la morale et de certains principes islamiques dans la société turque[1733]. À cet égard, examinant les discours politico-religieux des partis représentant la

---

[1728] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 51.

[1729] Le TBKP, dissout environ treize mois après sa fondation, et le SP environ quatre ans et demi après sa fondation. Quant à l'ÖZDEP, il s'est dissout lui-même environ six mois après sa fondation.

[1730] À titre d'exemple, voir Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 45.

[1731] M. CHALLANCIN & A. OVCEARENCO, *op. cit.*, note 1606, p. 15.

[1732] D'ailleurs, dans son arrêt *Sadak et autres*, la Cour a estimé que « *la déchéance des requérants de leur mandat parlementaire* [en tant que mesure accessoire accompagnant la décision] *de la dissolution du parti politique auquel ils appartenaient* » constituait une mesure d'« *une sévérité extrême* », « *incompatible avec la substance même du droit d'être élus et d'exercer leur mandat* », et portait atteinte « *au pouvoir souverain de l'électorat qui les a élus députés* » (Cour EDH, arrêt *Sadak et autres c. Turquie (n° 2)*, 11 juin 2002, n°s 25144/94, 26149/95 à 26154/95, 27100/95 et 27101/95, §§ 37-40). Il est difficile de comprendre comment l'absence d'une sanction accessoire, qualifiée seule de « *sanction d'une extrême gravité* » peut jouer en faveur de la proportionnalité de la dissolution d'un parti politique.

[1733] En ce sens, parmi beaucoup d'autres, voir M. BOZDÉMİR, *op. cit.*, note 333, pp. 206-208 ; A. BOCKEL, *op. cit.*, note 1248, pp. 913-913 et 923 ; G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1500 ainsi que E. BASYURT, éditorialiste au quotidien *Zaman,* qui observe que beaucoup de juristes, de défenseurs des droits de l'homme, d'auteurs et de politiciens se mettent d'accord sur l'idée selon laquelle les actes du *Refah*, que ce soit à l'opposition ou au pouvoir, n'auraient jamais confirmé une volonté de changer le régime politique de la Turquie (*Zaman* du 1er août 2001). Ce même constat ressort également des études menées sur le

ligne de l'Islam politique en Turquie, M. Yıldız conclut que cette ligne rejette catégoriquement la violence et respecte les règles démocratiques du changement de pouvoir[1734]. Quant à l'arrêt de la Cour, son fondement juridique est qualifié par une partie de la doctrine d'abusif eu égard à l'absence de menace concrète et immédiate sur les libertés du peuple turc[1735]. Il est clair qu'il existe une différence dans l'approche du juge de Strasbourg par rapport au *Refah*, accusé de porter atteinte au principe de laïcité, et aux partis politiques dissouts pour avoir porté atteinte au principe de l'intégrité territoriale et de l'unité de la nation en Turquie. Certains voient dans cette différence une sérieuse inquiétude des juges européens face aux mouvements politiques islamiques, analogue à celle qu'on peut constater au sein de nombreuses instances juridiques turques[1736], une influence de la méfiance des penseurs occidentaux à l'égard de l'Islam sur les juges de la Cour[1737], voire une discrimination contre les musulmans[1738]. Il est vrai que l'approbation par la Cour de la dissolution du *Refah* a suscité des doutes non seulement chez les islamistes[1739], mais aussi dans les milieux libéraux[1740] concernant l'impartialité de la Cour[1741]. S'il semble injuste d'accuser les juges de Strasbourg de discrimination religieuse[1742], on peut, néanmoins, constater une certaine méfiance de la Cour par rapport

---

programme et les actions de la coalition DYP-*Refah* sous la direction de Gencer Özcan, *Onbir Aylık Saltanat, Siyaset, Ekonomi ve Dış Politikada Refahyol Dönemi (L'expérience politique, économique et de politique étrangère du Refahyol au cours de onze mois de pouvoir)*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1998.

[1734] A. YILDIZ, *op. cit.*, note 1251, p. 200.

[1735] Voir P. GAST, *op. cit.*, note 466, p. 56 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 1707, pp. 41-50 et Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 119.

[1736] B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 119.

[1737] G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1495 ; C. MOE, *op. cit.*, note 1646, pp. 27-28.

[1738] Par exemple, par une lettre du 2 décembre 2005, M. Recai Kutan, le leader du Parti de la vertu (*Fazilet*), a informé la Cour de sa volonté de retirer la requête concernant la dissolution du *Fazilet*. Pour motiver cette décision, en s'appuyant notamment sur les arrêts rendus dans les affaires *Refah* et *Şahin*, M. Kutan accuse clairement la Cour d'avoir des préjugés contre l'Islam et de faire de la discrimination contre les musulmans. Voir Cour EDH, arrêt (radiation) *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, 27 avril 2006, n° 1444/02.

[1739] « *Selon les islamistes turcs, le jugement de la Cour européenne des Droits de l'Homme donnant raison à la Turquie dans sa décision d'interdire le Parti islamiste de la Prospérité est injuste et contraire aux valeurs européennes* ». « La Cour européenne barre la route aux islamistes en Turquie », *Le Monde* du 31 juillet 2001.

[1740] L'éditorialiste Taha Akyol pense qu'il s'agit d'une décision remplie d'*a priori* et d'un revirement de jurisprudence. *Milliyet* du 1er août 2002.

[1741] Cette décision de la Cour est encore plus étonnante dans la mesure où même des critiques émanant de l'UE avaient dénoncé une atteinte aux principes démocratiques. La décision de la Cour constitutionnelle avait ainsi été qualifiée de décision politique. La Déclaration de la présidence au nom de l'UE sur l'interdiction du parti *Refah* en Turquie, DN : PESC/98/4, Bruxelles, le 21 janvier 1998.

[1742] Plusieurs autres arrêts, rendus dans d'autres contextes, témoignent d'ailleurs de l'attitude protectrice de la Cour envers l'Islam, notamment lorsqu'il s'agit de la communauté musulmane dans un contexte minoritaire. À cet égard, on peut citer les arrêts Cour EDH, arrêt *Serif c. Grèce*, 14 décembre 1999, n° 38178/97 et Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, 26 octobre 2000, n° 30985/96. Ces arrêts sont analysés sous le titre « B. Les rapports de l'État avec les communautés religieuses minoritaires ».

au mouvement de l'Islam politique[1743] comparé avec le mouvement kurde en Turquie. La différence d'approche de la Cour par rapport à ces deux mouvements peut être expliquée par la nature différente de leurs revendications, mais aussi par les liens avec la démocratie des principes qu'ils mettent en cause. Le mouvement kurde conteste le principe de l'intégrité territoriale et de l'unité de la nation, tel qu'il est interprété et appliqué en Turquie, en se réclamant comme le protecteur des droits et de l'identité d'une minorité qui a été longtemps persécutée par l'État. Ce principe constitutionnel n'est pas en soi nécessaire à la protection des droits et des libertés fondamentales, mais, au contraire, est interprété et appliqué par les autorités turques dans un sens constituant un obstacle majeur à la reconnaissance des droits spécifiques des minorités et de leur identité particulière. En revanche, la laïcité peut être considérée dans le contexte turc comme une garantie des libertés fondamentales, voire une condition *sine qua non* de l'existence de celles-ci. Dans les arrêts *Refah*, la Cour met d'ailleurs clairement l'accent sur l'importance du principe de laïcité pour le système démocratique en Turquie, ce qu'elle n'a jamais fait pour le principe de l'unité nationale et de l'indivisibilité territoriale. Elle considère la laïcité comme un principe garant de la paix civile et religieuse, un principe de l'État, cadrant avec la prééminence du droit, du respect des droits de l'homme et de la démocratie[1744]. La remise en cause de ce principe risque de permettre une emprise de plus en plus forte de l'Islam sur l'État. En Turquie, une partie de la population est d'ailleurs convaincue qu'une telle remise en cause risque de déboucher sur l'instauration de la charia, un régime clairement inconciliable avec la Convention. La remise en cause de la laïcité, notamment quand cela est fait par les groupes islamistes au nom d'une plus grande liberté de religion dans un pays comme la Turquie, où la majorité de la population adhère à l'Islam, risquerait de mettre en danger la démocratie. La Cour semble être influencée par ces craintes. Dans son arrêt *Refah*, elle n'hésite d'ailleurs pas à adresser une mise en garde aux adversaires de la laïcité en affirmant qu'« *une attitude ne respectant pas ce principe ne sera pas nécessairement acceptée comme faisant partie de la liberté de manifester sa religion et ne bénéficiera pas de la protection qu'assure l'article 9 de la Convention* »[1745]. En revanche, la Cour a estimé

[1743] Selon M. Lebreton, la Cour confond l'Islam politique, tel que le conçoit officiellement le Refah et le fondamentalisme islamique. G. LEBRETON, *op. cit.*, note 1648, p. 1503. Pour une explication concernant la différence entre l'Islam politique et le fondamentalisme islamique, voir T. LINDHOLM, « The Strasbourg Court Dealing With Turkey and the Human Right to Freedom of Religion or Belief : A Critical Assessment in the Light of Recent Case Law (*Leyla Şahin v. Turkey*, 29 June 2004) » (disponible sur http://strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=3848, consulté le 29 mai 2011), pp. 1-18, spéc., pp. 16-17.

[1744] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 93.

[1745] *Ibidem*.

que les projets politiques, tels que l'autonomie ou même l'indépendance, réclamés pour les kurdes, ne compromettaient pas le régime démocratique en Turquie[1746], quoique ces projets portent clairement atteinte au principe de l'intégrité territoriale et de l'unité de la nation turque. Car, la mise en cause du principe de l'unité de la nation, tel qu'il est interprété par les juridictions turques, va plus dans le sens d'une reconnaissance du pluralisme (ethnique, culturelle et linguistique), principe qui est considéré par le juge de Strasbourg comme un élément fondamental de la société démocratique[1747]. Il n'est donc pas étonnant qu'en prenant en considération les spécificités de la Turquie, la Cour « *surprotège le principe de laïcité en Turquie* »[1748] au détriment de la liberté d'association politique des membres de la religion dominante et, en même temps, reconnaisse le droit de mettre en cause le principe de l'unité de la nation turque au nom de la défense des droits de la minorité kurde.

Selon certains, en statuant différemment, la Cour aurait dû condamner le concept militant de la laïcité turque[1749]. Si tel n'a pas été le cas, la décision de la Cour ne saurait non plus être considérée comme une approbation générale de la conception turque de la laïcité. Il était bien évidemment préférable que la Cour mesure plus prudemment ses propos concernant la laïcité turque qui donnent l'impression qu'elle approuve la laïcité, telle qu'elle est appliquée en Turquie. Toutefois, pris dans leurs intégralités, il est difficile d'affirmer en s'appuyant sur les arrêts *Refah* que la Cour approuve d'une manière générale l'interprétation peu démocratique donnée à la laïcité en Turquie[1750]. En effet, une analyse de ces arrêts dans leur ensemble montre que la Cour a légitimé la dissolution du *Refah* non parce qu'il s'agissait d'un parti musulman[1751] en lutte éventuellement contre la laïcité, telle qu'elle est appliquée en Turquie, mais parce qu'elle était convaincue que le *Refah* avait incité à la violence et ses objectifs cachés constituaient une menace contre la paix civile[1752]. À cet égard, il est regrettable que le Parti *Fazilet*, successeur du *Refah*, ait retiré

[1746] Voir Cour EDH, arrêt *Dicle pour le Parti de la démocratie (DEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 53.

[1747] Voir Cour EDH, arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, 25 mai 1993, n° 14307/88, § 31 ; Cour EDH [GC], arrêt *Handyside c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 49 et Cour EDH, arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.

[1748] Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 48.

[1749] C. MOE, *op. cit.*, note 1646, p. 25. « *Trop stricte* », selon M. Akdağ, « *l'équation laïque turque aurait pu ainsi se complexifier pour prendre en compte les revendications d'autres sources de la société* […]. *Une telle option aurait facilité l'intégration des partis radicaux* […] *islamistes, dans la vie politique pour en faire des interlocuteurs à venir* ». Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 123.

[1750] En ce sens, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 1707, p. 49. Ce qui est en question dans l'affaire *Refah* n'est pas la compatibilité de la laïcité turque avec la Convention. La Cour n'a d'ailleurs pas à se prononcer dans l'abstrait sur la compatibilité de la conception turque de la laïcité avec la Convention. *A contrario*, voir K. MEERSCHAUT, *op. cit.*, note 1646, p. 7.

[1751] À cet égard, voir Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 100.

[1752] En ce sens, voir M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 1707, p. 49. D'ailleurs, à l'occasion de l'affaire

sa requête après la décision de recevabilité de la Cour[1753]. La dissolution du *Fazilet* étant fondée exclusivement sur les prises de position concernant la question du foulard en Turquie, elle montre clairement l'application extrême de la laïcité turque, peu conforme aux principes et valeurs de la Convention[1754]. Il est toujours difficile de savoir comment les juges de Strasbourg auraient apprécié cette dissolution, mais il est clair que celle-ci aurait donné l'occasion à la Cour de clarifier son approche par rapport aux limites qu'elle impose à l'application stricte de la laïcité en Turquie.

Loin d'être des jugements purement juridiques, l'approche adoptée par la Cour dans l'affaire *Refah* constitue en effet une prise de position politique[1755]. Par son jugement, la Cour ne voulait de toute évidence pas priver la Turquie de certains moyens, quoiqu'ils soient radicaux, dans sa lutte contre l'islamisation de l'État et de la société turcs. Cette inquiétude du juge européen concernant le fondamentalisme islamique ressort encore plus clairement de certains décisions et arrêts rendus par la Cour européenne en matière d'interdiction de manifestations de l'Islam dans le domaine public.

ÖZDEP, la Cour a précisé qu'un parti politique pouvait exiger dans son statut la suppression de la *Diyanet* au sein de l'administration, alors que la Cour constitutionnelle, rappelant le contenu de la conception turque de la laïcité, avait considéré qu'une telle proposition revenait à porter atteinte au principe de laïcité dont une des spécificités est le contrôle des affaires de l'Islam par l'État (Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 14 et 41). Elle a ainsi jugé que l'État turc devrait permettre la mise en cause par les partis politiques de certains aspects de la laïcité turque.

[1753] Pour la recevabilité de cette requête, voir Cour EDH, déc. *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, n° 1444/02, 6 avril 2004 et 30 juin 2005. Quant à la radiation de cette requête, voir Cour EDH, arrêt (radiation) *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, arrêt *précité*. Si le *Fazilet* a décidé de retirer sa requête, la Cour a eu l'occasion d'examiner au fond les requêtes introduites par quatre de ses cinq membres auxquels la Cour constitutionnelle avait interdit, à titre de sanction accessoire, d'être membres fondateurs, adhérents, dirigeants ou comptables d'un autre parti politique pour une période de cinq ans du fait d'avoir causé, par leurs actes et propos, la dissolution du *Fazilet*. Parmi ceux-ci, Nazlı Ilıcak et Bekir Sobacı avaient également été déchus de leur qualité de députés pour le même motif. Toutefois, dans ses arrêts concernés la Cour a décidé d'examiner l'ensemble des griefs des requérants (tirés principalement des articles 9, 10, 11 et 14 de la Convention) sous l'angle du seul article 3 du Protocole n° 1 et, à la suite d'un examen extrêmement bref, elle a conclu à la violation de cet article (Cour EDH, arrêt *Sılay c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 8691/02, §§ 23, 31-34 ; Cour EDH, arrêt *Ilıcak c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 15394/02, §§ 24, 34-37 ; Cour EDH, arrêt *Kavakçı c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 71907/01, §§ 30, 44-47 ; Cour EDH, arrêt *Sobacı c. Turquie*, 29 novembre 2007, n° 26733/02, §§ 17, 30-33). Ce faisant, elle a évité de se prononcer sur la conventionnalité des actes ayant été utilisés par la Cour constitutionnelle comme le fondement de la dissolution du *Fazilet*. Elle a également évité de répondre aux questions de savoir si l'interdiction des activités politiques imposée à Mme Merve Kavakçı en raison du port du foulard islamique lors de sa prestation de serment à l'Assemblée nationale était ou non conforme à sa liberté de manifester sa religion invoquée par la requérante.

[1754] Si la dissolution des *Refah* et *Fazilet* est fondée sur certains actes et discours de leurs membres et dirigeants, dans les discours de membres et dirigeants du *Fazilet*, il n'y a aucune référence au système multijuridique, à la charia, à la notion d'« ordre juste », et à la possibilité du recours à la violence. Voir *supra* p. 285 et s.

[1755] A. TORCOL, *Le cas de dissolution des partis politiques turcs devant la Cour européenne des droits de l'homme : les principes d'intégrité territoriale et de laïcité en question*, Mémoire de fin d'études, Institut d'Etudes Politiques de Strasbourg, juin 2002, p. 76.

SECTION 2. LA CONVENTIONNALITÉ DE L'INTERDICTION DE CERTAINES MANIFESTATIONS DE L'ISLAM

Les autorités turques montrent une grande tolérance à la pratique du culte musulman, en tant que religion dominante, au prix, parfois, d'une atteinte importante à l'ordre public et aux droits des autres[1756]. Toutefois, cette tolérance et ce respect de l'État pour la manifestation de l'Islam sur l'espace public sont strictement limités et encadrés. Les deux restrictions les plus importantes qui ressortent de cet encadrement sont l'interdiction du port du foulard au sein des établissements d'enseignement et l'interdiction de l'expression d'opinions islamiques anti-laïques. Plusieurs affaires concernant ces deux catégories de restriction ont été portées devant les instances européennes, notamment la Cour. Cette dernière a adopté deux approches différentes dans ces affaires. Concernant les affaires portant sur la question du port du foulard dit islamique, elle a estimé que l'interdiction générale du port du foulard à l'école, même à l'université, que la Turquie impose aux élèves, étudiantes et enseignantes, n'était pas contraire à ses engagements conventionnels (§ 1). Quant aux affaires portant sur la liberté d'expression, les juges de Strasbourg ont refusé d'accorder un tel brevet de conventionalité à la condamnation des personnes ayant exprimé des opinions islamiques anti-laïques. En appliquant les principes biens établis de sa jurisprudence en matière de liberté d'expression, la Cour a examiné chaque affaire selon le contenu et les circonstances entourant l'expression de ces opinions (§ 2).

§ 1. L'INTERDICTION DU PORT DU FOULARD ISLAMIQUE DANS LES ÉTABLISSEMENTS PUBLICS D'ENSEIGNEMENT EN TURQUIE

La Cour a examiné d'une manière détaillée la question du port du foulard dans le contexte turc dans l'affaire *Leyla Şahin c. Turquie* qui concerne l'interdiction opposée à une étudiante de porter le foulard au sein de l'université[1757]. Sans se prononcer sur la

[1756] Voir *supra* p. 226.

[1757] En effet, cette question avait déjà été examinée par la Commission européenne dans deux requêtes émanant d'étudiantes turques à qui les autorités universitaires avaient refusé de fournir un diplôme universitaire du fait qu'elles n'avaient pas produit dans leurs dossiers une photographie d'identité sur laquelle elles apparaîtraient sans foulard. En dépit de la complexité et des enjeux des questions soulevées par ces affaires, par les décisions en date du 3 mai 1993, la Commission les avait déclarées irrecevables en jugeant que la mesure litigieuse ne constituait pas une ingérence dans l'exercice de la liberté de religion des requérantes. Elle avait estimé que la photo apposée sur un diplôme universitaire ne pouvait pas être utilisée par les intéressées pour manifester leurs convictions religieuses. (Commission EDH, déc. *Karaduman c. Turquie*, 3 mai 1993, n° 16278/90, *D.R.* n° 74, pp. 93-102 ; Commission EDH, déc. *Bulut c. Turquie*, 3 mai 1993, n° 18783/91). Quant à la Cour, elle s'est prononcée pour la première fois sur cette question dans l'affaire *Dahlab c. Suisse.* Dans sa décision, elle a légitimé l'interdiction du port du foulard islamique opposée à une enseignante d'école primaire, au seul motif que de l'âge des élèves, c'est-à-dire de leur vulnérabilité face à un attribut vestimentaire, le foulard soit susceptible de véhiculer un message de prosélytisme religieux. Elle a ainsi déclaré le grief de la requérante tiré de l'article 9 manifestement mal

question de savoir si cet acte constitue, dans tous les cas, l'accomplissement d'un devoir religieux, la Cour a admis l'existence d'une ingérence dans l'exercice par la requérante du droit de manifester sa religion dès lors qu'il s'agissait, pour la requérante, d'un acte motivé ou inspiré par une religion ou une conviction[1758]. Néanmoins, réunie tant en Chambre qu'en Grande Chambre, elle a rejeté la requête sur d'autres motifs. Dans les affaires ultérieures, en s'appuyant essentiellement sur ses considérations faites dans l'arrêt *Şahin*, la Cour a également jugé compatible avec la Convention et ses protocoles l'interdiction de porter le foulard imposée en Turquie aux enseignantes[1759], y compris les professeurs d'université[1760], ainsi qu'aux élèves de l'école publique[1761].

Ce brevet de conventionnalité accordé par la Cour européenne aux interdictions relatives au port du foulard est sévèrement critiqué par la plupart des spécialistes européens de la liberté religieuse[1762]. Les critiques s'accordent sur le fait que les affaires concernant le port du foulard islamique manifestent une indulgence excessive de la part de la Cour à l'égard de la Turquie résultant notamment d'une autolimitation de son contrôle de l'ingérence[1763] (A). Les motivations avancées par la Cour pour justifier l'interdiction générale du port du foulard au sein des établissements d'enseignement turcs ont également été vivement contestées par la doctrine dans la mesure où elles se fondent sur des considérations générales, voire politiques, des hypothèses non vérifiées et largement

---

fondé tout en procédant à un examen sur le fond de l'affaire. Cour EDH, déc. *Dahlab c. Suisse*, 15 février 2001, n° 42393/98, *Recueil des arrêts et décisions,* 2001-V, pp. 429-446.

[1758] Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 71.

[1759] Cour EDH, déc. *Beyhan Çağlayan c. Turquie*, 3 avril 2007, n° 1638/04.

[1760] Cour EDH, déc. *Kurtulmuş c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 65500/01.

[1761] Cour EDH, déc. *Köse et 93 autres c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 26625/02. En faisant jouer la marge nationale d'appréciation et en se bornant à rappeler les grands principes de la jurisprudence *Şahin*, la Cour a également rejeté plusieurs requêtes concernant l'interdiction du port du foulard et d'autres signes ostentatoires d'appartenance religieuse dans les écoles publiques françaises (Cour EDH, arrêts *Doğru* et *Kervancı* c. *France*, les arrêts du 4 décembre 2008, n°s 27058/05 et 31645/04 ; Cour EDH, déc. *Bayrak*, *Aktas*, *Ghazal*, *Gamaleddyn*, *Jasvir Singh* et *Ranjit Singh c. France*, les décisions du 30 juin 2009, n°s 14308/08, 43563/08, 29134/08, 18527/08, 25463/08, 27561/08). La Cour a aussi rejeté comme manifestement mal fondées des requêtes concernant le rejet d'une demande d'inscription à une faculté turque de théologie formée par la requérante en raison du refus de cette dernière de fournir une photo sur laquelle elle serait tête nue (Cour EDH, déc. *Emine Araç c. Turquie*, 19 septembre 2006, n° 9907/02) et le refus de la préfecture de délivrer un duplicata d'un permis de conduire à un sikh pratiquant au motif qu'il apparaissait coiffé d'un turban sur les photographies d'identité produites. Cour EDH, déc. *Mann Singh c. France*, 13 novembre 2008, n° 24479/07.

[1762] Voir notamment E. BRIBOSIA et I. RORIVE, « Le voile à l'école : une Europe divisée », *RTDH*, 2004, n° 60, pp. 951-983, spéc., pp. 941-973 et C. D. BELELIEU, « The Headscarf as a Symbolic Enemy of the European Court of Human Rights' Democratic Jurisprudence : Viewing Islam Through a European Legal Prism in Light of the *Şahin* Judgment », *Columbia Journal of European Law*, 2006, pp. 573-623. Voir aussi les textes présentés lors du colloque, intitulé « *The Islamic Headscarf Controversy and the Future of Freedom of Religion or Belief* », organisé à Strasbourg, les 28-30 juillet 2005 (www.strasbourgconference.org).

[1763] Voir, par exemple, S. VAN DROOGHENBROECK, « Strasbourg et le voile », *Journal du juriste*, 2004, n° 34, pp. 10-25, spéc., p. 20.

contestées ainsi que des soucis et peurs invoqués par le gouvernement turc (B).

A. Les raisons du contrôle restreint de l'interdiction par la Cour européenne

Le contrôle européen restreint concernant le port du foulard islamique a été justifié par le juge de Strasbourg dans l'affaire *Şahin* par l'absence d'un consensus parmi les pays européens concernant les limitations à apporter au port des signes d'appartenance religieuse dans les établissements d'enseignement (1). Cependant ce constat de la Cour européenne ne correspond pas à la réalité des pratiques et des législations des pays européens en la matière. En effet, une analyse de la jurisprudence de la Cour dans les affaires liées à la laïcité en Turquie démontre que c'est notamment en raison de certaines spécificités de la Turquie que, dans l'affaire *Şahin*, la Cour a hésité à procéder à un contrôle poussé (2).

1. Le motif général : absence de consensus européen sur la question du port du foulard à l'école publique

Conformément à sa méthode, devenue classique, après avoir conclu à l'existence d'une base légale de la restriction en droit turc ainsi qu'à la poursuite de buts légitimes énoncés à l'article 9 § 2 de la Convention, le juge européen vérifie si l'interdiction opposée à Mlle Şahin de porter le foulard au sein de l'université est « *nécessaire dans une société démocratique* ». Un tel contrôle pour la Cour s'effectue en principe au regard de trois exigences, à savoir le caractère approprié de l'ingérence, c'est-à-dire sa capacité à protéger l'intérêt légitime mis en danger par la liberté ; le choix par les autorités compétentes de la mesure la moins attentatoire au droit ou à la liberté en cause et, enfin, la proportionnalité qui requiert une balance des intérêts en jeu[1764]. La Cour ne procède pas systématiquement au contrôle de ces trois exigences. Son contrôle est limité par la marge d'appréciation reconnue aux autorités nationales. Dans certains domaines, notamment « *lorsque des questions sur les rapports entre l'État et les religions se trouvent en jeu, sur lesquelles de profondes divergences peuvent raisonnablement exister dans un État démocratique* », la Cour estime en principe qu'« *il y a lieu d'accorder une importance particulière au rôle de décideur national* »[1765]. Dans ce cas, elle se contente de vérifier le respect de la troisième exigence, c'est-à-dire la proportionnalité des intérêts en présence et présume les deux

[1764] S. VAN DROOGHENBROECK, *La proportionnalité dans le droit de la Convention européenne des Droits de l'Homme. Prendre l'idée simple au sérieux*, Bruxelles, Bruylant, 2001, §§ 31-33 et 222.
[1765] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, 10 novembre 2005, n° 44774/98, § 109.

premières remplies[1766].

C'est bien le cas du contrôle de la Cour dans l'affaire *Şahin*. Dans celle-ci, la large marge d'appréciation laissée aux autorités turques est tirée, en théorie, de l'absence d'une conception uniforme parmi les États contractants concernant la réglementation du « *port des symboles religieux dans les établissements d'enseignement* »[1767]. Ce constat est fondé sur une étude de droit comparé effectuée par la Cour dans son arrêt *Şahin*. Si l'on ne saurait reprocher à la Cour d'avoir attaché une importance particulière au contexte européen pour déterminer les limites de son contrôle[1768], l'étude de droit comparé sur lequel la Cour fonde son appréciation ne manque pas seulement de pertinence, mais la conclusion tirée de cette étude est clairement erronée. En effet, dans son étude, la Cour élargit la problématique propre aux universités à l'ensemble de l'enseignement primaire, secondaire et supérieur en fonction du résultat recherché. En dépit de cet élargissement, cette étude ne permet pas de conclure à l'absence d'une conception uniforme, mais, au contraire, à l'existence d'un consensus des pays européens en faveur de la liberté de porter le foulard à l'école[1769].

La marge d'appréciation reconnue aux autorités turques dans les affaires du foulard étant particulièrement importante, le juge européen n'exerce, dans la ligne de sa pratique, qu'un contrôle de proportionnalité limité à la balance des intérêts en présence[1770]. Toutefois, la prééminence accordée aux préoccupations d'intérêt général indique que, dans l'affaire *Şahin*, il ne s'agit même pas d'une véritable mise en balance des intérêts en présence, mais plutôt d'un contrôle abstrait de la Cour. Car, au prix d'« *une notable contrariété avec sa méthodologie traditionnelle d'analyse in concreto* »[1771], pour légitimer l'interdiction générale du port du foulard imposée par les autorités turques dans les universités, la Cour sort l'affaire de son propre contexte (celui de l'université) et l'analyse dans un contexte général (celui de la Turquie). Elle place ainsi la question du foulard du

---

[1766] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 957.

[1767] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 109.

[1768] Ceci dit, l'absence d'un consensus parmi les pays contractants dans un domaine particulier ne signifie pas toujours que la Cour doit accorder une ample marge d'appréciation à l'État. Par exemple, dans l'affaire *Hirst II c. Royaume-Uni*, concernant la privation des détenus condamnés purgeant leur peine du droit de vote, la Cour estime que « *le fait qu'on ne puisse discerner aucune approche européenne commune en la matière ne saurait être déterminant pour la question à trancher* ». Cour EDH [GC], arrêt *Hirst II c. Royaume-Uni*, 6 octobre 2005, n° 74025/01, § 81.

[1769] En effet, l'étude de la Cour montre qu'à part la Turquie, l'Azerbaïdjan et l'Albanie, dans tous les pays membres du Conseil de l'Europe le port du foulard à l'université est admis. Quant à l'enseignement inférieur, à part ces trois pays susmentionnés, seul en France le port du foulard est interdit à l'école. Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 55-56.

[1770] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 958.

[1771] L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, p. 197.

point de vue de la société et de la liberté religieuse dans sa dimension collective, plutôt que de celui d'un pratiquant isolé qui souhaite arborer les expressions de son culte dans l'espace public[1772]. Dans ce cas, « *les justifications générales invoquées par la Turquie à l'appui de la réglementation en cause pèsent manifestement plus lourd que l'intérêt de la requérante d'exercer sa liberté religieuse en portant le hidjab à l'université* »[1773]. En effet, cet intérêt particulier est négligé, voire ignoré par la Cour[1774]. Il ne figure même pas parmi les intérêts en jeu énumérés par elle[1775].

Quelques éléments peu convaincants mis en avant par elle à l'appui de la solution de proportionnalité de l'ingérence montrent davantage cette attitude négligente de la Cour. Selon cette dernière, l'interdiction du port du foulard est proportionnée avec les buts visés d'abord parce qu'elle ne présente pas « *une entrave à l'exercice par les étudiants des obligations qui constituent les formes habituelles d'une pratique religieuse* »[1776]. En déterminant quel acte constitue une forme habituelle de la pratique religieuse de l'Islam, elle substitue ainsi sa propre interprétation à celle des religieux chargés d'interpréter les règles islamiques[1777], ce qui est inenvisageable pour un tribunal[1778]. Pour justifier la proportionnalité de l'ingérence, la Cour précise également que l'interdiction du port du foulard « *était assorti*[e] *de garanties - principe de légalité et contrôle juridictionnel - propres à protéger les intérêts des étudiants* » et a été précédée d'un dialogue avec les étudiantes voilées[1779]. Les deux premiers éléments, qui concernent respectivement la

---

[1772] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 959 ; L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, p. 205.

[1773] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 960.

[1774] *Ibidem*.

[1775] « [I]*l faut avoir égard au juste équilibre à ménager entre les divers intérêts en jeu ; les droits et libertés d'autrui, la paix civile, les impératifs de l'ordre public et le pluralisme* ». Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 101. En ce sens, voir aussi Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 110.

[1776] *Ibidem*, § 159.

[1777] N. GIBSON, « An Unwelcome Trend : Religious Dress and Human Rights Following *Leyla Şahin vs Turkey* », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, décembre 2007, vol. 25, n° 4, pp. 599-640, spéc., pp. 612-613.

[1778] S'il est vrai que le caractère obligatoire du port du foulard est loin d'être unanimement partagé par les savants musulmans, ce n'est sûrement pas à la Cour de trancher en la matière. Dans la mesure où, dans l'esprit de la requérante, qui, en portant le foulard, a le sentiment subjectif de se conformer à une obligation dictée par la religion (voir Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 78) et non de se livrer à un simple « affichage » de ses convictions, il est difficile de dire qu'il ne s'agit pas d'une pratique, mais d'une manifestation de l'Islam (en ce sens, voir L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, pp. 202-203). De plus, le fait que les autorités n'ont pas adopté des mesures plus extrêmes (l'interdiction de toute pratique de la religion musulmane à l'université) par lesquelles elles auraient aussi pu atteindre leur but (sauvegarde de la laïcité, protection des étudiantes qui ne portent pas le foulard contre les mouvements extrémistes) ne répond pas à la question de savoir si la mesure adoptée était elle-même proportionnée au but légitime. En ce sens, voir N. GIBSON, « Faith in the Courts : Religious Dress and Human Rights », *Cambridge Law Journal*, novembre 2007, vol. 66/3, pp. 657-697, spéc., p. 674.

[1779] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 120 et 159.

légalité de l'ingérence et le droit d'accès au tribunal protégé par l'article 6 § 1 de la Convention, ne sont pas pertinents pour l'examen de la proportionnalité. On voit d'ailleurs mal comment la non-violation d'un droit peut être utilisée pour mesurer la proportionnalité d'une ingérence dans un autre droit fondamental. Quant au dialogue, s'il a bien eu lieu, ce fut un « *dialogue de sourds* » dans la mesure où il s'est contenté de souligner le caractère irréductiblement inconciliable du port du foulard avec l'impératif laïque[1780].

La faiblesse des arguments de la Cour donne l'impression qu'elle ne voulait pas vraiment mettre en balance les intérêts opposés, mais justifier à tout prix sa décision. Car, on constate que dans son analyse de proportionnalité, la Cour a négligé de souligner quelques éléments pertinents qui pourraient lui permettre d'arriver à une autre conclusion. Par exemple, dans son examen, elle ne prête aucune attention au fait qu'en Turquie le port du foulard étant interdit non seulement dans les établissements publics d'enseignement, mais aussi dans les établissements privés[1781], aucune alternative n'avait été offerte à la requérante (ainsi qu'aux autres filles portant le foulard) pour pouvoir continuer ses études en Turquie[1782]. L'argument de Mlle Şahin selon lequel, il n'est pas démontré que le fait qu'elle soit voilée pendant ses quatre années d'études à la faculté de médecine de l'Université de Bursa, avant de s'inscrire à celle de l'Université d'İstanbul, a causé un dérangement, une perturbation ou une menace à l'ordre public dans les établissements de l'enseignement supérieur[1783] est aussi « *totalement passée à la trappe* »[1784]. En effet, on a même l'impression que dans l'affaire *Şahin*, la marge d'appréciation laissée aux autorités turques est tellement étendue qu'aucun argument de la requérante ne pouvait mettre en

[1780] L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, p. 203.

[1781] H. GÜLALP, *op. cit.*, note 1274, pp. 464-465.

[1782] De la même manière, on peut reprocher à la Cour de ne pas prendre en compte dans les affaires concernant le port du foulard par les enseignantes que ces dernières avaient des possibilités limitées de trouver un nouvel emploi alors que, dans d'autres contextes, rendus avant ou après ces décisions concernant le foulard, elle a accordé un poids important à cet argument pour mesurer la proportionnalité d'une ingérence. Voir, à titre indicatif, concernant le licenciement d'un organiste et d'un chef de chœur, Cour EDH, arrêt *Schüth c. Allemagne*, 23 septembre 2010, n° 1620/03, § 73 ; et d'une enseignante, Cour EDH, arrêt *Vogt c. Allemagne*, arrêt *précité*, § 60 ; la révocation d'une aide-soignante et d'un sergent de l'armée de l'air en raison de leur homosexualité, Cour EDH, arrêt *Smith et Grady c. Royaume-Uni*, 27 septembre 1999, n°s 33985/96 et 33986/96, § 92.

[1783] Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 11 et 86.

[1784] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 961. Cette attitude de la Cour est étonnante dans la mesure où la tolérance dont faisaient preuve certaines universités turques à l'égard d'étudiantes voilées sans qu'une telle attitude n'ait, semble-t-il, engendré de troubles pour l'ordre ou de nuisances pour les droits et libertés d'autrui semble être de nature à relativiser le caractère nécessaire de l'interdiction du foulard islamique dans l'Université d'İstanbul (E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 961 ; G. YILDIRIM, « L'interdiction du port du voile à l'université : une ingérence légitime ? », Recueil Dalloz, 20 janvier 2005, 181ème année, n° 3, pp. 204-208, spéc., p. 207 ; N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, p. 672). Les arguments semblables ont d'ailleurs été employés par la Cour pour conclure à la disproportionnalité d'une ingérence. À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Vogt c. Allemagne*, arrêt *précité*, § 59.

doute le caractère nécessaire de l'ingérence. D'ailleurs, dans cet arrêt la Cour précise qu'« *ayant constaté la légitimité du but de la réglementation, la Cour ne saurait appliquer le critère de proportionnalité de façon à rendre la notion de "norme interne" d'un établissement vide de sens* »[1785]. En se référant ensuite à l'avis de la Commission européenne dans l'affaire *Valsamis*, elle note que l'article 9 « *ne confère pas aux individus agissant de la sorte le droit de se soustraire à des règles qui se sont révélées justifiées* »[1786]. Il est donc clair que même le contrôle de proportionnalité de la Cour est très restreint ici, voire quasi néant[1787]. Comme l'affirme, M. Flauss « *la Cour semble admettre que la légitimité du but poursuivi par la mesure d'interdiction du port de signes religieux distinctifs suffit, à elle seule, à prouver la nécessité de cette dernière* »[1788].

Seule l'absence d'un consensus européen ne peut pas expliquer ce contrôle inhabituellement restreint de la Cour sur une restriction générale du droit de manifester sa religion au sein de l'université. Car, dans les affaires portant sur les questions sur lesquelles la pratique et le droit des pays européens sont beaucoup plus diversifiés, la Cour n'a pas hésité à procéder à un large contrôle de l'ingérence, notamment lorsqu'il s'agissait d'une restriction générale d'un droit important consacré par la Convention[1789]. Les raisons de ce porte-à-faux dans la jurisprudence de la Cour peuvent-elles être cherchées dans les considérations excessivement larges accordées aux spécificités de la Turquie ?

2. Les motifs spécifiques liés au contexte turc

Face à la manifestation de la liberté de religion des jeunes filles musulmanes, le juge européen a laissé un pouvoir important d'appréciation aux autorités turques. Dans son arrêt *Şahin*, qui est la décision de référence en la matière, la Cour semble avoir été influencée par certaines spécificités du contexte turc, figurant dans les décisions de juridictions

---

[1785] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 121.

[1786] *Ibidem*.

[1787] En ce sens, voir l'opinion dissidente de Mme Tulkens dans *ibidem*, point 3. L'examen de proportionnalité concernant les griefs des enseignants exclus de leur poste pour avoir porté le foulard est encore plus restreint. Il semble qu'une fois qu'elle a examiné la question de l'interdiction du foulard d'une manière « détaillée » dans l'arrêt *Şahin*, la Cour n'a pas estimé nécessaire de s'attarder plus en avant sur ces affaires dans lesquelles elle ne se prononce nullement sur la proportionnalité des ingérences (voir, à titre d'exemple, Cour EDH, déc. *Kurtulmuş c. Turquie*, décision *précitée*). Elle n'a d'ailleurs effectué aucune étude de droit comparé concernant le port de signes religieux par les enseignants. Dans les affaires concernant le port du foulard par ces derniers, elle se contente de se référer aux conclusions de son arrêt *Şahin* (voir *ibidem*) alors que son étude de droit comparé effectuée à l'occasion de cet arrêt, sauf le cas de l'Allemagne, ne concerne que des élèves et étudiantes.

[1788] J-F. FLAUSS, « Le port de signes religieux distinctifs par les usagers dans les établissements publics d'enseignement », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruxelles, Bruyant, 2006, pp. 201-221, spéc., p. 208.

[1789] À titre d'exemple, voir Cour EDH [GC], arrêt *Hirst II c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, spéc., § 82.

turques relatives au port du foulard et qui ont été évoquées expressément par le gouvernement turc. Il s'agit de ne pas priver les autorités turques des moyens de lutte contre les mouvements politiques extrémistes en Turquie (a) ainsi que de la portée politique que le foulard aurait acquis au fil du temps dans le contexte turc (b).

a. L'existence des « mouvements politiques extrémistes » en Turquie

L'existence de mouvements intégristes en Turquie et la nécessité de les combattre pour protéger le système démocratique turc semble être un motif important qui aurait poussé la Cour à laisser une large marge d'appréciation aux autorités turques dans l'interdiction générale du port du foulard dans les universités turques. À cet égard, la Grande Chambre reprend entièrement à son compte les développements suivants consacrés par les juges de la Chambre :

> « La Cour ne perd pas de vue qu'il existe en Turquie des mouvements politiques extrémistes qui s'efforcent d'imposer à la société tout entière leurs symboles religieux et leur conception de la société, fondée sur des règles religieuses […] Elle rappelle avoir déjà dit que chaque État contractant peut, en conformité avec les dispositions de la Convention, prendre position contre de tels mouvements politiques en fonction de son expérience historique (Refah Partisi et autres, précité, § 124) »[1790].

Ainsi après son arrêt *Refah*, la Cour laisse entendre qu'elle ne se départirait pas de sa ligne « politique » qui est de lutter contre tout type de mouvements qui auraient pour ambition d'instaurer un État théocratique en Europe[1791], en particulier en Turquie où, dans son arrêt *Refah*, elle avait constaté que l'existence d'un tel risque était imminent. S'il est raisonnable que le juge européen prenne en considération les difficultés pour les autorités turques de lutter contre les mouvements fondamentalistes, il est toutefois surprenant que la Cour n'expose pas dans ses jugements en quoi consistent ces mouvements intégristes et comment on peut conclure à une responsabilité du port du foulard dans les universités pour les problèmes posés par ceux-ci. En présence d'une ingérence dans un droit fondamental, la jurisprudence de la Cour est clairement établie en ce sens qu'il ne suffit pas d'affirmer,

[1790] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 115. À cet égard, la Chambre précise également que « *dans un pays comme la Turquie, où la grande majorité de la population adhère à une religion précise, des mesures prises dans les universités en vue d'empêcher certains mouvements fondamentalistes religieux d'exercer une pression sur les étudiants qui ne pratiquent pas la religion en cause ou sur ceux adhérant à une autre religion peuvent être justifiées au regard de l'article 9 § 2 de la Convention* ». *Ibidem*, § 99.

[1791] L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, p. 199.

mais qu'il faut étayer les affirmations par des exemples concrets[1792]. Tel n'est pas le cas dans l'affaire *Şahin.* Ni la Cour ni le gouvernement ni les juridictions turques qui se sont prononcées sur la question dans cette affaire ne montrent nullement par des éléments concrets que les mouvements intégristes se servaient du port du foulard dans les universités ou qu'ils tentaient d'imposer le foulard aux étudiantes qui ne désiraient pas le porter. Il n'est ni établi ni même allégué que Mlle Şahin ou les autres filles ayant porté leur affaire devant les instances de Strasbourg portaient le foulard sous la pression de mouvements islamistes. Admettant même que ceci soit le cas, on peut raisonnablement se demander comment l'exclusion de ces jeunes filles de l'école peut être considérée comme la meilleure solution ou encore pour quels motifs la pression de l'État sur elles d'enlever leur foulard est préférable à la pression des mouvements fondamentalistes[1793]. Enfin, on peut se demander s'il est vraiment raisonnable d'entraver la liberté de ces jeunes filles de se conformer à un précepte religieux dans le seul souci de se protéger contre le fondamentalisme dont le foulard serait devenu un symbole.

b. L'aspect politique du foulard

La Cour semble être influencée par la sensibilité de la question du port du foulard dans le contexte turc en raison notamment de sa portée politique, invoquée par le gouvernement turc devant la Chambre dans l'affaire *Şahin*[1794]. Le juge européen explique cet « *aspect particulièrement politique* » du foulard dans son étude portant sur l'historique et le contexte de la question du foulard en Turquie[1795] et estime que l'interdiction du port du foulard dans les universités peut donc passer pour répondre à un besoin social impérieux « *d'autant plus que, comme l'indiquent les juridictions turques, ce symbole religieux avait acquis au cours des dernières années en Turquie une portée politique* »[1796]. Les références et extraits repris à l'arrêt rendu par la Grande Chambre dans l'affaire

[1792] À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Smith et Grady c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 89 et Cour EDH, arrêt *Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldavie*, 13 décembre 2001, n° 45701/99, § 125.

[1793] En ce sens, voir A. VAKULENKO, « Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence : A Critique of Current Trends », *Human Rights Law Review*, 2007, vol. 7, n° 4, pp. 717-739, spéc., p. 724.

[1794] Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 93. En effet, dès sa décision *Karaduman* la Commission avait déjà fait entendre que dans le contexte turc le foulard pouvait être devenu comme un symbole de mouvement islamiste en estimant que « [l]*e règlement d'une université laïque peut prévoir également que le diplôme qu'on fournit aux étudiants ne reflète en aucune manière l'identité d'un mouvement s'inspirant d'une religion et auquel peuvent participer ces étudiants* ». Commission EDH, déc. *Karaduman c. Turquie*, décision *précitée*, p. 102.

[1795] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 35.

[1796] *Ibidem*, § 115.

Refah[1797] malgré la différence de contexte ainsi que les références faites aux décisions du Conseil d'État et de la Cour constitutionnelle turcs selon lesquelles le port du foulard dans les écoles était devenu un signe du mouvement islamiste et un symbole de l'anti-laïcité[1798] témoignent de l'importance centrale de cette dimension politique du problème aux yeux du juge européen. Le foulard étant perçu comme un signe des mouvements fondamentalistes, les instances européennes semblent estimer que, dans sa lutte contre ces mouvements, c'est à l'État turc de décider s'il faut ou non interdire le port du foulard dans les établissements d'enseignement pour protéger les élèves et les étudiantes contre ces mouvements.

Ce jugement du juge de Strasbourg pose toutefois certains problèmes. Premièrement, le port du foulard répondant à des motivations variables[1799], il paraît erroné et injuste de prétendre que, dans les universités turques, celui-ci constitue toujours une revendication politique et un refus du principe de laïcité par celles qui le portent[1800]. Ceci dit, il n'est évidemment pas question de nier le fait que certaines jeunes filles portent le foulard par revendication intégriste, ni l'existence de risque de manipulation des filles musulmanes par des mouvements fondamentalistes. Cependant, « [d]*ans ce cas, il convient d'identifier ces groupes et de les écarter du système éducatif sans que ceux qui ne font qu'exprimer leur croyance puissent être inquiétés* »[1801]. L'intérêt individuel à exercer le droit de manifester sa religion par un signe extérieur ne doit pas être entièrement absorbé par l'intérêt public à lutter contre les extrémistes[1802]. De plus, on peut se demander si l'interdiction et l'exclusion sont des mesures appropriées pour lutter contre le fondamentalisme islamique. L'interdiction semble même plus résonner en écho au fondamentalisme qu'elle a pour but de combattre[1803]. Car, les mesures radicales peuvent provoquer la radicalisation des

---

[1797] Pour ces références, voir *ibidem*, § 35.

[1798] Voir *ibidem*, §§ 37 et 39 et Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 32 et 34.

[1799] En ce sens, parmi beaucoup d'autres, voir N. DEFFAINS, « Le principe de laïcité de l'enseignement public à l'épreuve du foulard islamique », *RTDH*, 1998, pp. 203-250, spéc., p. 248 ; F. GASPARD & F. KHOSROKHAVAR, *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995, p. 39 et l'arrêt du 24 septembre 2003 de la Cour constitutionnelle fédérale allemande (2BvR 1436/042) dont le résumé en français est reproduit à la *RUDH*., 29 octobre 2004, vol. 16, n°s 1-4, pp. 148-151.

[1800] Mlle Şahin affirmait le porter seulement dans le but de respecter un précepte religieux et ne contestait pas l'importance de la laïcité pour la survie de la démocratie dans la société turque (Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 85 ; Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 101). Toutefois, au lieu de donner une importance à ces affirmations, non contestées par le gouvernement, la Cour a préféré se laisser convaincre par les arguments généraux du gouvernement et des juridictions turcs qui attribuaient une signification politique au port du foulard à l'école.

[1801] Ş. AKDAĞ, *op. cit*., note 668, p. 48. En ce sens, voir également N. NATHWANI, « Islamic Headscarves and Human Rights : A Critical Analysis of the Relevant Case Law of the European Court of Human Rights », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, juin 2007, vol. 25/2, pp. 221-254, spéc., p. 252.

[1802] Voir l'opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, point 10.

[1803] Voir *ibidem*, point 19.

croyances. Quant aux jeunes femmes musulmanes, rejetées par l'école, elles sont renvoyées vers leur milieu traditionnel et les écoles religieuses où elles risquent de grandir dans la haine de la laïcité[1804]. Enfin, il ne faut pas oublier qu'en associant, même implicitement, le foulard au fondamentalisme on risque de stigmatiser l'Islam à travers l'une de ses pratiques. Ce risque est présent en Europe d'aujourd'hui où on ne peut ignorer que « *l'Islam est au cœur des amalgames les plus grossiers* »[1805].

Tout comme les motifs de contrôle restreint, les motifs de l'interdiction du port du foulard invoqués dans la jurisprudence européenne sont fortement contestables.

B. Les motifs de l'interdiction

Les limites du port du foulard islamique qui résultent de la jurisprudence de la Cour européenne peuvent être regroupées dans deux catégories : les limites imposées au nom de la protection des droits et libertés d'autrui (1) et celles imposées au nom du principe de laïcité (2).

1. La protection des droits et libertés d'autrui

En interdisant le port du foulard, un des buts invoqués par les autorités turques est de protéger les élèves et les étudiantes qui ne portent pas le foulard de tout acte de prosélytisme et de pression (a) et de promouvoir l'égalité entre homme et femme (b).

a. Le foulard en tant que moyen de prosélytisme et de pression

Dans l'affaire *Dahlab*, la Cour a légitimé l'interdiction du port du foulard islamique opposée à une enseignante d'école primaire au motif que le foulard est susceptible de véhiculer un message de prosélytisme religieux. Elle a notamment mis l'accent sur le « *signe extérieur fort que représente le port du foulard* » et s'est interrogée « *sur l'effet prosélytique que peut avoir le port d'un tel symbole* ». Néanmoins, dans cette affaire, la Cour a tenu compte du fait que la requérante était chargée d'une classe comprenant des élèves en bas âge (4-8 ans). Elle n'a donc pas qualifié ici le simple port du foulard en soi de comportement prosélytique, mais a estimé que certaines situations spécifiques, en l'occurrence le bas âge des enfants et leur situation de faiblesse qui résulte du fait qu'ils

[1804] Dans le même sens, Mme Deffains écrit que, « *pour toutes ces jeunes filles, le foulard constitue le lien qui permet le passage entre le milieu familial et communautaire et le milieu scolaire. Il ne constitue donc pas un refus d'intégration ou un élément de prosélytisme. En diabolisant ces jeunes filles, c'est-à-dire en les considérant comme des propagandistes de l'islamisme politique, on leur interdit l'entrée dans un espace où elles pourront, grâce à l'éducation, décider librement d'ôter un jour leur foulard* ». N. DEFFAINS, *op. cit.*, note 1799, p. 248.

n'ont pas encore acquis de conscience, d'expérience et de capacité de jugement identiques à celles d'un adulte, puissent lui donner un tel effet[1806].

Dans sa décision *Karaduman* qui concerne une étudiante à l'université, la Commission avait déjà estimé que, « *dans les pays où la grande majorité de la population adhère à une religion précise, la manifestation des rites et des symboles de cette religion, peut constituer une pression sur les étudiants qui ne pratiquent pas ladite religion ou sur ceux qui adhérent à une autre religion* »[1807]. La Commission n'avait ainsi pas fait explicitement référence au caractère prosélytique du foulard, mais s'était attachée à la pression que son port par une majorité d'étudiantes pourrait influer sur les autres étudiantes. Une approche semblable a été adoptée dans l'arrêt *Şahin*. Dans cet arrêt, la Cour se réfère d'une part aux paragraphes concernant l'effet prosélytique du foulard exprimé dans son arrêt *Dahlab* et, d'autre part, estime que « *lorsque l'on aborde la question du foulard islamique dans le contexte turc, on ne saurait faire abstraction de l'impact que peut avoir le port de ce symbole, présenté ou perçu comme une obligation religieuse contraignante, sur ceux qui ne l'arborent pas* »[1808].

Selon certains auteurs, dans une hypothèse où la majorité des filles d'une classe est voilée, le port du foulard peut effectivement avoir un effet prosélytique à l'égard des autres étudiantes[1809]. Néanmoins, ni la décision *Karaduman* ni l'arrêt *Şahin* ne reposent sur un examen circonstancié du comportement de la requérante, ni de la situation propre aux établissements concernés ni du nombre des filles portant le foulard dans les classes ou les universités concernées. Ces instances européennes se fondent sur un examen circonstancié de la situation propre à la Turquie afin d'autoriser, dans le contexte turc, une interdiction générale du foulard dans les universités. Ils se satisfont seulement à constater que la grande majorité de la population turque adhère à l'Islam, ce qui ne veut pas forcément dire que la majorité des étudiantes portaient le foulard avant son interdiction. Cependant, même si c'était le cas, on se demande pourquoi la meilleure solution pour protéger certaines filles des pressions extérieures serait de priver certaines autres filles de porter le foulard. À cet égard, M. Arslan explique qu'au contraire on peut également prétendre que, dans un pays où le foulard est perçu comme un symbole des mouvements fondamentalistes, le fait que la majorité des étudiantes ne portent pas le foulard peut également avoir un impact négatif sur

---

[1805] L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, p. 199.

[1806] N. CHAUVIN, « Le port du foulard islamique par une enseignante - à propos de la décision Dahlab c. Suisse », *RFD adm.*, 2003-I, n° 2, pp. 536-545, spéc., p. 539.

[1807] Commission EDH, déc. *Karaduman c. Turquie*, décision *précitée*, p. 101.

[1808] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 111 et 115.

celles qui le portent et peut inciter celles-ci à abandonner cette pratique religieuse[1810]. En expliquant que dans les pays où plusieurs religions coexistent, tels impacts sont inévitables, M. Arslan estime que la solution n'est pas de restreindre les libertés fondamentales en se basant sur les hypothèses, mais de veiller à ce que les uns tolèrent les symboles des convictions des autres[1811].

En effet, à supposer même que le port du foulard puisse être considéré comme un acte prosélytique, il convient de noter que le juge de Strasbourg échoue à montrer le caractère abusif de l'acte de la requérante en appliquant ses critères établis par son arrêt *Kokkinakis*[1812]. À cet égard, le raisonnement de la Cour dans sa décision *Köse et autres c. Turquie*, portant sur l'exclusion de certains élèves d'un lycée d'imam et de prédicateur au motif de port de foulard à l'école, donne l'impression que la Cour admet que l'interdiction du port du foulard par les élèves puisse être justifiée au motif qu'il constitue une forme de prosélytisme intempestif ou encore une source de pression[1813]. Ce raisonnement est d'autant plus étonnant qu'il s'agissait des élèves d'un lycée chargé de former les futurs cadres religieux de l'Islam. De plus, ces décisions de la Cour sont clairement en contradiction avec son arrêt de la Grande Chambre *Lautsi* où elle juge compatible l'exposition du crucifix sur des murs de salles de classe des écoles publiques italiennes avec les exigences des articles 2 du Protocole n° 1 et 9 de la Convention au motif que rien

---

[1809] En ce sens, voir N. DEFFAINS, *op. cit.*, note 1799, p. 225.

[1810] D'ailleurs, selon certains auteurs, l'interdiction du foulard signifie que l'État prend le parti des femmes musulmanes non pratiquantes ou des personnes d'une autre religion contre les femmes musulmanes pratiquantes, ce qui n'est en conformité ni avec le principe de neutralité ni avec celui de pluralisme. À cet égard, ils soutiennent que cette interdiction constitue une discrimination indirecte fondée sur la religion de la personne. En ce sens, voir N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, pp. 241 et 248-250.

[1811] Z. ARSLAN, *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü (La liberté de religion dans la Convention européenne des droits de l'homme)*, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005, p. 85.

[1812] Selon cet arrêt, le prosélytisme, inhérent à toutes les religions, est protégé par l'article 9 de la Convention (Cour EDH, arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, arrêt *précité*, § 31) et ne peut être restreint que dans les circonstances exceptionnelles lorsqu'il se fait d'une manière abusive. Dans le paragraphe 48 de ce même arrêt, le prosélytisme « abusif » est défini comme « *la corruption ou la déformation* » du témoignage chrétien. Il peut revêtir la forme « *d'activités offrant des avantages matériels ou sociaux en vue d'obtenir des attachements à une Église ou exerçant une pression abusive sur des personnes en situation de détresse ou de besoin* ».

[1813] Dans cette décision, la Cour observe que « *la seconde phrase de l'article 2* [du Protocole n° 1] *implique principalement que l'État,* […] *veille à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées* […] *dans une atmosphère sereine, préservée de tout prosélytisme intempestif* ». Suivant son raisonnement, elle estime également que, dans le cadre de « *son rôle d'arbitre neutre, garant du pluralisme confessionnel* », il incombe à l'État « *de veiller avec une grande vigilance à ce que, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui, la manifestation par les élèves de leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires ne se transforme pas en un acte ostentatoire, qui constituerait une source de pression et d'exclusion* ». Cour EDH, déc. *Köse et 93 autres c. Turquie*, décision *précitée*.

n'atteste une éventuelle influence que cette présence du crucifix pourrait avoir sur les élèves « *dont les convictions ne sont pas encore fixées* »[1814].

Ceci dit, bien que le gouvernement n'a présenté aucun exemple concret en ce sens dans l'affaire *Şahin*, il ne peut pas être nié que le port du foulard peut déranger, heurter ou provoquer les étudiantes qui ne le portent pas et peut même créer des tensions entre les musulmans pratiquants et non pratiquants et les personnes d'une autre religion ou athées au sein des universités. Cependant, conformément à la jurisprudence de la Cour, un tel risque doit être considéré comme l'une des conséquences inévitables du pluralisme, le rôle des autorités en pareilles circonstances consistant à veiller à ce que les groupes opposés se tolèrent sans supprimer le pluralisme[1815]. Toutefois, dans sa décision *Şahin*, même en l'absence de tout élément prouvant une pression sur les étudiantes par les mouvements fondamentalistes ou les étudiantes portant le foulard, la Cour estime nécessaire de permettre aux autorités d'adopter des mesures à titre préventif[1816] destinées à protéger le pluralisme dans les établissements universitaires[1817]. Car, selon elle, le foulard n'est pas seulement un moyen de pression, mais il est également inconciliable avec l'égalité des sexes.

b. Le foulard en tant que signe inconciliable avec l'égalité entre femme et homme

Dans la présentation des « Principes généraux » de son arrêt *Şahin*, la Cour rappelle, par renvoi à sa décision *Dahlab*, que le port du foulard est un symbole qui semble « *être imposé aux femmes par un précepte religieux difficilement conciliable avec le principe d'égalité des sexes* » et que cette pratique est difficile à « *concilier* [...] *avec le message de tolérance, de respect d'autrui et surtout d'égalité et de non-discrimination* »[1818]. Après avoir ainsi repris la partie la plus critiquable de la motivation de la décision *Dahlab*, la Cour estime que dans le contexte des universités turques « *où les valeurs de pluralisme, de respect des droits d'autrui et, en particulier, d'égalité des hommes et des femmes devant la*

[1814] Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 66. Il est étonnant de voir la Cour se montrer sensible à « *l'effet prosélytique que peut avoir le port* » du foulard par une enseignante et encore « *l'impact que peut avoir le port de* [celui-ci] *sur ceux qui ne l'arborent pas* » dans un contexte universitaire et aller jusqu'à dire que le port de cet habit par les élèves d'un lycée peut être considéré comme un prosélytisme abusif et estimer, en même temps, qu'on ne saurait affirmer qu'un crucifix apposé sur le mur d'une classe a ou non un effet sur les élèves, en l'occurrence les requérants âgés de onze et treize ans à l'époque des faits, même si c'est l'État et non les usagers du service public qui expose ce symbole religieux et que les individus sont placés dans une situation dont ils ne peuvent pas se dégager. Voir Cour EDH, arrêt *Lautsi c. Italie*, 3 novembre 2009, n° 30814/06, § 55.

[1815] Voir Cour EDH, arrêt *Serif c. Grèce*, arrêt *précité*, § 53.

[1816] N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, pp. 671 et 673.

[1817] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 115.

[1818] *Ibidem*, § 111.

loi sont enseignées et appliquées dans la pratique, l'on peut comprendre que les autorités compétentes [...] *aient estimé comme contraire à ces valeurs d'accepter le port de tenues religieuses, y compris, comme en l'espèce, celui du foulard islamique* »[1819].

Il est difficile de comprendre le raisonnement de la Cour, car celle-ci n'explique pas en quoi le port du foulard islamique est incompatible avec le principe d'égalité des sexes. Si la raison est parce que celui-ci est imposé seulement aux femmes, mais non aux hommes, la doctrine estime qu'un tel raisonnement est indéfendable à partir du moment où, comme en l'espèce, le port du foulard résulte du libre choix d'une femme universitaire, donc majeure[1820]. En outre, dans la mesure où ce raisonnement reviendrait à condamner l'Islam en tant qu'il ne reconnaîtrait pas l'égalité entre hommes et femmes ou un de ses préceptes, la doctrine constate qu'il s'inscrirait à l'opposé de la jurisprudence[1821] de la Cour qui interdit aux États de porter un jugement sur les religions et les modalités de l'expression de celles-ci[1822].

Si le jugement de la Cour se fonde sur le fait qu'étant imposé par une prescription coranique, le port du foulard n'est pas le libre choix de la femme musulmane, ce critère ne paraît pas non plus être un moyen approprié pour juger ce précepte religieux. Car, un choix personnel est toujours influencé par plusieurs facteurs et les autres religions imposent également certaines obligations en matière vestimentaire uniquement à un sexe, comme le port du turban par les hommes sikhs ou la kippa pour les hommes juifs. Ceci dit, il n'est pas exclu que certaines femmes portent le foulard sous le contrainte de leur famille ou de leur entourage et il est du devoir de l'État de protéger la liberté négative de religion de celles-ci[1823]. Comme l'affirme M. Nathwani, une interdiction générale dans les écoles n'est

---

[1819] *Ibidem*, § 116. Dans un arrêt ultérieur, la Cour affirme d'ailleurs que « *l'État a une marge d'appréciation étroite et doit fournir des motifs sérieux et convaincants pour une ingérence dans les choix que les gens peuvent faire en application d'une règle de comportement religieux dans la sphère de leur autonomie personnelle. Une ingérence peut être justifiée à la lumière du paragraphe 2 de l'article 9, si leurs choix sont incompatibles avec les principes clés qui sous-tendent la Convention, tels que, par exemple le mariage polygame ou avec un mineur (voir l'affaire Khan c. Royaume-Uni, n° 11579/85, décision de la Commission du 7 Juillet 1986) ou une violation flagrante de l'égalité entre les sexes (voir Leyla Şahin, précité, § 115), ou si elles sont imposées sur les croyants par la force ou la contrainte, contre leur gré* ». Cour EDH, arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, 10 juin 2010, n° 302/02, § 119. Il ressort ainsi clairement de cet arrêt que la Cour considère le port du foulard imposé par l'Islam aux femmes comme une violation flagrante de l'égalité des sexes.

[1820] E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 962.

[1821] Voir Cour EDH, arrêt *Manoussakis et autres c. Grèce*, 26 septembre 1996, n° 18748/91, § 47.

[1822] L'opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, point 12 ; N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 231 ; B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 116 ; L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, pp. 195-197 ; N. CHAUVIN, *op. cit.*, note 1806, p. 539 ; Ş. AKDAĞ, *op. cit.*, note 668, p. 50.

[1823] En ce sens, voir APCE, *Femmes et religion en Europe*, Résolution 1464 (2005) adoptée le 4 octobre 2005.

cependant pas proportionnée dans la mesure où elle priverait les femmes, qui considèrent le port du foulard comme un élément important de leur identité culturelle ou religieuse ou comme un symbole de respect pour leurs traditions, de leur droit de manifester leur religion[1824]. Par conséquent, il est plus raisonnable de présumer jusqu'à la preuve du contraire que le port du foulard relève du libre choix des intéressés. En l'occurrence, Mlle Şahin avait clairement fait valoir devant la Cour qu'elle portait librement le foulard, ce qui n'était pas contesté par le gouvernement[1825]. Il semble paradoxal pour la Cour d'accorder tellement d'importance à l'égalité entre femme et homme[1826] et de ne pas prendre en considération la motivation exprimée par une femme adulte et universitaire de porter un signe religieux[1827]. Qualifiée par une partie de la doctrine de « paternaliste »[1828], cette approche de la Cour, comme la mesure adoptée, va à l'encontre du droit à l'« autonomie personnelle », un droit construit par la jurisprudence de la Cour sur le fondement de l'article 8 de la Convention[1829]. En plus, comme l'affirment certains auteurs, si le foulard est contraire au principe d'égalité, c'est dans tous les espaces publics et non pas seulement à l'école qu'il est impérieux de l'interdire[1830].

Enfin, on peut penser que le juge de Strasbourg a affirmé l'incompatibilité du foulard avec le principe d'égalité puisqu'il voit dans celui-ci une infériorité de la femme par rapport à l'homme[1831]. Néanmoins, une telle approche de la question du foulard est

---

[1824] N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 243.

[1825] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 101 et 103.

[1826] Dès son arrêt *Abdulaziz, Cabales et Balkandali c. Royaume-Uni*, la Cour a reconnu l'égalité entre les sexes comme l'un des principes essentiels sous-jacents à la Convention et un objectif des États membres du Conseil de l'Europe (28 mai 1985, n°s 9214/80, 9473/81 et 9474/81, § 78). Cette importance accordée à l'objectif de promouvoir l'égalité a été confirmée dans la jurisprudence ultérieure de la Cour. Voir Cour EDH, arrêt *Schuler-Zgraggen c. Suisse*, 24 juin 1993, n° 14518/89, § 67 ; Cour EDH, arrêt *Burghartz c. Suisse*, 22 février 1994, n° 16213/90, § 27 ; Cour EDH, arrêt *Van Raalte c. Pays-Bas*, 21 février 1997, n° 20060/92, § 39 *in fine*, et Cour EDH, arrêt *Petrovic c. Autriche*, 27 mars 1998, n° 20458/92, § 37.

[1827] N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, p. 672 ; H. GÜLALP, *op. cit.*, note 1274, pp. 466-467.

[1828] Voir N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 243 ; N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, p. 671 ainsi que l'opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, point 12.

[1829] L'opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, point 12.

[1830] Voir E. BRIBOSIA & I. RORIVE, *op. cit.*, note 1762, p. 962 et N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 248.

[1831] Selon M. Arslan, les juges de Strasbourg seraient influencés par l'approche « orientaliste » qui voit dans la femme portant le foulard islamique une « pauvre » femme qui doit à tout prix être libérée de la domination de l'homme pour être enfin élévée à un statut égal à ce dernier (Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, pp. 80 et 93-94). On constate d'ailleurs une telle approche chez M. Türmen, qui se trouvait parmi les juges de la Chambre et de la Grande Chambre qui se sont prononcées dans l'affaire *Şahin*. Dans un article publié après l'arrêt *Şahin* de la Grande Chambre, M. Türmen s'exprime ainsi : « *The headscarf reaffirms a hierarchy between men and women. It separates women and men and signifies that women are inferior to men, and that this is so by divine order. The result is that women are not viewed as autonomous individuals, but only as members of their families and of the Islamic umma (community)* ». R. TÜRMEN, *op. cit.*, note 1090, p. 599.

également contestable. D'abord, le port du foulard n'a pas une signification unique chez celles qui le pratiquent[1832]. Il ne symbolise pas nécessairement la soumission de la femme à l'homme[1833], mais, au contraire, pourrait même être un facteur d'émancipation des femmes[1834]. En tous cas, il est pour le moins douteux que l'exclusion de ces jeunes filles de l'université puisse être le moyen approprié pour promouvoir l'égalité entre les sexes[1835], tout comme il est douteux qu'une mesure d'une telle extrémité soit proportionnée au but de la protection de la laïcité dans l'enseignement public.

2. La protection du principe de laïcité

La Cour admet que la finalité de préserver le caractère neutre de l'enseignement, un des impératifs de la laïcité dans l'espace public scolaire, puisse justifier l'interdiction du port du foulard à l'école publique (a). Au-delà du principe de neutralité, en tenant compte de l'importance de la sauvegarde du principe de laïcité pour la protection du système démocratique en Turquie, les organes de la Convention ont également admis que la Turquie puisse se fonder sur le principe de laïcité d'une manière générale pour restreindre certaines manifestations de l'Islam sur l'espace politique et public y compris l'interdiction des signes d'appartenance à l'Islam dans les établissements d'enseignement (b).

a. La préservation de la neutralité de l'enseignement

Il est en général admis que l'interdiction du port de signes d'appartenance religieuse en général, le port du foulard en particulier, par des enseignantes peut être justifiée par le

---

[1832] En ce sens, voir C. DURAND-PRINBORGNE, « Le port des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école : une jurisprudence affirmée…, une jurisprudence contestée », *RFD adm.*, janvier-février 1997, n° 13, pp. 151-172, spéc., p. 159, et P-F. DOCQUIR, « La liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2006, pp. 177-186, spéc., p. 180. Comme il a été expliqué par le juge constitutionnel allemand, le foulard peut signifier la loyauté à la tradition, la croyance en la chasteté de la femme, le symbole de l'identité religieuse, le respect pour le souhait des parents et de la famille, le signe de la non-disponibilité sexuelle, l'expression de l'identité culturelle, le refus de l'occidentalisation. Voir l'arrêt *précité* du 24 septembre 2003 de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne.

[1833] À cet égard, voir *ibidem*.

[1834] Par exemple, M. Khosrokhavar et Mme Chafiq développent la thèse suivant laquelle « *le voile donne la possibilité aux jeunes femmes iraniennes et turques de légitimer et d'islamiser leur modernisation* ». C. CHAFIQ & F. KHOSROKHAVAR, *Femmes sous le voile face à la loi islamique*, Paris, Le Félin, 1995, p. 162. Selon certains auteurs, « [l]*e foulard "islamiste" marque ou symbolise ainsi le passage de la pureté à l'âge adulte en rassurant à la fois la jeune fille et ses parents afin de permettre à la jeune fille de sortir de son milieu familial* ». F. GASPARD & F. KHOSROKHAVAR, *op. cit.*, note 1799, p. 39.

[1835] En ce sens, voir N. GIBSON, *op. cit.*, note 1777, p. 606 ; N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 243 ainsi que l'opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité,* points 11 et 12.

principe de la neutralité confessionnelle de l'État en général et de l'école en particulier[1836]. En effet, en matière de port du foulard par les enseignantes, il existe une divergence importante entre les pays européens[1837]. Il n'est donc pas étonnant de voir la Cour laisser le choix de décider en la matière aux États contractants et d'estimer, même en l'absence d'une quelconque plainte de la part des élèves ou de leurs parents ou de troubles dans le fonctionnement de l'enseignement, que les États peuvent interdire aux enseignantes, quel que soit le niveau de l'enseignement (primaire, secondaire et supérieur), de porter le foulard pour garantir la neutralité de l'enseignement public[1838].

Si le principe de neutralité peut requérir un enseignement affranchi de toute manifestation religieuse et peut donc s'imposer aux enseignants, comme à tous les agents des services publics, qui se sont engagés volontairement dans un espace de neutralité, la situation des élèves et des étudiants semble différente[1839]. Il est généralement admis dans la doctrine que le même régime strict de respect du principe de laïcité, et donc de neutralité, ne peut pas être appliqué à ceux-ci[1840]. Toutefois, les juges de Strasbourg ne semblent pas partager cet avis. Car, ils ont clairement admis que l'interdiction du port du foulard par les élèves puisse être justifiée par l'objectif de préserver la neutralité de l'enseignement, et ce, paradoxalement dans une affaire concernant les élèves d'un lycée d'imam et de prédicateur, école destinée à former les cadres religieux musulmans et dans laquelle 40 % des matières enseignées portent sur la théologie islamique[1841]. Inversement, dans son arrêt *Lautsi*, la Grande Chambre a estimé que l'exposition de crucifix sur des murs de salles de classe des écoles publiques n'était pas contraire aux articles 2 du Protocole n° 1 et 9 de la Convention dans la mesure où il s'agissait d'« *un symbole essentiellement passif* » à qui on ne saurait « *attribuer une influence sur les élèves comparable à celle que peut avoir un discours didactique ou la participation à des activités religieuses* »[1842]. Cette décision a été critiquée par le juge Malinverni qui, dans son opinion dissidente, estime que la présence du

---

[1836] À cet égard, voir les arguments du gouvernement suisse dans l'affaire Cour EDH, déc. *Dahlab c. Suisse*, décision *précitée*, pp. 440-441 et B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, pp. 110-112.

[1837] Voir N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, p. 690.

[1838] Pour l'enseignement primaire, voir Cour EDH, déc. *Dahlab c. Suisse*, décision *précitée* ; pour l'enseignement secondaire, voir Cour EDH, déc. *Beyhan Çağlayan c. Turquie*, décision *précitée*, et pour l'enseignement supérieur, voir Cour EDH, déc. *Kurtulmuş c. Turquie*, décision *précitée*.

[1839] Opinion dissidente de Mme Tulkens dans Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, point 7.

[1840] À titre d'exemple, voir B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 115. Dans son arrêt du 12 novembre 1997 concernant l'affaire *Dahlab*, le Tribunal fédéral suisse effectue aussi une distinction essentielle entre le port d'un signe religieux par un enseignant et le port d'un tel signe par un élève. Pour les partis pertinents de cet arrêt, voir Cour EDH, déc. *Dahlab c. Suisse*, décision *précitée*, pp. 434-438.

[1841] Cour EDH, déc. *Köse et 93 autres c. Turquie*, décision *précitée*.

[1842] Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, §§ 60, 72 et 77.

crucifix dans les écoles constitue une atteinte encore plus grave que tolérer une enseignante portant le voile islamique dans la mesure où cette dernière peut se prévaloir de sa propre liberté de religion, qui doit également être prise en compte, et que l'État doit aussi respecter. Les pouvoirs publics ne sauraient en revanche invoquer un tel droit[1843]. Certes, à l'instar de M. Nathwani, on peut également dire que la neutralité de l'État concerne avant tout les comportements directement attribuables à l'État. Elle concerne donc en première place la politique publique, y compris la politique de l'enseignement, donc les programmes et les bâtiments scolaires[1844]. Néanmoins, il ne faut pas oublier que la Cour n'est pas appelée à se prononcer sur la compatibilité de la présence de crucifix ou du port du foulard ni avec le principe de laïcité ni avec celui de neutralité de l'État[1845]. En effet, comme la Cour constitutionnelle allemande l'a expliqué dans son arrêt du 24 septembre 2003, dans les écoles publiques le législateur peut opter pour une neutralité inclusive qui implique que tous les symboles religieux soient permis l'un à côté de l'autre à l'école, mais aussi une neutralité irréligieuse (ou exclusive) qui tend à séparer l'éducation publique et la religion en vue d'éviter les conflits[1846]. La nécessité de l'interdiction des symboles religieux à l'école dépend donc du concept de neutralité opté par l'État. Dans la mesure où ce choix relève dans une large mesure des spécificités historiques et sociales de chaque pays, du point de vue de la Convention, l'État doit être libre de choisir la version de neutralité qu'elle pense comme la meilleure option en tenant compte de ses besoins à la condition que cette politique ne soit pas appliquée d'une façon discriminatoire et que le choix de l'État ne porte pas atteinte d'une manière disproportionnée à la liberté des intéressés de pratiquer leur religion ou encore le respect des convictions religieuses ou philosophiques des parents, droits garantis par les articles 9 de la Convention et 2 du Protocole n° 1. À cet égard, à la condition de respecter la manifestation des signes d'appartenance religieuse par les enseignants et élèves, il est difficile d'affirmer que la présence de crucifix dans les

[1843] Voir le point 6 de l'opinion dissidente du juge Malinverni à laquelle se rallie le juge Kalaydjieva dans l'arrêt de la Grande Chambre.

[1844] Voir N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 229. À l'appui de son argument, M. Nathwani se réfère à l'arrêt du 16 mai 1995 (1 BvR 1087/91) par lequel la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne a décidé que le crucifix devait être enlevé des écoles en Bavière au motif qu'il y avait été posé dans le cadre d'une politique d'État (N. NATHWANI, *op. cit.*, note 1801, p. 229). Quant à un habit religieux porté par un enseignant, selon la Cour constitutionnelle fédérale allemande, il ne peut pas être attribué à l'État si ce dernier n'a pas ordonné ou exigé le port de cet habit. L'arrêt *précité* du 24 septembre 2003 de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne.

[1845] En ce sens, voir Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 57.

[1846] L'arrêt *précité* du 24 septembre 2003 de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne.

écoles est une violation de la Convention[1847]. Toutefois, si l'interdiction de porter des signes religieux par les enseignants peut également être considérée comme proportionnelle vu le droit de respect des convictions des parents et la nature volontaire de l'engagement des enseignants dans un espace de neutralité, une interdiction générale de porter le foulard au nom de la neutralité pour les élèves et étudiantes semble être difficilement justiciable et paraît plutôt disproportionnée[1848] même dans un pays comme la Turquie où la laïcité est d'une importance cruciale pour la protection du système démocratique.

b. La sauvegarde du caractère laïque des établissements publics d'enseignement

Ce n'est que tardivement que l'on trouve, dans la jurisprudence des instances européennes, une référence explicite au principe de laïcité[1849]. Les affaires *Yanaşık*[1850] puis *Kalaç*[1851] ont permis aux organes de Strasbourg, dès 1993, de se prononcer sur les limites de la liberté de religion dans le contexte de la Turquie, eu égard au principe de laïcité, expressément invoqué par le gouvernement. Ces affaires ainsi que plusieurs autres requêtes introduites ultérieurement devant les organes de Strasbourg concernent le licenciement des élèves des écoles militaires et de la mise à la retraite anticipée des sous-officiers et officiers, y compris les magistrats militaires, des forces armées turques pour actes d'indiscipline et conduite immorale. Les intéressés étaient accusés par les autorités militaires d'avoir adopté des idéologies intégristes illégales et d'avoir organisé leur manière de vivre conformément à ces idéologies. Selon le gouvernement, les mesures de retraite d'office ne s'analyseraient donc pas en une ingérence dans la liberté de religion des intéressés ; elles viseraient à éloigner de l'armée les personnes ayant manifesté leur manque de loyauté envers la laïcité, dont les forces armées seraient garantes[1852]. Il fait

---

[1847] En ce sens, voir, *mutatis mutandis*, Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 74. Dans le même sens la non-interdiction du port du signe d'appartenance religieuse pour les fonctionnaires relèverait également de la marge d'appréciation d'État et ne porterait pas atteinte aux droits garantis par la Convention aux élèves ou à leurs parents athées, non pratiquants ou adhérant à une autre religion que l'Islam. En ce sens, voir B. ÖZENÇ, *op. cit*., note 640, p. 112.

[1848] Ceci dit, une interdiction pourrait à la rigueur être admissible dans quelques cas, notamment lorsqu'ils sont clairement justifiés par l'application des règles destinées à protéger la santé et la sécurité publiques. Néanmoins, dans ce cas, les interdictions et exclusions doivent se fonder sur un examen circonstancié du comportement des élèves et de la situation de l'établissement. « *Une interdiction générale est difficilement tolérable. Une telle attitude défendue par les organes du Conseil de l'Europe porte atteinte indiscutablement à la liberté de religion et à l'esprit même de la Convention européenne qui est marqué par le respect du pluralisme* ». Ş. AKDAĞ, *op. cit*., note 668, p. 49.

[1849] M. DE SALVIA, « *Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme* », in *Libertés, Justice, Tolérance*, Mélanges en hommage au Doyen Gérard COHEN-JONATHAN, Bruxelles, Bruylant, 2004, vol. I, pp. 591-606, spéc., p. 600.

[1850] Commission EDH, déc. *Yanaşık c. Turquie*, 6 janvier 1993, n° 14524/89, *D.R.* n° 74, pp. 14-22.

[1851] Cour EDH, arrêt *Kalaç c. Turquie*, 1er juillet 1997, n° 20704/92.

[1852] À titre d'exemple, voir *ibidem* et Cour EDH, déc. *A.Ç. c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 37960/97.

également valoir que le principe de laïcité est l'un des principes fondamentaux de l'armée turque et que les activités et agissements contraires à ce principe peuvent engendrer le risque de destruction de l'ordre régnant dans l'armée[1853].

Les instances européennes considèrent l'obligation du respect du principe de laïcité imposée aux officiers et aux élèves de l'école militaire comme étant conforme aux restrictions prévues à l'article 9 § 2 de la Convention. Pour écarter les griefs des requérants tirés de l'article 9, ils se bornent à répéter dans chaque décision que la mesure contestée « *ne se fonde pas sur les convictions et opinions religieuses des requérants ni sur le port du foulard islamique de leurs épouses ou sur la manière dont ils remplissaient leurs devoirs religieux, mais sur leur comportement et leurs agissements portant atteinte à la discipline militaire et au principe de laïcité* »[1854]. Peu exigeantes par rapport au gouvernement[1855], mais particulièrement négligentes eu égard aux griefs et arguments des requérants[1856], les instances européennes affirment implicitement, par ces décisions,

---

[1853] À titre d'exemple, voir Commission EDH, déc. *Yanaşık c. Turquie*, décision *précitée*, pp. 14-22 et Cour EDH, déc. *Dalgıç c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 36198/97.

[1854] À titre d'exemple, voir Cour EDH, déc. *Tepeli et autres c. Turquie*, 11 septembre 2001, n° 31876/96.

[1855] Dans ces affaires, les requérants font valoir qu'ils ont été mis à la retraite anticipée par la décision du Conseil supérieur militaire non en raison de leurs liens avec les groupes islamistes que les documents fournis à la Cour par le gouvernement ne prouveraient nullement, mais du fait de leurs croyances religieuses, plus précisément en raison du port du foulard par leurs femmes (Cour EDH, déc. *Doğruer c. Turquie*, 9 juillet 2002, n° 39332/98 ; Cour EDH, déc. *Genel c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 36200/97 ; Cour EDH, déc. *Tepeli et autres c. Turquie*, décision *précitée* ; Cour EDH, déc. *Sert c. Turquie*, 8 juillet 2004, n° 47491/99 ; Cour EDH, déc. *A.Ç. c. Turquie*, décision *précitée*). La Cour ne semble pas avoir recherché si ces allégations des requérants étaient effectivement fondées ou non. Pourtant, à travers des faits exposés dans les requêtes concernées, on peut constater une certaine importance accordée par exemple au port du foulard par les épouses des requérants dans leur mise à la retraite. Ceci est particulièrement clair dans l'affaire *Sukut* où cinq avertissements qui ont été dirigés contre le requérant par ses supérieurs hiérarchiques avant sa mise à la retraite portent exclusivement sur le port du foulard par sa femme (Cour EDH, déc. *Sukut c. Turquie*, 11 septembre 2007, n° 59773/00). Au vu de la gravité des accusations ayant constitué l'exclusion de l'armée des requérants, telles que les liens avec un mouvement fondamentaliste et la participation à leurs activités, actes lourdement réprimés par le code pénal turc, il est d'ailleurs difficile de comprendre pourquoi les requérants n'ont pas été poursuivis pénalement, mais seulement renvoyés de l'armée.

[1856] À cet égard, l'affaire *Yanaşık* nous fournit un bon exemple. Dans cette affaire, en prétendant avoir perdu la possibilité de poursuivre ses études universitaires, le requérant allégua également une violation de son droit à l'instruction garanti par l'article 2 du Protocole n° 1. Selon le dernier paragraphe de l'article 5 de la loi n° 1462 relative aux écoles militaires (adoptée le 4 août 1971 et publiée dans le J.O. du 15 août 1971, n° 13927), tel qu'il était en vigueur à la date de la décision de la Commission, l'inscription dans un établissement supérieur non militaire d'un étudiant expulsé pour raison disciplinaire de l'école militaire est clairement exclue (La loi n° 1462 a été remplacée par la loi n° 4566 du 11 mai 2000, publiée dans le J.O. du 17 mai 2000, n° 24052. Selon le dernier paragraphe de l'article 38 de cette nouvelle loi, l'interdiction d'accepter de tels étudiants est limitée aux établissements d'enseignement supérieur militaires et à l'armée). Toutefois la Commission, en suivant le gouvernement, selon lequel la législation turque disposait que le requérant ne pouvait être de nouveau admis seulement dans une école militaire, sans avoir examiné la certitude des informations données par celui-ci, rejeta le grief pour défaut manifeste de fondement (Commission EDH, déc. *Yanaşık c. Turquie*, décision *précitée*). Pour ce même constat, voir Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, p. 47.

qu'elles ne protégeraient pas les agissements, considérés par les autorités militaires comme portant atteinte au principe de laïcité[1857].

Les décisions de la Commission *Karaduman* et *Bulut*, qui concernent l'exigence de photo représentant l'intéressée non voilée pour la délivrance de diplôme universitaire, ainsi que l'arrêt *Şahin* de la Cour affirment cette attitude protectrice des organes européens envers le principe de laïcité en Turquie. Dans ces affaires, les instances européennes ont traité la laïcité comme un principe de nature à servir de fondement aux mesures restrictives frappant l'exercice des libertés fondamentales garanties par la Convention[1858] sans définir ce qu'elles entendent par « laïcité ». Dans l'arrêt *Şahin*, la Cour reprend également toutes ses affirmations faites dans l'arrêt *Refah* concernant l'importance de la laïcité en Turquie et estime que « *la sauvegarde de ce principe peut être considérée comme nécessaire à la protection du système démocratique en Turquie* »[1859]. Elle relie ainsi étroitement la défense de la laïcité à la sauvegarde de la démocratie dans le contexte turc[1860]. En se référant à l'arrêt du 7 mars 1989 de la Cour constitutionnelle turque[1861], le juge de Strasbourg estime également qu'« *une telle conception de la laïcité paraît à la Cour être respectueuse des valeurs sous-jacentes à la Convention* »[1862]. Par ces affirmations et les raisonnements adoptés dans ses décisions, les instances européennes donnent l'impression que la laïcité, telle qu'elle est interprétée par les autorités turques, est un principe garantissant les libertés, la paix sociale, l'égalité, la neutralité de l'État et le pluralisme dans la société turque alors qu'il existe en Turquie un vrai désaccord politique et juridique quant à

[1857] Selon M. Gonzalez, ici la Cour paraît « *surprotéger le sanctuaire militaire* ». L'auteur trouve surprenant que la Cour se satisfasse si vite d'une sanction fondée, sans plus de détails, sur la discipline militaire et le principe de laïcité (G. GONZALEZ, « La liberté de pensée, de conscience, et de religion », in *Chronique de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme en 1997*, sous la direction de Frédéric SUDRE, *RUDH*, 1998, pp. 81-118, spéc., p. 109). Pour des critiques de ces décisions, voir également Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, pp. 43-51.

[1858] Après avoir constaté que les règles applicables aux photos d'identité à apposer sur les diplômes font partie des règles universitaires établies dans le but de préserver la nature laïque de l'université, la Commission conclut que « *compte tenu des exigences du système de l'université laïque, le fait de* [*la*] *règlement*[ation] *vestimentaire des étudiants* […] *ne constitue pas en tant que tel une ingérence dans la liberté de religion et de conscience* ». Quant à l'arrêt *Şahin*, la Cour y considère que la préservation du « *caractère laïque des établissements de l'enseignement* » est un but parfaitement légitime au sens de l'article de 9 § 2 de la Convention et de l'article 2 § 2 du Protocole n° 1 (Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 158). En se référant à l'importance du principe de laïcité pour le régime démocratique en Turquie, la Cour a également accepté que la finalité de préserver le caractère laïque du régime politique turc constitue un but légitime au sens de l'article 3 du Protocole n° 1 qui garantit le droit à des élections libres. À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Ilıcak c. Turquie*, arrêt *précité*, § 32.

[1859] Cour EDH, arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 106.

[1860] J-F. FLAUSS, « Laïcité et Convention européenne des droits de l'homme », *RDP*, mars-avril 2004, n° 2, pp. 317-329, spéc., p. 320.

[1861] Cet arrêt constitue la base de notre analyse sur la conception turque de la laïcité en Turquie. Voir *supra* p. 178 et s. et le titre « § 2. LA DÉFINITION SPÉCIFIQUE ADOPTÉE EN TURQUIE ».

[1862] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 114.

l'interprétation et l'application de ce principe. C'est en effet l'application stricte et « erronée » de la laïcité qui constitue l'origine d'une partie importante des violations des libertés fondamentales en Turquie. Ce concept rigide de la laïcité consacré par la Constitution turque et accentué par la Cour constitutionnelle turque fait l'objet de critiques sévères en Turquie[1863].

Quant à l'approche de la Cour relative au conflit entre laïcité kémaliste et libertés fondamentales en Turquie, elle est critiquable dans la mesure où, dans le contexte de la Turquie, elle semble conférer une primauté à la laïcité par rapport aux libertés fondamentales, notamment la liberté religieuse. La doctrine estime que la Cour, par sa jurisprudence, privilégie dans le contexte turc un concept « rigide » de la laïcité et ce au détriment des concepts libéraux et tolérants existants dans les pays européens[1864]. À cet égard, selon certains auteurs, la Cour serait influencée par les idées selon lesquelles, contrairement aux pays européens où une laïcité pluraliste peut être appliquée du fait que l'église ne constitue plus une menace, dans les pays musulmans en voie de développement comme la Turquie où il existe une lutte permanente pour le pouvoir entre les islamistes et les laïcs, il pourrait être dangereux d'abandonner la laïcité stricte, appliquée jusqu'à présent, en faveur d'une laïcité pluraliste[1865].

Certes, cette jurisprudence tolérante de la Cour envers une application stricte de la laïcité par rapport à la liberté des musulmans pratiquants de manifester leur croyance au sein des établissements scolaires et aux forces armées a renforcé certains doutes émergés chez les musulmans et les libéraux concernant l'impartialité des juges européens depuis

---

[1863] Pour les critiques, à titre d'exemple, voir A. SEZER, *op. cit.*, note 525, pp. 569-570 et *supra* p. 368.

[1864] En ce sens, voir L. LARSEN-BURGORGUE & E. DUBOUT, *op. cit.*, note 442, pp. 210-211 ; C. EVANS, « The "Islamic Scarf" in the European Court of Human Rights », *Melbourne Journal of International Law* (disponible sur http://www.austlii.com/au/journals/MelbJIL/2006/4.html), vol. 7, n° 1, mai 2006, pp. 52-73 (consulté le 9 avril 2012) ; N. GIBSON, *op. cit.*, note 1778, pp. 681-682 et 688-689. À cet égard, il convient également de noter que l'arrêt *Şahin* est vivement critiqué par la doctrine britannique comme une jurisprudence dont le principal défaut est de ne pas répondre au modèle culturel anglo-saxon. Voir notamment D. C. DECKER & M. LLOYDD, « Case analysis, Leyla Şahin v. Turkey », *European Human Rights Law Review*, 2004, vol. 9, n° 6, pp. 672-678.

[1865] Cette idée est défendue par exemple par John Gray (cité par Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, pp. 89 et 94-95). En ce sens, MM. Decker et Lloydd écrivent que l'analyse de l'arrêt *Şahin* de la Chambre donne l'impression que les juges de Strasbourg ne considèrent pas la démocratique turque comme capable d'assurer le pluralisme et estiment que les démocraties fragiles comme celle de la Turquie ne doivent pas être obligées de respecter à l'égal des démocraties solides tous les droits de l'homme garantis par la Convention (D. C. DECKER & M. LLOYDD, *op. cit.*, note 1864, p. 678). En analysant l'arrêt *Şahin*, M. le Professeur Gülalp conclut ce qui suit « *It appears that, in a Muslim-majority nation, freedom of religion may be more readily limited in order to protect public order and democracy* ». H. GÜLALP, *op. cit.*, note 1274, p. 468. Pour d'autres raisons invoquées dans la doctrine pour expliquer cette attitude intransigeante des juges européens par rapport au foulard, voir Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, pp. 92 et 95-96.

l'arrêt *Refah*[1866]. Cela dit, il faut aussi voir que l'attitude tolérante de la Cour envers la conception turque de la laïcité connaît certaines limites. Ainsi la Cour vient de constater une violation de l'article 9 du fait des sanctions pénales infligées par les tribunaux turcs aux vingt-sept membres du groupe religieux *Aczimendi* pour avoir porté une tenue à caractère religieux dans un espace public en infraction des lois n°s 671 sur le port du chapeau et 2596 sur la réglementation du port de certains vêtements, deux lois de la révolution kémaliste, qui ont, notamment, pour objet de sauvegarder le caractère laïque de la République de Turquie. Dans cette affaire, la Cour admet que l'ingérence incriminée, dans la mesure où elle visait à faire respecter les principes laïques et démocratiques, poursuivait plusieurs buts légitimes énumérés à l'article 9[1867]. Toutefois, elle fait une distinction avec les affaires du foulard : premièrement, n'étant pas des fonctionnaires, les requérants ne peuvent être soumis, en raison d'un statut officiel, à une obligation de discrétion dans l'expression publique de leurs convictions religieuses. En second lieu, les requérants ayant été sanctionnés pour la tenue vestimentaire qu'ils portaient dans des lieux publics ouverts à tous comme les voies ou places publiques, il ne s'agit pas en l'espèce de la réglementation du port de symboles religieux dans des établissements publics, dans lesquels le respect de la neutralité à l'égard de croyances peut primer sur le libre exercice du droit de manifester sa religion. Ni les décisions *Dahlab* et *Kurtulmuş* concernant le port du foulard par les enseignantes, ni l'arrêt *Şahin* concernant les étudiantes ne trouvent donc à s'appliquer dans cette affaire. Dans la mesure où le gouvernement turc n'a pas pu prouver que la manifestation par les requérants de leurs croyances par une tenue spécifique, composée d'un *şalvar* (saroual), d'une tunique et d'un bâton, dans les voies publiques constituait ou risquait de constituer une menace pour l'ordre public ou une pression aux passants dans les voies concernées, la Cour a estimé que l'ingérence n'était pas nécessaire dans une société démocratique[1868]. Cet arrêt montre clairement que la Cour n'approuverait pas n'importe quelle action prise par la Turquie dans le but de protéger le

---

[1866] À cet égard, à titre d'exemple, voir M. ERDOĞAN, « AHİM : Özgülüğe Evet Ama İslâmsız Olursa ! (CEDH : oui à la liberté si elle est sans Islam) », le quotidien turc *Tercüman* du 1er juillet 2004 et V. COŞKUN, « AİHM Meşruiyetini Tehlikeye Attı (La CEDH a mis en danger sa légitimité) », *Zaman* du 6 juillet 2004.

[1867] Cour EDH, arrêt *Ahmet Arslan et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.

[1868] Cour EDH, arrêt *Ahmet Arslan et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 48-52. Pour un commentaire de cet arrêt, voir M. LEVINET, « L'inconventionnalité des sanctions pour port de tenues à caractère religieux dans les lieux publics ouverts à tous : CEDH, 23 févr. 2010, n° 41135/98, Ahmet Arslan et a. c. Turquie », *La semaine juridique*, 3 mai 2010, 84ème année, n° 18, pp. 952-955 et J-P. MARGUENAUD, « La liberté de porter des vêtements religieux dans les lieux publics ouverts à tous : Cour européenne des droits de l'homme (2e sect.) 23 février 2010 », *Recueil Dalloz*, mars 2010, n° 11, pp. 682-684.

caractère laïque de l'État[1869]. À cet égard, la jurisprudence de la Cour concernant la restriction de la liberté d'expression des opinions islamiques nous fournit des éléments encore plus concrets des limites imposées par la Cour à l'application stricte de la laïcité turque.

§ 2. LA RESTRICTION DE L'EXPRESSION DES OPINIONS ISLAMIQUES

Il existe une divergence importante entre les jurisprudences européenne et nationale turque concernant les circonstances dans lesquelles l'expression des opinions islamiques peut être sanctionnée. Différemment par rapport aux juridictions turques pour qui le seul fait qu'une opinion soit contraire à la laïcité est suffisant pour l'exclure de la protection de la liberté d'expression, le juge européen veille à ce que seulement les discours islamiques qui sont clairement inconciliables avec les valeurs démocratiques soient exclus d'une telle protection (A). Quant à l'expression des opinions islamiques qui relève du débat d'intérêt général, bien que ces opinions soient choquantes et offensantes, elles ne doivent pas faire l'objet de sanctions dans la mesure où leur expression contribue au libre débat public dans la société turque, une condition essentielle du développement de la démocratie (B).

A. Les discours islamiques inconciliables avec les valeurs démocratiques

Au vu des liens étroits de la laïcité avec la sauvegarde du système démocratique et des dangers que constituent les mouvements fondamentalistes pour le régime démocratique en Turquie, la Cour admet que la liberté d'expression, telle que garantie par l'article 10 de la Convention, puisse être limitée, sous certaines conditions, sur le fondement du principe de laïcité qui permet à l'État turc de lutter contre l'extrémisme religieux. Cette liberté ne saurait priver les autorités d'un État du droit de protéger ses institutions démocratiques contre les personnes qui, par leurs idées fondamentalistes, les mettent en danger. Toutefois, contrairement au juge turc et différemment par rapport à sa jurisprudence relative aux articles 9 et 11 de la Convention, la Cour ne confère aucune primauté à la sauvegarde de la laïcité turque par rapport à la liberté d'expression. Car, si la laïcité est garante du système démocratique en Turquie, la liberté d'expression constitue le fondement même de la

[1869] La Cour a également communiqué une affaire sous les articles 8 et 9 de la Convention au gouvernement turc qui concerne la mutation d'un adjoint du préfet au motif que ses convictions religieuses certaines ainsi que le port du foulard par son épouse constituaient un élément négatif pour l'exercice des fonctions préfectorales. Cour EDH, comm. *Sodan c. Turquie*, n° 18650/05, requête communiquée le 15 juin 2009.

démocratie[1870]. Suivant sa jurisprudence bien établie en matière de liberté d'expression, pour la Cour, les restrictions ne peuvent être justifiées par les besoins de la protection de la laïcité que lorsque les propos litigieux font l'apologie de la violence, incitent à la violence (1) ou à la haine fondée sur l'intolérance religieuse (2).

1. Les discours islamiques faisant l'apologie de la violence ou incitant à la violence religieuse

Dans le cadre de l'article 10, la Cour s'est prononcée pour la première fois sur la question de la conventionalité d'un discours fondamentaliste religieux dans le contexte turc dans la décision *Müslüm Gündüz c. Turquie.* En raison des propos qu'il avait tenus lors d'un reportage paru dans un hebdomadaire à tendance islamiste radicale, le requérant, M. Gündüz, fondateur de la secte islamiste *Aczimendi,* a été condamné à une peine de quatre ans d'emprisonnement par le tribunal correctionnel pour incitation au crime, sur le fondement de l'article 311 § 2 du code pénal turc. À l'appui de sa décision, confirmée en cassation, le tribunal précise que le requérant a déclaré, en ciblant « *les intellectuels islamistes modérés* », que « *leurs ongles ont été arrachés, leurs poils sont tombés, ils ont été détrônés* » et qu'il « *suffit qu'un brave parmi les musulmans leur plante un poignard dans leur ventre mou et leur donne deux coups de baïonnette pour montrer à quel point ils* [étaient] *vides* ». Ayant constaté que le requérant mentionnait dans le reportage le nom d'une personne visée par ses propos, à savoir un écrivain facilement identifiable par le grand public, la juridiction européenne a estimé que ce dernier se trouvait exposé, à la suite de l'article, à un risque important de subir des violences physiques[1871]. Dans cette perspective, les motifs de la condamnation du requérant, que les autorités ont présentés en mettant l'accent sur le danger qu'encourait ledit écrivain, étaient donc tout à la fois pertinents et suffisants pour justifier l'atteinte litigieuse au droit du requérant à la liberté d'expression. La Cour a conclu que les propos du requérant constituaient un discours de haine, d'apologie de la violence ou d'incitation à la violence. Dès lors, la requête a été

[1870] « *La liberté d'expression constitue l'un des fondements essentiels* [de toute société démocratique], *l'une des conditions primordiales de son progrès et de l'épanouissement de chacun* » (Cour EDH [GC], arrêt *Handyside c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 49). « *La démocratie se nourrit en effet de la liberté d'expression* ». Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 45.

[1871] Conformément à la jurisprudence de la Cour, lorsque les propos incriminés incitent à l'usage de la violence à l'égard d'un individu, d'un représentant de l'État ou d'une partie de la population, les autorités nationales jouissent d'une marge d'appréciation plus large dans leur examen de la nécessité d'une ingérence dans l'exercice de la liberté d'expression. Cour EDH [GC], arrêt *Sürek c. Turquie (n° 1)*, 8 juillet 1999, n° 26682/95, § 61.

déclarée irrecevable pour défaut de fondement juridique en vertu de l'article 35 de la Convention[1872].

Deux ans plus tard, dans l'affaire *Güzel c. Turquie,* la Cour confirme que les discours d'apologie de la violence ou d'incitation à la violence ne sauraient bénéficier d'aucune protection dans le système conventionnel, puisqu'ils sont contraires à l'esprit de tolérance et vont à l'encontre des valeurs fondamentales de justice et de paix qu'exprime le Préambule de la Convention. Dans les faits, le requérant, ancien ministre, député et président du Parti de la renaissance, a été condamné à une peine de prison d'un an et à une amende en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal turc pour avoir incité le peuple à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une religion dans le discours qu'il a tenu lors d'une conférence[1873]. Saisie de la requête, la Cour observe que le requérant ne critiquait pas seulement les mesures adoptées par le gouvernement face à une recrudescence de mouvements fondamentalistes, mais qualifiait les autorités à l'origine de ces mesures et celles qui étaient en charge de leur mise en œuvre de « *non-croyants* » et des oppresseurs, appelait les « *croyants* » qu'il présentait comme des opprimés et victimes d'injustices à manifester leur désaccord. Dans son discours, le requérant a employé un ton satirique et provocateur et a fait référence à des notions telles que la charia et le djihad. Bien qu'il n'ait pas ouvertement appelé lui-même à l'usage de la force et de la violence comme moyens d'action, il s'est solidarisé avec des groupes terroristes de mouvances islamistes qui ont recours à la violence et qui agissent au nom du djihad. Le requérant n'ayant pas supprimé l'ambiguïté caractérisant ses déclarations quant à la possibilité de recourir aux méthodes violentes pour renverser le pouvoir en place, le public visé pouvait retirer l'impression que le recours à la violence était légitime. La Cour en conclut que le discours du requérant risquant de compromettre « *la paix civile et le régime démocratique* » en Turquie, la condamnation du requérant peut être considérée comme nécessaire à la prévention du crime et la défense de l'ordre public[1874]. Ainsi, comme dans l'affaire *Refah*, elle a utilisé à la charge du requérant le fait qu'il n'a pas supprimé l'ambiguïté sur le recours à la force[1875].

[1872] Cour EDH, déc. *Müslüm Gündüz c. Turquie*, 13 novembre 2003, n° 59745/00, CEDH 2003-XI, pp. 427-433.

[1873] Cass. crim., 8ème, 24 juin 1999, n° 1999/181 E et 1999/10820 K.

[1874] Cour EDH, déc. *Güzel c. Turquie,* 20 septembre 2005, n° 54479/00.

[1875] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, p. 231. La Cour parvient à la même conclusion dans sa décision *Medya FM Reha Radyo ve İletişim Hizmetleri A.Ş. c. Turquie* (14 novembre 2006, n° 32842/02). La requérante, une société anonyme qui diffuse des programmes de radio, a fait l'objet d'une suspension de diffusion d'une durée de 365 jours par le Conseil supérieur de radio et de télévision pour avoir émis plusieurs programmes de nature à inciter le peuple à la violence, au terrorisme ou à la discrimination raciale, ou à provoquer des

Ainsi, le bien-fondé de la lutte contre le fondamentalisme religieux au nom du principe de laïcité a été pleinement approuvé par la Cour de Strasbourg qui estime légitime que la Turquie laïque prenne les mesures nécessaires, en fonction de son expérience historique et dans le respect des dispositions de la Convention, contre les mouvements politiques extrémistes[1876]. Cette attitude de la Cour est clairement confirmée par les décisions *Şirin* et *Gündüz* par lesquelles la Cour a déclaré irrecevables les griefs des requérants tirés des articles 9 et 10 au motif que les intéressés n'avaient pas été condamnés pour avoir exprimé leurs opinions ou participé à une réunion, mais pour leur appartenance à Hezbollah, une organisation luttant par des moyens illégaux pour instaurer la charia en Turquie[1877], ou pour avoir fondé une organisation illégale, structurée autour de concepts tels que l'apologie de la charia, la négation du régime démocratique et l'opposition à la laïcité[1878]. En effet, dans ces affaires, si les requérants sont condamnés pour avoir des liens avec les groupes islamistes terroristes, les seuls éléments de preuve fondant leurs condamnations ne sont que des formes d'expression. La Cour pouvait donc estimer qu'il y avait eu ingérence dans la liberté d'expression des requérants et examiner leurs griefs sur le fond comme elle l'a fait récemment dans certaines affaires dans lesquelles les requérants avaient été condamnés pour aide et soutien à une organisation illégale séparatiste kurde[1879]. La Cour n'étant pas liée par la qualification par les juridictions nationales des faits à l'origine d'une requête, on peut considérer que dans ces affaires elle a implicitement refusé d'examiner les activités fondamentalistes dans le cadre de la liberté d'expression sans recourir à l'article 17 de la Convention[1880].

---

sentiments de haine. En observant le contenu et la tonalité des propos dans les différentes émissions diffusées par la requérante, la Cour note qu'il y a effectivement incitation et appel à l'usage de la force et de la violence comme moyens d'action pour « *la cause supérieure de l'Islam* ».

[1876] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, p. 230.

[1877] Cour EDH, déc. *Şirin c. Turquie*, 27 avril 2004, n° 47328/99.

[1878] Cour EDH, déc. *Gündüz c. Turquie*, décision *précitée*.

[1879] À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Yılmaz et Kılıç c. Turquie*, 17 juillet 2008, n° 68514/01, § 58 et Cour EDH, arrêt *Biçer c. Turquie*, 30 novembre 2010, n° 3224/03, § 31.

[1880] Cependant, ces décisions ne doivent pas être comprises dans le sens que, face à la propagation des opinions fondamentalistes incitant à la violence, la Cour donne carte blanche aux autorités nationales quant à la sanction à imposer. Dans ses décisions précitées *Müslüm Gündüz*, *Güzel* et *Medya FM*, la Cour estime que les sanctions infligées aux requérants étaient proportionnées par rapport au but poursuivi dans la mesure où « *l'inscription dans le droit interne de sanctions dissuasives peut se révéler nécessaire lorsqu'un comportement atteint le niveau constaté* [dans ces affaires] *et devient intolérable en ce qu'il constitue la négation des principes fondateurs d'une démocratie pluraliste* ». Néanmoins, il arrive que la restriction des idées incitant à la haine religieuse et à la violence, bien qu'inacceptables dans une société démocratique, puisse ne pas être conforme à l'article 10 lorsque les autorités nationales n'ont pas respecté le principe de proportionnalité. À titre d'exemple, dans l'arrêt *Kar et autres c. Turquie*, les requérants ont été condamnés à une peine de prison de cinq ans et six mois ainsi qu'à une amende en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal pour avoir joué, en tant qu'acteurs, dans une pièce de théâtre qui a été présentée à huit reprises dans différentes villes en Turquie. La condamnation est fondée sur le passage suivant de la pièce : « *Donc, que*

Des affirmations dans ces affaires, on peut déduire que la Cour adopte une ligne politique qui consiste à combattre tout mouvement islamiste ayant pour but d'instaurer un État théocratique en Turquie et de supprimer les valeurs démocratiques. Pour ce faire, la Cour concède à la Turquie une marge d'appréciation très étendue. Le juge européen fait preuve d'une fermeté aussi rigoureuse s'agissant des discours de haine fondés sur l'intolérance religieuse[1881].

2. Les discours de haine fondés sur l'intolérance religieuse

Selon la Recommandation n° Rec(97)20 du Comité des ministres sur le discours de haine, la notion de discours de haine couvre « *toutes formes d'expression qui propagent, incitent à, promeuvent ou justifient la haine raciale, la xénophobie, l'antisémitisme ou d'autres formes de haine fondées sur l'intolérance* »[1882]. La Cour ne passe certes pas sous silence cette définition, mais utilise une conception autonome de discours de haine lui permettant de rejeter la qualification donnée par le juge interne à un discours donné[1883]. Elle procède différemment selon qu'il y a un discours dont le caractère haineux est évident ou un discours dont il peut avoir des doutes quant à ce caractère. Dans le premier cas, elle refuse l'application des garanties de l'article 10 en procédant à une application de l'article 17[1884]. La Cour est saisie pour la première fois d'une affaire traitant d'un tel discours de haine fondé sur l'intolérance religieuse, dans l'affaire *Norwood c. Royaume-Uni*, dans

---

mentionne encore Allah dans son livre, mentionne-t-il le fait de prendre les armes et de se rebeller contre l'État ? […] *Si cet État n'ordonne pas* [l'application] *des règles d'Allah et adopte les lois qu'il souhaite, impose ces lois contre les citoyens afin de les forcer à obéir, recourt à l'utilisation des armes quand ils refusent d'obéir, alors oui, comme l'État le fait* ». Alors que ces propos employés par les requérants peuvent être considérés comme incitant à la rébellion contre l'État, la Cour de Strasbourg conclut à la violation de l'article 10 de la Convention au motif que les peines imposées aux requérants étaient extrêmement lourdes et n'étaient dès lors pas proportionnées au but légitime. Cour EDH, arrêt *Kar et autres c. Turquie*, 3 mai 2007, n° 58756/00, §§ 48-49.

[1881] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, p. 231.

[1882] Comité des ministres, Recommandation n° Rec(97)20 sur les discours de haine, adoptée le 30 octobre 1997.

[1883] M. OETHEIMER, « La Cour européenne des droits de l'homme face au discours de haine », *RTDH*, 2007, n° 69, pp. 63-80, spéc., p. 65.

[1884] *Ibidem*, pp. 65-66. La Cour a appliqué l'article 17 dans le cas de l'utilisation manifeste des propos racistes (Cour EDH [GC], arrêt *Jersild c. Danemark*, 23 septembre 1994, n° 15890/89), antisémites (Cour EDH, déc. *Ivanov c. Russie*, 20 février 2007, n° 35222/04), xénophobes (Cour EDH, déc. *Norwood c. Royaume-Uni*, 16 novembre 2004, n° 23131/03, *Recueil des arrêts et décisions*, 2004-XI, pp. 349-350) et négationnistes (Cour EDH, déc. *Garaudy c. France*, 24 juin 2003, n° 65831/01, *Recueil des arrêts et décisions*, 2003-IX (extraits), pp. 335-368, concernant un ouvrage remettant en cause de manière systématique des crimes contre l'humanité commises par les nazis envers la communauté juive). Dans d'autres affaires, elle a précisé, sans appliquer l'article 17, que « *la justification d'une politique pronazie* » (Cour EDH [GC], arrêt *Lehideux et Isorni c. France,* 23 septembre 1998, n° 24662/94, § 53) et « *des propos ayant sans équivoque pour but de justifier des crimes de guerre tels que la torture ou des exécutions sommaires* » (Cour EDH, arrêt *Orban et autres c. France*, 15 janvier 2009, n° 20985/05, § 35) ne sauraient bénéficier de la protection de l'article 10.

laquelle le requérant fut condamné à une peine d'amende pour avoir montré à la fenêtre une affiche aux termes de laquelle « *l'Islam hors de* [la] *Grande-Bretagne - Protégez le peuple britannique* ». La Cour estime qu'une telle attaque véhémente dirigée contre tous les musulmans du pays « *est incompatible avec les valeurs proclamées et garanties par la Convention notamment la tolérance, la paix sociale et la non-discrimination* ». Cet acte tombe donc sous le coup de l'article 17. Dès lors, la requête a été déclarée irrecevable pour incompatibilité *ratione materiae* avec les dispositions de la Convention[1885].

Dans le second cas, la Cour opère un contrôle poussé qu'elle qualifie parfois comme étant « *des plus stricts* »[1886]. Une fois que les juges confirment la légalité et la légitimité de l'ingérence litigieuse, leur contrôle porte, dans le cadre du contrôle de nécessité, sur le contenu du discours, mais aussi sur les divers éléments factuels qui influent sur le contexte dans lequel le discours a été produit. À la fin de son examen, la Cour décide, soit qu'il y a un discours de haine qui peut être légitimé par son contexte, soit qu'il y a un tel discours qui ne peut pas être légitimé ou encore qu'il n'y a pas de discours de haine[1887]. Les affaires où le juge turc et le juge européen ont divergé sur ces points sont assez nombreuses. En effet, contrairement au juge européen, le juge turc se limite souvent au contenu d'un discours négligeant complètement la qualité de l'auteur du discours, le moyen d'expression et le contexte général dans lequel il a été prononcé. La grande majorité de ces affaires a trait plus ou moins directement aux événements survenus dans le sud-est de la Turquie entre les forces de l'ordre et l'organisation pro-kurde PKK[1888]. Seules trois affaires turques concernent le discours islamique fondé sur l'intolérance religieuse. Dans les faits de ces affaires, les requérants ont été condamnés à des peines d'emprisonnement par les cours de sûreté de l'État en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal pour incitation du peuple à la haine religieuse.

La première de ces affaires concerne la condamnation de M. Müslüm Gündüz pour avoir tenu les propos suivants : « *Si* [une] *personne passe sa nuit de noces après que son mariage ait été célébré par un agent de la mairie habilité par la République de Turquie, l'enfant qui naîtra de cette union sera un " piç"* [bâtard] »[1889]. Saisie de la requête, la Cour souligne que quiconque exerce les droits et libertés consacrés au premier paragraphe de l'article 10 doit assumer aussi « *des devoirs et des responsabilités* » qui ressortent du

[1885] Cour EDH, déc. *Norwood c. Royaume-Uni*, décision *précitée*, pp. 349-350.
[1886] Cour EDH [GC], arrêt *Incal c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46.
[1887] M. OETHEIMER, *op. cit.*, note 1883, p. 70.
[1888] Pour une analyse de ces affaires, voir Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, pp. 96-101.
[1889] Cour EDH, arrêt *Gündüz c. Turquie*, arrêt *précité*, § 11.

second paragraphe de ce même article. Un de ces devoirs dans le contexte des opinions et croyances religieuses est l'« *obligation d'éviter autant que faire se peut des expressions qui sont gratuitement offensantes pour autrui et constituent donc une atteinte à ses droits et qui, dès lors, ne contribuent à aucune forme de débat public capable de favoriser le progrès dans les affaires du genre humain* »[1890]. Elle rappelle également que dans une société démocratique et pluraliste, qui est fondée sur la tolérance et le respect de l'égale dignité de tous les êtres humains, il est nécessaire de sanctionner, voire de prévenir toutes les formes d'expression qui propagent, incitent à, promeuvent ou justifient la haine fondée sur l'intolérance[1891]. Quant aux propos du requérant, elle admet que les Turcs qui sont profondément attachés à un mode de vie séculier, dont le mariage civil fait partie, peuvent légitimement se sentir attaqués de manière injustifiée et offensante par ceux-ci, plus particulièrement, le terme « *piç* » qui désigne péjorativement les enfants nés hors mariage et/ou nés d'un adultère et dont l'usage dans la langue courante constitue une insulte visant à outrager la personne concernée[1892]. Toutefois, elle s'abstient de donner à ce terme la qualification de discours de haine. Cette décision de la Cour s'explique par la situation particulière du requérant lorsqu'il a tenu ces propos : avant tout, dans l'espèce, il s'agissait d'une discussion publique animée par un journaliste, avec des contre-commentaires pour établir un équilibre. En outre, ayant été prononcées lors d'une émission télévisée en direct, le requérant n'avait pas la possibilité de reformuler, de refaire ou de retirer ses déclarations avant qu'elles ne soient rendues publiques[1893]. Par conséquent, l'immédiateté de la prise de position, son caractère oral, l'aspect polémique de l'émission télévisée, l'absence de précision sur le moyen de concrétiser les attentions verbales, ont constitué des faits qui justifient, aux yeux de la majorité, les propos excessifs de M. Gündüz[1894]. Contrairement au juge turc, la Cour accorda ainsi plus de poids, dans la mise en balance des intérêts, au contexte dans lequel les propos litigieux ont été prononcés qu'au caractère insultant et haineux de ceux-ci.

La deuxième affaire concerne la condamnation de Necmettin Erbakan[1895], à l'époque des faits Premier ministre et président du Parti de la prospérité, pour un discours tenu lors

[1890] *Ibidem*, § 37.
[1891] *Ibidem*, § 40.
[1892] *Ibidem*, § 49.
[1893] *Ibidem*.
[1894] A. GARAY, « La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme », *Recueil Dalloz*, cronique, 2006, n° 2, pp. 103-110, p. 106.
[1895] Cass. crim., 8ème, 5 juillet 2000, n° 2000/13967 E et 2000/13093 K.

d'une compagne électorale[1896]. Appelée à se prononcer sur ce cas, la Cour admet implicitement la présence d'un discours de haine, en affirmant que les propos tenus par le requérant « *révèlent davantage une vision de la société structurée exclusivement autours des valeurs religieuses et paraissent ainsi difficilement conciliables avec le pluralisme qui caractérise les sociétés actuelles où se confrontent les groupes les plus divers* »[1897]. Rappelant que la lutte contre toute forme d'intolérance fait partie intégrante de la protection des droits de l'homme, les juges de Strasbourg indiquent qu'« *il est d'une importance cruciale que les hommes politiques, dans leurs discours publics, évitent de diffuser des propos susceptibles de nourrir l'intolérance* »[1898]. Toutefois, en mettant l'accent sur deux éléments qui semblent être négligés par les juridictions turques dans leur appréciation, la Cour a conclu à la violation de l'article 10. Premièrement, il s'agissait d'un discours politique prononcé par le requérant en tant qu'homme politique[1899]. Deuxièmement, la procédure pénale avait été intentée par les autorités nationales plus de quatre ans après l'événement. À la différence des juridictions turques qui mettaient l'accent sur le danger que les propos d'Erbakan pouvaient constituer à l'époque où ils ont été prononcés, la Cour précise qu'il n'est pas établi qu'au moment de l'engagement des poursuites à l'encontre du requérant, le discours incriminé engendrait « *un risque actuel* » et un danger « *imminent* » pour la société ou était susceptible de l'être. Le juge européen ne perd pas non plus de vue les sanctions très sévères qui ont été infligées au requérant, un homme politique notoire, à savoir une peine d'emprisonnement d'un an avec sursis assortie de l'interdiction d'exercer plusieurs droits civils et politiques. Compte tenu de l'intérêt de la société démocratique à assurer et à maintenir le libre jeu du débat politique, il conclut que la condamnation au pénal du requérant n'était pas proportionnée aux buts légitimes visés, et donc, non nécessaire dans une société démocratique[1900].

[1896] Les juridictions turques estimèrent qu'en établissant notamment une distinction entre les « *croyants* » et les « *non-croyants* », Erbakan avait dépassé les limites admissibles de la liberté de la discussion politique. En qualifiant « *tous les partis, à l'exception du sien, de partis d'injustes, amoureux de l'infidèle, défendant le système prétendument basé sur l'intérêt* », il aurait prôné l'idée selon laquelle « *ces partis-là avaient déclaré la guerre, selon le Coran, contre Allah* ». Cour EDH, arrêt *Erbakan c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 60-61.

[1897] En effet, usant d'une terminologie religieuse dans son discours, Erbakan aurait, selon les juges européens, réduit « *cette diversité, inhérente à toute société, en un simple clivage entre "croyants" et "non-croyants"* », et lancé « *un appel dans le but de former une ligne politique sur la base de l'appartenance religieuse* ». *Ibidem*, § 62.

[1898] *Ibidem*, §§ 10 et 64.

[1899] Conformément à la jurisprudence de la Cour, la limitation de la liberté des hommes politiques appelle un contrôle plus strict car ces personnes bénéficient d'une protection renforcée de la part de l'article 10. Voir Cour EDH, arrêt *Incal c. Turquie*, arrêt *précité*, § 46.

[1900] Cour EDH, arrêt *Erbakan c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 69-71. Il convient de comparer l'arrêt *Erbakan* avec celui *Karatepe* rendu un an plus tard dans des conditions similaires. Il s'agit dans ce deuxième cas de la condamnation de M. Karatepe, qui était à l'époque des faits membre du *Refah* et occupait le poste de maire

Un autre arrêt montrant le décalage entre les juges turc et européen concernant le discours de haine fondé sur l'intolérance religieuse est l'arrêt *Mehmet Cehver İlhan*. En l'espèce, le requérant avait été condamné du fait de la publication, au lendemain du séisme du 17 août 1999, qui avait fait des milliers de morts dans la région de Marmara, de cinq articles dans un quotidien largement diffusé. Pour la cour de sûreté, le requérant avait notamment essayé de provoquer l'hostilité, de faire croire à ses lecteurs que les mesures prises par les autorités publiques dans le cadre de la lutte contre les mouvements fondamentalistes islamiques dans le but de garantir le principe de la laïcité étaient la cause essentielle de ce séisme, et que celui-ci était une punition divine[1901]. Quant aux juges de Strasbourg, ils notent que les sujets traités par le requérant dans les articles litigieux présentent deux niveaux distincts de critique : le premier, d'ordre plus général, politique et religieux, est dirigé surtout contre le gouvernement du fait des mesures prises (notamment l'interdiction du port du foulard dans les universités, la fermeture des écoles coraniques et la révocation de l'armée d'un groupe d'officiers au motif de leurs activités intégristes), appelées communément « le processus du 28 février ». Le second, plutôt d'ordre social et moral, vise les mœurs de personnes identifiables en ce qu'elles fréquentent certains lieux, s'amusent ou se vêtent d'une certaine manière, à savoir celle décrite comme « non religieuse »[1902]. La Cour estime que « *l'impact potentiel des critiques formulées par le requérant doit être analysé différemment selon qu'elles sont dirigées contre le gouvernement ou des citoyens ordinaires* »[1903]. Concernant la première catégorie de critiques qui constituaient le fondement essentiel du jugement du juge pénal turc, la Cour estime que ces propos, bien qu'ils soient « *choquants et offensants pour ceux qui ne*

---

de Kayseri, à une peine d'emprisonnement d'un an et à une amende pour incitation du peuple à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une religion du fait des trois discours (Cass. crim., 8ème, 10 décembre 1997, n° 1997/15582 E et 1997/17413 K). Les discours du requérant comprennent deux épisodes : dans le premier, il exprime sa position individuelle vis-à-vis de la laïcité. Dans le second, il appelle, en tant que maire d'une grande ville, ses administrés à prendre position : « […] *ainsi vêtu, avec toute cette parure* [Référence aux tenues vestimentaires laïques] […] *c'est malgré moi que j'ai dû assister à une cérémonie. Mais vous, vous n'avez aucune obligation. Ce système doit changer. Nous avons attendu, nous attendrons encore un peu. Voyons ce que l'avenir nous réserve. Que les musulmans préservent la hargne, la rancune, la haine qu'ils ont en eux* », avant de les encourager dans un communiqué de presse à ne jamais perdre « […] *cette obsession, cette haine et cette croyance* » (Cour EDH, arrêt *Karatepe c. Turquie*, 31 juillet 2007, n° 41551/98, §§ 7-9). Comme dans l'arrêt *Erbakan*, la Cour estime qu'on peut considérer que de tels propos tenus par un homme politique notoire révèlent davantage une vision de la société structurée exclusivement autour des valeurs religieuses et paraissent ainsi difficilement conciliables avec le pluralisme (*ibidem*, § 30). Cependant, contrairement à l'arrêt *Erbakan*, ici la Cour ne constate aucune spécificité pouvant délégitimer la condamnation du requérant. La procédure pénale avait été engagée environ huit mois après la diffusion de deux derniers discours. En plus, différemment de l'affaire *Erbakan*, dans cette affaire, le caractère haineux des propos tenus est plus évident.

[1901] Cour EDH, arrêt *Mehmet Cehver İlhan c. Turquie*, 13 janvier 2009, n° 15719/03, § 40.

[1902] *Ibidem*, §§ 37 et 39.

[1903] *Ibidem*, § 40.

partagent pas les croyances et opinions de l'auteur », « *ne sont pas, dans leur globalité, susceptibles de favoriser la violence en insufflant une haine profonde envers des personnes identifiées* »[1904]. Ils ne peuvent donc pas être qualifiés de discours de haine. Il s'agit, en outre, de sujets d'actualité qui relèvent clairement du débat d'intérêt général. Quant à la seconde catégorie de critiques, plutôt négligées par le juge turc, la Cour explique que « *le requérant, pendant qu'il glorifie une partie de la population féminine, à savoir les femmes qui portent le voile, insuffle une haine fondée sur l'intolérance religieuse contre l'autre partie de cette même population, à savoir les femmes qui ne portent pas le voile et qui, selon lui, "s'exhibent piteusement"* »[1905]. Dans un climat social plus ordinaire, le contenu et le ton violents des propos auraient pu avoir un poids relatif. Toutefois, dans un contexte post-catastrophe comme en l'espèce, « *leur connotation discriminatoire et menaçant la paix au sein de la société est difficilement contestable* »[1906]. La condamnation de tels propos dans les circonstances de l'affaire répond donc à un besoin social impérieux. Toutefois, les juges de Strasbourg estiment que l'ingérence n'est pas nécessaire dans la société démocratique en raison de la sévérité de la peine privative de liberté, à savoir la peine d'emprisonnement de deux ans et un mois[1907]. On constate à travers cet arrêt que dans son appréciation de caractère haineux d'un discours, contrairement au juge pénal turc qui accorde la primauté à la protection des institutions étatiques, la juridiction européenne s'impose à protéger davantage les droits et libertés d'autrui.

Il ressort des décisions susmentionnées de la Cour que les juges européens font preuve d'une grande prudence afin de ne pas légitimer l'expression des idées fondamentalistes qui sont de nature à mettre en danger la démocratie et les valeurs qu'elle véhicule[1908], mais en même temps de freiner les États d'exclure, au nom de la protection de la démocratie et de la laïcité, des idées religieuses pouvant contribuer au libre débat public dans la société turque.

B. Les discours religieux contribuant au libre débat public dans la société turque

La Cour accorde la plus haute importance à la liberté d'expression dans le contexte du débat public et considère qu'on ne saurait restreindre le discours contribuant à un tel débat sans raisons impérieuses. Y permettre de larges restrictions dans tel ou tel cas

[1904] *Ibidem*, § 41.
[1905] *Ibidem*, § 42.
[1906] *Ibidem*, § 43.
[1907] *Ibidem*, §§ 44-45.
[1908] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, p. 236.

affecterait, aux yeux des juges européens, le respect de la liberté d'expression en général dans l'État concerné[1909]. Les rapports entre l'État et les religions constituent sans doute un sujet d'intérêt général. À cet égard, contrairement aux juridictions turques qui ont tendance à condamner l'expression des propos dirigés contre le principe de laïcité, la Cour européenne indique que les idées et opinions jugées incompatibles avec le principe de laïcité sont admissibles dans le cadre de l'article 10 garantissant la liberté d'expression (1). De la même manière, les juridictions nationales considèrent la propagande islamique comme une atteinte au principe de laïcité, tandis que la Cour européenne veille à protéger les propos religieux prononcés dans le cadre d'un débat public, puisque l'expression des opinions religieuses, admissibles et indispensables dans une démocratie, contribue au libre jeu du débat public qui constitue un caractère fondamental de la société démocratique (2).

1. Les discours anti-laïques

Dans l'affaire *Refah*, la Cour européenne avait mis l'accent sur « *l'importance du respect du principe de la laïcité en Turquie pour la survie du régime démocratique* »[1910] et avait affirmé qu'« [u]*ne attitude ne respectant pas ce principe ne sera pas nécessairement acceptée comme faisant partie de la liberté de manifester sa religion et ne bénéficiera pas de la protection qu'assure l'article 9 de la Convention* »[1911]. Il convient alors de se demander si cette affirmation est transposable au domaine de la liberté d'expression et dans quelles conditions un discours anti-laïque peut être exclu de la protection de l'article 10 de la Convention.

Cette question s'est posée expressément dans l'affaire *Gündüz* qui concerne la condamnation du dirigeant d'*Aczimendi* par la cour de sûreté de l'État au motif que lors d'une émission télévisée, à caractère polémique, il avait, « *au nom de l'Islam, qualifi*[é] *des notions telles que la démocratie, la laïcité et le kémalisme d'impies [dinsiz]* ». Lors de cette émission, le requérant avait également affirmé que ni lui ni les membres de sa secte ne s'appropriaient la démocratie qu'il considère comme « hypocrite » et « sans pitié » et qu'ils ne partageaient pas les valeurs démocratiques[1912].

Devant la Cour, le gouvernement turc soutient que, compte tenu de ses déclarations formulées lors de l'émission télévisée, diffusée en direct sur l'ensemble du territoire national, le requérant, qui se déclare largement hostile à la démocratie, ne doit pas pouvoir

[1909] Cour EDH, arrêt *Feldek c. Slovaquie*, 12 juillet 2001, n° 29032/95, § 83.
[1910] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 125.
[1911] *Ibidem*, § 93.
[1912] Cour EDH, arrêt *Gündüz c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 11 et 15.

revendiquer devant la Cour le droit de profiter de ses avantages. Cependant, le juge européen ne partage pas cet avis. Il observe que le requérant a été invité à l'émission en question pour présenter sa secte et ses idées non conformistes, notamment au sujet de l'incompatibilité de sa conception de l'Islam avec les valeurs démocratiques. Le débat télévisé en question donne l'impression de chercher à informer le public sur une question présentant un grand intérêt pour la société turque, à savoir la présentation d'une secte et le rôle de la religion dans une société démocratique. Les restrictions à la liberté d'expression appellent donc une interprétation étroite[1913]. Quant aux propos incriminés, la Cour estime que bien qu'ayant dénoté une attitude intransigeante et un mécontentement profond face au principe de laïcité et à la démocratie, les propos du requérant, examinés dans leur contexte, ne peuvent pas passer pour un appel à la violence ni pour un discours de haine fondé sur l'intolérance religieuse[1914]. Ils bénéficient donc de la protection de la liberté d'expression.

La Cour s'est montrée aussi protectrice par rapport à la liberté d'expression des personnes qui ont été condamnées pénalement pour leurs critiques envers les mesures gouvernementales prises dans la lutte contre l'Islam politique. Si la Cour a confirmé la conventionnalité de certaines de ces mesures, telles que la dissolution du *Refah*, l'interdiction du foulard et l'exclusion de certains officiers de l'armée, elle n'est pas prête à accepter que les autorités turques puissent interdire toute critique envers cette politique de la lutte contre l'intégrisme religieux. Ainsi, dans l'affaire *Güzel (n° 2),* les juges conventionnels ont déclaré contraire à l'article 10 de la Convention la condamnation, en vertu de l'article 312 § 2 du code pénal, à une peine d'emprisonnement avec sursis d'un politicien, pour un discours dans lequel il critiquait violemment l'interdiction du port du foulard dans les universités et les établissements publics sans inciter à l'usage de la violence. Dans son discours, le requérant n'injurie ni les institutions démocratiques ni la laïcité, mais qualifie « *les enseignants qui refusent l'accès des cours aux étudiantes en raison de leur foulard* » de « *réactionnaires* » et de « *sectaires* »[1915]. Alors que, selon les juridictions nationales, le discours du requérant constituait ouvertement une incitation à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une religion, la Cour européenne estime qu'il ne s'agit en effet que d'une critique qui a sa place dans un

[1913] *Ibidem*, §§ 43 et 44.

[1914] La juridiction européenne a mis également l'accent sur le format de l'émission en précisant qu'il s'agissait de susciter « *un échange de vues, voire une polémique, de manière* [à ce] *que les opinions exprimées s'équilibrent entre elles et que le débat retienne l'attention des téléspectateurs* ». *Ibidem*, § 44.

[1915] Cour EDH, arrêt *Güzel c. Turquie (n° 2)*, 27 juillet 2006, n° 65849/01, § 8.

débat public et dont l'existence ne peut être niée[1916]. La mesure litigieuse ne peut donc pas passer pour « *nécessaire dans une société démocratique* ». Cet arrêt illustre bien la différence d'approche entre le juge européen et le juge turc en matière de critiques de la politique gouvernementale consistant à lutter contre la recrudescence de l'Islam politique. Alors que le juge turc estime ces discours comme étant un défi à la laïcité kémaliste et aux décisions judiciaires, la Cour les considère comme un attribut à un débat d'intérêt général concernant la place de la religion, en l'occurrence l'Islam, dans la société démocratique turque. Parallèlement, à la différence du juge turc qui met l'accent sur la nécessité de sauvegarder l'ordre laïque et démocratique contre l'expression des opinions islamistes, la Cour met l'accent sur l'importance dans une société démocratique d'assurer et de maintenir le libre jeu du débat politique[1917].

Ainsi, la juridiction européenne considère acceptable le fait pour les individus, sans recours à la violence et incitation à la haine, de critiquer violemment la politique religieuse de leur État, y compris les mesures adoptées dans le cadre de la lutte contre le fondamentalisme religieux, et de se déclarer même contre la démocratie et la laïcité[1918]. Comme chaque individu, les « *ennemis* » de la démocratie peuvent donc bénéficier de la liberté d'expression, à condition qu'ils refusent la violence et qu'ils contribuent par leurs idées au débat public[1919]. Le recours à cette notion de « *débat public* » permet également à la Cour de faire une différence entre propagande fondamentaliste et propagande religieuse.

[1916] *Ibidem*, § 28. À cet égard, il convient de noter la jurisprudence de la Cour selon laquelle, « *les limites de la critique admissible sont plus larges à l'égard du gouvernement que d'un simple particulier, ou même d'un homme politique* ». Cour EDH, arrêt *Castells c. Espagne*, 23 avril 1992, n° 11798/85, § 46.

[1917] De cet arrêt, il ressort deux critères constitutifs d'un « *débat politique* ». Le premier, formel, est la participation active de la personne dans le domaine politique : les journalistes, les partis politiques, les associations et, comme en l'espèce, les hommes politiques. En ce qui concerne le critère matériel, la Cour indique qu'il doit s'agir d'une question d'intérêt public et général (P. ROLLAND, « Sectes, liberté de religion et liberté d'expression (arrêt Paturel du 22 décembre 2005) », in *La France et la Cour européenne des droits de l'homme*, *la jurisprudence en 2005*, sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 2006, pp. 131-140, spéc., p. 133). Le juge européen résume clairement l'existence de ces deux critères dans le paragraphe 26 de cet arrêt : « *Le requérant avait pris la parole en sa qualité de président d'un parti politique et critiqué les actions et la politique menées par le gouvernement* […]. *Il s'exprimait sur des thèmes qui sont des sujets de société. Le discours consiste en une critique et prend la forme d'un discours politique tant par son contenu que par les termes utilisés* ». Cour EDH, arrêt *Güzel c. Turquie (n° 2),* arrêt *précité*, § 26.

[1918] Cette position a été confirmée implicitement dans la décision *Güzel c. Turquie* dans laquelle la Cour rappelle que l'individu défendant la charia, en attisant la haine et en excitant la violence du peuple pour l'établir, ne saurait bénéficier de la protection de l'article 10 de la Convention. Cour EDH, déc. *Güzel c. Turquie,* décision *précitée*.

[1919] Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, p. 266. Cette approche a été confirmée par la Commission de Venise qui a souligné qu'« *une démocratie ne doit pas craindre le débat, même lorsqu'il porte sur les idées les plus choquantes ou antidémocratiques. C'est par des discussions ouvertes que l'on pourra combattre ces idées et démontrer la supériorité des valeurs démocratiques. Sans débat ouvert, pas de compréhension ni de respect mutuels. À l'opposé de l'interdiction ou de la répression, le débat public est le moyen le plus démocratique de préserver les valeurs fondamentales* ». Commission de Venise, *Rapport sur les relations entre la liberté*

2. Les discours de propagande islamique

La Cour européenne estime qu'il n'est pas exclu pour un requérant d'invoquer un droit consacré par la Convention pour en tirer le droit de se livrer à des activités visant la destruction d'autres droits ou libertés reconnus dans la Convention et ainsi, viser la fin de la démocratie. Elle admet donc que la nécessité de protéger les « *droits et libertés d'autrui* » figurant parmi ceux garantis par la Convention ou ses Protocoles puisse conduire les États à restreindre d'autres droits ou libertés également consacrés par la Convention[1920]. À partir de ces affirmations, on se demande si une personne peut se prévaloir de la protection de l'article 10 de la Convention pour proposer l'instauration d'un régime islamiste, tel que la charia, qui ne respecte pas la démocratie ou qui vise la destruction de celle-ci ainsi qu'à la méconnaissance des droits et libertés qu'elle reconnaît.

Cette question a été posée à la Cour européenne dans l'arrêt *Gündüz*, dont les volets relatifs au discours de haine religieuse et aux atteintes à la démocratie et à la laïcité ont été examinés ci-dessus. En effet, un des motifs retenus par les juges nationaux dans la condamnation du requérant était le fait qu'il avait milité pour la charia. Lors de l'émission télévisée ainsi que devant le tribunal qui l'a jugé pour son discours, le requérant avait déclaré qu'un régime fondé sur la charia serait instauré en détruisant la démocratie et que ce régime s'établirait non par la contrainte, par la force ou par les armes, mais en convainquant et en persuadant les gens. Contrairement au juge national turc pour qui les moyens que M. Gündüz comptait employer en vue d'instaurer la charia n'étaient pas déterminants[1921], le juge de Strasbourg affirme que « *le simple fait de défendre la charia, sans en appeler à la violence pour l'établir, ne saurait passer pour un "discours de haine"* »[1922]. Pourtant, dans son arrêt *Refah*, la Cour avait souligné qu'« *il était difficile à la fois de se déclarer respectueux de la démocratie et des droits de l'homme et de soutenir un régime fondé sur la charia* », un projet politique qui se démarque nettement des valeurs de la Convention[1923]. À cet égard, la Cour précise qu'il existe une nette différence entre les affaires *Gündüz* et *Refah* : dans la seconde affaire, il s'agissait de « *la dissolution d'un parti politique dont l'action semblait tendre à l'instauration de la charia dans un État*

---

d'expression et la liberté de religion : règlement et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse, adopté lors de la 76ème session plénière à Venise les 17-18 octobre 2008.

[1920] Cour EDH [GC], arrêt *Chassagnou et autres c. France*, 29 avril 1999, nos 25088/94, 28331/95 et 28443/95, § 113.

[1921] Voir Cour EDH, arrêt *Gündüz c. Turquie*, arrêt *précité*, § 50.

[1922] *Ibidem*, § 51.

[1923] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 123.

partie à la Convention et qu'il disposait, à la date de sa dissolution, d'un potentiel réel de s'emparer du pouvoir politique »[1924] tandis que, dans la première, le requérant M. *Gündüz* était un simple particulier qui n'avait ni le pouvoir ni les moyens d'instaurer la charia. Il est effectivement difficile de comparer les deux situations. Néanmoins, on peut se demander si l'État doit attendre que l'intégrisme religieux s'approprie le pouvoir et soit en passe de compromettre le régime démocratique pour agir contre les mouvements fondamentalistes. Dans son arrêt *Refah*, en reconnaissant à la Turquie un droit d'intervention préventive, la Cour avait clairement répondu non à cette question. Quant à l'arrêt *Gündüz*, il en ressort que, bien que l'État ait l'obligation, au sens de l'article 1er de la Convention, de prendre des mesures nécessaires en vue d'empêcher l'intégrisme islamiste de s'emparer du pouvoir, il doit y avoir un risque réel en ce sens pour que ces mesures puissent être considérées comme nécessaires dans la société démocratique.

La Cour vient également d'admettre dans l'affaire *Nur Radyo Ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. c. Turquie* que la propagation de convictions superstitieuses et obscurantistes bénéficie également de la protection de la Convention[1925]. Cette affaire concerne la suspension pendant 180 jours du droit à la diffusion de la requérante, une société anonyme de radiodiffusion, en raison de la diffusion de propos considérés contraires aux « *principes généraux de la Constitution, aux règles démocratiques et aux droits de la personne* » du représentant d'une communauté religieuse connue sous le nom « *Mihr* » lors d'une émission diffusée en direct sur ses ondes[1926]. La Cour constate que ce dernier, en décrivant le tremblement de terre[1927] comme un « *avertissement d'Allah* » dirigé contre les « *ennemis d'Allah* », lequel a décidé de leur « *mort* », fit une comparaison entre le « *sort* » des « *non-croyants* », présentés comme victimes de leur impiété et celui des adeptes de la communauté Mihr[1928]. La Cour reconnaît la gravité des propos litigieux et le contexte particulièrement tragique dans lequel ils s'inscrivent ainsi que leur caractère prosélytique de nature à insuffler superstition, intolérance et obscurantisme, en transmettant une signification religieuse à une telle catastrophe naturelle. Cependant, pour

[1924] Cour EDH, arrêt *Gündüz c. Turquie*, arrêt *précité*, § 51.

[1925] Il convient de noter que la répression de la propagation de convictions superstitieuses et obscurantistes par le juge pénal turc est en conformité avec la jurisprudence de la Cour constitutionnelle qui estime qu'un des buts de la laïcité est de « *prévenir les appréciations qui, dans la sphère sociale, se situent au-delà de la science et de la raison* ». C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 146.

[1926] Cour EDH, arrêt *Nur Radyo Ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. c. Turquie*, 27 novembre 2007, n° 6587/03, § 12.

[1927] Il s'agit du tremblement de terre qui a frappé la nuit du 17 août 1999 le nord-ouest de la Turquie et qui a causé la mort de dizaines de milliers de personnes.

[1928] Cour EDH, arrêt *Nur Radyo Ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. c. Turquie*, arrêt *précité*, § 29.

la Cour, si choquants et offensants qu'ils puissent être, ces propos, qui constituent l'expression d'une conception religieuse, n'incitent pas à la violence et ne sont pas de nature à fomenter la haine contre les personnes qui ne seraient pas membres de la communauté religieuse en question[1929]. Eu égard à la gravité de la sanction infligée à la société requérante, elle estime qu'il y a eu violation de l'article 10 de la Convention[1930].

[1929] *Ibidem*, § 30.

[1930] La Cour a confirmé cette décision dans un arrêt rendu un an plus tard dans l'affaire *Kutlular c. Turquie*. Cette dernière concerne la condamnation du requérant en vertu de l'article 312 §§ 2 et 3 du code pénal en raison des textes figurant dans une brochure distribuée par le quotidien, dont il est le propriétaire, et des propos qu'il a tenus lors d'une cérémonie religieuse. La Cour observe que les deux sujets abordés à cette occasion étaient le tremblement de terre du 17 août 1999 d'une part, et les diverses mesures politiques prises par les autorités et appelées communément « *le processus du 28 février* » d'autre part. La particularité du discours litigieux réside non pas dans la teneur de ces sujets en tant que tels, mais dans le lien de cause à effet établi entre eux. Le requérant traite le séisme comme un phénomène spirituel, conformément à ses convictions, et surtout évoque un lien de causalité entre la catastrophe et le défaut de réaction de la majorité de la population contre certains actes du gouvernement, notamment l'interdiction du port du foulard dans les universités et la fermeture du premier cycle des écoles d'imam et de prédicateur. La Cour souligne que le discours du requérant est de nature à insuffler superstition, intolérance et obscurantisme et à servir le prosélytisme. En plus, il comporte dans son ensemble un ton offensif qui vise les « *non-croyants* », en même temps que le gouvernement. Cependant pour la Cour ces éléments ne sont pas suffisants pour estimer que le requérant avait incité à la violence ou à la haine contre les personnes qui ne sont pas membres de la communauté religieuse à laquelle appartient le requérant. En outre, la Cour estime que les sujets abordés par le requérant concernaient l'ensemble de la population et relevaient certainement d'un débat d'intérêt général et à ce titre bénéficient d'une protection particulière. Eu égard à la nature et la lourdeur de la peine infligée au requérant, elle estime que la Turquie a violé la liberté d'expression du requérant. Cour EDH, arrêt *Kutlular c. Turquie*, 29 avril 2008, n° 73715/01.

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

Certaines conclusions fort intéressantes découlent de la jurisprudence de la Cour concernant les affaires turques portant sur l'Islam sunnite : n'hésitant pas à se prononcer sur les questions délicates, telles que les rapports entre l'Islam et la démocratie européenne, dans ces affaires, la Cour se montre particulièrement audacieuse. Certes, elle ne va pas jusqu'à déclarer l'Islam inconciliable avec la démocratie, mais ne s'abstient pas non plus de porter des plusieurs appréciations sur la religion musulmane, toutes négatives et fortement discutables : l'incompatibilité de la charia, du système multi juridique, de djihad et du port du foulard avec les valeurs sous-jacentes de la Convention. À cet égard, il convient de noter le caractère généralisant et imprudent des appréciations de la Cour dans ces domaines.

Dans le cadre de l'interprétation des articles 9 et 11 de la Convention, la Cour accorde une marge d'appréciation inhabituellement large à la Turquie quant aux moyens à employer dans sa lutte contre le fondamentalisme islamique. Le brevet de conventionalité que les juges de Strasbourg ont accordé à la conception turque de la laïcité dans les affaires relatives à la dissolution du *Refah*, à l'interdiction du port du foulard, et à l'exclusion des forces armées des officiers ayant adopté des idéologies islamistes s'explique largement, sinon exclusivement, par les spécificités du contexte turc. Les juges européens semblent être convaincus que dans un pays où la population est fort majoritairement musulmane et qui a un passé théocratique relativement proche, l'application d'une conception stricte de la laïcité peut être justifiée pour protéger le système démocratique et donc garantir la continuité de l'application de la Convention. À cet égard, les juges de Strasbourg semblent être influencés par les arguments du gouvernement turc selon lesquels il existe en Turquie des mouvements fondamentalistes islamiques, soutenus par certains pays islamistes, qui veulent détruire le système démocratique et laïque de la Turquie pour instaurer à sa place un système basé sur la charia. Loin d'être des jugements purement juridiques, l'approche adoptée par la Cour dans ces affaires apparaît en effet comme une prise de position politique. Par ses jugements, la Cour ne voulait de toute évidence pas priver la Turquie des certains moyens, bien qu'ils paraissent disproportionnés, dans sa lutte contre l'islamisation de l'État et de la société turcs.

Ce crédit exceptionnel que le juge européen avait accordé à la laïcité turque a été fort heureusement quelques peu relativisé. Déjà dans l'arrêt *Refah*, la Grande Chambre prend le

soin de souligner qu'un parti politique ne peut être dissout du seul fait qu'il s'inspire de valeurs morales imposées par une religion donnée, y compris l'Islam. Ensuite, dans un arrêt ultérieur, en jugeant que les impératifs de la laïcité ne vont pas jusqu'à justifier en soi l'interdiction du port des habits religieux sur la voie publique, le juge européen pose une limite importante à l'interdiction des signes d'appartenance à l'Islam dans l'espace public. Enfin, dans le cadre de la liberté d'expression, la Cour de Strasbourg a jugé que dans la mesure où les propos employés n'atteignaient pas un niveau extrême de virulence, qui permettrait de les considérer comme des discours de haine et que les intéressés n'incitaient pas à la violence pour renverser le régime laïque, les discours islamiques et anti-laïques devraient bénéficier pleinement de la protection de la liberté d'expression.

L'ensemble des affaires sunnites turques témoigne donc d'un effort du juge européen de trouver un équilibre entre le droit à l'expression de l'Islam dans l'espace public et les impératifs de la conception kémaliste de la laïcité. Cependant, force est de constater que la balance établie par la Cour européenne dans ces affaires ne paraît pour l'instant pas tout à fait juste, celle-ci étant plus penchée vers la sauvegarde des exigences de la laïcité turque que vers la protection des libertés fondamentales. Contrairement à ces affaires, dans celles relatives aux minorités religieuses en Turquie, la Cour européenne semble avoir trouvé un meilleur équilibre.

CHAPITRE II. L'INCONVENTIONNALITÉ MANIFESTE DE L'APPLICATION TURQUE DE LA LAÏCITÉ FACE AUX REVENDICATIONS DES MINORITÉS RELIGIEUSES

La protection juridique internationale des personnes appartenant à des minorités a connu un essor considérable durant les années 1990. À la suite de la fin de la division de l'Europe, les idéaux de la démocratie pluraliste et du respect et de la promotion des droits de l'homme ont progressé sur tout le continent[1931]. En même temps, on s'est rendu compte que la protection des minorités nationales était essentielle à la stabilité et à la sécurité de l'Europe[1932] et que les principes de l'égalité et de la non-discrimination n'étaient pas suffisants pour garantir cette protection[1933]. Transformé en une institution véritablement paneuropéenne, le Conseil de l'Europe a réussi à transformer les engagements politiques en institutions normatives, de caractère obligatoire[1934]. Ouverte à la signature en 1995 et entrée en vigueur en 1998, la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales (ci-après « la Convention-cadre ») est la première convention multilatérale entièrement consacrée à la protection des minorités[1935]. Ayant été ratifiée par la quasi-totalité des États membres (39 États sur 47) du Conseil de l'Europe, elle est devenue un véritable instrument de référence des minorités nationales. Elle a été précédée de quelques années de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires adoptée le 5 novembre 1992. Cette dernière qui vise à protéger et à promouvoir des langues et non des minorités linguistiques, est aussi entrée en vigueur en 1998 et a, à ce jour, été ratifiée par 25 États membres du Conseil de l'Europe[1936]. Les différents organes du Conseil de l'Europe, tels que l'APCE, le Comité des ministres, le Commissaire aux droits de l'homme, l'ECRI ou encore la Commission de Venise, se sont penchés sur des questions relatives aux personnes appartenant à des minorités dans l'exercice de leurs mandats respectifs et ont adopté un

---

[1931] E. KASTANAS, « La protection des personnes appartenant à des minorités dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Les droits de l'homme et la Constitution*. Études en l'honneur du Professeur Giorgio Malinverni, sous la direction d'Adreas AUER & Alexandre FLÜCKIGER & Michel HOTTELIER, Genève ; Zürich ; Bâle : Schulthess, 2007, pp. 197-218, spéc., p. 197.

[1932] Voir la Déclaration du premier sommet du Conseil de l'Europe, Vienne, 9 octobre 1993 (http://www.cvce.eu/content/publication/2002/2/5/d7c530b5-a7c9-43f9-95af-c28b3c8b50d3/publishable_fr.pdf).

[1933] M. SARAÇLI, *op. cit.*, note 69, p. 157.

[1934] E. KASTANAS, *op. cit.*, note 1931, p. 197.

[1935] J. RINGELHEIM, « Le multiculturalisme aux miroirs de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », *L'Observateur des Nations Unies*, 2007-2, vol. 23, pp. 173-205, spéc., p. 174.

[1936] Pour les textes régionaux et internationaux concernant la protection des minorités, notamment religieuses, voir J. DUFFAR, « La protection internationale des droits des minorités religieuses », *RDP*, 1995, pp. 1495-1530 et J-M. LARRALDE, « La protection des religions minoritaires en droit international et européen », *CRDF*, 2005, n° 4, pp. 157-168.

grand nombre de résolutions, en la matière[1937]. On peut, dès lors, affirmer que la dimension « droits des minorités » a été intégrée dans un grand nombre d'activités du Conseil de l'Europe[1938].

Quant à la Cour, gardienne de la Convention européenne, « *l'instrument de l'ordre public européen pour la protection des êtres humains* »[1939], elle ne pouvait pas se désintéresser des questions affectant les minorités. En tenant compte des évolutions susmentionnées du droit européen en matière de protection des personnes appartenant à des minorités, depuis une dizaine d'années, elle a développé une jurisprudence protectrice des minorités. Pour cela, en l'absence d'une référence aux droits des minorités dans la Convention[1940], elle s'est fondée sur l'idée de démocratie qui occupe une place majeure dans l'architecture de la Convention[1941]. Dans l'arrêt *Young, James et Webster* du 1981, statuant en séance plénière, la Cour estime ainsi que « *la démocratie ne se ramène pas à la suprématie constante de l'opinion d'une majorité ; elle commande un équilibre qui assure aux minorités un juste traitement et qui évite tout abus d'une position dominante* »[1942]. Bien qu'il s'agisse dans cette affaire d'une minorité d'opinion[1943], la Cour affirme ici de manière générale le lien entre la démocratie et la protection des minorités, affirmation potentiellement valable, parmi d'autres, pour les minorités religieuses.

En précisant le contenu et la portée de la notion de démocratie, non définie par la Convention elle-même, la Cour a mis en lumière plusieurs principes caractérisant une société démocratique au sens de la Convention[1944]. Parmi ceux-ci, concernant les minorités religieuses, deux concepts ont pris une importance croissante dans sa jurisprudence : le premier est la nécessité de maintenir le pluralisme pour le bon fonctionnement de la société démocratique. Ce concept de pluralisme constitue dans la jurisprudence de la Cour un des fondements de la protection des minorités, y compris les minorités religieuses (**Section 1**).

[1937] Pour une présentation de certains documents adoptés par ces organes du Conseil de l'Europe, voir P. KOVÁCS, « Multiculturalisme et droits des minorités en Europe », *L'Observateur des Nations Unies*, 2007-2, vol. 23, pp. 209-223, spéc., pp. 218-220.

[1938] E. KASTANAS, *op. cit.*, note 1931, p. 198.

[1939] Cour EDH [GC], arrêt *Loizidou c. Turquie (exceptions préliminaires)*, arrêt *précité*, § 93.

[1940] Ni la Convention européenne ni ses protocoles additionnels ne contiennent aucune disposition spécifique sur les droits des personnes appartenant à des minorités. C'est seulement l'expression « minorité nationale » qui figure dans deux dispositions : l'article 14 de la Convention (l'interdiction de discrimination dans la jouissance des droits et libertés reconnus dans la Convention) et l'article 1 § 1 du Protocole n° 12 (l'interdiction générale de la discrimination), non signé par la Turquie.

[1941] J. RINGELHEIM, *op. cit.*, note 1935, p. 197.

[1942] Cour EDH, arrêt *Young, James et Webster c. Royaume-Uni*, 13 août 1981, n°s 7601/76 et 7806/77, § 63.

[1943] En l'espèce, les requérants revendiquaient, en vertu de l'article 11 de la Convention, le droit de ne pas être contraints de s'affilier à un syndicat dont ils ne partageaient pas les positions.

[1944] J. RINGELHEIM, *op. cit.*, note 1935, p. 197.

Un autre principe important qui sert à protéger notamment les minorités religieuses est le principe de neutralité religieuse de l'État, qui constitue une garantie essentielle pour le maintien du pluralisme religieux dans la société démocratique (**Section 2**). Alors que ces deux principes orientent la jurisprudence de la Cour en matière de minorités religieuses, la laïcité, telle qu'elle est appliquée dans le contexte turc, ne reconnaît que partiellement le pluralisme religieux et la neutralité de l'État par rapport aux différentes religions et confessions. C'est donc à la lumière de ces deux principes essentiels de la société démocratique qu'il convient d'analyser la question de la compatibilité de la conception turque de la laïcité avec la Convention dans le domaine de la protection des minorités religieuses.

SECTION 1. LE PLURALISME : FONDEMENT DE LA PROTECTION DES MINORITÉS RELIGIEUSES

La notion de pluralisme apparaît pour la première fois dans l'arrêt *Handyside c. Royaume-Uni* du 7 décembre 1976, à propos de la liberté d'expression d'un éditeur ayant publié un ouvrage considéré moralement choquant par les autorités. Réunie en séance plénière, la Cour y déclare que, sous réserve du paragraphe 2 de l'article 10, la liberté d'expression

> « vaut non seulement pour les "informations" ou "idées" accueillies avec faveur ou considérées comme inoffensives ou indifférentes, mais aussi pour celles qui heurtent, choquent ou inquiètent l'État ou une fraction quelconque de la population. Ainsi le veulent le pluralisme, la tolérance et l'esprit d'ouverture sans lesquels il n'est pas de "société démocratique" »[1945].

Dans ce contexte, le principe de pluralisme implique, aux yeux de la Cour, l'obligation, dans une démocratie, d'admettre l'expression d'opinions différentes. Dans sa jurisprudence ultérieure, si la liberté d'expression demeure un terrain privilégié de référence au pluralisme, la Cour l'évoque également en matière de liberté d'association[1946]. Dans le contexte de cette liberté, elle a souvent mentionné le rôle essentiel joué par les partis politiques dans le maintien du pluralisme[1947]. Avec l'arrêt *Kokkinakis* du 25 mai 1993, la Cour identifie le pluralisme comme l'un des enjeux centraux de l'article 9 :

> « La liberté de pensée, de conscience et de religion représente l'une des assises d'une "société démocratique" au sens de la Convention. Elle figure,

[1945] Cour EDH [GC], arrêt *Handyside c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 49.
[1946] J. RINGELHEIM, *op. cit.*, note 1935, p. 197.
[1947] À titre d'exemple, voir Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.

> dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie, mais elle est aussi un bien précieux pour les athées, les agnostiques, les sceptiques ou les indifférents. Il y va du pluralisme, - chèrement conquis au cours des siècles - consubstantiel à pareille société »[1948].

Dans un arrêt postérieur, elle précise qu'il convient d'accorder un « *grand poids* » à « *la nécessité de maintenir un véritable pluralisme religieux, inhérent à la notion de société démocratique* » dans l'appréciation de la légitimité d'une ingérence dans le droit à la liberté de religion[1949]. Dans l'arrêt *Chapman* du 18 janvier 2001, la Cour constate, prenant pour témoin la Convention-cadre, l'émergence d'un consensus européen pour reconnaître les besoins particuliers des minorités et l'obligation de protéger leur sécurité, leur identité et leur mode de vie, et ce « *non seulement dans le but de protéger les intérêts des minorités elles-mêmes, mais aussi pour préserver la diversité culturelle qui est bénéfique à la société dans son ensemble* »[1950]. Mais c'est dans l'arrêt *Gorzelik* que la Cour relie expressément le principe de pluralisme à la problématique de la protection des minorités et de la diversité culturelle[1951] :

> « En effet, le pluralisme repose aussi sur la reconnaissance et le respect véritables de la diversité et de la dynamique des traditions culturelles, des identités ethniques et culturelles, des convictions religieuses […]. Une interaction harmonieuse entre personnes et groupes ayant des identités différentes est essentielle à la cohésion sociale »[1952].

La Cour intègre ainsi la reconnaissance et le respect de la diversité des traditions et des identités culturelles et des convictions religieuses parmi les exigences du pluralisme.

Dans la ligne de cette jurisprudence et au nom de la protection d'un pluralisme politique dans les sociétés démocratiques européennes, la Cour a mis en place une obligation générale pour les États contractants de respecter la liberté d'exprimer et de promouvoir une identité « minoritaire » et de défendre les droits des minorités (§ 1). Parallèlement, au nom de la sauvegarde du pluralisme religieux existant au sein des sociétés démocratiques européennes, la Cour a condamné le refus des États d'enregistrer les organisations religieuses fondées par les minorités religieuses en vue de permettre aux membres de leur communauté d'accomplir leur culte et leurs rites collectivement (§2).

[1948] Cour EDH, arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, arrêt *précité*, § 31.
[1949] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 119.
[1950] Cour EDH [GC], arrêt *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001, n° 27238/95, § 93.
[1951] J. RINGELHEIM, *op. cit.*, note 1935, p. 198.
[1952] Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, 17 février 2004, n° 44158/98, § 92.

§ 1. LE PLURALISME POLITIQUE : UNE GARANTIE POUR LA DÉFENSE DE L'IDENTITÉ ET DES DROITS DES MINORITÉS RELIGIEUSES

Le principe du pluralisme a connu une évolution significative : alors qu'initialement, il était utilisé par la Cour uniquement pour viser la pluralité des idées ou opinions, il a progressivement été rattaché à la question de la multiplicité des cultures et des identités. Attachant une grande importance au pluralisme dans la société démocratique, à travers une jurisprudence abondante, la Cour impose aux États une obligation de tenir compte, dans certaines circonstances, de la vulnérabilité et des besoins spécifiques des minorités (A) et de permettre aux personnes appartenant à des minorités de s'organiser dans le but de protéger leur identité et de défendre leurs droits (B).

A. L'obligation de la prise en compte de la vulnérabilité et des besoins spécifiques des minorités imposée par le juge européen

La Convention n'oblige pas les États à octroyer le statut de minorité à un groupe particulier, tels que les communautés religieuses minoritaires, ni de reconnaître celles-ci des droits spécifiques (1). Cependant, dans certaines circonstances spécifiques, en prenant en considération les caractères vulnérables des minorités et leurs besoins spécifiques, la Cour s'efforce à découler des divers articles conventionnels certains droits applicables uniquement aux membres des minorités. Plus précisément, elle reconnaît la nécessité, dans certaines circonstances, d'un traitement différent des minorités (2).

1. La reconnaissance du pouvoir de l'État en matière d'octroi du statut de minorité et des droits spéciaux aux communautés religieuses minoritaires

La Turquie adopte au sujet des minorités une conception restreinte : elle considère les minorités comme des groupements humains dont le statut est régi par des documents internationaux bilatéraux ou multilatéraux. Pour elle, les minorités se limitent à celles définies comme « minorités non musulmanes » par le Traité de Lausanne et à la minorité bulgare mentionnée par le Traité d'amitié turco-bulgare, ce qui exclut le concept de minorité musulmane, par conséquent les alévis. Certes, cette position n'est pas propre à la Turquie[1953]. Cependant, la spécificité de la Turquie est qu'elle interprète d'une manière délibérément erronée les dispositions du Traité de Lausanne pour enfin restreindre le statut

[1953] Lorsqu'il y a un problème de minorités, les États préfèrent en général se limiter aux définitions formulées par des documents juridiques internationaux (A. E. ÖKTEM, *op. cit.*, note 491, p. 1190). C'est ainsi que la Grèce ne reconnaît le statut de minorité qu'à la communauté musulmane en vertu du Traité de

de minorité seulement aux communautés grecque orthodoxe, arménienne et juive. Au vu de la jurisprudence européenne, cette position de la Turquie ne semble pas constituer en soi un manquement de ses engagements issus de la Convention européenne à la condition que l'interprétation que les autorités turques ont fait du Traité de Lausanne ne porte pas atteinte aux droits garantis par la Convention.

Si la Cour n'éprouve aucune difficulté à qualifier explicitement un groupe minoritaire ethnique, linguistique ou religieux, en utilisant, par exemple, des expressions comme « identité ethnique » à propos des Tziganes[1954], elle ne s'aventure jamais sur la notion même de minorité et évite souvent d'employer le terme minorité pour les groupes qu'elle reconnaît comme différents du reste de la population[1955]. Dans l'affaire *Gorzelik* concernant les membres d'un groupe ethnique, les Silésiens de Pologne, qui réclamaient explicitement le statut de minorité nationale afin de bénéficier de certains avantages électoraux, la Cour, en se référant à l'absence de définition explicite dans les instruments européens et internationaux relatifs aux droits des minorités, a pris acte du manque de consensus sur la question et a évité de délimiter elle-même l'étendue de cette notion[1956]. Tout en constatant qu'il est communément admis en Europe que le respect des minorités est une condition sans laquelle il n'y a pas de société démocratique, la Cour conclut que le droit international n'oblige pas les États contractants « *à adopter une notion particulière de "minorité nationale" dans leur législation ou à introduire une procédure de reconnaissance des groupes minoritaires* »[1957]. Compte tenu de la diversité des pratiques au niveau européen, la Cour estime que les modalités de la reconnaissance d'une minorité dépendent du contexte national considéré et doivent être laissées, dans une large mesure, à l'État concerné[1958]. Ainsi, en l'espèce, elle n'aperçoit pas de manquement à la Convention dans le fait que l'État polonais a choisi de reconnaître des minorités dans le cadre

---

Lausanne. Quant à la France, elle refuse toute reconnaissance constitutionnelle des minorités. L. FAVOREU, « La Décision "Statut de la Corse" du 9 mai 1991 », *RFDC*, 1991, n° 6, pp. 305-316, spéc., pp. 307-308.

[1954] Cour EDH [GC], arrêt *Beard c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001, n° 24882/94.

[1955] Lorsque le droit national ou un acte de l'État concerné définissent clairement la notion de « minorité nationale », la Cour n'hésite toutefois pas à s'y référer. Par exemple, dans son arrêt *Chapman*, tout en préférant utiliser l'expression « identité tzigane » au lieu de l'expression « identité nationale », la Cour ne manqua pas de souligner que le Royaume-Uni lui-même, dans un rapport qu'il a remis au comité consultatif s'occupant de la Convention-cadre, avait admis que les Tziganes constituaient une minorité nationale (Cour EDH [GC], arrêt *Chapman c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 57). Sinon, c'est le plus souvent par référence aux arguments des parties requérantes ou aux dispositions de droit national et international s'appliquant au cas d'espèce que le terme de minorité figure dans la jurisprudence de la Cour. F. TULKENS & S. PIEDIMONTE, « La protection des minorités nationales dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Chemins d'Europe*. Mélanges en l'honneur de Jean Paul JACQUÉ, Paris, Dalloz, 2010, pp. 653-670, spéc., p. 657.

[1956] *Ibidem*, p. 656.

[1957] Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, arrêt *précité*, § 68.

d'accords bilatéraux avec des pays voisins et non par la voie d'une procédure interne spécifique[1959].

Par conséquent, s'il est vrai que l'existence d'une minorité est une question de fait et non de droit[1960], la Convention, telle qu'elle est interprétée par la Cour, n'oblige pas les États à reconnaître les communautés différentes de la majorité du point de vue de la langue, de la culture, de l'ethnie ou de la religion en tant que « minorités »[1961], ni en principe d'octroyer à celles-ci des droits particuliers en tant que minorités.

En effet, dès 1979 la Commission s'est prononcée dans le sens que la Convention ne reconnaît pas de droits spéciaux aux minorités en tant que telles, et aborde le problème sous un autre angle : l'individu membre d'une minorité est protégé contre les discriminations dans la jouissance des droits et libertés reconnus par la Convention[1962]. L'absence de droits spécifiques aux minorités dans la Convention ne veut, toutefois, pas dire que les instances européennes restent indifférentes par rapport à certains besoins spécifiques des minorités lors de leur contrôle sur les ingérences dans les droits garantis par la Convention. Ainsi, dès juillet 1983, la Commission affirme qu'« [u]*ne attention particulière doit être accordée à la représentation de la minorité, là où les électeurs se prononcent généralement en fonction des critères tels* [que] *l'appartenance à une ethnie ou à une confession* »[1963]. Ce souci de la représentation d'une minorité témoigne d'une reconnaissance implicite de la nécessité d'un traitement différent des minorités.

2. La reconnaissance de la nécessité d'un traitement des minorités différent

En adoptant une interprétation évolutive, les instances européennes ont ressorti certaines obligations pratiques des articles conventionnels dans le but de protéger les membres des minorités. Par exemple, dans le cadre des articles 2 (droit à la vie) et 3 (interdiction de torture) de la Convention, à propos d'une série d'affaires concernant des personnes appartenant à des minorités ethniques qui avaient subi des violences aggravées par un mobile raciste, la Cour estime que lorsqu'elles enquêtent sur des incidents violents, les autorités de l'État ont « *l'obligation de prendre toutes les mesures raisonnables pour découvrir s'il existait une motivation raciste et pour établir si des sentiments de haine ou*

[1958] *Ibidem*, § 67.
[1959] *Ibidem*, § 69.
[1960] Voir CPJI, affaire *Communautés gréco-bulgares*, Série B, n° 17, 1930, pp. 19, 21-22 et 33.
[1961] En ce sens, voir E. KASTANAS, *op. cit.*, note 1931, p. 212.
[1962] Commission EDH, déc. *X c. Autriche*, 10 octobre 1979, n° 8142/78, *D.R.* n° 18, p. 98 ; Commission EDH, déc. *G. et E. c. Norvège*, 3 octobre 1983, n°s 9278/81 et 9415/81, *D.R.* n° 35, p. 42.
[1963] Commission EDH, déc. *Moureaux c. Belgique*, 12 juillet 1983, n° 9267/81, *D.R.* n° 33, p. 114.

des préjugés fondés sur l'origine ethnique ont joué un rôle dans les événements »[1964]. En précisant que la violence et les brutalités à motivation raciste sont des actes particulièrement destructeurs des droits fondamentaux, la Cour estime que dans le système juridique, mais aussi dans la pratique, elles doivent être traitées d'une manière différente par rapport aux affaires sans connotation raciste[1965]. En se basant sur ces mêmes considérations, dans l'affaire concernant l'assassinat de Fırat Dink, journaliste d'origine arménienne, par des membres des groupes ultranationalistes, la Cour a conclu à la violation par la Turquie de l'article 2 isolément et combiné avec l'article 14 de la Convention[1966]. La Cour vient d'appliquer ces mêmes principes dans une affaire de 2010 relative à une agression fondée sur des motifs religieux[1967]. Toujours dans le cadre de l'article 3, dans une affaire dirigée contre la Turquie, la Cour a estimé que le traitement discriminatoire des membres de la population chypriote grecque de la région du Karpas, dans le nord de Chypre (une zone contrôlée par l'armée turque), en raison uniquement de leurs caractéristiques distinctes, à savoir leur origine ethnique et religieuse, a atteint un tel degré de gravité qu'elle a constitué un traitement dégradant[1968].

Une évolution intéressante concernant les minorités a été marquée dans le cadre de l'article 8 de la Convention. Dès 1983, la Commission avait déjà estimé que méconnaître un mode de vie particulier des minorités pouvait poser un problème sur le terrain de l'article 8[1969]. Dans un arrêt de 2001, considéré par la doctrine comme une avancée décisive sur le plan de la protection de l'intérêt minoritaire[1970], la Cour estime que les personnes appartenant à une minorité bénéficient, en principe, du droit de conserver leur identité et de mener une vie privée et familiale conforme à leurs traditions[1971]. Elle affirme que

---

[1964] Concernant l'article 2, voir Cour EDH [GC], arrêt *Natchova et autres c. Bulgarie*, 6 juillet 2005, n°s 43577/98 et 43579/98, § 160. Concernant l'article 3, voir Cour EDH, arrêt *Bekos et Koutropoulos c. Grèce*, 13 décembre 2005, n° 15250/02, § 69 et Cour EDH, arrêt *Cakir c. Belgique*, 10 mars 2009, n° 44256/06, § 77.

[1965] Cour EDH [GC], arrêt *Natchova et autres c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 160.

[1966] Cour EDH, arrêt *Dink c. Turquie*, 14 septembre 2010, n°s 2668/07, 6102/08, 30079/08, 7072/09, 7124/09, §§ 75, 90-91.

[1967] Cour EDH, arrêt *Milanovic c. Serbie*, 14 décembre 2010, n° 44614/07.

[1968] Cour EDH [GC], arrêt *Chypre c. Turquie*, 10 mai 2001, n° 25781/94, §§ 309-310. Concernant une discrimination raciale à laquelle certains ressortissants roumains d'origine rom ont été soumis publiquement, discrimination considérée comme un traitement dégradant par la Cour, voir Cour EDH, arrêt *Moldovan et autres c. Roumanie (n° 2)*, 12 juillet 2005, n°s 41138/98 et 64320/01, § 113.

[1969] Commission EDH, déc. *G. et E. c. Norvège*, décision *précitée*, pp. 42-43.

[1970] F. BENOIT-ROHMER, « La Cour de Strasbourg et la protection de l'intérêt minoritaire : une avancée décisive sur le plan des principes ? (En marge de l'arrêt *Chapman*) », *RTDH*, 2001, n° 47, pp. 999-1015. Pour un commentaire sur cet arrêt, voir aussi F. SUDRE, « À propos de l'autorité d'un "précédent" en matière de protection des droits des minorités », *RTDH*, 2001, n° 47, pp. 887-915.

[1971] Cour EDH [GC], arrêt *Chapman c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, § 73.

> « même si l'appartenance à une minorité dont le mode de vie traditionnel diffère de celui de la majorité de la société [en l'occurrence le mode de vie de la communauté tsigane consistant en la vie en caravane] ne dispense pas de respecter les lois destinées à protéger le bien commun, tel l'environnement, cela peut influer sur la manière d'appliquer ces lois. […] la vulnérabilité des Tsiganes, du fait qu'ils constituent une minorité, implique d'accorder une attention spéciale à leurs besoins et à leur mode de vie propre tant dans le cadre réglementaire valable en matière d'aménagement que lors de la prise de décision dans des cas particuliers »[1972].

Même si le raisonnement de la Cour s'appliquait en espèce à la minorité ethnique rom, les termes de cet arrêt pourront sans doute être transposés à des minorités religieuses qui seraient victime d'une ingérence dans des modes de vie particuliers propres à cette minorité[1973].

Dans le cadre de l'article 8, la Cour a condamné la Turquie pour avoir refusé de rectifier l'orthographe du prénom de la requérante au motif que l'orthographe revendiquée par elle ne figurait pas dans le dictionnaire de la langue turque. À cet égard, elle a considéré qu'une interdiction générale d'enregistrer des prénoms qui ne figuraient pas dans le dictionnaire de la langue turque pourrait difficilement se concilier, non seulement avec l'article 8 de la Convention, mais aussi avec la réalité de la grande diversité des origines linguistiques des prénoms turcs[1974]. Cette décision est importante dans la mesure où elle condamne indirectement le refus des autorités turques opposé aux membres des minorités religieuses ayant des origines ethniques autres que turques d'enregistrer leur prénom dans leur propre langue.

Dans le domaine des droits linguistiques, bien que dès 1968, la Cour ait posé en principe que l'article 2 du Protocole additionnel n° 1, même combiné avec l'article 14, ne garantit pas le droit à une instruction dispensée dans la langue de son choix[1975], dans son arrêt *Chypre c. Turquie*, adopté en 2001, elle a jugé que l'attitude des autorités de la République turque de Chypre du Nord qui, après avoir organisé un enseignement primaire

---

[1972] *Ibidem*, § 96.

[1973] En ce sens, pour la décision *G. et E. c. Norvège*, voir J. DUFFAR, *op. cit.*, note 1936, p. 1513.

[1974] Cour EDH, arrêt *Güzel Erdagöz c. Turquie*, 21 octobre 2008, n° 37483/02, § 53.

[1975] Cour EDH [GC], arrêt *Affaire « relative à certains aspects du régime linguistique de l'enseignement en Belgique » c. Belgique*, 23 juillet 1968, n°s 1474/62, 1677/62, 1691/62, 1769/63, 1994/63, 2126/64, § 42. La liberté linguistique ne figure pas, en tant que telle, parmi les matières régies par la Convention (Cour EDH, déc. *Kozlovs c. Lettonie*, 10 janvier 2002, n° 50835/99). Toujours est-il qu'à l'exception des droits spécifiques au titre des articles 5 § 2 et 6 § 3 a) et e), la Convention ne garantit *per se* ni le droit d'utiliser une langue déterminée dans les rapports avec les autorités publiques ni le droit de recevoir des informations dans une langue de son choix (Cour EDH, déc. *Mentzen c. Lettonie*, 7 décembre 2004, n° 71074/01, *Recueil des arrêts et décisions*, 2004-XII, p. 295) Cela dit, « *nulle cloison étanche ne sépare la politique linguistique du*

en langue grecque, refusaient de faire de même pour le secondaire, équivalait à un déni de la substance du droit à l'instruction[1976]. Elle invoque deux arguments à l'appui de cette position : d'une part, la possibilité offerte aux parents chypriotes grecs d'inscrire leurs enfants dans les établissements secondaires de la République de Chypre du Nord dans les conditions proposées ne lui paraît pas très réaliste, étant donné que ces enfants ont suivi leur scolarité primaire en grec. D'autre part, les « *autorités turques ne peuvent ignorer que les parents chypriotes grecs souhaitent que leurs enfants poursuivent leur enseignement en langue grecque* »[1977]. Le refus d'organiser un enseignement public dans une langue minoritaire, alors qu'il existe une demande et un besoin, dont les autorités ont connaissance, peut donc, dans certaines circonstances, entraîner une violation de la substance de ce droit[1978]. Vu sous cet angle, le refus des autorités turques opposé aux communautés nestorienne, chaldéenne et syriaque d'enseigner leur langue dans les écoles privées, alors que ce droit est reconnu à quatre communautés non musulmanes réputées en tant que minorités peut effectivement poser problème sur le terrain de la Convention, notamment à l'égard de l'article 2 du Protocole additionnel n° 1 combiné avec l'article 14, aucun motif raisonnable ne pouvant être avancé pour justifier un tel traitement différencié entre les communautés non musulmanes[1979].

En dernier lieu, il convient de noter que les instances européennes autorisent les États à appliquer, lorsque des circonstances particulières l'exigent, des politiques en faveur d'une minorité et au détriment des droits individuels des citoyens n'appartenant pas à cette minorité[1980]. En outre, dans certaines circonstances, sans justification objective et

---

domaine de la Convention, et une mesure prise dans le cadre de cette politique peut tomber sous le coup d'une ou de plusieurs dispositions de celle-ci ». *Ibidem*.

[1976] Cour EDH [GC], arrêt *Chypre c. Turquie*, arrêt *précité*, § 278.

[1977] *Ibidem*.

[1978] J. RINGELHEIM, *op. cit.*, note 1935, p. 194.

[1979] Dans le domaine linguistique, au nom de l'effectivité des droits garantis par la Convention, la Cour admit également que dans certaines situations les États ne doivent pas seulement permettre aux personnes appartenant aux minorités linguistiques d'employer leur propre langue, mais également de prendre des mesures nécessaires pour que le manque d'une connaissance suffisante d'une langue officielle n'empêche pas les individus de jouir de leurs droits d'une manière effective. À titre d'exemple, parmi plusieurs autres décisions, la Cour estime sous l'article 8 que l'État turc doit permettre aux détenus kurdes d'employer le kurde dans leurs correspondances écrites (Cour EDH, arrêt *Nuri Özen et autres c. Turquie*, 11 janvier 2011, n°s 15672/08, 24462/08, 27559/08, 28302/08, 28312/08, 34823/08, 40738/08, 41124/08, 43197/08, 51938/08 et 58170/08). Le 9 mars 2010, la Cour a également communiqué au gouvernement turc sous l'article 10 isolément et combiné avec l'article 14 de la Convention cinq requêtes (n°s 49197/06, 23196/07, 50242/08, 60912/08 et 14871/09) concernant la condamnation pénale des requérants en raison de l'utilisation de la langue kurde durant les campagnes des élections législatives du 3 novembre 2002 en violation de l'article 58 de la loi turque n° 298 du 26 avril 1961 portant sur les règles fondamentales relatives aux élections et les registres des électeurs (J.O. du 2 mai 1961, n° 10796).

[1980] En ce sens, voir Commission EDH, déc. *Lindsay et autres c. Royaume-Uni*, 8 mars 1979, n° 8364/78, *D.R.* n° 15, pp. 247-252 ; Commission EDH, déc. *Polacco et Garofalo c. Italie,* 15 septembre 1997, n°

raisonnable, le fait de ne pas appliquer un traitement différent à des membres d'une minorité religieuse dont les situations sont sensiblement différentes peut transgresser le droit de jouir des droits reconnus dans la Convention sans être soumis à discrimination[1981].

À cet égard, sous son article 9, les instances européennes ont marqué une évolution très importante concernant le droit à l'objection de conscience. Alors que la Convention ne protège pas le droit à l'objection de conscience[1982], ni le droit d'être exempté d'un service civil de remplacement[1983], les instances de Strasbourg ont d'abord accepté que les griefs des objecteurs de conscience se situent au moins dans le domaine de l'article 9 de la Convention[1984], ensuite estimé dans une affaire dirigée contre la Turquie que des sanctions disproportionnées infligées aux objecteurs de conscience peuvent constituer une violation substantielle de l'article 3 de la Convention[1985], et enfin conclu à la violation de l'article 9 concernant un membre de la communauté religieuse minoritaire des témoins de Jéhovah en Arménie[1986]. Ce dernier arrêt est fort intéressant dans la mesure où, par une interprétation évolutive de la Convention[1987], la Cour reconnaît un droit que la Commission, en s'appuyant sur le paragraphe 3 b) de l'article 4 de la Convention[1988], avait toujours

---

23450/94, *D.R.* n° 90-B, pp. 5-12 ; Cour EDH, arrêt *Py c. France*, 11 janvier 2005, n° 66289/01 et Cour EDH [GC], arrêt *Stec et autres c. Royaume-Uni*, 12 avril 2006, n°s 65731/01 et 65900/01.

[1981] Cour EDH [GC], arrêt *Thlimmenos c. Grèce*, 6 avril 2000, n° 34369/97, § 44.

[1982] Commission EDH, déc. *Un groupe d'objecteurs de conscience c. Danemark*, 7 mars 1977, n° 7565/76, *D.R.* n° 9, p. 119 ; Commission EDH, déc. *A. c. Suisse*, 9 mai 1984, n° 10640/83, *D.R.* n° 38, pp. 220-221.

[1983] Commission EDH, déc. *Johansen c. Norvège*, 14 octobre 1985, n° 10600/83, *D.R.* n° 44, p. 162.

[1984] Commission EDH, déc. *N. c. Suède*, 11 octobre 1984, n° 10410/83, *D.R.* n° 40, p. 207.

[1985] Cour EDH, arrêt *Ülke c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 39437/98, §§ 52-64.

[1986] Cour EDH [GC], arrêt *Bayatyan c. Arménie*, 7 juillet 2011, n° 23459/03.

[1987] La Cour a souligné à maintes reprises que la Convention est un « instrument vivant » dont les dispositions doivent être abordées de manière dynamique et évolutive si l'on veut que son but et son objet soient atteints. En d'autres termes, ses normes doivent s'interpréter et s'appliquer à la lumière des conditions de vie actuelles et des conceptions prévalant de nos jours dans les États démocratiques. De fait, la Cour a reconnu que ses décisions doivent donner lieu à un examen constant et que, lorsqu'elle rend ses arrêts, elle ne peut pas ne pas être influencée par l'évolution et les normes communément admises de la politique des États membres du Conseil de l'Europe. Elle a même admis dans l'affaire *Soering* qu'une pratique établie au sein des États membres pourrait donner lieu à une modification de la Convention. Par ailleurs, quand elle définit le sens des termes et des notions figurant dans le texte de la Convention, la Cour tient compte des éléments de droit international autres que la Convention et des interprétations faites de ces éléments par les organes compétents. Le consensus qui se dégage des instruments internationaux spécialisés peut constituer un facteur pertinent lorsque la Cour interprète les dispositions de la Convention dans des cas spécifiques (Cour EDH [GC], arrêt *Bayatyan c. Arménie*, arrêt *précité*, §§ 98, 102 et 122 ; Cour EDH [GC], arrêt *Soering c. Royaume-Uni*, 7 juillet 1989, n° 14038/88, § 103). Par exemple, en se prévalant d'une telle interprétation, la Cour a jugé que la peine de mort en temps de paix était désormais « *une forme de sanction inacceptable, voire inhumaine, qui n'est plus autorisée par l'article 2* ». Cour EDH [GC], arrêt *Öcalan c. Turquie*, 12 mai 2005, n° 46221/99, § 163.

[1988] Ce paragraphe précise que « [n]*'est pas considéré comme "travail forcé ou obligatoire" au sens du présent article* » « *tout service de caractère militaire ou, dans le cas d'objecteurs de conscience dans les pays où l'objection de conscience est reconnue comme légitime, à un autre service à la place du service militaire obligatoire* ».

considéré comme exclu de la protection de la Convention, notamment de son article 9[1989]. Pour ce faire, la Cour se fonde sur le fait que le droit interne des États membres et les instruments internationaux pertinents ont évolué au point qu'il existait déjà à l'époque des faits (soit en 2002 et 2003) un consensus quasi général reconnaissant le droit à l'objection de conscience[1990]. Après avoir rappelé sa jurisprudence selon laquelle la démocratie commande un équilibre qui assure aux individus minoritaires un traitement juste, la Cour affirme que :

> « Une situation où l'État respecte les convictions d'un groupe religieux minoritaire, comme celui auquel appartient le requérant, en donnant à ses membres la possibilité de servir la société conformément aux exigences de leur conscience [en l'occurrence par un service civil de remplacement au lieu de l'accomplissement du service militaire que le requérant avait explicitement demandé], bien loin de créer des inégalités injustes ou une discrimination comme le soutient le gouvernement, est plutôt de nature à assurer le pluralisme dans la cohésion et la stabilité et à promouvoir l'harmonie religieuse et la tolérance au sein de la société »[1991].

En s'appuyant sur cet arrêt de Grande Chambre, dans deux affaires où les témoins de Jéhovah avaient été condamnés à des peines d'emprisonnement pour avoir refusé d'accomplir le service militaire, la deuxième section de la Cour vient de conclure à la violation de l'article 9 du fait d'absence pour les objecteurs de conscience d'un service de remplacement en Turquie. Ainsi, elle estime que :

> « [L]e système du service militaire obligatoire en vigueur en Turquie impose aux citoyens une obligation susceptible d'engendrer de graves conséquences pour les objecteurs de conscience : il n'autorise aucune exemption pour raisons de conscience et donne lieu à l'imposition de lourdes sanctions pénales aux personnes qui, comme le requérant, refusent d'accomplir leur service militaire. Ainsi, l'ingérence litigieuse tire son origine non seulement des multiples condamnations dont le requérant a fait l'objet mais aussi de l'absence d'un service de remplacement. »[1992]

Par conséquent, si l'interprétation et l'application de la Convention par la Cour restent loin d'être suffisantes pour une véritable protection des minorités, en s'appuyant sur une approche évolutive de la Convention, la Cour n'hésite plus à tirer de la Convention certaines obligations spécifiques générales pour les États dans le but de protéger les personnes appartenant aux minorités. En s'inspirant de l'évolution incessante du droit

---

[1989] Pour un récapitulatif de la jurisprudence de la Commission en la matière, voir Cour EDH [GC], arrêt *Bayatyan c. Arménie*, arrêt *précité*, §§ 93-96.

[1990] *Ibidem*, § 108.

[1991] *Ibidem*, § 126.

[1992] Cour EDH, arrêt *Erçep c. Turquie*, 22 novembre 2011, n° 43965/04, § 63 ; Cour EDH, arrêt *Feti Demirtaş c. Turquie*, 17 janvier 2012, n° 5260/07, § 111.

européen en matière de protection des minorités, elle se force à inciter les États contractants à prendre en considération la vulnérabilité et les spécificités des minorités pour leur appliquer un traitement juste lors de l'adoption et de l'application des normes juridiques. Par là même, elle condamne en quelque sorte toute attitude étatique consistant à nier ces spécificités, voire l'existence des minorités. Elle impose également une obligation positive à l'État de prendre toutes mesures appropriées afin de protéger les membres des minorités contre les agressions et les discriminations. La jurisprudence européenne complète ainsi dans une certaine mesure des lacunes de la Convention dans le domaine de la protection des minorités. Si la Convention ne reconnaît pas aux minorités le droit de se voir accorder un statut de minorité ni, en principe, les droits spéciaux y attachés, les organes de celle-ci ont également reconnu la nécessité, dans une société démocratique, d'accorder aux membres d'une minorité la possibilité de protéger leur identité et de réclamer des droits minoritaires.

B. La protection des organisations de défense de l'identité et des droits minoritaires par le juge européen

La Cour reconnaît qu'« *une société pluraliste et véritablement démocratique doit non seulement respecter l'identité ethnique, culturelle, linguistique et religieuse de toute personne appartenant à une minorité nationale, mais également créer des conditions propres à permettre d'exprimer, de préserver et de développer cette identité* »[1993]. Dans le même arrêt, elle souligne que « *la fondation d'une association afin d'exprimer et promouvoir l'identité d'une minorité peut aider cette dernière à préserver et défendre ses droits* »[1994]. Par conséquent, les États contractants doivent permettre la fondation de telles associations. À cet égard, dans une série d'affaires concernant la dissolution des partis politiques fondés par les personnes appartenant à des minorités, la Cour a reconnu aux membres des minorités la possibilité de s'organiser sous la forme de partis politiques afin de pouvoir participer à la vie politique de l'État et au processus de la décision lorsqu'il s'agit notamment de sujets affectant leur culture, identité, institutions et droits (1). Dans le même sens, elle a également reconnu aux membres des minorités la possibilité de créer des associations en vue de préserver leur culture, tradition, culte, langue et de promouvoir leur identité (2).

[1993] Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, arrêt *précité*, § 93.
[1994] *Ibidem*.

1. L'organisation des minorités sous la forme de partis politiques

La fondation de partis politiques s'inspirant de valeurs religieuses n'est pas un événement rare en Europe ni en Turquie. L'histoire des partis politiques en Turquie nous fournit une série d'exemples de la fondation des partis politiques qui se réclament des valeurs islamiques, mais aussi l'exemple du TBP, un parti politique fondé par les alévis et avec une connotation alévie[1995]. Selon certains auteurs un parti politique à caractère religieux ou s'inspirant de valeurs religieuses est en soi contraire au principe de laïcité et aux autres principes fondamentaux de la société démocratique. Ceux-ci estiment que, dès lors que la laïcité implique la séparation du domaine politique et du domaine religieux, cela ne devrait pas uniquement s'arrêter aux structures de l'État, mais s'étendre à toutes les formes et à tous les modes d'expression du politique et en particulier à la constitution des partis politiques[1996]. Tel ne semble pas être l'avis de la Cour de Strasbourg. Car, dans son arrêt *Refah*, la Grande Chambre prend le soin de préciser qu'« *un parti politique qui s'inspire de valeurs morales imposées par une religion ne saurait être considéré d'emblée comme une formation enfreignant les principes fondamentaux de la démocratie, tels qu'ils en ressortent de la Convention* »[1997]. Cette jurisprudence rendue dans le contexte d'une religion majoritaire est *a fortiori* valable pour les religions minoritaires.

Quant au aspect minoritaire, dans un arrêt récemment adopté, notant l'argument du gouvernement russe selon lequel seules les associations représentant les intérêts de parties considérables de la société doivent pouvoir former un parti politique, la Cour a souligné que les petits groupes minoritaires doivent eux aussi avoir la possibilité de créer des partis

[1995] Plusieurs raisons peuvent conduire un parti politique à se réclamer d'une religion. Par exemple, la défense d'une religion agressée, la lutte contre les schismes et les dissidences religieuses, contre le relâchement de la morale ou du sentiment religieux, contre l'indifférence à l'égard de la religion ou l'abandon de la ferveur religieuse, etc. Y. BEN ACHOUR, *op. cit*., note 450, p. 73.

[1996] Y. BEN ACHOUR, *op. cit*., note 450, p. 75. En considérant la menace réelle ou potentielle des partis à caractère religieux, certaines Constitutions ont d'ailleurs explicitement prohibé leur existence. C'est le cas du droit constitutionnel turc qui, dans le but de protéger le principe de laïcité, interdit aux partis politiques de se fonder sur des religions et de faire de la propagande sous une forme quelconque en utilisant la religion, les sentiments religieux ou les choses considérées comme sacrées par la religion. L'interdiction de l'existence de partis à caractère religieux, quoiqu'elle soit rare, n'est pas une spécificité de la Turquie. Par exemple, la Constitution bulgare interdit l'utilisation des « *communautés et institutions religieuses, ainsi que les convictions religieuses* […] *à des fins politiques* » et dispose que des « *partis politiques ne peuvent être constitués sur des principes ethniques, raciaux ou religieux* […] » (respectivement art. 13 § 4 et art. 11 § 4 de la Constitution bulgare). L'article 8 § 5 de la Constitution tunisienne révisée le 1er juin 2002 dispose également que « [u]*n parti politique ne peut s'appuyer fondamentalement dans ses principes, objectifs, activités ou programmes, sur une religion* […] » Certaines autres Constitutions, comme la Constitution azerbaïdjanaise (art. 56 § 3 et art. 85 § 2), se limitent à restreidre le droit de se présenter comme candidat aux élections aux membres du clergé.

[1997] Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 100.

politiques et de participer aux élections en vue d'être représentés au Parlement[1998]. Concernant l'obligation en droit russe pour un parti politique de disposer d'un nombre suffisant d'antennes régionales comptant plus de 500 membres, dont l'inobservation avait constitué le second motif invoqué pour la dissolution du parti requérant en l'espèce, la Cour a également estimé qu'il n'était pas justifié d'interdire totalement la possibilité de fonder des partis régionaux pour protéger les institutions et la sécurité nationale de la Russie[1999].

La Cour admet donc la possibilité pour les minorités religieuses, comme les minorités ethniques, de s'unir autour de partis politiques pour revendiquer leurs droits. Dans un grand nombre d'arrêts examinés sous l'angle des articles 9, 10 et 11 de la Convention, la Cour a reconnu aux personnes appartenant à des minorités le droit d'exprimer librement, non seulement individuellement[2000], mais aussi collectivement, par l'intermédiaire de partis politiques, toutes sortes de revendications identitaires, y compris celles qui sont incompatibles avec les principes et structures actuels de l'État concerné[2001]. Les appels à la reconnaissance de l'identité et des droits spéciaux des minorités, tels que l'enseignement dans la langue maternelle, la possibilité d'employer la langue maternelle devant la justice[2002] et dans les émissions de radio et de télévision[2003], ne justifient pas à eux seuls l'adoption de mesures radicales de nature préventive. La seule condition que semble imposer la jurisprudence est que les revendications minoritaires en cause ne soient pas elles-mêmes contraires à l'ordre démocratique et s'expriment par des moyens légaux, notamment sans le recours à la violence ou l'incitation à la violence et à la haine, et que le parti politique en question mette une distance claire avec les organisations terroristes[2004]. Si ces conditions sont remplies, un parti politique peut difficilement être inquiété par les autorités nationales, même si ses programmes et discours peuvent être qualifiés de

---

[1998] Cour EDH, arrêt *Parti républicain de Russie c. Russie*, 12 avril 2011, n° 12976/07, § 114.

[1999] *Ibidem*, §§ 121-131.

[2000] À titre d'exemple, voir Cour EDH [GC], arrêt *Karataş c. Turquie*, 8 juillet 1999, n° 23168/94. Dans cette affaire, la Cour a conclu à la violation de l'article 10 du fait de la condamnation du requérant pour la propagande séparatiste à une peine d'emprisonnement en raison d'un poème dans lequel il exprime un profond mécontentement au sujet du sort de la population d'origine kurde en Turquie.

[2001] Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 47 ; Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 57.

[2002] Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 8 et 57. À cet égard, il convient aussi de noter que dans l'affaire *Temel et autres*, la Cour a conclu à la violation de l'article 2 du Protocole n° 1 du fait de l'exclusion temporaire d'étudiants ayant demandé à la direction de leurs universités de mettre en place des cours facultatifs de langue kurde. Cour EDH, arrêt *Temel et autres c. Turquie*, 3 mars 2009, n° 36458/02.

[2003] Cour EDH, arrêt *Parti de la démocratie et de l'évolution et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 7 et 24.

[2004] Cour EDH, arrêt *Yazar et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 49 ; Cour EDH [GC], arrêt *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 98 ; Cour EDH, arrêt *Herri Batasuna et Batasuna c. Espagne*, arrêt *précité*, § 88.

« subversifs » du point de vue de l'unité nationale, de l'intégrité territoriale ou de la laïcité de l'État[2005]. Le fait que les revendications identitaires des minorités risquent d'engendrer des tensions au sein d'une communauté ne justifie en rien l'ingérence des autorités dans la liberté d'expression des partis politiques. L'apparition de tensions est une conséquence inévitable du pluralisme, c'est-à-dire du libre débat sur toute idée politique. Le rôle des autorités en pareilles circonstances ne consiste pas à éliminer la cause des tensions en supprimant le pluralisme, c'est-à-dire en empêchant les partis politiques des minorités de continuer leurs activités, mais à veiller à ce que les groupes politiques concurrents tolèrent celles-ci[2006].

Si, dans le contexte de l'article 11, la Cour a souvent mentionné le rôle essentiel joué par les partis politiques pour le maintien du pluralisme et de la démocratie, les associations qui poursuivent des fins telles que la protection du patrimoine culturel, la recherche d'une identité minoritaire (ethnique, culturelle ou religieuse) ou l'affirmation d'une conscience minoritaire, sont également importantes pour le bon fonctionnement de la démocratie et la sauvegarde du pluralisme[2007].

2. L'organisation des minorités sous la forme d'associations autres que les partis politiques

La Cour reconnaît l'importance particulière de la liberté d'association pour les personnes appartenant à des minorités[2008]. Selon elle, dans une société démocratique, les personnes se prévalant d'une conscience minoritaire doivent pouvoir créer des associations pour protéger leur patrimoine culturel et spirituel[2009]. En effet, une société civile ne peut pas fonctionner correctement si les citoyens ne peuvent pas participer au processus démocratique par le biais de telles associations au sein desquelles ils peuvent se rassembler avec d'autres et poursuivre de concert des buts communs[2010]. Pour les juges de Strasbourg, « [l]*'invocation de la conscience d'appartenir à une minorité et la préservation et le développement de la culture d'une minorité ne sauraient passer pour constituer une*

[2005] Voir, à titre d'exemple, Cour EDH [GC], arrêt *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité* ; Cour EDH [GC], arrêt *Parti socialiste et autres c. Turquie*, arrêt *précité* et Cour EDH [GC], arrêt *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, arrêt *précité*.

[2006] Cour EDH, arrêt *Ouranio Toxo et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 40. Dans cette affaire, la Cour a conclu à la violation de l'article 11 du fait que les autorités grecques n'avaient pas pris des mesures adéquates pour éviter des actes violents contre un local du parti *Ouranio Toxo*, un parti légalement constitué dont l'un des buts est la défense de la minorité macédonienne qui habite en Grèce.

[2007] Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, arrêt *précité*, § 92.

[2008] *Ibidem*, § 93.

[2009] Cour EDH, arrêt *Sidiropoulos et autres c. Grèce*, 10 juillet 1998, n° 26695/95, § 44.

[2010] Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, arrêt *précité*, § 92.

menace pour la "société démocratique" »[2011]. Ils considèrent que « *l'existence de minorités et de cultures différentes dans un pays constitue un fait historique qu'une "société démocratique" devrait tolérer, voire protéger et soutenir selon des principes du droit international* »[2012]. À cet égard, la Cour estime que les mesures radicales de nature préventive visant à supprimer la liberté d'association, de réunion et d'expression en dehors des cas d'incitation à la violence ou de rejet des principes démocratiques - aussi choquants et inacceptables que peuvent sembler certains points de vue ou termes utilisés aux yeux des autorités, et aussi illégitimes les exigences en question puissent-elles être - desservent la démocratie, voire, souvent, la mettent en péril[2013].

Le fait qu'une communauté n'est pas reconnue par l'État comme minorité par le biais d'un traité ne change rien à ces affirmations. Car, un État ne peut pas s'appuyer sur un autre traité qu'il a ratifié ou l'interprétation qu'il en donne pour ne pas respecter ses engagements découlant de la Convention européenne[2014]. Ce point de vue est clairement affirmé par l'arrêt *Bekir-Oustra et autres* concernant le refus d'enregistrement d'une association fondée dans le but de promouvoir les traditions, les coutumes et la culture de la minorité de la Thrace occidentale. Selon les juridictions grecques, le Traité de Lausanne ne

---

[2011] Cour EDH, arrêt *Sidiropoulos et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 41.

[2012] *Ibidem*.

[2013] Cour EDH, arrêt *Association de citoyens Radko et Paunkovski c. l'ex-République yougoslave de Macédoine*, 15 janvier 2009, n° 74651/01, § 76.

[2014] La Commission avait d'ailleurs affirmé à plusieurs reprises le principe selon lequel l'État contractant ne peut se soustraire aux obligations qu'il tient de la Convention au motif qu'il agit en vertu d'un traité international (F. SUDRE, « Existe-t-il un ordre public européen ? », in *Quelle Europe pour les droits de l'homme*, sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 1996, pp. 39-80, spéc., p. 71). Ce point est important à souligner dans la mesure où, concernant la question des minorités, les autorités turques invoquent souvent le Traité de Lausanne pour s'opposer aux revendications des minorités religieuses et ethniques. Par exemple, elles prétendent que les droits reconnus par le Traité de Lausanne aux minorités non musulmanes sont subordonnés au principe de réciprocité. Devant les organes de Strasbourg, à supposer même que le Traité de Lausanne subordonne le respect par la Turquie des droits qu'il garantit aux minorités non musulmanes au respect de ces mêmes droits par la Grèce pour les minorités musulmanes, ceci n'a aucune conséquence sur les engagements de l'État turc découlant de la Convention européenne. L'État ne peut invoquer le principe de réciprocité pour neutraliser la garantie collective de la Convention, car ce serait aller « *à l'encontre de l'objet de la Convention* » (Commission EDH, déc. *Chypre c. Turquie*, 10 juillet 1978, n° 8007/77, §§ 10 et 13, *D.R.* n° 13, pp. 220-221). Dans deux affaires examinées par la Cour, invoquant le principe de réciprocité, les tribunaux turcs refusaient ainsi le droit d'acquisition des biens immeubles aux requérants, ressortissants grecs, au motif qu'un tel droit n'est pas reconnu par la Grèce aux ressortissants turcs. La Cour n'a pas estimé nécessaire d'examiner *in abstracto* si l'application du principe de réciprocité en droit turc est compatible avec la Convention. Car, eu égard au fait qu'il n'est pas établi que le principe de réciprocité s'appliquait en Grèce aux ressortissants turcs quant à l'acquisition de biens immeubles par voie de succession, l'application de la législation en la matière ne pouvait passer, aux yeux de la Cour, pour suffisamment prévisible aux requérants. Elle en a conclu que l'ingérence était incompatible avec le principe de légalité et qu'elle n'était donc pas conforme à l'article 1 du Protocole n° 1 (Cour EDH, arrêt *Apostolidi et autres c. Turquie*, 27 mars 2007, n° 45628/99, §§ 72 et 78 ; Cour EDH, arrêt *Nacaryan et Deryan c. Turquie*, 8 janvier 2008, nos 19558/02 et 27904/02, § 60). Ces décisions montrent qu'en effet, la Turquie ne peut pas invoquer légitimement le Traité de Lausanne pour ne pas respecter ses engagements découlant de la Convention européenne.

reconnaissant que les minorités religieuses, la création d'une association dans le but de promouvoir l'idée qu'il existe en Grèce une minorité ethnique, de protéger sa culture et les droits de ses membres serait contraire à l'ordre public. La Cour estime qu'« *à supposer même que le véritable but de l'association fût de promouvoir l'idée qu'il existe en Grèce une minorité ethnique, ceci ne saurait passer pour constituer à lui seul une menace pour une société démocratique* »[2015].

Le contraste ouvert avec le droit turc est manifeste. Car, le droit turc, tel qu'il est interprété et appliqué par les cours suprêmes turques, interdit la création d'une association dans le but d'affirmer l'existence d'une minorité autre que celles reconnues par le Traité de Lausanne sur les territoires turcs et de promouvoir l'identité d'une telle minorité (en l'occurrence, les communautés ethniques et linguistiques, mais aussi certaines communautés religieuses minoritaires, telles que les alévis, syriaques, nestoriens et chaldéens). Cette interdiction, justifiée aux yeux des juges suprêmes turcs par le danger que ces organisations peuvent créer pour l'unité de la nation et l'intégrité territoriale, est à l'opposé de ce que le juge européen essaye de promouvoir dans les États contractants : le pluralisme, l'esprit d'ouverture et la tolérance[2016], trois valeurs cardinales de la société démocratique[2017].

La Cour vient de confirmer sa jurisprudence en la matière dans deux autres affaires semblables dirigées contre la Grèce, à savoir *Emin et autres*[2018] et *Tourkiki Enosi Xanthis et autres*. Concernant cette dernière affaire, la Cour a également estimé que seuls le titre et l'emploi du terme « turc » dans les statuts de l'association requérante ne suffisaient pas pour conclure à la dangerosité de l'association pour l'ordre public[2019]. Après avoir constaté

[2015] Cour EDH, arrêt *Bekir-Oustra et autres c. Grèce*, 11 octobre 2007, n° 35151/05, § 44.

[2016] À cet égard, dans une affaire qui concernait le refus d'enregistrement d'une association au motif que son objectif véritable était la promotion de l'idée qu'il existe une minorité macédonienne, ce qui a été considéré comme une atteinte à l'intégrité territoriale de la Grèce, la Cour estime également que « [l]*'intégrité territoriale, la sécurité nationale et l'ordre public ne seraient pas menacés par le fonctionnement d'une association dont le but est de favoriser la culture d'une région, à supposer même qu'elle visât aussi partiellement la promotion de la culture d'une minorité* ». Cour EDH, arrêt *Sidiropoulos et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 41.

[2017] I. KARAKAŞ, « La liberté de religion, l'État et le principe de non-discrimination d'après la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Analyse comparée des discriminations religieuses en Europe*, sous la direction d'Élisabeth LAMBERT ABDELGAWAD & Thierry RAMBAUD, Paris, Société de législation comparée, 2011, pp. 251-258, spéc., p. 251.

[2018] La Cour a conclu à la violation de l'article 11 dans cette affaire qui concerne le refus par les tribunaux grecs de l'enregistrement de l'association dénommée « Association culturelle des femmes turques de la région de Rodopi » au motif que le titre de l'association créait une confusion quant à l'origine et la citoyenneté de ses membres et donnait l'impression de l'existence d'une minorité turque sur le territoire grec. Cour EDH, arrêt *Emin et autres c. Grèce*, 27 mars 2008, n° 34144/05, §§ 30 et 32.

[2019] Cour EDH, arrêt *Tourkiki Enosi Xanthis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 51. Sur ce point, dans une autre affaire, la Cour a jugé que l'emploi du terme « Armée » dans le nom d'une association religieuse ne

que l'association requérante avait été créée dans le but de promouvoir et développer la culture des « Turcs de la Thrace occidentale » et de créer des liens d'amitié et de solidarité entre eux, la Cour juge que ni l'ordre public ni la sécurité nationale ne sauraient être mis en danger par le fonctionnement d'une association qui poursuit « *des objectifs pacifiques visant à renforcer les liens culturels entre les membres d'une minorité* »[2020]. Pour elle, le fait qu'une association se prévale d'une conscience minoritaire et présente cette minorité comme « fortement opprimée » par l'État ne saurait non plus en soi justifier une ingérence dans l'exercice de la liberté d'association[2021]. Ces associations doivent pouvoir fonctionner non seulement sans ingérence injustifiée de l'État, mais également sous la garantie d'une protection des autorités d'État contre les attaques des tiers[2022]. Les personnes appartenant à ces associations ne doivent pas non plus subir de préjudices du fait de leur appartenance[2023].

Bien que ces jurisprudences soient rendues dans le contexte des minorités ethniques, elles sont, au vu de leurs formulations, parfaitement transposables aux minorités religieuses. À cet égard, l'interdiction imposée par le droit turc aux associations d'employer le nom d'une religion ou d'une secte ou d'une confrérie dissoute ne semble pas être conforme à la liberté d'association. Car, le simple fait de se référer à tel « terme » dans la nomination d'une association ne constitue pas en soi une atteinte à l'ordre public ou à la sécurité nationale. C'est également le cas des associations fondées par exemple dans le but d'enseigner une langue liturgique d'une minorité, de renforcer les liens culturels entre les membres d'une minorité reconnue ou non par le Traité de Lausanne ou même de militer pour la reconnaissance d'une minorité ainsi que l'octroi de droits spécifiques[2024].

---

pouvait pas être considéré comme un motif suffisant pour refuser son réenregistrement. Cour EDH, arrêt *Branche de Moscou de l'Armée du Salut c. Russie*, 5 octobre 2006, n° 72881/01, §§ 91 et 92.

[2020] Cour EDH, arrêt *Tourkiki Enosi Xanthis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 51.

[2021] *Ibidem*, § 55.

[2022] Cour EDH, arrêt *Ouranio Toxo et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 40.

[2023] Par exemple, dans un arrêt rendu en 2001, la Cour a conclu que l'adoption par la région des Marches de la « loi de 1996 » qui oblige les candidats à une charge publique à déclarer qu'ils n'appartiennent pas à la franc-maçonnerie constitue une atteinte à la liberté d'association de la requérante, une association italienne d'obédience maçonnique. Cour EDH, arrêt *Grande Oriente D'Italia di Palazzo Giustiniani c. Italie*, 2 août 2001, n° 35972/97.

[2024] Sur ce dernier point, il convient de se référer à l'arrêt *Organisation macédonienne unie Ilinden et autres* qui concerne le refus d'enregistrement d'une association au motif que ses objectifs étaient contraires à l'unité de la nation et qu'elle présentait un danger pour l'intégrité territoriale de la Bulgarie. En effet, selon ses statut et programme, l'association avait pour but d'« *unir tous les Macédoniens de Bulgarie d'un point de vue régional et culturel* » et d'imposer « *la reconnaissance de la minorité macédonienne en Bulgarie* ». Dans cet arrêt, la Cour estime que le fait qu'un groupe de personnes appelle à l'autonomie ou même demande la sécession d'une partie du territoire d'un pays ne justifie pas nécessairement les ingérences dans ses droits garantis par l'article 11, comme fonder une association ou organiser des rassemblements. Car, de l'avis des juges de Strasbourg, exprimer des opinions séparatistes et exiger des changements territoriaux dans des discours ou des programmes d'une organisation ne s'analysent pas automatiquement en une menace pour

Le droit d'exprimer ses vues à travers la liberté d'association sous-entend le droit de chacun d'exprimer, dans le cadre de la légalité, ses convictions sur son identité ethnique ou religieuse[2025]. Aussi choquants et inacceptables que peuvent sembler certains points de vue ou termes utilisés aux yeux des autorités, leur diffusion ne saurait automatiquement s'analyser en une menace pour l'ordre public et l'intégrité territoriale d'un pays[2026]. L'essence de la démocratie tient justement à sa capacité à résoudre des problèmes par un débat ouvert. Dans une société démocratique fondée sur la prééminence du droit, l'État doit offrir aux idées politiques qui contestent l'ordre établi une possibilité convenable de s'exprimer par des moyens pacifiques à travers l'exercice de la liberté d'association ainsi que par d'autres moyens légaux[2027]. Ainsi le veulent les valeurs intrinsèques à un système démocratique, telles que le pluralisme, la tolérance et la cohésion sociale[2028].

§ 2. LE PLURALISME RELIGIEUX : UNE GARANTIE POUR LES ORGANISATIONS RELIGIEUSES DES MINORITÉS

Au-delà des organisations politiques et culturelles créées dans le but de défendre l'identité, les droits, la culture, les traditions et la langue d'une minorité nationale (qu'il s'agisse d'une minorité religieuse, ethnique ou linguistique), les minorités religieuses ont

---

l'intégrité territoriale et la sécurité nationale du pays (Cour EDH, arrêt *Organisation macédonienne unie Ilinden et autres c. Bulgarie*, 19 janvier 2006, n° 59491/00, § 76). À cet égard, il convient également de noter que le juge de Strasbourg reconnaît la possibilité non seulement de s'associer, mais aussi de manifester pacifiquement pour la défense d'intérêts minoritaires, voire pour revendiquer un droit à l'autodétermination. La Cour estime également que les associations qui n'auraient pas été enregistrées en raison de leur inconstitutionnalité peuvent, néanmoins, se voir reconnaître le droit d'organiser des manifestations pacifiques. En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Stankov et Organisation des Macédoniens unis Ilinden c. Bulgarie*, 2 octobre 2001, nos 29221/95 et 29225/95, § 92.

[2025] Cour EDH, arrêt *Tourkiki Enosi Xanthis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 56.

[2026] *Ibidem*.

[2027] Voir *ibidem* et Cour EDH, arrêt *Stankov et Organisation macédonienne unie Ilinden c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 97.

[2028] Cour EDH, arrêt *Ouranio Toxo et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 42. Il va de soi que cet espace de liberté n'est pas absolu. L'article 11 permet d'interdire les associations fondées dans le but de mener des activités racistes, telles que l'antisémitisme (Cour EDH, déc. *W.P. c. Pologne*, 2 septembre 2004, n° 42264/98) et celles qui font le recours à des moyens antidémocratiques, comme la violence ou la menace de violence (Cour EDH, déc. *Kalifatstaat c. Allemagne*, décision *précitée* et, *mutatis mutandis*, Cour EDH, arrêt *Bekir-Oustra et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 44). La Cour indique clairement que les États peuvent réagir *a posteriori*, sous réserve du respect du principe de proportionnalité, face à des actions concrètes d'une association qui vont à l'encontre du but proclamé ou sont contraires à la législation ou à l'ordre public (Cour EDH, arrêt *Sidiropoulos et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 46). Ceci étant dit, même une mesure préventive, comme le refus d'enregistrer une association prétendant être l'organisation d'une minorité, dans le cadre du contrôle judiciaire de la légalité de ses statuts, peut être conforme à la Convention, lorsqu'il s'agit, en particulier, d'écarter une disposition ambiguë ou trompeuse susceptible d'aboutir à un abus de droit, en l'espèce l'acquisition par l'association et ses membres de privilèges électoraux (Cour EDH [GC], arrêt *Gorzelik et autres c. Pologne*, arrêt *précité*, § 103). Dans ce contexte, une association peut être appelée à renoncer à une appellation spécifique, notamment si cette renonciation ne l'empêche pas de mettre en œuvre ses diverses activités culturelles et autres, mais vise à contrer un potentiel abus par l'association. *Ibidem*, § 105.

besoin de disposer d'organisations religieuses pour pouvoir assumer l'exercice du culte, des rites ou des autres pratiques religieuses, d'enseigner leur religion, de former leurs clergés et encore de diffuser leur foi. Rarement explicité par les textes constitutionnels ou internationaux[2029], le droit de créer des organisations ou des institutions à des fins religieuses est implicitement compris dans le droit à la liberté de conscience et de religion (A). Ce dernier ne reconnaît pas aux communautés religieuses seulement le droit de fonder des organisations religieuses, mais leur garantit également, dans certaines conditions, le droit de mener des activités nécessaires pour leur bon fonctionnement (B).

A. La création d'organisations religieuses des minorités

Si la Cour reconnaît que les États disposent du pouvoir de contrôler si un mouvement ou une association poursuit, à des fins prétendument religieuses, des activités nuisibles à la population ou à la sécurité publique[2030], elle met en place plusieurs exigences que les États doivent respecter lorsqu'ils sont amenés à se prononcer sur une demande de reconnaissance d'une organisation religieuse, notamment si une telle reconnaissance est nécessaire à l'exercice de la liberté religieuse par cette dernière (1). En dépit de sa jurisprudence bien établie et protectrice en matière de droit à la reconnaissance des organisations religieuses, dans une affaire concernant le refus de l'enregistrement d'une fondation d'une minorité religieuse non musulmane, tout en concluant à la violation de la liberté d'association, la Cour a évité de souligner clairement l'incompatibilité avec la Convention de l'interdiction en droit turc de créer des fondations religieuses (2).

1. Un contrôle européen strict du refus des États de reconnaître les organisations religieuses des minorités

Dans l'affaire *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres*, la Cour a eu pour la première fois l'occasion de se prononcer sur la question de la compatibilité avec la Convention de la nécessité d'une autorisation préalable pour l'exercice de la liberté religieuse par une église. Constatant qu'en Moldova seuls peuvent être pratiqués les cultes reconnus par décision du gouvernement, la Cour estime qu'il y a eu une ingérence dans le droit de cette Église et des autres requérants, membres du conseil *éparchique* de l'Église, à

[2029] Au niveau national, le paragraphe 1/5 de l'article 44 de la Constitution d'Irlande de 1937 en fournit un rare exemple : « [C]*haque confession religieuse a le droit de diriger ses propres affaires, de posséder, d'acquérir et d'administrer ses biens meubles et immeubles, et d'entretenir des institutions à des fins religieuses ou charitables* ». Au niveau international, c'est l'article 8 de la Convention-cadre qui reconnaît explicitement « *à toute personne appartenant à une minorité nationale* […] *le droit de créer des institutions religieuses, organisations et associations* ».

la liberté de religion[2031]. Estimant que ce refus a de telles conséquences sur la liberté religieuse des requérants qu'il ne saurait passer pour proportionné par rapport au but poursuivi et partant comme nécessaire dans une société démocratique, la Cour a conclu à la violation de l'article 9. Elle arrive à cette solution en faisant découler la protection des groupements religieux minoritaires de la nécessité pour l'État de garantir le pluralisme religieux. Reprenant les principes qu'elle avait dégagés dans l'arrêt *Kokkinakis*, elle rappelle que l'État a le devoir de concilier les intérêts des divers groupes religieux et d'assurer le respect des convictions de chacun[2032]. Concernant la tolérance dont ferait preuve le gouvernement moldave à l'égard de l'Église requérante et de ses membres, la Cour estime que celle-ci ne saurait être considérée comme un substitut à la reconnaissance, seule cette dernière étant susceptible de conférer des droits aux intéressés. Car,

> « en l'absence de reconnaissance, l'Église requérante ne peut en effet ni s'organiser, ni fonctionner. Privée de personnalité morale, elle ne peut pas non plus ester en justice pour protéger son patrimoine, indispensable à l'exercice du culte, tandis que ses membres ne peuvent se réunir pour poursuivre des activités religieuses sans enfreindre la législation sur les cultes »[2033].

Par ailleurs, en se référant à son arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie,* la Cour rappelle que les communautés religieuses existant traditionnellement sous la forme de structures organisées, l'article 9 doit s'interpréter à la lumière de l'article 11 de la Convention qui protège la vie associative contre toute ingérence injustifiée de l'État. Vu sous cet angle, le droit des fidèles à la liberté de religion, qui comprend le droit de manifester sa religion collectivement, suppose que les fidèles puissent s'associer librement, sans ingérence arbitraire de l'État[2034].

À la suite de cette décision, la Cour a adopté une série d'arrêts allant dans le même sens. Dans sa jurisprudence désormais bien établie, la Cour admet que la question de la mise en place ou non d'un système de reconnaissance préalable (selon les pays il peut s'agir d'une reconnaissance, d'un enregistrement ou de l'octroi de la personnalité morale) pour l'exercice de la liberté religieuse par une organisation religieuse (en l'occurrence une église, une communauté, société ou association religieuse) relève de la marge d'appréciation de l'État. Ce dernier peut même exiger la présentation d'un document exposant les principes fondamentaux de la religion ou des croyances de l'organisation

---

[2030] Cour EDH, arrêt *Manoussakis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 40.
[2031] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 105.
[2032] *Ibidem*, § 115.
[2033] *Ibidem*, § 129.

tendant à acquérir une reconnaissance, pour pouvoir déterminer l'authenticité de l'organisation et vérifier si ses croyances ne constituent pas un danger pour la société démocratique[2035]. Toutefois, la Cour précise que certains critères doivent être respectés dans le cas où il existe un tel système de reconnaissance : premièrement, lors de la procédure de l'octroi d'une reconnaissance, l'État doit agir avec une prudence accrue en gardant à l'esprit que seules des raisons convaincantes et impératives peuvent justifier un refus de reconnaissance et que conformément à ses devoirs de neutralité et d'impartialité, il doit éviter de porter l'appréciation quant à la légitimité des croyances religieuses ou aux modalités d'expressions de celles-ci[2036]. Deuxièmement, une reconnaissance ne doit pas dépendre de la volonté d'une autorité ecclésiastique[2037]. Troisièmement, étant donné l'importance du droit à la liberté de religion, les autorités de l'État ont l'obligation de veiller à ce que le temps pendant lequel un requérant attend l'action de conférer de la reconnaissance soit raisonnablement court[2038]. Quatrièmement, les autorités ne doivent pas traiter différemment les groupes religieux sans une justification objective et raisonnable[2039]. Dans le traitement d'une demande de reconnaissance, les autorités compétentes doivent agir de bonne foi et conformément à leur devoir de neutralité et

---

[2034] *Ibidem*, § 118.

[2035] Cour EDH, déc. *Cârmuirea Spirituală a Musulmanilor din Republica Moldova c. Moldova*, 14 juin 2005, n° 12282/02 ; Cour EDH, déc. *Juraj Lajda et autres c. République tchèque*, 3 mars 2009, n° 20984/05.

[2036] Voir Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 123 et Cour EDH, arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, arrêt *précité*, §§ 108 et 119.

[2037] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 123.

[2038] Dans l'affaire *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres*, la Cour a conclu à la violation de l'article 9 du fait que la communauté religieuse des témoins de Jéhovah en Autriche a dû attendre environ 20 ans pour se voir accorder par les autorités autrichiennes le statut de communauté religieuse et la personnalité morale. La Cour apprécie que pendant la période d'attente le manque de personnalité juridique de la communauté en question a pu dans une certaine mesure être compensé par la création d'associations auxiliaires dotées de la personnalité morale et leur fonctionnement sans ingérence apparente des autorités publiques. Toutefois, comme le droit d'une existence autonome est au cœur même des garanties prévues par l'article 9, le juge de Strasbourg considère que ces circonstances ne peuvent pas suppléer le refus prolongé des autorités de conférer aux témoins de Jéhovah la personnalité morale. Cour EDH, arrêt *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche*, 31 juillet 2008, n° 40825/98, §§ 79 et 80.

[2039] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 129. Tout récemment la Cour confirma sa jurisprudence en la matière dans l'affaire *Kimlya et autres* qui concerne les refus d'inscrire deux églises de scientologie en tant qu'« organisations religieuses » sur le fondement de l'article 9 § 1 de la loi sur les religions qui posait l'obligation légale pour tout nouveau groupe religieux de prouver qu'il existait depuis au moins quinze ans dans une région du territoire russe ou qu'il était affilié à une organisation religieuse centralisée. La Cour constate que seuls les groupes religieux nouvellement apparus, tels que les groupes de scientologie, qui ne s'inscrivaient pas dans une structure hiérarchique stricte de l'église, ont subi les effets de la « règle des quinze ans ». Le gouvernement n'ayant avancé aucune justification pour cette différence de traitement entre les groupes religieux nouvellement apparus et les organisations religieuses traditionnellement existantes, la Cour a conclu à la violation de l'article 9, interprété à la lumière de l'article 11 de la Convention. Cour EDH, arrêt *Kimlya et autres c. Russie*, 1er octobre 2009, nos 76836/01 et 32782/03, §§ 101 et 102.

d'impartialité envers les communautés religieuses[2040]. Elles ne doivent pas user de subterfuges (tels que refuser des demandes au motif qu'elles sont incomplètes sans donner une précision sur les informations ou les pièces manquantes ou demander des documents très difficiles à fournir) pour ne pas procéder à la formalité sollicitée pour obtenir une reconnaissance[2041]. Cinquièmement, si l'État exige un nombre minimal de personnes embrassant la doctrine de l'organisation religieuse, celui ne doit pas être trop élevé[2042]. Sixièmement, l'État doit mettre en place un recours effectif que l'organisation peut saisir contre un refus d'une reconnaissance[2043]. Enfin, si l'absence d'une telle reconnaissance peut priver une communauté religieuse de certains privilèges que l'État accorde à celles qui sont reconnues en allant ainsi au-delà de ses obligations résultant de la Convention, en aucun cas, elle ne doit faire obstacle à ce que les adeptes de cette communauté pratiquent leur religion individuellement[2044] ou collectivement[2045].

La question qui se pose est de savoir si le fait que les communautés religieuses de Turquie ne peuvent pas s'enregistrer et obtenir la personnalité morale en tant que telles est compatible avec la Convention européenne. En s'appuyant sur la récente jurisprudence de la Cour européenne portant sur la question de la reconnaissance d'organisations religieuses, la Commission de Venise estime que le système juridique turc refusant aux

---

[2040] Cour EDH, arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, arrêt *précité*, § 181. Dans les faits de cette affaire, à la suite de l'adoption de la loi de 1997 sur les religions, la communauté requérante a introduit plusieurs demandes de réinscription conformément à cette loi, qui ont toutes été rejetées. À l'analyse de faits, la Cour a conclu que le département de la justice de Moscou, l'autorité compétente en la matière, avait agi de manière arbitraire en omettant systématiquement de préciser pourquoi il jugeait les dossiers de demande incomplets. Elle a donc conclu à la violation de l'article 11, lu à la lumière de l'article 9. *Ibidem*, §§ 175 et 182.

[2041] En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Église de scientologie de Moscou c. Russie*, 5 avril 2007, n° 18147/02, §§ 91-92.

[2042] Dans une décision récente, la Cour estime que si « *l'exigence de rassembler, aux fins de l'enregistrement d'une église, au moins 10 000 personnes embrassant sa doctrine peut de prime abord paraître disproportionnée, notamment dans un pays comme la République tchèque où ce chiffre représente 0,1 % de toute la population* [, une chiffre de] *300 personnes majeures,* […] *ne semble pas trop élevé* ». Quant à l'interprétation que les autorités nationales donnent à la notion de « personnes embrassant la doctrine de l'église », elle peut effectivement poser problème si la décision n'est pas dûment motivée ou si elle est tachée d'arbitraire. Cour EDH, déc. *Juraj Lajda et autres c. République tchèque*, décision *précitée*.

[2043] En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova et autres c. Moldava*, 27 février 2007, n° 952/03, § 36.

[2044] Dans l'affaire *Masaev*, la Cour a estimé que si l'État était libre d'imposer l'enregistrement des différents cultes, il n'aurait pas dû sanctionner un individu pratiquant un culte non enregistré pour avoir prié. Accepter une telle démarche reviendrait à exclure les religions minoritaires n'ayant pas reçu l'approbation officielle de l'État, lequel pourrait dès lors dicter à l'individu ce en quoi il peut croire. Cour EDH, arrêt *Masaev c. Moldova*, 12 mai 2009, n° 6303/05, § 26.

[2045] Dans l'affaire *Boychev et autres*, la Cour a sanctionné comme contraire à l'article 9 l'intervention des policiers visant à interrompre une réunion religieuse, organisée par les adeptes de la branche bulgare de l'Église de l'unification et considérée comme illégale par les autorités dans la mesure où le mouvement religieux concerné n'était pas enregistré en Bulgarie. Cour EDH, arrêt *Boychev et autres c. Bulgarie*, 27 janvier 2011, n° 77185/01, §§ 52-53.

communautés non musulmanes « *la possibilité de s'enregistrer officiellement comme des personnes morales n'est pas compatible avec les exigences de l'article 9, paragraphe 2 en conjonction avec l'article 11, paragraphe 2 de la Convention, étant donné que les communautés religieuses concernées sont pacifiques, ne comptent qu'un petit nombre de fidèles et ne menacent pas l'ordre public* » [2046]. Elle rappelle que selon la jurisprudence européenne « *le refus d'octroyer la personnalité morale ne peut se justifier que dans des circonstances exceptionnelles* ». Selon la Commission de Venise, il n'existe « *aucune raison de supposer que de telles circonstances existent* » en Turquie[2047]. Ce constat de la Commission de Venise est discutable. En effet, il y a lieu d'observer que les affaires auxquelles la Commission se réfère pour rendre son avis ne sont pas tout à fait similaires à la situation des communautés non musulmanes en Turquie ; dans ces affaires qu'on vient d'exposer, les États concernés avaient adopté un système de reconnaissance ou d'enregistrement, mais refusaient d'une manière injustifiée la demande en ce sens formulée par la communauté ou l'organisation religieuses requérantes. Or, en Turquie, il n'a jamais été question de mettre en place un tel système. Quant à la question plus spécifique du refus de reconnaître à une communauté religieuse ou un lieu de culte la personnalité morale, c'est uniquement dans l'affaire l'*Eglise de la Canée c. Grèce* que la Cour s'est prononcée sur cette question. La juridiction européenne y a trouvé une violation au motif que les autorités grecques avaient décidé à un moment donné que l'église requérante n'avait pas la personnalité morale et qu'elle n'avait pas le droit d'ester en justice. Toutefois, dans cette affaire, la Cour fonde son raisonnement sur le fait que la personnalité morale de l'église requérante n'avait jamais été mise en cause par les autorités grecques auparavant. Dans cette affaire, alors qu'elle en avait l'occasion, la Cour n'a pas souligné que l'absence de personnalité morale des communautés religieuses constitue en soi une violation. Dès lors, il paraît difficile d'affirmer, en s'appuyant sur la jurisprudence de la Cour, que la non-reconnaissance de la personnalité morale aux églises ou communautés religieuses par la Turquie constitue une violation de la Convention. Il n'en est pas moins vrai qu'au vu de la

[2046] À la différence de la Cour européenne, la Commission de Venise n'a qu'un rôle consultatif. Instituée par le Conseil de l'Europe, elle vise à fournir une assistance constitutionnelle à tout Etat qui souhaite réformer ses institutions politiques. Ses avis ne sont donc pas contraignants, mais à l'occasion des rapports rendant compte des progrès réalisés par la Turquie dans la voie de son adhésion, les institutions européennes (Commission de l'UE, Parlement de l'UE et dernièrement l'APCE) ont régulièrement demandé à la Turquie de respecter les avis de la Commission de Venise, notamment en ce qui concerne le statut et la protection des partis politiques (J. MARCOU, « Le débat provoqué par le procès visant à la dissolution de l'AKP prend une dimension européenne », OVIPOT, le 24 juin 2008). C'est pourquoi il est important de se référer à l'avis rendu par celle-ci sur cette question.

[2047] Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 65.

jurisprudence *sub examine* de la Cour, on peut raisonnablement penser que l'interdiction générale de création d'associations et de fondations à des fins religieuses figurant dans le droit turc est incompatible avec la Convention, notamment ses articles 9 et 11. Cela dit, un premier arrêt adopté sur cette question par la Cour ne permet pas d'en tirer une telle affirmation.

2. Une condamnation européenne circonstanciée de l'interdiction de la création de fondations religieuses en droit turc

Un des obstacles majeurs posés à l'organisation des communautés religieuses en Turquie est l'article 101 § 4 du code civil (qui a repris les termes de l'article 74 § 2 de l'ancien code civil) turc qui interdit l'enregistrement des fondations créées pour soutenir les membres d'une communauté déterminée, y compris une communauté religieuse. Cette disposition, qui sert principalement à empêcher les communautés religieuses de propager leurs croyances religieuses en s'organisant autour des fondations, a été insérée au code civil turc en 1967, date à laquelle on constate justement l'apparition de nouvelles communautés religieuses non musulmanes en Turquie. Malgré son impact grave sur les droits des minorités religieuses, elle n'a été apportée devant la Cour qu'en 2002 dans l'affaire *Özbek et autres*. Il s'agit de rejet de la demande de la fondation des Églises de la Libération au motif que son but fondamental était contraire aux dispositions de l'article 74 § 2 de l'ancien code civil. Dans son arrêt confirmant le jugement de première instance, la Cour de cassation mit l'accent notamment sur l'article 3 des statuts de la fondation en question qui indiquait qu'à côté de l'action de subvenir aux besoins religieux des personnes adhérant à la croyance protestante, la fondation garantissait « *un soutien matériel et moral* » aux personnes de cette croyance seulement. Selon le juge de cassation, cette disposition mettait clairement en avant que le but de la fondation est de soutenir une communauté déterminée, à savoir les personnes de croyance protestante exclusivement[2048].

Après avoir rapidement conclu à l'existence d'une ingérence dans le droit des requérants garanti par l'article 11 de la Convention, prévue par la loi et poursuivant deux buts légitimes, invoqués par le gouvernement, à savoir « la défense de l'ordre » et « la protection des droits d'autrui »[2049], la Cour passe au contrôle de la nécessité du refus de l'enregistrement dans une société démocratique. À cet égard, elle considère que le refus des tribunaux turcs d'enregistrer la fondation des requérants privait ces derniers de la

[2048] Cour EDH, arrêt *Özbek et autres c. Turquie*, 6 octobre 2009, n° 35570/02, § 9.
[2049] *Ibidem*, § 34.

possibilité de poursuivre collectivement ou individuellement les buts fixés dans les statuts de la fondation[2050]. En outre, la Cour observe que contrairement à ce qu'elle avait fait dans une affaire similaire portant sur l'enregistrement de la Fondation de l'Église catholique syriaque d'İstanbul et en dépit de la demande expresse des requérants, la Cour de cassation n'avait accordé aucun délai à la fondation des Églises de la Libération afin qu'elle puisse modifier l'article 3 de son statut, considéré comme étant contraire à la loi[2051]. En ce qui concerne la possibilité du dépôt de nouveaux statuts, rédigés conformément à la décision de la Cour de cassation, pour créer une nouvelle fondation, une telle opération aurait nécessité pour les intéressés de réunir des fonds d'un montant plus important que précédemment en raison de l'augmentation de fonds minimum nécessaires pour la création d'une fondation[2052]. Quant à la création par certains des requérants, après le refus d'enregistrement de leur fondation, d'une association avec un objet similaire, mais qui ne fait plus référence au soutien exclusif de la communauté protestante, elle ne serait de nature à retirer la qualité de victime des requérants. Car les juridictions turques n'ont ni reconnu ni réparé les conséquences dommageables pour les requérants consécutives au refus d'enregistrement de leur fondation[2053]. De plus, en droit turc le statut juridique d'une fondation est distinct de celui d'une association, avec des droits et des obligations différents[2054]. Par conséquent, la Cour conclut à la violation de l'article 11.

Cet arrêt de la Cour est façonné par les circonstances particulières de l'affaire. Le constat de violation est fondé sur la non-proportionnalité de l'ingérence par rapport aux objectifs poursuivis en raison du refus de la Cour de cassation d'accorder un délai pour modifier les statuts litigieux de la fondation[2055]. Sinon, la Cour n'estime pas que la disposition en question ne soit pas nécessaire dans une société démocratique. En se référant à son arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı*, elle note d'ailleurs qu'« *il ne fait pas de doute que les États contractants doivent jouir d'une ample marge d'appréciation pour mettre en œuvre les mesures nécessaires, conformément à l'intérêt général, afin de veiller à ce que les fondations puissent réaliser leurs buts et objectifs déclarés et de protéger l'ordre public et les intérêts de leurs membres* »[2056].

[2050] *Ibidem*, § 35.
[2051] *Ibidem*, § 37.
[2052] *Ibidem*.
[2053] *Ibidem*, § 38.
[2054] *Ibidem*.
[2055] *Ibidem*, § 40.
[2056] *Ibidem*, § 36.

Il est bien probable que la Cour n'a pas bien saisi l'importance de l'intérêt juridique de la question posée dans cette affaire. Déjà le retard avec lequel elle a rendu son jugement (quatre ans après la communication de la requête au gouvernement turc et sept ans après l'introduction de la requête) montre le peu d'intérêt que la Cour a porté à cette affaire. Un tel retard dans une affaire concernant un problème structurel de la législation turque qui touche une des parties les plus vulnérables de la population turque, à savoir les minorités non musulmanes, est fortement regrettable. En outre, le raisonnement de la Cour n'est pas à l'épreuve de l'importance de l'affaire. Elle est particulièrement laconique : la Cour n'y explique ni les raisons de l'ample marge d'appréciation à laisser à l'État, ni en quoi la défense de l'ordre public et la protection des droits d'autrui peuvent justifier l'interdiction d'une fondation créée afin de soutenir une communauté religieuse, ni pourquoi la création d'une association avec le même objet ne peut pas être considéré comme une alternative à la création d'une fondation[2057].

En effet, il convient de rappeler que, pas plus de fondations, le droit turc ne permet pas non plus la création d'une association à des fins religieuses. Si, dans cette affaire, certains requérants ont pu créer une association avec le même objet que la fondation en question, le procureur de la République a intenté une action pour dissoudre leur association[2058]. Si la Cour avait regardé de plus près la pratique des autorités turques en la matière, elle aurait pu constater qu'en réalité les communautés non musulmanes ne disposent pas en droit turc de la possibilité de s'organiser, contrairement aux communautés sunnites qui disposent dans la pratique de plusieurs fondations et associations religieuses. Si certaines communautés non musulmanes ont pu créer quelques rares associations et fondations, cela ne change rien à ce constat, mais en revanche confirme une application discriminatoire des lois en la matière[2059]. En refusant d'enregistrer les fondations et associations religieuses créées par les communautés non musulmanes, le droit turc prive

[2057] À cet égard, la Cour aurait pu énumérer certains avantages de la fondation par rapport à l'association en droit turc ou rappeler sa jurisprudence selon laquelle il est inacceptable qu'une personne morale soit contrainte de prendre une forme juridique que ses fondateurs et membres n'avaient pas choisie. Cour EDH, arrêt *Zhechev c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 56 ; Cour EDH, arrêt *Parti républicain de Russie c. Russie*, arrêt *précité*, § 105.

[2058] Cour EDH, arrêt *Özbek et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 23.

[2059] Une telle application ressort clairement de l'exposé des faits de l'affaire *Altınkaynak et autres c. Turquie* (n° 12541/06), pendante devant la Cour. Le 7 février 2011, la Cour a communiqué au gouvernement cette requête qui concerne le refus de l'enregistrement de la Fondation des adventistes du septième jour de Turquie en application de l'article 101 § 4 du code civil turc. La requête a été communiquée non seulement sous l'article 11, mais également sous l'article 14 du fait que, contrairement à la fondation des requérants, les autorités judiciaires turques avaient accueilli auparavant la demande d'enregistrement de la Fondation de l'Église protestante d'İstanbul. L'examen de cette affaire donnera à la Cour l'occasion de clarifier sa position concernant la conventionnalité de l'article 101 § 4 du code civil turc.

celles-ci de la possibilité de mener en toute légalité des activités nécessaires pour l'organisation de la pratique collective de leur culte.

B. La réglementation des activités des communautés religieuses

La seule reconnaissance d'une organisation religieuse ne suffit pas à garantir aux communautés religieuses la possibilité de pratiquer collectivement leur religion. L'État doit également fournir à ces communautés des conditions nécessaires pour pouvoir organiser la pratique collective de leur culte. À cet égard, dans son arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres*, la Cour rappelle avoir constamment affirmé à travers sa jurisprudence que les droits de posséder ou louer des biens, de maintenir des comptes bancaires, d'embaucher des employés, et d'assurer la protection juridictionnelle de la communauté, de ses membres et de ses biens étaient essentiels pour une communauté religieuse à l'exercice du droit de manifester sa religion dans sa dimension collective. Dans le même paragraphe de cet arrêt, elle souligne que les droits d'établir des lieux de culte, de tenir des services religieux dans des lieux accessibles au public, de produire, d'obtenir et de distribuer la littérature religieuse, de créer des établissements d'enseignement, et de maintenir des contacts pour des échanges internationaux, constituent également les aspects fondamentaux de la pratique religieuse pour les communautés religieuses[2060].

Dans le contexte turc, l'État a mis en place des restrictions importantes concernant les activités des communautés religieuses, qu'elles soient reconnues ou non comme minorités. Ces restrictions peuvent être regroupées sous deux catégories : celles concernant les activités liées au culte (1) et celles concernant les activités liées au droit de propriété des fondations des communautés religieuses (2).

1. Les activités liées au culte

Concernant les activités liées au culte des communautés religieuses, les restrictions les plus importantes en droit turc sont celles relatives à l'ouverture des lieux de culte (a), à la désignation et à la formation des ministres du culte (b).

a. L'ouverture des lieux de culte

La possibilité de posséder des locaux ouverts aux fidèles d'une communauté religieuse et destinés à des fins du culte constitue à l'évidence l'un des moyens d'exercer le

[2060] Cour EDH, arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, arrêt *précité*, § 102.

droit à la liberté de manifester sa religion par le culte[2061]. Ce droit n'est pas absolu. Les organes de Strasbourg considèrent que l'on ne saurait tirer de la Convention le droit d'une communauté religieuse à obtenir un lieu de culte par les autorités publiques[2062], ni le droit à ce que les locaux destinés au culte soient exonérés d'impôt[2063]. L'ordre public, la santé et les droits d'autrui peuvent justifier que les autorités publiques portent certaines restrictions à l'accès aux lieux de culte[2064].

Dans une affaire concernant la condamnation de certains témoins de Jéhovah à trente jours d'emprisonnement et à des amendes pour avoir desservi un lieu de culte sans avoir au préalable obtenu les autorisations requises par la loi, la Commission estime que, « *si l'autorisation par un organe étatique peut se justifier notamment pour vérifier la conformité des pratiques religieuses à l'ordre public, l'intervention de l'église orthodoxe grecque pour déterminer si les adeptes d'une autre religion remplissent les conditions nécessaires pour bénéficier de l'autorisation en cause est difficilement conciliable avec les impératifs du paragraphe 2 de l'article 9 de la Convention* »[2065]. Quant à la Cour, pour elle, la soumission de l'ouverture d'un lieu de culte ou de l'utilisation d'un lieu à des fins religieux à une autorisation administrative ne cadre avec l'article 9 de la Convention que dans la mesure où si elle vise seulement à assurer un contrôle des autorités sur la réunion de certaines conditions formelles[2066]. Ce n'est pas le cas quand le droit national permet « *une ingérence profonde des autorités publiques, administratives et ecclésiastiques dans l'exercice de la liberté religieuse* »[2067].

Les limitations édictées dans ce domaine par l'État « *appellent de la part de la Cour l'examen le plus scrupuleux* »[2068], surtout lorsque la loi habilite les autorités compétentes à

[2061] Commission EDH, déc. *Iglesia Bautista «El Salvador» et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*, 11 janvier 1992, n° 17522/90, *D.R.* n° 72, pp. 258-259.

[2062] Cour EDH, déc. *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V. c. Allemagne*, 18 septembre 2007, n° 52336/99.

[2063] Commission EDH, déc. *Iglesia Bautista «El Salvador» et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*, décision *précitée*.

[2064] Un groupement peut valablement subir l'interdiction d'accéder à un lieu de culte naturel, tel le site d'un ancien temple ou monument connu sous le nom de « Stonehenge » pour la célébration de la « cérémonie du solstice d'été ». Pour la Commission européenne, les restrictions imposées, telles la fermeture de ce site et l'interdiction d'y célébrer une cérémonie, sont justifiées par l'obligation de protéger ledit monument « Stonehenge » et son site adjacent, ainsi que par des mesures de sécurité publique (Commission EDH, déc. *A.R.M. Chappell c. Royaume-Uni*, 14 juillet 1987, n° 12587/86, *D.R.* n° 53, p. 248). Elle a également estimé que les autorités peuvent limiter le rassemblement de milliers de personnes se rassemblant presque quotidiennement dans un manoir devenu un lieu de culte pour tous les dévots de Krishna, source de troubles en terme de tranquillité publique pour les habitants d'une petite commune. Commission EDH, déc. *ISKCON et 8 autres c. Royaume-Uni*, 8 mars 1994, n° 20490/92.

[2065] Commission EDH, rapp. *Penditis et autres c. Grèce*, 27 février 1996, n° 23238/94, § 46.

[2066] Cour EDH, arrêt *Manoussakis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 47.

[2067] *Ibidem*, § 45.

[2068] *Ibidem*, § 44.

apprécier l'existence d'un « besoin réel » de la communauté religieuse qui sollicite l'autorisation[2069]. Dans l'affaire *Manoussakis*, la Cour a conclu à la violation de l'article 9 dans la mesure où avant d'être condamnés pénalement, pour avoir desservi un lieu de culte sans avoir obtenu l'autorisation nécessaire, dans une période de plus d'un an, les requérants avaient sollicité à cinq reprises l'autorisation mais en vain, les autorités répondant toujours qu'ils examinaient leur dossier[2070]. En s'appuyant sur plusieurs exemples fournis par les requérants, la Cour a constaté qu'en effet les autorités grecques avaient tendance à se servir des potentialités de la loi pertinente de manière à imposer des conditions rigides, voire prohibitives, à l'exercice de certains cultes non orthodoxes, notamment celui des témoins de Jéhovah[2071].

Il ressort ainsi clairement de la jurisprudence européenne que la liberté de religion garantit, sous certaines conditions, aux membres des communautés religieuses le droit d'établir des lieux de culte pour pratiquer collectivement leur religion. À cet égard, les retards importants et injustifiés mis par les autorités pour répondre à une demande d'autorisation de l'ouverture d'un lieu de culte ; le refus de celles-ci d'octroyer une telle autorisation à une communauté religieuse alors qu'il y a un vrai besoin social d'un tel lieu ou encore la soumission de l'autorisation à l'approbation d'un ecclésiastique étranger à la communauté demanderesse (comme la loi turque relative à l'urbanisme qui exigeait l'autorisation du mufti) constitue une violation de l'article 9. Les refus de demandes des alévis d'enregistrement de leurs maisons de *cem* comme lieux de culte par les autorités turques, au motif qu'en tant que musulmans les alévis peuvent pratiquer leur religion dans les mosquées, constituent des violations flagrantes de l'article 9 de la Convention. Car, il s'agit ici d'un contrôle matériel alors que le juge de Strasbourg ne permet dans ce domaine qu'un contrôle formel par l'État consistant à vérifier la réunion de certaines conditions formelles.

[2069] *Ibidem*, § 45. À cet égard, voir également Cour EDH, arrêt *Vergos c. Grèce*, 24 juin 2004, n° 65501/01, §§ 40-43. Cette affaire concerne le refus de l'administration de modifier l'aménagement du territoire afin d'accorder au requérant, adepte de l'ancien calendrier julien, un permis de construction d'une maison de prière sur un terrain lui appartenant au motif que cette demande ne répondait pas à un « besoin social » ; une telle communauté n'existant pas en nombre suffisant dans la commune concernée. La Cour a estimé que le critère quantitatif employé par les autorités grecques en l'espèce pour constater l'existence ou non d'un « besoin social » se conciliait avec les exigences de l'article 9 § 2 de la Convention. Néanmoins, eu égard à la décision de la Cour dans l'affaire *Juraj Lajda et autres c. République tchèque* (décision *précitée*), on doute fort qu'un nombre minimal trop élevé de membres exigé à cette fin puisse avoir l'aval du juge européen.

[2070] Cour EDH, arrêt *Manoussakis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, §§ 51 et 53.

[2071] *Ibidem*, § 48.

Quant à la condamnation des pratiquants pour l'utilisation d'un local privé pour l'exercice de culte sans autorisation préalable des autorités compétentes, elle peut être justifiée par la protection des droits et libertés d'autrui et de l'ordre[2072], mais la sanction infligée doit être proportionnée à la poursuite de ces buts[2073].

L'ouverture des lieux de culte ne suffit souvent pas à garantir aux fidèles la liberté religieuse sans que l'État reconnaisse aux communautés religieuses la possibilité de former des ministres du culte et de désigner ceux de leur choix.

b. La désignation et la formation des ministres du culte

Dans la mesure où en Turquie les minorités religieuses n'ont pas la possibilité de former leurs clergés et de désigner les clergés qui n'ont pas la nationalité turque, il convient d'examiner la position de la Cour sur la question de savoir dans quelle mesure une communauté religieuse peut réclamer le droit de former et de désigner des ministres du culte.

Concernant la désignation des clergés étrangers, la Convention ne garantit pas, en tant que tel, le droit d'entrer ou de résider dans un État dont on n'est pas ressortissant[2074], ni pour un ressortissant étranger, le droit d'obtenir un permis de travail, même si l'employeur est une organisation religieuse[2075]. Cependant, le contrôle de l'immigration doit être effectué en conformité avec les obligations conventionnelles[2076]. Dans certaines circonstances particulières, le refus par l'État de permettre à un clergé étranger de travailler en tant que ministre du culte d'une communauté religieuse qui l'a choisi peut poser un problème au sens de l'article 9 de la Convention. À cet égard, dans une ancienne décision, la Commission avait estimé que l'expulsion ne constituait pas en tant que telle une ingérence dans l'exercice des droits garantis par l'article 9, sauf à établir que la mesure incriminée visait à réduire l'exercice de ces droits et à étouffer la propagation de la religion ou de la philosophie de l'intéressé et de ses adeptes[2077]. Quant à la Cour, elle a conclu, dans un arrêt récent, à la violation de l'article 9 du fait de l'interdiction imposée aux requérants,

---

[2072] Voir Cour EDH, déc. *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, décision *précitée*.

[2073] À cet égard, la Commission a estimé qu'une sanction de trente jours d'emprisonnement et d'une amende était disproportionnée (Commission EDH, rapp. *Penditis et autres c. Grèce*, rapport *précité*, § 48), tandis que pour la Cour, la condamnation à une amende n'est pas disproportionnée. Cour EDH, déc. *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, décision *précitée*.

[2074] Cour EDH, arrêt *Perry c. Lettonie*, 8 novembre 2007, n° 30273/03, § 51.

[2075] En ce sens, voir *ibidem*, § 51 et Commission EDH, déc. *Hüsnü Öz c. Allemagne*, 3 décembre 1996, n° 32168/96.

[2076] Cour EDH, arrêt *Nolan et K. c. Russie*, 12 février 2009, n° 2512/04, § 62.

[2077] Commission EDH, déc. *Omkarananda et Divine Light Zentrum c. Royaue-Uni*, 19 mai 1981, n° 8118/77, *D.R.* n° 25, p. 118.

ressortissants des États-Unis d'Amérique, de rentrer en Russie en raison de leurs activités religieuses au sein de l'Église de l'unification en Russie[2078]. Vu ces décisions, la pratique du Conseil d'État turc, confirmant l'expulsion des étrangers au motif qu'ils ont fait de la propagande chrétienne, est clairement contraire à la Convention[2079].

Dans les circonstances spécifiques de la Turquie, l'interdiction opposée aux communautés religieuses non musulmanes d'employer des ministres du culte étrangers peut également poser certains problèmes à l'égard de l'article 9 de la Convention, notamment en ce qui concerne les petites communautés, comme l'Église catholique syriaque et la communauté arménienne du village de Vakıflı. L'Église catholique syriaque ne dispose aujourd'hui que d'un seul ecclésiastique pour une communauté comptant environ 1 200 personnes. Quant au village de Vakıflı, situé à Hatay et connu comme étant le seul village arménien d'Anatolie, depuis 2005, il ne dispose d'aucun prêtre, ce qui empêche les habitants du village de pratiquer effectivement leur culte, comme l'organisation des cérémonies de funérailles ou de baptêmes[2080].

La Cour reconnaît l'importance de la fonction des ministres du culte pour les membres actifs d'une communauté religieuse[2081]. Chaque communauté doit avoir la possibilité de disposer de suffisamment d'ecclésiastiques pour pouvoir organiser et diriger les cérémonies religieuses. Interdire aux communautés religieuses de former leur clergé et en même temps leur interdire de désigner des ressortissants étrangers en tant que clergés revient à leur imposer une charge exorbitante de former leur clergé à l'étranger. Une telle charge porte une atteinte disproportionnée à la liberté religieuse de l'Église, mais aussi à la liberté des membres pratiquants de la communauté de pratiquer leur religion collectivement par le culte. À cet égard, dans l'arrêt *Chypre c. Turquie*, la Cour a conclu à la violation de l'article 9 du fait du refus des autorités de la République turque de Chypre du Nord de permettre aux requérants, chypriotes grecs, de sortir de leurs villages pour participer à des cérémonies religieuses et pour se rendre comme ils le voulaient au

---

[2078] Cour EDH, arrêt *Nolan et K. c. Russie*, arrêt *précité*, §§ 61-75.

[2079] Si une telle pratique est justifiée aux yeux des juges administratifs turcs par la protection de la sécurité nationale, un tel motif ne figure pas dans l'article 9 § 2 de la Convention. Invoqué par le gouvernement russe dans l'affaire précédente, la Cour l'a d'ailleurs rejeté pour ce motif. *Ibidem*, § 73.

[2080] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 85 ; MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 464-465.

[2081] « [L]*es communautés religieuses existent traditionnellement et universellement sous la forme de structures organisées. Elles respectent des règles que les adeptes considèrent souvent comme étant d'origine divine. Les cérémonies religieuses ont une signification et une valeur sacrées pour les fidèles lorsqu'elles sont célébrées par des ministres du culte qui y sont habilités en vertu de ces règles. La personnalité de ces derniers est assurément importante pour tout membre actif de la communauté. La participation à la vie de la*

monastère Apostolos Andreas, et du fait de leur refus d'approuver la nomination d'autres prêtres dans la région Karpas, alors qu'il n'y en avait qu'un seul pour toute la région[2082].

L'article 9 reconnaît également le droit de manifester sa religion collectivement par l'enseignement. La formation du clergé entre dans le cadre d'une telle manifestation. Si on peut comprendre que la monopolisation de la formation des imams poursuit le but légitime d'empêcher la prise de l'influence des mouvements islamistes sur la société turque, dans le cas des minorités non musulmanes et alévie, aucun but légitime ne pourrait être avancé. À cet égard, le principe de l'égalité de traitement ne serait un motif objectif dans la mesure où contrairement au clergé sunnite, il n'existe aucun établissement public destiné à former les clergés des alévis et des communautés non musulmanes.

Il convient à présent d'étudier un autre problème essentiel pour les minorités religieuses en Turquie qui a fait l'objet de plusieurs arrêts de la Cour européenne.

2. Les activités liées à l'acquisition des biens immobiliers

La Cour a rendu plusieurs arrêts concernant l'annulation des titres de propriété des biens immobiliers de fondations des minorités non musulmanes sur le fondement de la jurisprudence des Chambres civiles réunies de la Cour de cassation turque établie le 8 mai 1974. Rappelons-le, dans ce dernier arrêt, la Cour de cassation avait décidé que les déclarations faites en 1936, exigées initialement par l'État pour déterminer les patrimoines et revenus des fondations, devaient être considérées comme le statut des fondations des minorités. En l'absence d'une clause explicite dans ces déclarations, ces fondations ne pouvaient acquérir d'autres biens immobiliers que ceux figurant sur ce document. Tous les biens qui ne sont pas mentionnés dans ces déclarations doivent donc être rendus à leurs anciens propriétaires. La Cour de cassation avait également considéré que l'acquisition par les fondations des minorités de biens immobiliers en plus de ceux figurant dans leur statut pouvait constituer une menace pour la sécurité nationale. Depuis, sur le fondement de cet arrêt, plusieurs biens immobiliers des fondations des minorités ont été annulés sur les registres fonciers.

---

communauté est donc une manifestation de la religion, qui jouit de la protection de l'article 9 de la Convention ». Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 62.

[2082] Cour EDH [GC], arrêt *Chypre c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 242-246. Même lorsqu'il existe des ressortissants turcs qui ont une formation nécessaire pour accomplir les services d'un ministre du culte, on peut se demander si la condition de nationalité imposée aux clergés d'une communauté religieuse ne serait pas une ingérence dans le droit de celle-ci de choisir son dignitaire religieux, donc une ingérence dans l'autonomie de la communauté religieuse. En ce sens, voir l'opinion dissidente commune des juges Zupancic, Zagrebelski et Myjer dans l'arrêt Cour EDH [GC], arrêt *El Majjaoui et Stichting Touba Moskee c. Pays-Bas*, 20 décembre 2007, n° 25525/03, point 3.

La Cour a eu pour la première fois l'occasion d'examiner au fond la question de la compatibilité de cette pratique avec la Convention dans l'affaire *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfi*. Dans son arrêt, la Cour se focalise sur la prévisibilité de la jurisprudence concernée de la Cour de cassation. D'abord, elle constate qu'aucune disposition de la loi n° 2762 n'interdisait aux fondations régies par ladite législation (connues sous le nom de fondations de Communauté) l'acquisition de biens outre que ceux figurant dans la déclaration de 1936. Dans la mesure où, au moment de l'acquisition des biens litigieux, aucune autorité publique ne s'était opposée à ces transactions, c'était une interprétation jurisprudentielle des dispositions de la loi n° 2762 par la Cour de cassation en 1974 qui avait donné naissance à ladite restriction[2083]. Pour les juges de Strasbourg, il est hors de doute qu'au moment des acquisitions la requérante avait la certitude que ces transactions étaient légales selon le droit turc de l'époque. Elle avait en outre la « sécurité juridique » quant à sa capacité d'acquérir des biens immobiliers, jusqu'à l'adoption de la jurisprudence de 1974[2084]. Par conséquent, l'annulation des titres de propriété des biens en cause, en application d'une jurisprudence adoptée seize et vingt-deux ans après leur acquisition, ne pouvait passer pour prévisible aux yeux de la requérante. En effet, celle-ci ne pouvait raisonnablement prévoir qu'un jour ses titres, obtenus il y a de longues années, seraient annulés en raison d'une nouvelle lecture jurisprudentielle des textes en vigueur, lesquels étaient muets quant à sa capacité d'acquérir des biens. De plus, en lui délivrant des attestations validant ses acquisitions, l'administration a bel et bien reconnu sa capacité en la matière. Pendant les trente-huit et quarante-quatre ans qui se sont respectivement écoulés entre l'enregistrement de ces titres et leur annulation définitive, la requérante a pu jouir de ses biens en toute tranquillité, en tant que propriétaire légitime, en s'acquittant des taxes et des impôts immobiliers y afférents[2085]. À la lumière de ces considérations, la Cour a estimé que l'ingérence litigieuse n'était pas compatible avec le principe de légalité et qu'elle avait donc enfreint le droit au respect des biens de la requérante[2086].

La Cour a ainsi protégé le droit des fondations des minorités d'acquérir légalement des biens, sans ingérence arbitraire de la part des autorités. Dans plusieurs autres affaires

---

[2083] Cour EDH, arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfi c. Turquie*, arrêt *précité*, § 54. À cet égard, la Cour souligne que les acquisitions étaient validées par les attestations délivrées par la préfecture d'İstanbul. Ces documents, établis sur le fondement de la loi n° 2644 du 22 décembre 1934 sur le registre foncier, mentionnaient explicitement que la requérante, en qualité de personne morale, était habilitée à acquérir des biens immobiliers. C'est ainsi que les titres de copropriétaire afférents à ces biens ont pu être inscrits sur le registre foncier. *Ibidem*, § 55.

[2084] *Ibidem*, § 56.

[2085] *Ibidem*, § 57.

[2086] *Ibidem*, § 59.

portant sur des faits et griefs similaires, la Cour a confirmé cette jurisprudence en concluant à chaque fois que l'ingérence litigieuse n'était pas compatible avec le principe de légalité[2087]. C'est seulement dans son arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique)* que la Cour a préféré examiner la question du point de vue de la proportionnalité de l'ingérence et a conclu à la violation de l'article 1 du Protocole n° 1 du fait de l'absence d'une indemnisation adéquate pour le requérant en contrepartie de la privation de sa propriété[2088].

Quant au grief des requérantes tiré de l'article 14 de la Convention, combiné avec l'article 1 du Protocole n° 1, la Cour n'a pas jugé nécessaire de l'examiner séparément[2089]. Cette décision est regrettable dans la mesure où la Cour disposait des éléments nécessaires pour conclure à la violation de ces articles. La restriction en question n'avait été imposée qu'aux fondations des minorités non musulmanes et la jurisprudence de 1974 était clairement discriminatoire dans la mesure où elle qualifiait les fondations de ces minorités de fondations établies par des étrangers. Cette jurisprudence était ainsi clairement contraire au devoir de neutralité religieuse de l'État qui constitue une garantie essentielle pour

---

[2087] Dans deux arrêts ultérieurs concernant respectivement la Fondation de l'église, de l'école et du cimetière arméniens Samatya Surp Kevork et la Fondation de l'hôpital arménien Surp Pırgiç de Yedikule, la Cour parvient à une conclusion similaire, dans la mesure où il s'agit de l'application de la même jurisprudence qui a donné lieu à l'annulation des titres de propriété des requérantes, plusieurs dizaines années après l'acquisition de ceux-ci (Cour EDH, arrêt *Samatya Surp Kevork Ermeni Kilisesi, Mektebi Ve Mezarlığı Vakfı Yönetim Kurulu c. Turquie*, 16 décembre 2008, n° 1480/03, §§ 32 et 33 ; Cour EDH, arrêt *Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı (n° 2) c. Turquie*, 16 décembre 2008, n° 36165/02, §§ 30 et 31). Cette dernière fondation avait également introduit deux requêtes concernant l'annulation de son titre de propriété sur deux immeubles qu'elle avait acquis par donation, qui sont achevées par des règlements amiables, le gouvernement s'étant engagé à lui restituer les biens litigieux dans leur état actuel (Cour EDH, arrêt (Règlement amiable) *Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı c. Turquie*, 26 juin 2007, n°s 50147/99 et 51207/99). Sur les mêmes principes, récemment, la Cour a également conclu à la violation de l'article 1 du Protocole n° 1 pour incompatibilité avec le principe de légalité dans deux affaires concernant le refus par les tribunaux turcs de l'inscription sur le registre foncier de plusieurs biens au nom de la Fondation de l'Église orthodoxe grecque Bozcaada Kimisis Teodoku au motif que celle-ci n'ayant pas déposé une déclaration comme le prévoyait la loi n° 2762, ne pouvait obtenir la propriété d'un bien immobilier par le jeu de la prescription acquisitive. Cour EDH, arrêt *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı c. Turquie*, 3 mars 2009, n°s 37639/03, 37655/03, 26736/04 et 42670/04, § 54 ; Cour EDH, arrêt *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı c. Turquie (n° 2)*, 6 octobre 2009, n°s 37646/03, 37665/03, 37992/03, 37993/03, 37996/03, 37998/03, 37999/03 et 38000/03, §§ 55 et 60.

[2088] Elle précise à cet égard qu'« *à supposer même que l'on ait pu démontrer que la privation de propriété était prévue par la loi et servait une cause d'utilité publique, la Cour estime que le juste équilibre à ménager entre la protection de la propriété et les exigences de l'intérêt général a été rompu et que le requérant a supporté une charge spéciale et exorbitante* ». Cour EDH, arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 92. Ce changement de la motivation s'explique par les circonstances spécifiques de cette affaire, notamment du fait qu'il s'agissait d'un bien immobilier faisant partie du patrimoine historique et qu'un des motifs de l'annulation du titre de propriété était le fait que le Patriarcat n'avait entrepris aucun travail pour l'entretien de ce bien.

[2089] À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı c. Turquie (n° 2)*, arrêt *précité*, §§ 61 et 62.

« *maintenir un véritable pluralisme religieux, vital pour la survie d'une société démocratique* »[2090].

SECTION 2. LA NEUTRALITÉ RELIGIEUSE DE L'ÉTAT : UNE GARANTIE POUR LE MAINTIEN DU PLURALISME RELIGIEUX

La Cour estime que, dans une société démocratique où plusieurs religions ou plusieurs branches d'une même religion coexistent au sein d'une même population, il peut se révéler nécessaire d'assortir cette liberté de limitations propres à concilier les intérêts des divers groupes et à assurer le respect des convictions de chacun. Toutefois, dans l'exercice de son pouvoir de réglementation en la matière et dans sa relation avec les divers religions, cultes et croyances, l'État se doit d'être neutre et impartial ; il y va du maintien du pluralisme et du bon fonctionnement de la démocratie[2091]. La Cour a souvent mis l'accent sur ce rôle de l'État de garantir, en restant neutre et impartial, l'exercice de la liberté de religion et indiqué que ce rôle contribuait à assurer l'ordre public, la paix religieuse et la tolérance dans une société démocratique, notamment entre groupes opposés comme les croyants et non-croyants ou les adeptes des diverses religions[2092].

Ce devoir de neutralité et d'impartialité que la Cour a attribué à l'État sert à assurer une certaine égalité de traitement entre les adeptes de la religion majoritaire et ceux des religions minoritaires (§ 1) et interdit à ce que l'État puisse imposer de quelque manière que ce soit les croyances de la majorité aux membres des communautés religieuses minoritaires (§ 2).

§ 1. LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT EN TANT QUE GARANT DE L'ÉGALITÉ DE TRAITEMENT DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES

Bien que la Turquie soit une République laïque, elle maintient des rapports privilégiés avec la religion dominante, la version sunnite de l'Islam, ce qui pose la question de la conformité de ces rapports avec le principe de neutralité religieuse de l'État (A). Quant aux communautés religieuses minoritaires, l'État reconnaît certaines autonomies uniquement à celles placées sous statut officiel de minorité. Ses rapports avec ces communautés sont donc aussi problématiques à l'égard du principe de neutralité (B).

[2090] Cour EDH [GC], arrêt *Bayatyan c. Arménie*, arrêt *précité*, § 122.
[2091] Cour EDH, arrêt *Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, §§ 115-116.
[2092] Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 60 ; Cour EDH [GC], arrêt *Bayatyan c. Arménie*, arrêt *précité*, § 120.

A. Les rapports privilégiés de l'État avec la religion majoritaire

Au vu de la diversité de modalités des relations entre État et religions dans les pays faisant partie de la Convention et au caractère subsidiaire des organes de la Convention, ces derniers se sont toujours interdits de condamner *a priori* tout système de relations entre État et cultes, considérant que ceci relève de la marge d'appréciation des États (1). Ce pouvoir de l'État de décider ses rapports avec les cultes n'est toutefois pas absolu, mais limité par le respect de certains principes et conditions que le juge européen impose à chaque État contractant indépendamment des régimes de relations adoptées avec les religions (2).

1. La neutralité de principe des instances européennes à l'égard des rapports de l'État avec la religion majoritaire

La jurisprudence des organes de Strasbourg estime depuis toujours que la Convention n'impose pas la séparation entre l'Église et l'État[2093]. En tenant compte de la diversité de régimes des relations entre l'État et les religions dans les pays européens[2094], la Cour préfère rester, en principe, neutre par rapport aux régimes adoptés par les États en évitant par conséquent de se prononcer dans l'abstrait sur leur compatibilité avec la Convention[2095]. Elle, tout comme l'ancienne Commission, considère, en effet, que

[2093] En 1989, dans une affaire dirigée contre la Suède où une Église d'État était à l'époque en vigueur, la Commission a jugé que la Convention, et plus particulièrement la liberté religieuse consacrée par l'article 9 de celle-ci, n'interdisait pas l'existence d'une Église de l'État. Pour se justifier, la Commission explique que ce modèle existe en réalité dans plusieurs États membres de la Convention et était déjà existant lors de la période des négociations pour la conclusion de la Convention ou lors de leur adhésion à celle-ci (Commission EDH rapp. *Darby c. Suède*, 9 mai 1989, n° 11581/85, § 45). En 1992, la Commission a admis cette fois implicitement la conformité du système concordataire avec la Convention (Commission EDH, déc. *Iglesia Bautista «El Salvador» et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*, décision *précitée*, pp. 258-259). Récemment, la Cour a estimé, à son tour, que la reconnaissance *ex lege* d'une Église ne pouvait pas en principe être considérée incompatible avec l'article 9 de la Convention. Cour EDH, arrêt *Saint Synode de l'Église orthodoxe bulgare (métropolite Innocent) c. Bulgarie*, 22 janvier 2009, n°s 412/03 et 35677/04, § 157.

[2094] Si la majorité des Constitutions européennes interdisent l'établissement d'une religion officielle, des églises établies existent dans certains pays européens. Tel est le cas du Royaume-Uni, de l'Islande, de la Norvège, du Danemark et du Liechtenstein. En effet, même dans les pays où il n'existe pas d'Église d'État, les constitutions font parfois (par exemple l'Espagne, l'Italie, la Grèce, la Bulgarie, la Pologne) référence à une Église ou une religion particulières (L. GARLICKI, « State surveillance over the organisation of religious communities : the freedom to found a church v. The power to establish one », in Julia ILIOPOULOS-STRANGAS (éditeur), *Constitution et religion*, Actes de la Table Ronde d'Athènes, 22-26 mai 2002, Athènes & Bruxelles, Sakkoulas & Bruylant, 2007, pp. 71-87, spéc., p. 82). Pour les différents types de relation privilégiée entre l'État et les cultes dans les pays européens, voir *ibidem*, pp. 82-87 et J. DUFFAR, « Le régime constitutionnel des cultes, rapport de synthèse », in Franz MATSCHER *et al.* (dir.), *Protection des droits de l'homme : la perspective européenne*, Koln, Heymanns, 2000, pp. 1-34, spéc., pp. 11-18.

[2095] Par exemple, dans l'affaire *Église de La Canée*, lorsque le juge de Strasbourg souligne qu'il ne lui appartient pas « *de se prononcer sur la question de savoir si la personnalité morale de droit public ou celle*

l'organisation des rapports entre l'Église et l'État relève de la marge d'appréciation laissée à chaque État[2096].

Un arrêt récent de la Grande Chambre portant sur la compatibilité de la présence de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques italiennes avec les exigences des articles 2 du Protocole n° 1 et 9 de la Convention confirme cette neutralité de principe de la Cour quant aux rapports entre l'État et la religion. En effet, l'arrêt de la Chambre adopté dans cette affaire, où il avait été conclu que cette exposition était incompatible avec le devoir incombant à l'État de respecter la neutralité de l'exercice de la fonction publique[2097], a été fortement critiqué par plusieurs pays européens en ce sens que le raisonnement de la Chambre leur imposerait une séparation rigide de l'Église et de l'État[2098]. Quant aux requérants, aux termes de M. le juge Bonello, la « *plupart des arguments formulés* [par eux] *invit*[aient] *la Cour à garantir la séparation de l'Église et de l'État et à assurer le respect d'un régime de laïcité aseptique au sein des écoles italiennes* »[2099]. La Grande Chambre n'a pas suivi la position des requérants ni le raisonnement de la Chambre. Estimant qu'elle se doit « *en principe de respecter les choix des États contractants dans ces domaines* [de l'aménagement de l'environnement et des programmes scolaires]*, y compris quant à la place qu'ils donnent à la religion, dans la mesure toutefois où ces choix ne conduisent pas à une forme d'endoctrinement* », elle a conclu à la non-violation[2100]. On peut donc affirmer que ni l'existence de relations entre l'État et la religion ni la consécration d'une religion comme « prédominante » ou

---

de droit privé conviendrait le mieux à l'église requérante ni d'inciter celle-ci ou le gouvernement grec à entamer des démarches en vue de l'attribution de l'une ou de l'autre » (Cour EDH, arrêt *Église catholique de La Canée c. Grèce*, 16 décembre 1997, n° 25528/94, § 47), il réaffirme en effet sa neutralité de principe à l'égard des rapports juridiques entre l'État et les cultes (A. GARAY, « L'exercice collectif de la liberté de conscience religieuse en droit international », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 597-614, spéc., pp. 612-613). Ni dans cette affaire ni dans les nombreuses autres affaires concernant la Grèce, la Cour ne s'est en effet jamais aventurée à remettre en question la place faite à l'Église orthodoxe sur le fondement de l'article 3 de la Constitution qui la proclame « dominante ». G. GONZALEZ, « La liberté européenne de religion et le juge administratif français », *RFD adm*. septembre-octobre 1999, 15 (5), pp. 995-1004, spéc., p. 1000.

[2096] M-A. LATOURNERIE, « Le libre exercice du culte », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Claude GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 131-145, spéc., p. 132.

[2097] Cour EDH, arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 57.

[2098] Dans leurs observations communes présentées à la Grande Chambre les gouvernements de l'Arménie, de la Bulgarie, de Chypre, de la Fédération de Russie, de la Grèce, de la Lituanie, de Malte, et de la République de Saint-Marin, en tant que tiers intervenants, s'expriment ainsi : « *Le raisonnement suivi par la Chambre ne serait pas l'expression du pluralisme qui innerve le système de la Convention, mais celle des valeurs de l'État laïque ; l'appliquer à l'ensemble de l'Europe reviendrait à "américaniser" celle-ci dans la mesure où s'imposeraient à tous une seule et même règle et une rigide séparation de l'Église et de l'État* ». Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 47.

[2099] Le point 2.4 de l'opinion concordante de juge Bonello, inséré dans Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*.

[2100] Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, §§ 69 et 77.

« officielle » ou « de l'État » ne sont, en soi, incompatibles avec la Convention et plus particulièrement avec la liberté religieuse[2101].

À partir de cette jurisprudence de la Cour, on peut s'interroger sur la question de conformité des rapports privilégiés établis entre la République de Turquie et l'Islam sunnite à la Convention, plus particulièrement le statut d'institution publique accordée à la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*). À cet égard, la Cour a affirmé que l'article 9 de la Convention ne peut guère être conçu comme susceptible de diminuer le rôle d'une foi ou d'une Église auxquelles adhère historiquement et culturellement la population d'un pays défini[2102]. Elle estime également que, lorsqu'elle examine la conformité d'une mesure nationale avec l'article 9 § 2 de la Convention, elle doit tenir compte du contexte historique et des particularités de la religion en cause, que celles-ci se situent sur le plan dogmatique, rituel, organisationnel ou autres[2103]. La présence de la *Diyanet* dans l'administration générale est motivée par le danger que l'Islam peut présenter pour le système démocratique turc s'il n'est pas strictement contrôlé par l'État. Les autorités politiques et judiciaires de l'État la justifient par le contexte historique de la Turquie, le caractère fort majoritairement musulman de la population turque, le caractère interventionniste et totalisant de l'Islam et l'existence de mouvements ayant tendance à utiliser les sentiments des musulmans à des fins politiques. Il serait donc nécessaire de contrôler les affaires de l'Islam sunnite en vue d'empêcher qu'un radicalisme religieux se développe dans la société turque. La Cour a déjà pris en considération, dans ses décisions concernant le *Refah* et le foulard islamique, ces spécificités de la Turquie pour conclure à la conventionalité de certaines mesures nationales adoptées en vue de protéger la laïcité. Compte tenu de l'importance de sauvegarde de la laïcité pour la protection de la démocratie en Turquie, admis également par le juge de Strasbourg, et de la large marge d'appréciation que les États jouissent dans le domaine d'établissement de rapports avec les communautés religieuses[2104], il est difficile de prétendre que l'absence de séparation complète avec l'Islam en général ou la présence

[2101] En ce sens, voir R. DE GOUTTES, « Les discriminations religieuses et la Convention européenne des droits de l'homme », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Claude GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 81-96, spéc., p. 92.

[2102] Cour EDH, arrêt *97 membres de la Congrégation des témoins de Jéhovah de Gldani c Géorgie*, 3 mai 2007, n° 71156/01, § 132.

[2103] Cour EDH, arrêt *Mirolubovs et autres c. Lettonie*, 15 septembre 2009, n° 798/05, § 81. Pour un exemple pratique de cette approche, voir Cour EDH [GC], arrêt *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, 27 juin 2000, n° 27417/95, §§ 13-19.

[2104] Cour EDH [GC], arrêt *Leyla Şahin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 109.

de la *Diyanet* dans l'administration générale en particulier est, en soi, incompatible avec la Convention[2105].

En effet, la question de savoir si l'absence d'une séparation absolue est ou non compatible avec la Convention dépend de celle de savoir si cette absence exerce ou non, et dans quelle mesure, une influence sur la garantie de la liberté religieuse. L'État non purement laïque et l'absence d'une séparation complète entre l'État et la religion, comme c'est le cas de la Turquie, ne mettent pas obligatoirement en cause la garantie de la liberté religieuse. En revanche, ceci dépend, chaque fois, de la question de savoir si, et dans quelle mesure, la liberté religieuse est consacrée et notamment si, et dans quelle mesure, les limitations apportées à celle-ci sont permises[2106], ce qui amène à étudier la question des limites imposées par la jurisprudence européenne quant au choix des rapports que l'État concerné désire entretenir avec la religion dominante.

2. Les limites imposées par les instances européennes quant au choix par l'État de ses rapports avec la religion majoritaire

Si la Convention permet aux autorités nationales d'instaurer des régimes juridiques différents dans leurs rapports avec les cultes, l'objectif de la conformité à l'article 9 de la Convention exige l'existence d'un nombre de précautions particulières susceptibles d'assurer à chacun sa liberté religieuse. Une des précautions à prendre est de garantir à chacun sa liberté d'adopter ou de ne pas adopter une religion. Ainsi, par exemple, dans le cadre d'un modèle d'Église étatique, personne ne doit être obligé de participer à l'Église étatique et personne ayant la volonté de se retirer d'elle ne doit pas en être empêché[2107]. En outre, personne ne peut être obligé de prêter serment sur les valeurs religieuses de cette religion majoritaire[2108] ou d'afficher ses convictions religieuses[2109]. Les droits des minorités religieuses doivent également être respectés[2110] : personne ne doit être blâmé ou sanctionné, directement ou indirectement, pour son appartenance à une religion minoritaire, qu'il s'agisse d'une secte[2111] ou d'une communauté religieuse non

[2105] Pour un avis en ce sens, voir B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 135.

[2106] J. ILIOPOULOS-STRANGAS, « La garantie de la liberté religieuse impose-t-elle un État laïque et notamment la séparation des églises de l'État ? », in Julia ILIOPOULOS-STRANGAS (éditeur), *Constitution et religion*, Actes de la Table Ronde d'Athènes, 22-26 mai 2002, Athènes & Bruxelles, Sakkoulas & Bruylant, 2007, pp. 19-30, spéc., p. 29

[2107] Voir *ibidem*, pp. 26-27.

[2108] Voir Cour EDH [GC], arrêt *Buscarini et autres c. Saint-Marin*, 18 février 1999, n° 24645/94, § 39.

[2109] Voir Cour EDH, arrêt *Alexandridis c. Grèce*, 21 février 2008, n° 19516/06, § 41.

[2110] Voir J. ILIOPOULOS-STRANGAS, *op. cit.*, note 2106, pp. 26-27.

[2111] En ce sens, voir l'arrêt *Riera Blume et autres* concernant le transfert des requérants par la police à un hôtel où ils ont été maintenus pendant dix jours par leurs parents et les tierces personnes pour être

enregistrée[2112]. Les personnes appartenant à ces minorités doivent pouvoir librement pratiquer leur religion[2113] et diffuser leurs convictions religieuses[2114]. L'exercice d'un culte par une minorité religieuse ne serait subordonné à la condition d'être accepté par la majorité[2115]. Les seules restrictions qui peuvent leur être imposées sont celles qui sont impératives pour protéger la sécurité, l'ordre, la santé ou la morale publiques ou les droits et libertés d'autrui[2116]. L'État ne doit pas seulement s'abstenir d'empêcher ces droits sans raison justifiée, mais doit également, au titre de ses obligations positives découlant de l'article 9, veiller à ce que les tiers tolèrent la pratique de ces religions minoritaires[2117]. Il doit également éviter toute sorte d'endoctrinement envers ces minorités, notamment dans l'éducation[2118].

Les États sont également tenus, en ce qui concerne la jouissance des droits correspondants, à établir une différence de traitement uniquement dictée par des justifications objectives et raisonnables[2119]. Un traitement différencié doit viser un but légitime et avoir des rapports raisonnables de proportionnalité entre les moyens employés

---

« déprogrammés » de leur appartenance à une « secte » dont ils seraient membres. Ayant conclu au caractère arbitraire, et donc à l'illégalité, de la détention des requérants au regard de l'article 5 § 1 de la Convention, la Cour n'a pas jugé nécessaire de procéder à un examen séparé de l'affaire sous l'angle de l'article 9. Cour EDH, arrêt *Riera Blume et autres c. Espagne*, 14 octobre 1999, n° 37680/07, § 38.

[2112] En ce sens, voir l'arrêt *Ivanova* où la Cour a conclu à la violation de l'article 9 du fait que le requérant avait été licencié en raison de son appartenance à une communauté chrétienne évangélique connue sous le nom de « Verbe de Vie » dont l'État bulgare avait rejeté la demande d'enregistrement. Cour EDH, arrêt *Ivanova c. Bulgarie*, 12 avril 2007, n° 52435/99, § 86.

[2113] À titre d'exemple, la Cour a conclu à la violation de l'article 9 du fait de la condamnation d'une personne à payer une amende pour avoir pratiqué des rites de la religion musulmane, qui n'est pas reconnue par l'État (Cour EDH, arrêt *Masaev c. Moldova*, arrêt *précité*, § 26), et du refus des autorités de permettre à un détenu bouddhiste de suivre un régime sans viande en prison, au mépris des règles diététiques prescrites par sa foi. Cour EDH, arrêt *Jakóbski c. Pologne*, 7 décembre 2010, n° 18429/06, §§ 53-55.

[2114] En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, arrêt *précité*.

[2115] La Cour a conclu à la violation de l'article 11, interprété à la lumière de l'article 9, du fait du refus d'autoriser une Église chrétienne évangélique à exercer son culte au motif de sa différence avec les croyances de la plupart des personnes habitant la région. Cour EDH, arrêt *Barankevitch c. Russie*, 26 juillet 2007, n° 10519/03, § 35.

[2116] Pour quelques exemples des restrictions de l'exercice de la liberté de religion justifiées par ces motifs, voir Commission EDH, déc. *X. c. Royaume Uni*, 12 mars 1981, n° 8160/78, *D.R.* n° 22, pp. 27-38 ; Cour EDH, déc. *Phull c. France*, 11 janvier 2005, n° 35753/03 ; Cour EDH, déc. *El Morsli c. France*, 4 mars 2008, n° 15585/06 et Cour EDH, arrêt *Larissis et autres c. Grèce*, 24 février 1998, n°s 23372/94, 26377/94 et 26378/94.

[2117] Dans l'affaire de *97 membres de la congrégation des témoins de Jéhovah de Gladni et 4 autres c. Géorgie* (arrêt *précité*) la Cour a constaté une violation de l'article 14 combiné avec les articles 3 et 9 de la Convention du fait que la police n'était pas intervenue promptement sur les lieux de l'incident pour protéger un groupe de témoins de Jéhovah qui furent victimes d'une attaque et d'actes de violence de la part d'un groupe de religieux orthodoxes.

[2118] Voir Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*.

[2119] Pour une différence de traitement entre les paroisses gréco-catholiques en Roumanie quant à leur droit d'accès au tribunal qui ne reposait sur aucune justification objective et raisonnable, voir Cour EDH, arrêt *Paroisse gréco-catholique Sâmbata Bihor c. Roumanie*, 12 janvier 2010, n° 48107/99, §§ 80-82.

et le but visé[2120]. À défaut, la Cour européenne considère que ce traitement est contraire à l'article 14 de la Convention[2121]. Selon la jurisprudence constante des organes de la Convention, même une mesure (le refus de l'octroi des privilèges en matière fiscale[2122], de dispenser un enseignement religieux dans les écoles et les jardins d'enfants publics, d'obtenir la reconnaissance officielle de mariages religieux conclus par une Église[2123],

---

[2120] Dans l'affaire *Hoffmann* concernant le refus d'attribuer l'autorité parentale à une mère en raison de son appartenance aux témoins de Jéhovah, la Cour a constaté que la décision de la Cour suprême d'Autriche poursuivait le but légitime de protéger la santé et les droits des enfants, mais qu'il n'existait pas un rapport raisonnable de proportionnalité entre les moyens employés et le but visé. Estimant que « [n]*onobstant tout argument contraire possible, on ne saurait tolérer une distinction dictée pour l'essentiel par des considérations de religion* », la Cour a conclu à la violation de l'article 8 combiné avec l'article 14. Cour EDH, arrêt *Hoffmann c. Autriche*, 23 juin 1993, n° 12875/87, §§ 34 et 36. Voir également, Cour EDH, arrêt *Palau-Martinez c. France*, 16 décembre 2003, n° 64927/01 où la Cour tient le même raisonnement pour des faits similaires.

[2121] Cour EDH [GC], arrêt *Affaire « relative à certains aspects du régime linguistique de l'enseignement en Belgique » c. Belgique*, arrêt *précité*, § 10.

[2122] Ainsi, dans une affaire concernant le refus des autorités autrichiennes d'accorder à la communauté religieuse des témoins de Jéhovah le statut de société religieuse, qui permet de bénéficier de nombreux privilèges en matière fiscale, au motif que, selon la loi pertinente, une communauté religieuse ne pouvait se voir accorder un tel statut que si elle existait depuis au moins dix ans, le juge de Strasbourg estime que l'obligation de neutralité incombant aux autorités compétentes en ce qui concerne l'octroi desdits privilèges leur impose d'offrir à toutes les organisations religieuses une possibilité équitable de solliciter le bénéfice d'un statut particulier, en appliquant les critères pertinents de manière non discriminatoire. Elle estime également que l'imposition de critères auxquels devait satisfaire une congrégation pour obtenir un statut lui donnant droit à un certain nombre de privilèges appelle un examen particulier, l'État étant tenu de rester neutre dans l'exercice de son pouvoir réglementaire à l'égard des différents cultes et religions. En l'espèce, la Cour constate que les autorités autrichiennes n'appliquaient pas d'une manière uniforme le délai de dix ans et qu'elles avaient accordé le statut de société religieuse à l'Église copte orthodoxe alors que leur présence en Autriche était plus récente que celle des témoins de Jéhovah. Cette différence de traitement n'étant pas fondée sur un motif « objectif et raisonnable », elle conclut à la violation de l'article 14 combiné avec l'article 9 (Cour EDH, arrêt *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche*, arrêt *précité*, §§ 92, 97 et 99). Dans le même sens, la Commission avait déjà estimé que si l'État espagnol accorde une exonération de la taxe foncière afférente aux locaux de culte à l'Église catholique, église majoritaire en Espagne, dans le cadre d'un accord de type concordataire conclu avec le Saint Siège, il doit permettre également aux autres communautés religieuses minoritaires, l'Église protestante en l'occurrence, d'engager des négociations en vue de la conclusion d'un tel accord. Commission EDH, déc. *Iglesia Bautista «El Salvador» et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*, décision *précitée*, pp. 258-259.

[2123] Dans l'affaire *Savez Crkava Riječ Života et autres*, les requérants, en l'occurrence trois églises réformistes, se plaignent de ne pouvoir, à la différence d'autres communautés religieuses de Croatie, dispenser un enseignement religieux dans les écoles publiques et les jardins d'enfants publics ni obtenir la reconnaissance officielle de leurs mariages religieux, les autorités internes refusant de conclure avec elles un accord régissant leur statut juridique. La Cour rappelle que la Convention, y compris son article 9, ne peut pas être interprétée dans un sens imposant aux États une obligation d'accorder les effets d'un mariage civil aux mariages religieux. De même, le droit de manifester sa religion par l'enseignement ne va pas jusqu'à imposer aux États l'obligation de permettre l'enseignement religieux dans les écoles publiques ou les jardins d'enfants. Néanmoins, elle considère que la célébration du mariage religieux, qui entre dans le cadre de l'accomplissement d'un rite, ainsi que l'enseignement d'une religion constituent la manifestation d'une religion au sens de l'article 9 § 1 de la Convention. En se référant à sa décision *Alujer Fernández et Caballero Garcia c. Espagne* (14 juin 2001, n° 53072/99, *Recueil des arrêts et décisions*, 2001-VI, pp. 473-485), elle précise que la conclusion d'accords entre un État et une Église donnée, prévoyant un statut fiscal spécifique en sa faveur, ne s'oppose pas, en principe, aux exigences découlant des articles 9 et 14 de la Convention dès lors que la différence de traitement s'appuie sur une justification objective et raisonnable et qu'il est possible de conclure des accords similaires avec d'autres Églises qui en exprimeraient le souhait. En l'espèce, les églises requérantes s'étaient vu refuser la conclusion de l'accord qui leur aurait permis de dispenser les services religieux en cause au motif qu'elles n'avaient pas satisfait aux critères auxquels

d'une demande d'exemption du service militaire ou du service civil de remplacement pour les ministres du culte[2124], etc.) qui peut être, en soi, conforme à l'une des dispositions de la Convention, pourra néanmoins enfreindre cette disposition lue en liaison avec l'article 14 si elle est appliquée de manière discriminatoire[2125]. Concernant l'article 14, la Cour a également admis qu'une différence de traitement pouvait aussi consister en l'effet préjudiciable disproportionné d'une politique ou d'une mesure qui, bien que formulée de manière neutre, a un effet discriminatoire sur un groupe[2126]. Une telle situation s'analyse en une « discrimination indirecte » qui n'exige pas nécessairement qu'il y ait une intention discriminatoire[2127].

---

devaient répondre les communautés religieuses pour pouvoir conclure un tel accord. Selon ces critères, il fallait que la congrégation demanderesse ait été présente sur le territoire croate au 6 avril 1941 et qu'elle compte plus de 6 000 membres. La Cour constate que d'autres communautés religieuses, dont le nombre d'adhérents n'était pas non plus supérieur à 6 000, ont pu conclure de tels accords. Elle ne voit pas pourquoi l'argument du gouvernement selon lequel ces autres communautés religieuses satisfaisaient au critère alternatif d'être des « communautés religieuses établies de longue date dans la sphère culturelle européenne » ne pourrait pas s'appliquer également aux requérantes, qui sont des églises réformistes. Enfin, elle conclut que les critères en question n'ont pas été appliqués de la même manière à toutes les communautés religieuses, que cette différence de traitement n'a pas de justification objective et raisonnable, et que, dès lors, il y a eu violation de l'article 14 combiné avec l'article 9. Cour EDH, arrêt *Savez Crkava Riječ Života et autres c. Croatie*, 9 décembre 2010, n° 7798/08, §§ 56-58 et 85-93.

[2124] Dans les faits des affaires *Löffelmann*, *Gütl, Lang* et *Koppi*, les demandes d'exemption du service civil au lieu du service militaire (ou exemption du service militaire concernant l'affaire *Lang*), formulées par les requérants, occupant certaines fonctions religieuses dans les différentes communautés religieuses, ont été rejetées au motif que ce droit est accordé uniquement à certains membres (tels que les prêtres, les étudiants de théologie, etc.) des sociétés religieuses et non à ceux des communautés religieuses. La Cour souligne qu'une différence de traitement entre des communautés religieuses justifiée par le fait que certaines d'entre elles bénéficient d'un statut juridique spécifique - dont découlent d'importants privilèges - est compatible avec l'article 14 combiné avec l'article 9 à condition que toutes les communautés se voient offrir une possibilité équitable de solliciter l'attribution du statut spécifique et que les critères pertinents en la matière soient appliqués de manière non discriminatoire (voir, à titre d'exemple, Cour EDH, arrêt *Löffelmann c. Autriche*, 12 mars 2009, n° 42967/98, § 53). Dans ses arrêts *Löffelmann*, *Gütl* et *Lang*, elle rappelle que dans son arrêt *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres* (arrêt *précité*, §§ 92, 97 et 99), elle a constaté qu'un des critères pour accéder à la demande d'octroi du statut de société religieuse formulée par la communauté des témoins de Jéhovah dont les requérants sont membres, avait été appliqué d'une façon arbitraire. Par conséquent, le rejet de la demande des requérants constituait une violation de l'article 14 combiné avec l'article 9 (Cour EDH, arrêt *Löffelmann c. Autriche*, arrêt *précité*, §§ 53-55 ; Cour EDH, arrêt *Gütl c. Autriche*, 12 mars 2009, n° 49686/99, §§ 38-40 ; Cour EDH, arrêt *Lang c. Autriche*, 19 mars 2009, n° 28648/03, §§ 30-32). Dans l'affaire *Koppi*, elle a conclu à la non-violation de ces articles, car la communauté religieuse dont l'intéressé est membre n'avait pas demandé que lui soit accordé le statut de société religieuse. Cour EDH, arrêt *Koppi c. Autriche*, 10 décembre 2009, n° 33001/03, §§ 34-35.

[2125] Cour EDH [GC], arrêt *Affaire « relative à certains aspects du régime linguistique de l'enseignement en Belgique » c. Belgique*, arrêt *précité*, § 9.

[2126] Cour EDH, arrêt *Hugh Jordan c. Royaume-Uni*, 4 mai 2001, n° 24746/94, § 154 ; Cour EDH, déc. *Hoogendijk c. Pays-Bas*, 6 janvier 2005, n° 58641/00.

[2127] Cour EDH [GC], arrêt *D.H. et autres c. République tchèque*, 13 novembre 2007, n° 57325/00, § 184. La notion de discrimination indirecte a été esquissée par la Cour dans son arrêt *Thlimmenos*. En l'espèce, le requérant, membre des témoins de Jéhovah, s'est vu refuser sa nomination à un poste d'expert-comptable en raison du fait qu'il avait été auparavant condamné à une peine de prison pour avoir refusé d'effectuer son service militaire en raison de ses convictions religieuses. La Cour a conclu que l'État grec avait enfreint le droit du requérant de ne pas subir de discrimination dans la jouissance de son droit à la liberté de religion en lui appliquant de façon automatique et uniforme une norme relative à l'accès à la profession d'expert-comptable qui vise à exclure les « personnes convaincues d'un crime » (Cour EDH [GC], arrêt *Thlimmenos*

Au vu de cette jurisprudence de la Cour, le refus opposé aux communautés syriaque, nestorienne et chaldéenne de disposer de leurs propres écoles alors que ce droit est accordé aux communautés grecque, arménienne et juive semble constituer une ingérence injustifiée dans la liberté de religion des membres de ces communautés combinée avec l'article 14 de la Convention. Cette distinction ne se fonde sur aucun motif objectif et raisonnable, mais découle d'une interprétation restrictive et erronée du Traité de Lausanne. Dans le même sens, le refus d'enregistrer des maisons de *cem* comme lieux de culte des alévis, en les privant ainsi du droit de bénéficier de certains avantages accordés aux lieux de culte (par exemple, l'eau et l'électricité gratuites) semble constituer une violation de l'article 9 combiné avec l'article 14 de la Convention.

Même si la Convention n'utilise pas le terme « égalité » dans son article 14, le principe de l'interdiction de la discrimination peut aussi englober le principe de l'égalité. Il ne s'agit pas ici d'une égalité absolue. Seulement les distinctions s'appuyant sur des faits semblables peuvent tomber sous le coup de l'article 14[2128]. Dans le domaine de la religion, au vu de l'importance de la religion dominante pour la population et de la place qu'elle occupe dans l'histoire et les traditions du pays, les instances européennes estiment conformes à la Convention certains traitements d'inégalité entre la religion de la majorité et celles des minorités. Par exemple, les instances européennes semblent estimer conforme à la Convention le fait que les États, en tenant compte de sa place historique dans le pays, accordent plus de protection à la religion dominante qu'aux autres religions. Dans ce sens, concernant le prosélytisme, la Cour a toujours refusé d'examiner sous l'article 14 combiné

---

c. Grèce, arrêt *précité*, §§ 48-49). Amorcée dans une affaire concernant la liberté de religion, cette approche de la Cour a également été appliquée dans d'autres contextes. À titre indicatif, la Cour a sanctionné une discrimination indirecte fondée sur le sexe résultant d'une situation de fait, et non d'une mesure législative, dans le domaine de la répartition de la charge du service de jury entre les hommes et les femmes à Malte (Cour EDH, arrêt *Zarb Adami c. Malte*, 20 juin 2006, n° 17209/02, §§ 75-83). Elle a admis l'existence d'une telle discrimination concernant le placement en République tchèque d'un nombre disproportionné d'enfants roms dans des écoles spéciales créées pour élèves ayant des difficultés d'apprentissage (Cour EDH [GC], arrêt *D.H. et autres c. République tchèque*, arrêt *précité*, §§ 209-210) ; le placement d'enfants roms dans des classes spéciales logées dans une annexe du bâtiment principal de l'école primaire (Cour EDH, arrêt *Sampanis et autres c. Grèce*, 5 juin 2008, n° 32526/05, § 83) ; le placement d'enfants roms en classes séparées dans les écoles primaires croates en raison de leur maîtrise insuffisante de la langue croate (Cour EDH [GC], arrêt *Orsus et autres c. Croatie*, 16 mars 2010, n° 15766/03, § 155) ; et, plus implicitement, en matière d'égalité des sexes à propos de la passivité générale (mais « non volontaire ») des autorités turques à l'égard de la violence faite aux femmes. Cour EDH, arrêt *Opuz c. Turquie*, 9 juin 2009, n° 33401/02, § 200.

[2128] À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark*, arrêt *précité*, spéc., § 56. Pour plus de détails concernant le principe de non-discrimination dans la jurisprudence des organes de la Convention, voir F. SUDRE & H. SURREL (dir.), *Le droit à la non-discrimination au sens de la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2008 ; pour une approche sous l'angle de l'égalité, voir F. EDEL, *Le principe d'égalité dans la Convention européenne des droits de l'homme : contribution à une théorie générale du principe d'égalité*, Thèse de doctorat en droit public, Strasbourg III, 2003 ; concernant plus spécifiquement la discrimination religieuse, voir R. DE GOUTTES,

avec l'article 9 des traitements discriminatoires issus de la pratique ou de la loi[2129]. Les instances de Strasbourg ont également jugé qu'il ne leur appartenait pas, faute d'une concordance de vue des États membres du Conseil de l'Europe sur ce point, de juger les règles sur le blasphème en vigueur dans certains États contraires à la Convention, ceci « *en dépit de leur nature discriminatoire à l'égard de certaines confessions* »[2130]. Parallèlement, dans le domaine de l'éducation, la Cour admet que le choix pour un État de donner la primauté à la connaissance d'une religion déterminée, compte tenu de la place qu'elle occupe dans l'histoire et la tradition de l'État concerné, lors de l'enseignement des faits religieux relève de la marge d'appréciation dont jouit celui-ci pour définir et aménager le programme des études[2131]. Dans le même sens, elle vient également de décider qu'elle se doit de respecter le choix de l'État italien quant à la place qu'il donne à la religion dominante dans l'aménagement de l'environnement scolaire, en l'occurrence le choix de la présence de crucifix dans les salles de classe des écoles publiques[2132].

Par conséquent, on ne peut déduire de l'interdiction de discrimination ni un devoir de neutralité absolue de l'État ni une obligation d'égalité absolue de toutes les religions et sectes devant la loi. L'État peut soutenir une Église en lui accordant le statut de l'Église d'État et en prévoyant un impôt ecclésial au bénéfice de celle-ci[2133]. Au vu de l'ample

---

op. cit., note 2101.

[2129] Il ressort de la jurisprudence des juridictions nationales de la Grèce, citée par la Cour dans son arrêt *Kokkinakis*, que la loi interdisant le prosélytisme ne s'appliquait dans la pratique qu'aux religions ou sectes autres que l'Église orthodoxe et toujours en faveur des chrétiens orthodoxes. Néanmoins, eu égard à la conclusion de la violation de l'article 9, la Cour n'a pas estimé nécessaire de se prononcer sur les allégations de discrimination du requérant, le grief tiré de l'article 14 combiné avec l'article 9. Voir, Cour EDH, arrêt *Kokkinakis c. Grèce*, arrêt *précité*, §§ 18-21 et 57. Pour une critique de cette approche, voir l'opinion dissidente de juge Valdicos inséré dans cet arrêt.

[2130] Voir Commission EDH, déc. *Choudhury c. Royaume Uni*, 5 mars 1991, n° 17439/90 et Cour EDH, arrêt *Wingrove c. Royaume-Uni*, 25 novembre 1996, n° 17419/90, §§ 45 et 50. En même temps, la Cour a admis, dans plusieurs affaires au détriment de la liberté d'expression, que les États peuvent légitiment condamner le blasphème à l'égard des valeurs et objets considérés comme sacrés par les religions dominantes. À titre d'exemple, voir Cour EDH, arrêt *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, 20 septembre 1994, n° 13470/87. Dans cet arrêt, la Cour accorde une importance extrême au fait que le catholicisme soit la religion de 87 % de la population du Tyrol et de 78 % de celle de l'Autriche. Ceci aboutit à penser que la répression de propos blasphématoires aurait probablement été appréciée d'une autre manière si ceux-ci avaient été dirigés à l'encontre d'une religion minoritaire. J-M. LARRALDE, « La protection des religions minoritaires en droit international et européen », *CRDF*, 2005, n° 4, pp. 157-168, spéc., p. 163.

[2131] Voir Commission EDH, déc. *Anna-Nina Angeleni c. Suède*, 3 décembre 1986, n° 10491/83, *D.R.* n° 51, p. 52 ; Cour EDH [GC], arrêt *Folgerø et autres c. Norvège*, 29 juin 2007, n° 15472/02, § 89 et Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 62.

[2132] Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, §§ 69-70. Dans la décision *X. c. Royaume-Uni*, la Commission semble également considérer conforme à la Convention le fait que seules les fêtes religieuses de la majorité de la population sont déclarées jours fériés. Commission EDH, rapp. *X. c. Royaume-Uni*, 12 mars 1981, n° 8160/78, § 28.

[2133] Commission EDH, rapp. *Darby c. Suède*, rapport *précité*, p. 51. L'État peut imposer de payer un impôt relatif aux cultes au titre de l'appartenance à une Église déterminée (Commission EDH, déc. *Jean et Bertha Gottesman c. Suisse*, 4 décembre 1984, n° 10616/83, *D.R.* n° 40, pp. 286-287). La Commission estime qu'une imposition relative aux cultes ne saurait, en soi, porter atteinte à la liberté de religion si la législation

marge d'appréciation que la Cour reconnaît aux États en la matière[2134], il semble être difficile d'affirmer que le financement des affaires de l'Islam sunnite du budget de l'État est, en soi, contraire à l'article 14 combiné avec l'article 9 de la Convention. Il faut également préciser qu'il n'existe pas un impôt ecclésial destiné à financer la *Diyanet*. Cette dernière s'alimente à l'instar des différents ministères, d'une partie du budget d'État. À cet égard, la jurisprudence des instances européennes estime que « [l]'*obligation d'acquitter l'impôt est une obligation générale* [dont la] *neutralité est illustrée également par le fait qu'aucun contribuable ne peut influencer l'affectation de ses impôts, ni en décider une fois le prélèvement effectué* »[2135]. Le fait qu'une partie de ces impôts est utilisée ensuite pour subventionner les communautés religieuses ou leurs activités ne change rien de leur caractère neutre[2136]. Vu certaines activités d'intérêt général effectuées par la *Diyanet*, telles que la maintenance et l'administration des lieux de culte qui font partie du patrimoine culturel de la Turquie ou encore sa contribution pour maintenir sous contrôle les courants fondamentalistes islamiques, le financement de la *Diyanet* par le budget public ne semble pas poser problème au sens de la Convention[2137]. Toutefois, conformément à la jurisprudence de la Cour, un privilège accordé à une religion dominante par l'État n'est pas conforme à la Convention s'il atteint les droits des membres des minorités d'une manière injustifiée et disproportionnée. À cet égard, si les activités de propagande de la *Diyanet* en faveur de l'Islam sunnite peuvent, en principe, être justifiées par la nécessité de diffuser une version tolérante de l'Islam et donc peuvent s'inscrire dans le cadre de la lutte de l'État turc contre le développement des concepts fondamentalistes de l'Islam dans la société turque, les publications consistant à nier les particularités des alévis, à lutter contre les publications considérées comme anti-Islam et à envoyer les imams missionnaires dans les villages alévis sont inconciliables avec les valeurs de la Convention[2138], plus

---

interne prévoit la possibilité, pour l'individu concerné, de se retirer de l'Église s'il le désire. Commission EDH, déc. *E. et G.R. c. Autriche*, 14 mai 1984, n° 9781/82, *D.R.* n° 37, p. 42.

[2134] Conformément à la jurisprudence de la Cour, les États disposent d'un large pouvoir d'appréciation lorsqu'ils élaborent et mettent en œuvre une politique en matière fiscale (Cour EDH, arrêt *National & Provincial Building Society, Leeds Permanent Building Society et Yorkshire Building Society c. Royaume-Uni*, 23 octobre 1997, n°s 21319/93, 21449/93 et 21675/93, § 80). De l'avis de la Cour, une telle marge d'appréciation est d'autant plus justifiée pour ce qui est de l'établissement des délicats rapports entre les Églises et l'État qu'il n'existe pas au niveau européen un standard commun en matière de financement des Églises ou des cultes et que ces questions sont étroitement liées à l'histoire et aux traditions de chaque pays. Cour EDH, déc. *Alujer Fernandez et Caballero Garcia c. Espagne*, décision *précitée* ; Cour EDH, déc. *Carlo Spampinato c. Italie*, 29 mars 2007, n° 23123/04.

[2135] Commission EDH, déc. *C. c. Royaume-Uni*, 15 décembre 1983, n° 10358/83, *D.R.* n° 37, p. 153.

[2136] Commission EDH, rapp. *Darby c. Suède*, rapport *précité*, § 56.

[2137] En ce sens voir également B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 137.

[2138] En ce sens voir également *ibidem*, p. 141.

particulièrement avec « *la nécessité de maintenir un véritable pluralisme religieux* », enjeu dont la Cour tient compte pour délimiter l'ampleur de la marge d'appréciation de l'État[2139].

Désormais, il convient d'étudier la jurisprudence des organes de la Convention concernant les rapports de l'État avec les communautés religieuses minoritaires pour déterminer si les rapports que l'État turc entretient avec celles-ci est ou non conforme aux valeurs inhérentes à la Convention.

B. Les rapports de l'État avec les communautés religieuses minoritaires

Au principe de neutralité de l'État en matière religieuse, la Cour européenne rattache deux exigences : le respect de la liberté de religion exclut en principe toute appréciation de la part de l'État sur la légitimité des croyances religieuses ou sur les modalités d'expression de celles-ci (1) et lui proscrit d'intervenir au niveau des institutions représentatives des communautés religieuses divisées pour favoriser telle ou telle direction[2140] (2).

1. La non-appréciation par l'État de la légitimité des croyances religieuses et de leurs modalités d'expression

Le principe de non-appréciation par les autorités publiques de la légitimité des croyances religieuses, établi dans l'arrêt *Manoussakis*, a été confirmé à plusieurs reprises par la Cour et a été appliqué en pratique dans une série d'affaires dirigées notamment contre les États de l'est de l'Europe. Dans l'affaire *Église métropolitaine orthodoxe de Bessarabie et autres*, la Cour a condamné l'attitude des autorités moldaves qui avaient refusé d'enregistrer l'Église requérante au motif qu'il s'agissait d'un litige ne pouvant être résolu que par l'Église métropolitaine de Moldova dont l'Église requérante s'était séparée. Selon les autorités moldaves, le non-enregistrement de l'Église requérante ne portait pas atteinte à la liberté de religion de ses fidèles qui, en tant que chrétiens orthodoxes, pouvaient manifester leur croyance au sein de l'Église métropolitaine de Moldova reconnue par le gouvernement. Quant à la Cour, elle estime qu'en considérant que l'Église requérante ne représentait pas un nouveau culte et en faisant dépendre sa reconnaissance de la volonté d'une autorité ecclésiastique reconnue, à savoir l'Église métropolitaine de Moldova, le gouvernement moldave a manqué au « *devoir de neutralité et d'impartialité de l'État* [qui] *est incompatible avec un quelconque pouvoir d'appréciation de la part de*

[2139] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 119.
[2140] Cour EDH, arrêt *Manoussakis et autres c. Grèce*, arrêt *précité*, § 47 ; Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 78.

l'État quant à la légitimité des croyances religieuses »[2141]. Plus tard, dans l'affaire *Bureau moscovite de l'Armée du Salut*, la Cour a jugé que pour les membres de l'association requérante le fait d'utiliser les grades similaires à ceux utilisés par les militaires et de porter des uniformes était des façons particulières d'organiser la vie intérieure de leur communauté religieuse et de manifester les convictions religieuses de l'Armée du Salut. Le rejet de demande d'enregistrement de la requérante en raison de ces pratiques constituaient donc pour elle une « *appréciation de la part de l'État* […] *sur les modalités d'expression* » d'une croyance religieuse, ce qui est également incompatible avec le devoir de neutralité religieuse de l'État[2142]. Dans le même sens, dans une affaire concernant l'intervention des autorités lettones dans un conflit divisant les membres d'une paroisse orthodoxe, les juges de Strasbourg ont décidé qu'en déterminant implicitement l'appartenance confessionnelle des requérants et de leurs condisciples contre leur propre gré et sur la base d'avis émis par deux experts dont aucun n'appartenait à leur religion, les autorités lettones avaient manqué à leur obligation de neutralité[2143]. Ils précisent que « *la détermination de l'appartenance confessionnelle d'une communauté religieuse incombe aux seules autorités spirituelles suprêmes de cette communauté, et non à l'État* »[2144]. Dans un arrêt récent, la Cour juge inadmissible que le fait que la communauté des témoins de Jéhovah de Moscou prêche l'importance doctrinale de s'abstenir de transfusions sanguines dans sa littérature religieuse puisse être considéré, en soi, comme suffisant pour interdire ses activités. Car, une telle considération équivaut à déclarer que leurs croyances religieuses relatives à la nature sacrée du sang est illégitime. Une telle déclaration serait contraire à la liberté de religion qui interdit à l'État de décider quelles croyances peuvent ou ne peuvent pas être enseignées[2145].

On constate une flagrante contradiction entre cette jurisprudence européenne, désormais bien établie, et l'attitude des autorités turques consistant à nier toute particularité religieuse de l'Alévité par rapport au Sunnisme. En effet, les autorités turques rejettent

---

[2141] Cour EDH, arrêt *Église Métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldova*, arrêt *précité*, § 123.

[2142] Cour EDH, arrêt *Branche de Moscou de l'Armée du Salut c. Russie*, arrêt *précité*, § 92.

[2143] Cour EDH, arrêt *Mirolubovs et autres c. Lettonie*, arrêt *précité*, § 89.

[2144] *Ibidem*, § 90. Cependant, la Cour admet qu'un État puisse s'intéresser à la question des « sectes » et que la représentation nationale en fasse rapports sans toutefois que de tels rapports puissent servir de *ratio legis* de décisions de justice ou de décisions administratives (Cour EDH, déc. *Fédération chrétienne des Témoins de Jéhovah de France c. France*, 6 novembre 2001, n° 53430/99). Elle admet aussi qu'un État puisse lancer des campagnes destinées à appeler l'attention du public sur le danger potentiel de certains mouvements religieux et les qualifier de « sectes », « sectes de jeunes », « religions des jeunes » ou encore « psycho-sectes ». Cour EDH, arrêt *Leela Förderkreis E.V. et autres c. Allemagne*, 6 novembre 2008, n° 58911/00.

[2145] Cour EDH, arrêt *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, arrêt *précité*, § 141.

toute demande des alévis de reconnaissance de maison de *cem* comme le lieu de culte au motif que les alévis sont musulmans et peuvent donc accomplir leurs devoirs et besoins religieux dans les mosquées. En s'appuyant sur la manière dont les alévis exercent leurs cultes, certaines autorités d'État, comme la *Diyanet*, s'efforcent à prouver qu'il ne s'agit pas d'une croyance religieuse, mais plutôt d'une philosophie ou d'une culture, ce qui constitue une contraction avec leur devoir de neutralité[2146]. Ce devoir de neutralité impose à l'État, en outre, l'obligation de ne pas ingérer dans les conflits internes des communautés religieuses que ce soit des conflits intrareligieux ou interreligieux.

2. La non-ingérence de l'État dans les conflits internes de la communauté religieuse

La question de la conventionnalité d'une intervention étatique dans des conflits religieux s'est posée devant la Cour pour la première fois dans l'affaire *Serif* qui concerne l'élection de muftis en Grèce. Dans les faits de cette affaire, suite au décès de l'ancien mufti de Rhodope, un mufti a été nommé par le Président de la République. Malgré cette nomination officielle, les fidèles ont procédé à l'élection et ils ont élu M. Serif. Cette élection n'a pas été reconnue par l'État et, en plus, le requérant a été condamné à une peine d'emprisonnement, commuée en amende pour usurpation de fonctions de ministre d'une « religion connue », plus particulièrement pour avoir prononcé un discours lors d'une fête religieuse devant les fidèles et délivré un message sur la signification religieuse d'une fête et pour le port en public de l'habit d'un tel ministre sans en avoir le droit. Saisie de l'affaire, la Cour a jugé que punir une personne au simple motif qu'elle a agi comme chef religieux d'un groupe qui la suit volontairement ne peut guère passer pour compatible avec les exigences du pluralisme religieux dans une société démocratique[2147]. Notant l'argument du gouvernement grec relatif à l'éventualité d'une scission dans la communauté musulmane à cause de la coexistence de deux muftis (un élu, un nommé), elle considère que « *dans une société démocratique, l'État n'a pas besoin de prendre des mesures pour garantir que les communautés religieuses demeurent ou soient placées sous une direction unique* »[2148]. La Cour met ainsi l'accent sur un pluralisme religieux particulier : le

[2146] Contrairement aux autorités turques, dans deux arrêts récents, la Cour a admis l'Alévité comme une conviction religieuse qui se distingue clairement de la conception sunnite de l'Islam : dans son arrêt *Zengin*, elle la définit comme une confession « *profondément enracinée dans la société et l'histoire turques* », « *influencée notamment par le soufisme ainsi que par certaines croyances préislamiques* » et qui diffère, dans sa pratique, « *de celle des écoles sunnites de l'Islam sur de nombreux points, tels que la prière, le jeûne ou le pèlerinage* ». Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 8. Voir aussi Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, § 5.

[2147] Cour EDH, arrêt *Serif c. Grèce*, arrêt *précité*, § 51.

[2148] *Ibidem*, § 52.

pluralisme au sein d'une même communauté religieuse. Elle reconnaît que la division d'une communauté religieuse peut créer des tensions, mais cela constitue une conséquence inévitable du pluralisme. Dans de telles situations, « *le rôle des autorités* […] *ne consiste pas à éliminer la cause de tensions en supprimant le pluralisme, mais à veiller à ce que les groupes concurrents se tolèrent les uns les autres* »[2149]. En conséquence, la Cour juge qu'en condamnant le requérant, la Grèce a violé l'article 9 de la Convention[2150].

Après moins d'un an, la Cour, réunie cette fois en Grande Chambre, confirma cette approche dans l'affaire *Hassan et Tchaouch* concernant l'élection de muftis par la communauté musulmane en Bulgarie[2151]. Dans cette affaire, le juge de Strasbourg estime que, dans la mesure où c'est l'organisation de la communauté religieuse qui est en cause, l'article 9 doit s'interpréter à la lumière de l'article 11 de la Convention qui protège la vie associative contre toute ingérence injustifiée de l'État[2152]. À cet égard, elle apporte des précisions importantes concernant le principe de l'autonomie des communautés religieuses :

> « [L]e droit des fidèles à la liberté de religion suppose que la communauté puisse fonctionner paisiblement, sans ingérence arbitraire de l'État. En effet, l'autonomie des communautés religieuses est indispensable au pluralisme dans une société démocratique et se trouve donc au cœur même de la protection offerte par l'article 9. Elle présente un intérêt direct non seulement pour l'organisation de la communauté en tant que telle, mais aussi pour la jouissance effective par l'ensemble de ses membres actifs du droit à la liberté de religion. Si l'organisation de la vie de la communauté n'était pas protégée par l'article 9 de la Convention, tous les autres aspects de la liberté de religion de l'individu s'en trouveraient fragilisés »[2153].

L'autonomie de l'organisation d'une communauté religieuse relève donc de la compétence de l'article 9, qui affecte non seulement les droits de la communauté, mais

---

[2149] *Ibidem*, § 53.

[2150] En 2002 et 2006, dans trois arrêts similaires à celui de *Serif*, en s'appuyant sur la même motivation, la Cour a recondamné la Grèce. Cour EDH, arrêt *Agga c. Grèce (n° 2)*, 17 octobre 2002, n°s 50776/99 et 52912/99 ; Cour EDH, arrêt *Agga c. Grèce (n° 3)*, 13 juillet 2006, n° 32186/02 ; Cour EDH, arrêt *Agga c. Grèce (n° 4)*, 13 juillet 2006, n° 33331/02.

[2151] Dans les faits de cette affaire, en 1992, M. Hassan, le premier requérant, fut élu par un groupe de fidèles en tant que Grand mufti des musulmans bulgares, succédant ainsi à M. Gendjev qui prétendait toutefois être toujours Grand mufti. Les autorités bulgares décidèrent d'enregistrer M. Gendjev en tant que président du Haut Conseil spirituel, destituant par là même M. Hassan de ses fonctions de Grand mufti. M. Hassan fut réélu Grand mufti lors d'une conférence organisée le 6 mars 1995, mais le Conseil des ministres refusa sa demande d'enregistrement, et ce malgré deux arrêts de la Cour suprême rendus en faveur d'un tel enregistrement.

[2152] Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 62.

[2153] *Ibidem*.

aussi ceux de ses membres actifs[2154]. Dès lors, non seulement M. Hassan, mais aussi M. Tchaouch, le deuxième requérant, peut être considéré victime de l'ingérence de l'État, étant donné que ce dernier était un croyant qui, en tant que professeur de religion islamique, participait activement à la vie religieuse[2155]. Rappelant ensuite l'obligation de neutralité des autorités étatiques en la matière, la Cour précise que tout acte étatique favorisant un dirigeant d'une communauté religieuse divisée ou visant à contraindre la communauté, contre ses propres souhaits, à se placer sous une direction unique constituerait une atteinte à la liberté de religion[2156].

Quatre ans plus tard, dans une affaire dirigée contre la Bulgarie, reconnaissant que les États peuvent avoir intérêt à ce qu'une communauté religieuse soit unie sous la même direction, la Cour admet qu'un État puisse jouer un rôle d'arbitre dans un litige entre deux fractions rivales d'une même communauté religieuse par une médiation et même superviser les élections organisées à cet effet si tel est le vœu de toutes les parties concernées. Toutefois, l'État ne peut ni soutenir une partie lors de cette élection ni sanctionner la partie qui ne veut pas ou ne veut plus participer à un processus d'unification en reconnaissant son rival comme la direction unique de la communauté[2157].

Plus tard, la Cour confirme le principe de l'autonomie des communautés religieuses cette fois dans un contexte où il s'agissait d'une division dans la communauté religieuse dominante en Bulgarie. La Cour estime que le fait que le droit bulgare offre à la requérante la possibilité de fonder et d'enregistrer une nouvelle organisation religieuse pour suivre ses activités religieuses, ne saurait amener à la conclusion qu'il n'y a pas eu d'ingérence de l'État dans l'organisation interne de l'Église orthodoxe bulgare. Car, il est évident que, s'il

---

[2154] K. HORVATH « L'affaire Hassan et Tchaouch c. Bulgarie et les nouvelles perspectives de la protection des droits des minorités », *CIVITAS EUROPA*, septembre 2001, n° 7, pp. 123-135, spéc., p. 131.

[2155] Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, §§ 63 et 64. Selon M. Horvath, la Cour est passée par ce jugement, qui a été confirmée également dans Cour EDH, arrêt *Mirolubovs et autres c. Lettonie* (arrêt *précité*, § 75), d'une interprétation strictement individualiste de l'article 9 à la protection des droits collectifs et fait ainsi un pas en avant sur le terrain de la protection conventionnelle des droits minoritaires. K. HORVATH, *op. cit.*, note 2154, p. 128.

[2156] Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 78. Finalement, elle conclut que l'ingérence de l'autorité étatique n'était pas prévue par la loi, car elle était arbitraire et se fondait sur des dispositions légales laissant à l'exécutif un pouvoir discrétionnaire illimité, et ne répondait pas aux exigences de précision et de prévisibilité. Dès lors, il y a eu violation de l'article 9. Cour EDH [GC], arrêt *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, arrêt *précité*, §§ 86 et 89.

[2157] Cour EDH, arrêt *Haut Conseil spirituel de la communauté musulmane c. Bulgarie*, 16 décembre 2004, n° 39023/97, § 84. Dans cette affaire, la Cour souligne implicitement la non-conventionalité de la loi bulgare pertinente appliquée en pratique en précisant que celle-ci exigeait que tous les croyants appartenant à une religion donnée et souhaitant participer à l'organisation de la communauté se regroupent en une seule structure coiffée par une direction unique même si la communauté est divisée, sans que les personnes soutenant d'autres dirigeants aient la possibilité de s'organiser de manière indépendante et de contrôler une

n'y a pas eu une telle ingérence, les requérants auraient continué à administrer d'une manière autonome les affaires de la partie de la communauté orthodoxe chrétienne en Bulgarie qui a reconnu l'organisation requérante comme sa direction légitime[2158]. Quant à la nécessité de l'ingérence, le litige concernait la question de savoir qui était le chef légitime de l'Église orthodoxe bulgare conformément au droit canonique. La Cour estime que ce n'est la tâche d'aucune autorité autre que la communauté orthodoxe bulgare et ses institutions, d'évaluer la validité sous le droit canonique des demandes opposées de légitimité faites par les hiérarchies rivales[2159]. Si on peut admettre que les autorités bulgares avaient de bonnes raisons de s'efforcer de contribuer à la résolution du conflit qui divisait l'Église, seules des mesures neutres assurant la sécurité juridique et des procédures prévisibles de règlement des différends pouvaient se justifier, ce qui n'a pas été le cas en l'espèce[2160]. À cet égard, la Cour admet que l'État crée des commissions mixtes composées des représentants des cultes concernés pour régler les questions de propriété et d'usage des édifices religieux opposant ceux-ci. Toutefois, un tel système de résolution de conflits préalables, mis en place par une loi, doit être suffisamment réglementé et les parties doivent pouvoir mettre en cause le bien-fondé des décisions de ces commissions devant des tribunaux indépendants et impartiaux[2161].

Ces principes, adoptés depuis les arrêts *Serif* et *Hassan et Tchaouch*, ont été confirmés à plusieurs reprises dans les arrêts ultérieurs. Il s'agit dorénavant d'une jurisprudence bien établie de la Cour[2162] qui nous fournit des exemples concrets

---

partie des biens de la communauté. La loi ne laissait donc aux dirigeants religieux pas d'autre choix que d'entrer en concurrence pour obtenir la reconnaissance du gouvernement en place. *Ibidem*, § 81.

[2158] Cour EDH, arrêt *Saint Synode de l'Église orthodoxe bulgare (métropolite Innocent) c. Bulgarie*, arrêt *précité*, §§ 111-113. En effet, dans le cadre d'un conflit de leadership opposant deux fractions rivales au sein de l'Église orthodoxe bulgare, l'État bulgare avait pris des mesures pour mettre fin à l'existence autonome de l'une de ces deux fractions, en l'occurrence la partie requérante, et avait permis à l'autre de jouir d'un contrôle exclusif sur les affaires de l'ensemble de la communauté majoritaire orthodoxe. Par conséquent, la requérante, le Synode alternatif, s'était vu non seulement refuser l'enregistrement de la plupart de ses conciles locaux, mais la police avait investi plus de 50 églises et monastères dans tout le pays, expulsé les ministres du culte et le personnel rattachés à la requérante pour restituer officiellement la jouissance des bâtiments aux représentants de la hiérarchie rivale.

[2159] *Ibidem*, § 137.

[2160] *Ibidem*, § 139. La Cour conclut finalement que les mesures radicales prises par les pouvoirs publics, qui ont contraint la communauté religieuse à s'unir sous une hiérarchie unique, étaient illégales et superflues, et qu'elles portaient atteinte au choix autonome par l'Église de son organisation, en violation des droits des requérants garantis par l'article 9. *Ibidem*, § 159.

[2161] Cour EDH, arrêt *Paroisse gréco-catholique Sâmbata Bihor c. Roumanie*, arrêt *précité*, §§ 72-75.

[2162] Elle a été tout récemment confirmée dans le contexte letton dans l'arrêt *Mirolubovs et autres c. Lettonie*, arrêt *précité*. Dans cette affaire, le juge de Strasbourg a conclu à la violation de l'article 9 du fait de l'intervention des autorités lettones dans un conflit divisant les membres d'une paroisse, à la suite de laquelle les requérants et leurs partisans avaient cessé d'être reconnus comme dirigeants légitimes de la communauté et avaient été expulsés de leur temple (§ 96). La Cour y rappelle qu'« *une communauté religieuse est libre de choisir et de nommer ses ministres du culte et les membres de ses organes décisionnels conformément à ses*

d'application en pratique du principe de neutralité d'État et de pluralisme religieux dans la société démocratique. Ces affaires nous éclairent davantage sur une des limites du pouvoir d'appréciation de l'État dans ses rapports avec les communautés religieuses.

La question ne s'est jamais posée dans une affaire dirigée contre la Turquie. Dès lors, il est légitime de se demander si cette jurisprudence de la Cour peut être transposée au contexte de la Turquie. À cet égard, on peut s'interroger sur la question de savoir si le contrôle de l'État turc sur l'Islam sunnite peut être considéré comme nécessaire, dans la société démocratique turque, à la protection du principe de laïcité ou si les mesures prises par l'État visant à imposer à toute la population musulmane sunnite la même direction, à savoir la *Diyanet*, ne vont pas au-delà des limites acceptables de la marge d'appréciation de l'État turc quant à ses rapports avec la religion majoritaire. Car, conformément à la jurisprudence susmentionnée de la Cour, chaque communauté religieuse, qu'elle soit réunie sous une forme traditionnelle de confrérie ou une structure moderne d'association, autour d'un guide spirituel, d'un mausolée d'un saint ou d'une mosquée d'un quartier doit, en principe, pouvoir choisir l'imam ou le dignitaire qui va administrer ses affaires religieuses. Le fait que l'État impose aux fidèles l'obligation de pratiquer leur religion collectivement dans une mosquée sous la direction d'un imam fonctionnaire nommé officiellement par la *Diyanet* au lieu de suivre les imams ou muftis choisis par la communauté elle-même constitue sans doute une ingérence dans la liberté de religion non seulement des ministres du culte choisis par la communauté, mais aussi dans la liberté des personnes qui participent activement à la vie religieuse à côté de ces ministres élus par leurs communautés respectives. Ainsi, par exemple, dans un litige opposant deux imams, un élu et l'autre fonctionnaire nommé par la *Diyanet*, l'intervention de l'État en faveur de celui de la *Diyanet*, en infligeant des sanctions à l'imam élu pour usage de titre et d'habit des ministres du culte par d'autres personnes que les ministres reconnus par l'État, comme c'était le cas dans l'affaire *Serif*, constituerait-elle une violation de l'article 9 ? Car, dans les situations de conflit ou de division à l'intérieur d'une même religion, la Cour reconnaît,

---

propres règles canoniques » (§ 85) et estime que seules les raisons les plus graves et impérieuses peuvent éventuellement justifier une intervention de l'État dans l'exercice de cette autonomie structurelle des communautés religieuses, inhérente aux exigences de l'article 9 (§ 85). Relevant le caractère extrêmement sommaire de la décision prise par l'autorité compétente en l'espèce, elle rappelle avoir déjà jugé dans une situation similaire (à savoir Cour EDH, arrêt *Sviato-Mykhaïlivska Parafiya c. Ukraine*, 14 juin 2007, n° 77703/01, § 123) que lorsqu'un conflit interne déchire une communauté religieuse, les autorités étatiques doivent adopter une approche particulièrement sensible et délicate (§§ 86-87). Les décisions qu'elles prennent en la matière doivent donc être particulièrement bien motivées (§ 87), ce qui n'était pas le cas en l'espèce. Pour un exemple pratique d'une décision bien motivée, voir Cour EDH, déc. *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V. c. Allemagne*, décision *précitée*.

au nom du pluralisme religieux, la possibilité de la coexistence à un même poste de ministres du culte issus de courants différents si une confession religieuse ou plusieurs fractions jugent opportun qu'il en soit ainsi[2163].

Cependant, il semble que dans les circonstances spécifiques de la Turquie, la question de l'autonomie des communautés religieuses doit être traitée différemment selon qu'il s'agisse de la communauté sunnite majoritaire ou des communautés minoritaires alévie ou non musulmanes. Dans ce second cas, la réponse semble être plutôt affirmative. Infliger une sanction à un *dede* (ministre du culte des alévis) pour avoir employé ce titre ou avoir dirigé des cérémonies religieuses du fait que la loi n° 677 sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées interdit l'emploi du titre *dede* et ne reconnaît pas à celui-ci les fonctions d'un ministre du culte, serait sans doute une ingérence injustifiée dans l'autonomie de la communauté alévie. Parallèlement, l'ingérence de l'État, bien qu'il soit occasionnel, dans le choix de dignitaires des Églises des communautés non musulmanes est *a priori* contraire à la jurisprudence de la Cour[2164]. À cet égard, comme l'affirme la Commission de Venise, il semble que l'opposition de l'État turc à l'utilisation par le Patriarcat orthodoxe d'İstanbul du titre « œcuménique » [2165], ce qui constitue une

---

[2163] Voir Cour EDH, arrêt *Serif c. Grèce*, arrêt *précité*, § 52 et Cour EDH, arrêt *Haut Conseil spirituel de la communauté musulmane c. Bulgarie*, arrêt *précité*, § 85.

[2164] Comme exemple récent à une telle intervention de l'Etat, on peut citer la dernière élection du patriarche arménien. En effet, à l'époque ottomane l'élection du patriarche arménien se déroulait conformément à la loi de 1863 sur le *Millet* arménien (*Millet-i Ermeniyan Nizamnamesi*) qui prévoyait l'élection du patriarche par une Assemblée de délégués se constituant d'un délégué choisi par le Conseil ecclésiastique et de six délégués choisis par les sociétés civiles de la communauté arménienne. Après la fondation de la République de Turquie, bien que la loi de 1863 est devenue juridiquement invalide, la communauté arménienne a continué à élire le patriarche conformément à cette même loi. Le 18 septembre 1961, le Conseil des ministres a adopté le décret-loi n° 5/1654 qui prévoyait un système d'élection semblable à celui qui était prévu par la loi de 1863. Toutefois, les alinéas a) et b) de l'article 23 de ce décret-loi prévoyaient plusieurs conditions pour les candidats à l'élection dont : « a) être turc par son père » et « b) avoir la confiance du gouvernement de la République de Turquie ». Bien que ce décret-loi ait été adopté pour être appliqué à une seule élection, il a été appliqué à toutes les élections. Au total les cinq élections qui ont eu lieu durant la période de la République ont toutes eu l'aval des autorités turques. En 2007, lorsque le patriarche Mesrob II Mutafyan, élu en 1998, ne pouvait plus assurer ses fonctions en raison de ses problémes de santé, le gouvernement a refusé d'autoriser la tenue d'une nouvelle élection. Le 29 juin 2010, la préfecture d'İstanbul a informé le Conseil ecclesiastique du Patriarcat arménien que dans la mesure où l'ancien patriarche était toujours vivant, l'éléction pour élire un nouveau patriarche ne pouvait pas être organisée. La préfecture conseilla au Conseil de nommer un vice-patriarche, ce qu'il n'a pas tardé à faire. Toutefois, cette nomination a attiré de vives critiques dans la communauté arménienne qui estimait que, conformément à leurs traditions, le patriarche devait être élu par toute la communauté et non être nommé par le Conseil ecclesiastique et que le refus de l'État d'accorder l'autorisation pour une telle élection était contraire à la démocratie et à la laïcité. Après plusieurs recours auprès du Premier ministre et du ministre des Affaires intérieures, en vain, une partie de la communauté arménienne a saisi le tribunal administratif d'İstanbul d'une demande d'annulation du refus d'octroi de l'autorisation pour l'élection et de la nomination du vice-patriarche, recours qui est toujours pendant. G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 68-74 ; B. ORAN, « İkinci laikleşme (Deuxième laïcisation) », *Radical 2* du 5 décembre 2010.

[2165] En examinant la jurisprudence de la Cour européenne, la Commission de Venise conclut que « [l]*es autorités turques sont clairement tenues, en vertu de l'article 9 de la Convention européenne des droits de*

intervention étatique dans les affaires internes de cette église, va également à l'opposé de la jurisprudence de la Cour[2166]. Car, le caractère œcuménique ou non de Patriarcat grec d'İstanbul ne concerne que le droit canonique et ne peut constituer qu'un litige entre différentes églises.

Toutefois, concernant le contrôle de la *Diyanet* sur les affaires de la communauté musulmane la réponse doit être nuancée. Les activités de l'État, en général, et celles de la *Diyanet*, en particulier, allant dans le sens d'une imposition de la version sunnite hanéfite de l'Islam (par exemple la construction de mosquées dans les villages alévis et l'envoi d'imams dans le but de les convertir au Sunnisme) à toute la société est clairement contraire aux principes du pluralisme, de la neutralité de l'État et de l'autonomie des communautés religieuses. Cependant, le monopole de la *Diyanet* sur l'administration des mosquées et la nomination des clergés sunnites pourrait être considéré comme justifié dans le cadre de la lutte contre le fondamentalisme islamique à la condition qu'il reste proportionné au but poursuivi et n'aille pas dans un sens à imposer à toute la communauté sunnite une seule version de l'Islam. Ces activités doivent donc être menées dans le respect du droit à la différence garanti par le principe de neutralité de l'État et du pluralisme de pratiques existant au sein de la communauté sunnite, telles que les écoles hanéfites et chaféites, les deux écoles de l'Islam qui disposent le plus d'adeptes dans la population sunnite en Turquie[2167].

---

l'homme, de ne s'opposer en aucune manière à ce que le Patriarcat utilise ce titre. Cependant, la CEDH n'oblige en rien les autorités turques à reconnaître officiellement ce titre ou à l'utiliser lorsqu'elles mentionnent le Patriarcat. Si les autorités ne souhaitent pas utiliser ce titre, elles en sont parfaitement libres au regard de la CEDH, à condition de ne pas imposer leur choix à autrui ». Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 99.

[2166] D'ailleurs, dans son arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique)*, comme on le constate dans le titre même de l'arrêt, la Cour a accepté cette qualité de l'Église. La Cour présente le requérant comme « *une Église orthodoxe établie à İstanbul qui dispose d'une primauté d'honneur et d'un rôle d'initiative et de coordination dans l'ensemble du monde orthodoxe.* […] *Il est représenté par Sa Sainteté le patriarche œcuménique Bartholoméos Ier* ». Cour EDH, arrêt *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique) c. Turquie*, arrêt *précité*, § 6.

[2167] À cet égard, la Cour pourrait considérer que le fait de condamner le monopole de l'État turc sur l'administration des affaires religieuses des musulmans sunnites peut priver dans une large mesure la Turquie de ses moyens employés dans le cadre de la lutte contre le fondamentalisme islamique. Le fait d'accorder à la communauté sunnite la possibilité de choisir ses clergés pourrait être considéré par le juge de Strasbourg particulièrement dangereux dans la mesure où ce droit risque d'être détourné de son but par certaines confréries islamiques radicalement opposées aux principes de laïcité et de démocratie pour être utilisé comme un moyen de propagande anti-laïque dans les mosquées. Même s'il existe d'autres moyens (par exemple, les poursuites pénales) pour amoindrir ces risques, le juge de Strasbourg pourrait estimer, comme il l'a fait dans son arrêt *Şahin*, que le choix des moyens à employer entre dans la marge d'appréciation de l'État turc. La question reste donc largement ouverte et la réponse imprécise.

§ 2. LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT EN TANT QUE GARANT DU DROIT À LA DIFFÉRENCE

Le devoir de neutralité religieuse de l'État lui interdit d'imposer une religion officielle ou un culte d'État et, par là, d'empêcher le développement de pluralisme dans le domaine religieux. Cette interdiction est un corollaire de la liberté de changer de religion ou de conviction, garantie par l'article 9 de la Convention. Elle garantit aux membres des minorités religieuses un « droit à la différence »[2168]. Par conséquent, l'État ne peut adopter aucune politique ou pratique tendant à assimiler les membres des minorités contre leur gré. Même, au titre de ses obligations positives, il doit protéger les personnes appartenant à des minorités contre toute action destinée à les assimiler contre leur gré et contre les menaces ou les actes de discrimination, d'hostilité ou de violence dont elles pourraient être victimes, à raison en particulier de leur conviction ou appartenance religieuse.

À cet égard, concernant la Turquie, la Cour a déclaré contraire à la Convention les cours obligatoires de religion dispensés dans les écoles publiques sous le nom de « cours de culture religieuse et de connaissance morale » (A) ainsi que la mention obligatoire des religions sur les cartes d'identité (B), deux pratiques de l'État turc qui vont à l'encontre du droit à la différence, notamment des membres des minorités religieuses.

A. L'inconventionnalité des cours obligatoires de « culture religieuse et de connaissance morale » dispensés dans les écoles publiques turques

La Cour a eu pour la première fois l'occasion de se prononcer au fond sur un grief tiré d'une pratique d'endoctrinement en faveur de l'Islam sunnite dans le cadre des cours de « culture religieuse et de connaissance morale » en Turquie dans l'affaire *Zengin*. En l'espèce, estimant que ces cours sont incompatibles avec le respect de ses propres croyances, telles qu'il s'efforce de les inculper à sa fille, Eylem Zengin qui fréquentait à l'époque une classe de 7e à l'école publique, M. Hasan Zengin, de confession alévie, fit une demande de dispense qui lui fut refusée. Ayant contesté cette décision sans succès devant les autorités administratives et juridictionnelles internes, il saisit en 2005 la Cour européenne en son nom et celui de sa fille. Le juge de Strasbourg conclut, à l'unanimité, à une violation de l'article 2 du Protocole n° 1.

L'analyse de la Cour s'appuie sur deux aspects de la question : en premier lieu, la Cour cherche à déterminer si le contenu de ces cours est diffusé de manière objective,

[2168] Pour une étude sur le droit à la différence, voir P. DE DECKKER & J-Y. FABERON (dir.), *L'État pluriculturel et les droits aux différences*, Acte de colloque organisé à Nouméa du 3 au 5 juillet 2002, Bruxelles, Bruylant, 2003.

critique et pluraliste en vue de s'assurer qu'il est compatible avec les principes qui se dégagent de sa jurisprudence concernant la deuxième phrase de l'article 2 du Protocole n° 1 (1). Ayant constaté que cela n'est pas le cas, elle examine, en second lieu, la question de savoir si des moyens appropriés sont instaurés dans le système éducatif turc aux fins d'assurer le respect des convictions des parents, plus particulièrement si M. Zengin avait ou non la possibilité de dispenser son enfant de ces cours, possibilité qualifiée par M. le Professeur Gonzalez, de « *verrou de sécurité du pluralisme éducatif* »[2169] (2).

1. L'objectivité et le pluralisme : condition essentielle de la compatibilité de l'enseignement religieux avec la Convention

Dans son arrêt *Zengin*, la Cour estime que la manière dont les cours de « culture religieuse et connaissance morale » avait en été organisés en Turquie porte atteinte à la deuxième phrase de l'article 2 du Protocole n° 1 qui énonce que « [l]*'État, dans l'exercice des fonctions qu'il assumera dans le domaine de l'éducation et de l'enseignement, respectera le droit des parents d'assurer cette éducation et cet enseignement conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques* ». Concernant cette disposition, la Cour a énoncé les grands principes dans sa jurisprudence *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen*[2170], puis les a appliqués dans les affaires *Campbell et Cosans*[2171], *Valsamis*[2172] et *Folgerø et autres*[2173], cette dernière affaire ayant été traitée directement par la Grande Chambre. Dans ces arrêts, la Cour explique que la deuxième phrase de l'article 2 du Protocole n° 1 doit être lue à la lumière de la première qui proclame que « *nul ne peut se voir privé du droit à l'instruction* », mais aussi des articles 8, 9 et 10 de la Convention[2174]. Cette deuxième phrase « *vise en somme à sauvegarder la possibilité d'un pluralisme éducatif, essentiel à la préservation de la "société démocratique" telle que la conçoit la Convention* » et « [e]*n raison du poids de l'État moderne, c'est surtout par l'enseignement public que doit se réaliser ce dessein* »[2175]. Dans ce but, l'article 2 du Protocole n° 1 ne permettant pas de distinguer entre l'instruction religieuse et les autres disciplines, l'État est

[2169] G. GONZALEZ, « Des difficultés de combattre objectivement l'inculture religieuse : Cour européenne des droits de l'homme (Grande Chambre), *Folgero et autres c. Norvège*, 29 juin 2007 », *RTDH*, 2008, n° 73, pp. 251-271, spéc., p. 257.

[2170] Cour EDH, arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark*, 7 décembre 1976, n°s 5095/71, 5920/72 et 5926/72, §§ 50-54.

[2171] Cour EDH, arrêt *Campbell et Cosans c. Royaume-Uni*, 25 février 1982, n°s 7511/76 et 7743/76, §§ 36-37.

[2172] Cour EDH, arrêt *Valsamis c. Grèce*, 18 décembre 1996, n° 21787/93, §§ 25-28.

[2173] Cour EDH [GC], arrêt *Folgerø et autres c. Norvège*, arrêt *précité*, § 84.

[2174] Cour EDH, arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark*, arrêt *précité*, § 52.

[2175] *Ibidem*, § 50.

tenu de « respecter » dans l'ensemble des programmes de l'enseignement public les « convictions »[2176] religieuses ou philosophiques des parents[2177]. Cette disposition n'empêche pas les États de répandre par l'enseignement ou l'éducation des informations ou connaissances ayant, directement ou non, un caractère religieux ou philosophique[2178]. Toutefois, en s'acquittant des fonctions assumées par lui en matière d'éducation et d'enseignement, l'État ne doit pas poursuivre un but d'endoctrinement qui pourrait être considéré comme ne respectant pas les convictions religieuses et philosophiques des parents. Là se place la limite à ne pas dépasser[2179].

Pour s'assurer que l'État turc a respecté cette limite, dans l'affaire *Zengin*, la Cour a examiné le contenu des manuels concernant les cours de « culture religieuse et de connaissance morale ». De cet examen, elle constate que ces manuels

> « ne se contentent pas de transmettre des informations sur la connaissance des religions en général ; ils contiennent également des textes qui tendent à inculquer aux élèves les grands principes de la religion musulmane et donner un aperçu général de ses rites cultuels, tels que la profession de foi, les cinq prières quotidiennes, le ramadan, le pèlerinage, les notions d'anges et de créatures invisibles, la croyance en l'autre monde, etc. »[2180].

De plus, « *les élèves doivent apprendre par cœur plusieurs sourates du Coran, étudier, illustrations à l'appui, les prières quotidiennes et passer des épreuves écrites à des fins d'évaluation* »[2181]. Le juge de Strasbourg constate ainsi que l'ensemble des manuels élaborés pour ces cours accordent une plus large part à la connaissance de l'Islam qu'à

[2176] *Ibidem*, § 51. Le verbe « respecter » signifie bien plus que « reconnaître » ou « prendre en compte » : « *En sus d'un engagement plutôt négatif, il implique à la charge de l'État une certaine obligation positive* ». Quant au mot « convictions », il n'est pas synonyme des termes « opinions » et « idées », mais s'applique à des vues atteignant un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance (Cour EDH, arrêt *Campbell et Cosans c. Royaume-Uni*, arrêt *précité*, §§ 36-37). Concernant l'affaire *Zengin*, la Cour n'a eu aucune difficulté à admettre l'Alévité comme une conviction religieuse. Selon elle, il ne s'agit certainement ni d'une secte ni d'une conviction qui n'atteindrait pas un certain degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance. « *Par conséquent, l'expression "convictions religieuses", au sens de la seconde phrase de l'article 2 du Protocole n° 1, s'applique sans conteste à cette confession* » (Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 66). À cet égard, la Cour vient de souligner que les partisans de la laïcité sont aussi en mesure de se prévaloir de vues atteignant le « *degré de force, de sérieux, de cohérence et d'importance* », requis pour qu'il s'agisse de « convictions » au sens des articles 9 de la Convention et 2 du Protocole n° 1. Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 58.

[2177] Cette obligation de l'État ne vaut pas seulement pour le contenu de l'instruction et la manière de la dispenser, mais peut aussi inclure « *l'aménagement de l'environnement scolaire lorsque le droit interne prévoit que cette fonction incombe aux autorités publiques* ». *Ibidem*, § 63.

[2178] Cour EDH, arrêt *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark*, arrêt *précité*, § 53.

[2179] *Ibidem*. À cet égard, la Cour estime que le fait de donner « *à la religion majoritaire du pays une visibilité prépondérante dans l'environnement scolaire* », en l'occurrence « *en prescrivant la présence du crucifix dans les salles de classe des écoles publiques* », « *ne suffit* […] *pas en soi pour caractériser une démarche d'endoctrinement de la part de l'État défendeur et pour établir un manquement aux prescriptions de l'article 2 du Protocole n° 1* ». Cour EDH [GC], arrêt *Lautsi c. Italie*, arrêt *précité*, § 71.

[2180] Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 61.

[2181] *Ibidem*, § 62.

celle des autres religions et philosophies. Toutefois, aux yeux de la Cour, cela « *ne saurait passer en soi pour un manquement aux principes de pluralisme et d'objectivité susceptibles de s'analyser en un endoctrinement, eu égard au fait que la religion musulmane est majoritairement pratiquée en Turquie, nonobstant le caractère laïque de cet État* »[2182].

Si la primauté donnée à l'enseignement de l'Islam n'est pas en soi incompatible avec les fins de l'article 2 du Protocole n° 1, vu le programme et les manuels en cause, « *la participation à ces cours est de nature à influencer les esprits des jeunes enfants* »[2183]. Dès lors, la Cour estime qu'elle doit s'assurer qu'« *en s'acquittant des fonctions assumées par lui en matière d'éducation et d'enseignement* », l'État turc a accompli son devoir de veiller « *à ce que les informations ou connaissances figurant au programme soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste, permettant aux élèves de développer un sens critique à l'égard du fait religieux dans une atmosphère sereine, préservée de tout prosélytisme intempestif* »[2184]. À ce sujet, elle constate que « *dans le cours de "culture religieuse et* [de] *connaissance morale", la diversité religieuse qui prévaut dans la société turque n'est pas prise en considération* »[2185]. Ceci est le cas notamment concernant l'Alévité : « […] *les élèves ne reçoivent aucun enseignement sur les particularités confessionnelles ou rituelles des alévis, alors que la population adhérant à cette confession représente une partie très importante de la société turque* »[2186].

Certes, les parents alévis, en exerçant envers leurs enfants leurs fonctions naturelles d'éducateurs, peuvent toujours les orienter dans une direction conforme à leurs propres convictions religieuses ou philosophiques. Néanmoins, lorsque la Turquie intègre l'enseignement du fait religieux dans les matières des programmes d'étude, indépendamment des modalités de dispense, les parents alévis d'élèves peuvent légitimement s'attendre à ce que de telles matières soient enseignées de manière à répondre aux critères d'objectivité et de pluralisme, en respectant leurs convictions religieuses ou philosophiques[2187]. À cet égard, en se référant aux Recommandations de l'APCE en la

---

[2182] *Ibidem*, § 63. La règle qui veut que l'enseignement obligatoire soit dispensé de manière objective, critique et pluraliste n'est pas interprétée par la Cour comme signifiant qu'il doit y avoir une répartition particulière et proportionnée de l'enseignement entre les différentes religions et philosophies de vie. Cette question relève, en effet, de la marge d'appréciation dont jouit l'État pour définir et aménager le programme des études. Cour EDH [GC], arrêt *Folgerø et autres c. Norvège*, arrêt *précité*, § 89.

[2183] Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 64.

[2184] *Ibidem*, § 52.

[2185] *Ibidem*, § 67.

[2186] *Ibidem*.

[2187] *Ibidem*, § 68.

matière, la Cour considère que, « *dans une société démocratique, seul un pluralisme éducatif peut permettre aux élèves de développer un sens critique à l'égard du fait religieux dans le cadre de la liberté de pensée, de conscience et de religion* » qui figure, dans sa dimension religieuse, parmi les éléments les plus essentiels de l'identité des croyants et de leur conception de la vie[2188].

Après avoir conclu ainsi que l'enseignement dispensé dans la matière intitulée « culture religieuse et connaissance morale » ne répond pas aux critères d'objectivité et de pluralisme ni ne respecte les convictions religieuses et philosophiques des parents adhérant à la confession des alévis, au sujet de laquelle le contenu du cours demeure manifestement insuffisant[2189], la Cour estime nécessaire d'examiner la question du régime de la dispense qui joue un rôle primordial en fonction de la nature de l'enseignement prodigué.

2. La possibilité de dispense : verrou de sécurité du pluralisme éducatif

L'article 2 du Protocole n° 1 n'interdit pas aux États contractants d'intégrer l'enseignement du fait religieux dans les matières des programmes d'étude. Toutefois, dans ce cas, l'État doit adopter des mesures nécessaires pour éviter, autant que faire se peut, que « *les élèves ne se retrouvent face à des conflits entre l'éducation religieuse donnée par l'école et les convictions religieuses ou philosophiques de leurs parents* »[2190]. À ce sujet, la description de l'état de l'enseignement religieux au sein des États liés par la Convention retracée par la Cour aux paragraphes 30 à 33 de son arrêt *Zengin* permet de constater que, malgré la diversité des modalités d'enseignement, la quasi-totalité des États membres du Conseil de l'Europe offrent au moins un moyen permettant aux élèves de ne pas suivre un enseignement religieux, en prévoyant un mécanisme d'exemption, en donnant la possibilité de suivre une matière de substitution, ou en laissant toute liberté de s'inscrire ou non à un cours de religion. Quant à la Turquie, elle se trouve parmi les cinq États contractants où l'obligation de suivre un enseignement religieux est absolue. Cette obligation est inscrite dans l'article 24 de la Constitution, paradoxalement consacré à la protection de la liberté de religion. Malgré cette obligation constitutionnelle qui ne prévoit aucune possibilité d'exemption, une possibilité de dispense a été instaurée par la décision du 9 juillet 1990 adoptée par le Haut Conseil de l'éducation et de l'enseignement. Cependant, aux termes de cette décision, seuls les enfants « *de nationalité turque et adhérant à la religion chrétienne*

[2188] *Ibidem*, § 69.
[2189] *Ibidem*, § 70.
[2190] *Ibidem*, § 71.

ou juive » ont la possibilité de bénéficier de cette exemption, et ce « *à condition qu'ils attestent leur adhésion à ces religions* »[2191].

À l'instar de l'ECRI, la Cour constate justement une contradiction entre le prétendu caractère objectif et pluriel des cours de « culture religieuse et de connaissance morale » invoqué et ce mécanisme de dispense adopté par les autorités turques :

> « [S]'il s'agit bien d'un cours sur les différentes cultures religieuses, le fait de limiter le caractère obligatoire du cours aux enfants musulmans n'aurait pas lieu d'être. Par contre, si le cours vise essentiellement à enseigner la religion musulmane, en tant que cours sur une religion spécifique, il ne devrait pas avoir de caractère obligatoire pour préserver la liberté religieuse des enfants et de leurs parents »[2192].

Notant l'argument du gouvernement turc selon lequel ce mécanisme de dispense peut s'étendre aux autres convictions religieuses ou philosophiques si une demande est formulée[2193], le juge de Strasbourg estime que, quelle que soit l'étendue de cette exception, ce moyen n'est pas approprié pour assurer le respect de la liberté de conviction des parents. Car, pour obtenir une telle dispense, ceux-ci doivent au préalable déclarer auprès des établissements scolaires leurs convictions religieuses ou philosophiques. Cette obligation de dévoiler leurs convictions aux autorités scolaires peut, en soi, poser problème au regard de l'article 9 de la Convention[2194]. En outre, en l'absence d'un texte clair, les autorités des établissements ont toujours la possibilité de refuser de telles demandes des personnes adhérant à une conviction religieuse ou philosophique autre que l'Islam sunnite comme cela fut d'ailleurs le cas pour les requérants[2195].

De la jurisprudence des organes de Strasbourg, M. le Professeur Gonzalez déduit certains principes en matière d'éducation religieuse : l'État dispose d'une ample marge d'appréciation pour introduire dans le programme scolaire des cours de religion. Dans l'hypothèse où ces cours répondent aux critères d'objectivité et de pluralisme précisés par la Cour européenne, ils peuvent être imposés à tous les élèves[2196]. Sinon les moyens appropriés doivent être adoptés pour assurer le respect des convictions des parents selon

---

[2191] *Ibidem*, § 18. À cet égard, il convient de noter que le fait que le droit à la dispense soit reconnu seulement aux personnes de confessions chrétienne et juive pose également un problème sous l'article 2 du Protocole n° 1, combiné avec l'article 14. Car, cette distinction ne semble fonder sur aucun motif objectif et raisonnable. Toutefois, un tel grief n'a pas été invoqué par les requérants dans l'affaire *Zengin*.

[2192] Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 74.

[2193] *Ibidem*, § 19.

[2194] *Ibidem*, §§ 73 et 75.

[2195] *Ibidem*, § 75.

[2196] Par exemple, dans une décision récemment adoptée, la Cour a jugé que les États n'étaient pas tenus de prévoir la possibilité d'une dispense générale d'un cours d'éthique obligatoire qui était dispensé dans le

l'article 2 du Protocole n° 1. Pour le choix de ces moyens, la marge d'appréciation de l'État est considérablement réduite : il ne peut plus qu'opter pour un régime de dispense du cours de religion qui doit être de droit ou pour l'obligation de mettre en place un cours de substitution ; dans ce but, au titre de l'article 9 de la Convention, il ne saurait être exigé que les parents ou l'enfant lui-même soient tenus de produire une preuve de leur appartenance religieuse ou philosophique ou même de motiver leur demande de bénéficier de la dispense en dévoilant leurs convictions religieuses ou philosophiques : la simple déclaration doit en principe suffire[2197]. L'arrêt *Grzelak* adopté récemment démontre qu'une telle dispense ne suffit pas. L'élève ne doit pas non plus être désavantagé par rapport à ses camarades d'école qui suivent des cours de religion. Dans le cas où les résultats obtenus pour les cours de religion sont inclus dans le calcul de la « note moyenne » obtenue par un élève dans une année scolaire donnée et/ou à la fin d'un niveau donné de la scolarité, les élèves qui ne veulent pas suivre ces cours doivent avoir une possibilité (par exemple, en suivant les cours d'éthique), établie non seulement en théorie, mais aussi dans la pratique, pour pouvoir compenser ces notes perdues en raison de non-participation aux cours de religion[2198]. De plus, le bulletin de l'élève ne doit pas montrer qu'il n'a pas suivi le cours de religion. Car, dans un pays où la grande majorité des élèves appartient à une religion déterminée, cela peut signifier que l'élève concerné n'a pas de religion, ce qui porterait atteinte à son droit de ne pas être forcé de manifester sa religion ou sa conviction garanti par l'article 9 de la Convention[2199]. De plus, de ce fait, l'intéressé risque d'être harcelé ou de subir des discriminations, ce qui engage également la responsabilité de l'État, au titre de ses obligations positives, du fait qu'il n'a pas protégé le droit de l'individu à ne pas être discriminé dans la jouissance de ses droits fondamentaux conformément à l'article 14 de la Convention[2200]. L'arrêt *Grzelak* de la Cour va dans le sens de l'arrêt *Sinan Işık* que la Cour avait adopté dans une affaire concernant la mention des religions sur les cartes d'identité en Turquie.

B. L'inconventionnalité de la mention des religions sur les cartes d'identité en Turquie

---

respect des principes d'objectivité et de pluralisme. Cour EDH, déc. *Appel-Irrgang et autres c. Allemagne*, 6 octobre 2009, n° 45216/07.

[2197] G. GONZALEZ, *op. cit.*, note 2169, p. 271.

[2198] En ce sens, voir Cour EDH, arrêt *Grzelak c. Pologne*, 15 juin 2010, n° 7710/02, § 96.

[2199] En ce sens, voir *ibidem*, §§ 95 et 99.

[2200] Ainsi, dans son arrêt *Grzelak*, la Cour a conclu à la violation de l'article 14 en conjonction avec l'article 9 à l'égard d'un élève d'une école primaire en Pologne du fait que pendant toute la période de sa scolarisation, les autorités scolaires avaient omis de lui offrir un cours de morale et de ce fait ne lui avaient pas attribué de note dans ses bulletins dans la case « religion/morale ». *Ibidem*, §§ 99-101.

La question de compatibilité de la mention des religions sur les cartes d'identité avec la Convention a été examinée dans l'affaire *Sinan Işık.* Il ressort du raisonnement de la Cour dans cet arrêt que le refus de la mention de la confession « alévie » sur la carte d'identité des personnes appartenant à cette confession constitue une atteinte à la neutralité de l'État (1). Cependant, l'essentiel du raisonnement de la Cour se fonde sur la mention obligatoire de la religion sur les cartes d'identité que la Cour considère comme une atteinte à la liberté négative de la religion (2).

1. Le refus de la mention de la confession « alévie » sur la carte d'identité : une atteinte à la neutralité de l'État

Dans sa décision *Sofianopoulos et autres c. Grèce*, la Cour avait déjà rejeté comme manifestement mal fondé les allégations de certains ressortissants grecs, selon lesquelles le refus des autorités grecques de leur permettre d'indiquer leurs affiliations religieuses sur leurs cartes d'identité, même sur une base volontaire, constituait une violation de l'article 9. Elle estime que « *la carte d'identité ne peut pas être considérée comme un moyen destiné à assurer aux fidèles, de quelque religion ou confession qu'ils soient, le droit d'exercer ou de manifester leur religion* »[2201].

Le contexte dans lequel s'inscrit l'affaire *Sinan Işık* est assez différent. Alors que les autorités grecques avaient complètement supprimé la possibilité de mentionner la religion sur la carte d'identité, les autorités turques ne reconnaissaient cette possibilité que pour les religions, mais non pour les confessions ou branches des religions. Dans les faits, en s'appuyant sur un avis déposé par la *Diyanet*, les autorités judiciaires turques avaient rejeté la demande du requérant, tentant à obtenir le remplacement de la mention « Islam » par celle de sa confession « alévie » sur sa carte d'identité, au motif que l'Alévité n'était qu'une interprétation de l'Islam[2202].

Devant la Cour de Strasbourg, le requérant soutient que le rejet de sa demande s'analyse en une ingérence dans son droit à la liberté d'exercer sa religion[2203]. Quant au gouvernement turc, il soutient que la mention de la religion sur les cartes d'identité est fondée sur les impératifs liés à l'ordre public, à l'intérêt général et aux besoins sociaux et que, compte tenu de la multitude de confessions et d'ordres mystiques au sein de l'Islam, il

[2201] Cour EDH, déc. *Sofianopoulos et autres c. Grèce*, 12 décembre 2002, n°s 1977/02, 1988/02 et 1997/02, *Recueil des arrêts et décisions*, 2002-X, p. 451.
[2202] Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 8-11.
[2203] *Ibidem*, § 36.

est nécessaire de ne pas mentionner les diverses confessions ou branches d'une même religion pour préserver l'ordre public et la neutralité de l'État[2204].

La Cour n'estime pas nécessaire de se prononcer sur la question de savoir si la mention des religions et non des différentes branches ou sectes sur les cartes d'identité constitue ou non une discrimination fondée sur la religion. Ce qui l'intéresse c'est de savoir si l'État a respecté dans cette affaire son devoir de neutralité et d'impartialité[2205]. À cet égard, il faut constater que la mention de religion sur les cartes d'identité oblige nécessairement les autorités d'état civil et, dans le cas où l'intéressé intente une action en justice contre le refus de celles-ci, les tribunaux de se prononcer sur la question de savoir si la conviction dont l'intéressé demande l'inscription sur sa carte d'identité constitue ou non une religion à part. Dans la mesure où la question nécessite de la connaissance d'ordre interne des religions, les tribunaux turcs demandent l'avis de la *Diyanet* et décident en général de s'y conformer. En l'espèce, en s'appuyant sur un tel avis, le tribunal avait qualifié la confession du requérant de simple interprétation de l'Islam. La Cour estime que cette appréciation donnée quant à la confession du requérant par les tribunaux internes, ne saurait se concilier avec le devoir de neutralité et d'impartialité de l'État[2206]. À cet égard, elle rappelle avoir toujours souligné que dans une société démocratique le rôle des autorités d'État ne consiste pas à prendre des mesures qui peuvent privilégier une des interprétations de la religion au détriment des autres, ou qui visent à contraindre une communauté divisée ou une partie de celle-ci à se placer, contre son gré, sous une direction unique[2207].

Par conséquent, ce système est condamnable non parce qu'il ne prévoit que la mention de la religion sur les cartes d'identité et exclut ainsi les différents ordres et branches religieux, mais en raison du fait qu'il oblige les autorités d'État à porter une appréciation sur les convictions religieuses, domaine qui relève du for intérieur de la personne et qui exclut toute intervention de l'État. Toutefois, la Cour estime que l'affaire doit être examinée essentiellement sous l'angle de l'aspect négatif de la liberté de religion et de conscience.

2. La mention obligatoire de la religion sur les cartes d'identité : une atteinte à la liberté négative de religion

[2204] *Ibidem*, §§ 34-35.
[2205] *Ibidem*, § 45.
[2206] *Ibidem*, § 46.
[2207] *Ibidem*, § 45.

Dans l'affaire *Sinan Işık*, le requérant ne se plaint pas seulement du refus d'inscription de sa confession sur sa carte d'identité, mais soutient également que la mention obligatoire de la religion sur la carte d'identité, document public qui doit être présenté à la demande d'une administration publique, d'une entreprise privée ou dans le cadre d'une formalité quelconque, constitue une atteinte à sa liberté de manifester sa religion ou sa conviction[2208]. Cette liberté « *comporte également un aspect négatif, à savoir le droit pour l'individu de ne pas être obligé de manifester sa religion ou sa conviction et de ne pas être obligé d'agir en sorte qu'on puisse tirer comme conclusion qu'il a - ou n'a pas - de telles convictions* »[2209]. Elle interdit donc aux autorités étatiques de s'immiscer dans la liberté de conscience d'une personne en s'enquérant de ses convictions religieuses ou en l'obligeant à les manifester[2210].

À cet égard, le gouvernement turc soutient que la mention de la religion sur les cartes d'identité ne touche pas la substance du droit à la liberté de religion et de conviction. Selon lui, il ne s'agit point d'une contrainte exercée pour obtenir la divulgation des convictions de chacun ou de blâmer ou d'inculper une personne à cause de ses convictions[2211]. La Cour ne suit pas cette thèse du gouvernement et estime que « *interpréter l'article 9 comme autorisant n'importe quelle sorte de coercition visant à extérioriser sa religion ou conviction* […] *toucherait à la substance même de la liberté qu'il entend garantir* »[2212]. Par ailleurs, la Cour souligne que, compte tenu de l'usage

---

[2208] *Ibidem*, §§ 22 et 23.

[2209] Cour EDH, arrêt *Alexandridis c. Grèce*, arrêt *précité*, § 38. La Cour avait déjà eu l'occasion de consacrer des droits négatifs au titre de l'article 9 de la Convention, notamment la liberté de ne pas adhérer à une religion et celle de ne pas la pratiquer : dans son arrêt *Buscarini et autres*, elle a jugé que l'obligation de prêter serment sur l'Évangile imposée aux requérants constituait une violation de l'article 9, les requérants ayant dû faire allégeance à une religion donnée sous peine de déchéance de leur mandat de parlementaires (Cour EDH [GC], arrêt *Buscarini et autres c. Saint-Marin*, arrêt *précité*, § 39). La Cour a condamné la Grèce pour atteinte au droit de ne pas être contraint de manifester ses convictions religieuses dans deux affaires où les requérants ont dû indiquer leurs convictions religieuses devant le tribunal pour faire une déclaration solennelle plutôt que prêter serment sur l'Évangile en tant que témoins ou plaignants dans des procédures pénales ou encore en tant qu'avocat nommé au tribunal (Cour EDH, arrêt *Dimitras et autres c. Grèce,* 3 juin 2010, n°s 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07 et 6099/08, § 88 ; Cour EDH, arrêt *Alexandridis c. Grèce*, arrêt *précité*, § 41). Au vu de cette jurisprudence bien établie de la Cour, on peut affirmer que la référence à Allah dans les serments prêtés par les témoins devant les tribunaux, prévue par l'article 339 de l'ancien code de procédure civile (la loi n° 1086 du 18 juin 1927, J.O. des 2, 3 et 4 juillet 1927, n°s 622, 623 et 624) en Turquie était contraire à l'article 9 de la Convention. Cette référence ne figure pas dans le nouveau code de procédure. Voir l'article 233 § 4 de la loi n° 6100 du 12 janvier 2011 (J.O. du 4 février 2011, n° 27836).

[2210] Cour EDH, arrêt *Alexandridis c. Grèce*, arrêt *précité*, § 38.

[2211] Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, § 34.

[2212] *Ibidem*, § 42. Il peut avoir des exceptions à cette liberté. Dans certains cas, l'État peut exiger des intéressés de produire des éléments nécessaires prouvant leur appartenance à telle ou telle croyance ou philosophie. C'est le cas notamment pour la divulgation volontaire des convictions faite par un individu aux autorités dans le but d'exercer certains droits spécifiques reconnus par l'ordre juridique aux fins de la protection de la liberté religieuse, par exemple, afin de bénéficier du droit d'exemption du service militaire (Commission EDH, déc. *N. c. Suède*, décision *précitée*, pp. 203-208 ; Commission EDH, déc. *Ranien c.*

fréquent de la carte d'identité (inscription aux écoles, contrôle d'identité, service militaire, etc.), la mention des convictions religieuses dans ce document officiel risque d'ouvrir la voie à des situations discriminatoires dans les relations avec l'administration[2213].

Quant aux amendements effectuées dans la législation turque après la saisine de la Cour, qui permettent de demander par une déclaration écrite une modification de la case réservée à la religion ou que cette case soit vide, la Cour estime que celles-ci ne retirent pas au requérant la qualité de victime[2214]. Car, les personnes qui souhaitent modifier l'information concernant la religion figurant sur leur carte d'identité ou qui refusent de mentionner leur religion sur celle-ci doivent présenter une déclaration écrite[2215]. Bien que les textes législatifs et réglementaires soient muets quant au contenu de cette déclaration, en adoptant une interprétation extensive de la notion de convictions religieuses, la Cour estime que « *le simple fait de demander la suppression de la religion sur les registres civils pourrait constituer la divulgation d'une information relative à un aspect de l'attitude des individus envers le divin* »[2216]. De plus, comme les juges de Strasbourg l'affirment, lorsque les cartes d'identité comportent une case consacrée à la religion, le fait de laisser celle-ci vide a inévitablement une connotation spécifique. Dans ce cas, les titulaires d'une carte d'identité sans information concernant la religion se distingueraient, contrairement à leur gré, des personnes qui ont une carte d'identité sur laquelle figurent leurs convictions

---

Finlande, 7 mars 1996, n° 20972/92, *D.R.* n° 84-B, pp. 28-33) ou pour avoir une autorisation de s'absenter du travail afin de célébrer une fête religieuse (Cour EDH, arrêt *Kosteski c. Macédonie*, 13 avril 2006, n° 55170/00, § 39). Dans une décision récente, la Cour n'a pas non plus partagé la thèse selon laquelle le choix quant à la destination des huit millièmes de l'impôt sur les revenus à telle ou telle religion ou église comporte nécessairement la manifestation de l'adhésion à une confession religieuse. Dans cette affaire, elle a conclu à la non-violation de l'article 9 dans la mesure où le droit interne offrait aux citoyens la faculté de ne pas exprimer un tel choix, dans ce cas la somme concernée étant versée à l'État, à l'Église catholique et aux institutions représentatives des autres religions, de façon proportionnelle aux choix effectués par l'ensemble des contribuables. Cour EDH, déc. *Carlo Spampinato c. Italie*, décision *précitée*.

[2213] Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, § 43.

[2214] Le 25 avril 2006, soit avant que la Cour rende son jugement dans cette affaire, le législateur turc adopta la loi n° 5490 relative aux services de l'état civil (J.O. du 29 avril 2006, n° 26153). L'article 35 de cette nouvelle loi dispose que « [l]*es informations relatives à la religion de l'individu sont inscrites ou modifiées conformément aux déclarations écrites de l'intéressé ; la case réservée à cet égard peut être laissée vide ou l'information peut également être effacée* ». L'article 82 du règlement adopté le 29 septembre 2006 portant application de cette loi stipule que « [l]*es informations relatives à la religion des individus sont inscrites, modifiées, effacées ou omises selon les déclarations écrites des individus. Les demandes de modifications ou d'effacement des données relatives à la religion ne font pas l'objet d'une limitation quelconque* ». Ces dispositions ont été traduites par le greffe de la Cour dans l'arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 17 et 18.

[2215] *Ibidem*, § 49.

[2216] *Ibidem*. À cet égard, il convient d'observer que concernant l'aspect négatif de la liberté de religion, dans cette affaire, la Cour va encore plus loin par rapport à ses arrêts *Zengin* et *Fogero* dans lesquels elle a estimé que le fait de devoir au préalable déclarer auprès des établissements scolaires son adhésion à une religion déterminée pose problème au regard de l'article 9 de la Convention.

religieuses[2217]. D'ailleurs, l'arrêt ne se borne pas à constater que le fait de mentionner la religion de ses citoyens dans les registres d'état civil ou sur les cartes d'identité est incompatible avec la liberté de ne pas manifester sa religion, mais précise également la solution adéquate que l'Etat doit adopter : « [E]*lle considère que la suppression de la case consacrée à la religion pourrait constituer une forme appropriée de réparation qui permettrait de mettre un terme à la violation constatée* »[2218].

[2217] Cour EDH, arrêt *Sinan Işık c. Turquie*, arrêt *précité*, § 51.

[2218] *Ibidem*, § 60. Il s'agit du premier cas d'application de l'article 46 de la Convention en matière de liberté de pensée, de conscience et de religion.

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE

La jurisprudence de la Cour européenne témoigne depuis une dizaine d'années d'une évolution galopante particulièrement protectrice des minorités. En s'appuyant sur certains principes et valeurs sous-jacents à la société démocratique, la Cour européenne impose aux États l'obligation de créer des conditions nécessaires pour permettre aux personnes appartenant à des minorités d'exprimer, de préserver et de développer leur identité minoritaire ethnique, culturelle, linguistique ou religieuse. Une telle expression et préservation peut se faire, toujours selon la jurisprudence européenne, aussi bien individuellement que collectivement sous forme de fondations, d'associations, voire partis politiques, dont les objectifs peuvent aller de la revendication d'un statut de minorité et des droits spéciaux y attachés jusqu'à la demande de reconnaissance par l'État du droit à l'autodétermination.

Concernant plus précisément les minorités religieuses, avec une interprétation dynamique, isolée ou combinée des articles 9, 11 et 14 de la Convention ainsi que de l'article 2 du Protocole n° 1, les juges européens ont établi plusieurs principes qui doivent orienter les États membres du Conseil de l'Europe dans leurs rapports avec les personnes appartenant à des religions minoritaires : l'obligation pour l'État de veiller à ce que les informations ou connaissances figurant au programme scolaire des écoles publiques soient diffusées de manière objective, critique et pluraliste, ce qui implique l'interdiction de poursuivre un but d'endoctrinement ; l'imposition à l'État d'un devoir de neutralité et d'impartialité qui interdit aux autorités publiques de procéder à des discriminations religieuses, de porter une appréciation sur la légitimité des croyances religieuses ou sur les modalités de celles-ci et d'intervenir dans l'autonomie des communautés religieuses en obligeant celles-ci de s'unir sous une direction unique. Ces sont en quelques sortes des impératifs d'un régime véritablement laïque que la Cour associe à ceux de la société démocratique. Le but est d'atteindre une société fondée sur l'esprit de tolérance et sur le pluralisme des idées et des conceptions.

Certes, la jurisprudence de la Cour européenne laisse à l'État la possibilité de garder certains liens privilégiés avec un ou plusieurs cultes du fait des spécificités sociales et historiques du pays. Toutefois, la neutralité de la Cour à l'égard des rapports que l'État entretient avec les cultes est soumise au respect des droits des personnes appartenant aux minorités religieuses. À cet égard, l'étude de la jurisprudence européenne en matière des

minorités religieuses qui a fait l'objet du présent chapitre nous montre à quel point le traitement réservé aux membres des communautés religieuses minoritaires par la Turquie est en pleine contradiction avec la Convention européenne. L'inconventionnalité de certains de ces traitements a été constatée par les juges européens : les cours de religion fondés sur la version sunnite de l'Islam imposés aux élèves alévis ; la mention obligatoire de l'Islam sur les cartes d'identité des alévis ; la confiscation injuste des biens immobiliers des fondations des minorités non musulmanes ; la non-reconnaissance du droit à l'objection de conscience pour le service militaire. Cependant, les points sur lesquels divergent la jurisprudence européenne et la pratique turque en matière de traitement des minorités religieuses sont beaucoup plus nombreux et concernent plusieurs domaines. Les deux récentes requêtes communiquées au gouvernement turc le montrent d'ailleurs. Celles-ci concernent respectivement la non-reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte des alévis et le refus de l'enregistrement d'une fondation de la communauté des adventistes de septième jour en raison de l'interdiction en droit turc de créer des fondations ayant pour but de soutenir une communauté déterminée. Ces quelques questions posées devant la Cour constituent seulement une petite partie d'un iceberg d'atteintes aux droits des minorités religieuses que la Cour pourrait peu à peu se voir amener à évaluer.

CONCLUSION DU PREMIER TITRE

La position prise par les juges européens dans les affaires turques portant sur l'application du principe de laïcité en Turquie témoigne d'un certain équilibre entre les sensibilités du camp laïque qui défend une application stricte de la laïcité et du camp islamique qui réclame une révision de la conception turque de la laïcité dans un sens montrant une plus grande tolérance à la manifestation de l'Islam dans l'espace public et politique. Tout en acceptant l'emploi de certains moyens radicaux afin d'empêcher l'islamisation de l'État et de la société turcs, le juge européen exige que la Turquie évite de recourir à des applications extrémistes de la laïcité, tel que l'interdiction du port des habits religieux sur les voies publiques, et, surtout, qu'elle permette l'expression pacifique des opinions islamistes, bien que celles-ci défendent un régime basé sur la charia au détriment du régime laïque.

Les juges européens fournissent ainsi aux autorités turques certains éléments de réponse à la question de savoir comment sauvegarder le régime laïque sans porter gravement atteinte aux libertés religieuses des masses musulmanes sunnites. Certes, l'équilibre proposé par les juges européens peut être critiqué. Il n'en reste pas moins que la manière dont les juges européens traitent le conflit entre la laïcité et les libertés est beaucoup plus équilibrée par rapport à celle des juges nationaux qui accordent, tout simplement, à la laïcité une primauté absolue sur les libertés. Tout en essayant de protéger le régime laïque et démocratique de la Turquie, les juges turcs empêchent en réalité la consolidation de la démocratie et des droits de l'homme, conditions nécessaires à l'avancée de la nation turque sur le chemin de la civilisation. Certes, les juges européens, à l'instar de leurs homologues turcs, ont adopté une attitude méfiante et prudente par rapport aux mouvements islamistes, mais cela ne va pas jusqu'à se transformer en une paranoïa, qu'on constate parfois chez les juges turcs qui voient dans toute action de l'Islam politique un danger imminent visant à fonder un régime théocratique en Turquie. Les juges européens refusent ainsi, fort heureusement, de suivre leurs homologues turcs pour ce qui est de reconnaître à la laïcité turque une valeur supérieure à tous les droits et libertés fondamentaux. Certes, dans le cadre des affaires de dissolution de *Refah*, d'interdiction du port du foulard à l'université et d'exclusion des forces armées des officiers suspectés d'avoir adopté des idéologies intégristes, en laissant aux autorités turques une marge d'appréciation inhabituellement large, ils se montrent peut être un peu trop prudent par

rapport à l'Islam politique. Toutefois, cette attitude du juge européen est quelque peu compréhensible. Car, vu les spécificités du contexte turc, les juges européens se sentent probablement beaucoup moins biens situés que leurs homologues turcs pour apprécier la réalité du danger de fondamentalisme islamique et les moyens appropriés à adopter pour lutter contre celui-ci. Ils ne se laissent toutefois guère impressionner par cet argument de danger d'intégrisme islamique, lorsqu'il s'agit non de l'action d'une organisation ou d'un mouvement politique mais de l'expression par des prédicateurs islamistes d'une opinion. La liberté d'expression serait-il trop précieuse pour que les juges européens refusent de tendre la main à leurs homologues turcs dans ce domaine comme ils l'ont fait sur le terrain des articles 9 et 11 de la Convention ? Elle est certainement la valeur particulièrement prééminente de l'ordre public européen sans laquelle la société serait condamnée à la stagnation. Elle est le corolaire de « *l'une des principales caractéristiques de la démocratie* [qui] *réside dans la possibilité qu'elle offre de résoudre par le dialogue et sans recours à la violence les problèmes que rencontre un pays* »[2219]. Sans liberté d'expression il n'y aura pas de dialogue. Ce principe n'aurait pas beaucoup de signification si les juges européens admettaient la répression de l'expression pacifique des opinions au seul motif qu'elles sont contraires aux principes fondamentaux de l'ordre constitutionnel des États contractants. De plus, comparé avec les affaires *Refah*, du foulard islamique et des officiers exclus de l'armée, il est beaucoup plus difficile de se laisser convaincre que l'expression individuelle d'une opinion sans incitation à la violence ou à la haine, quel que soit son contenu, puisse vraiment mettre en danger l'ordre laïque et démocratique. Au contraire, en fermant aux défenseurs de l'Islam politique, toute voie d'expression, les autorités turques risquent d'ouvrir, à leur tour, la porte à la radicalisation des mouvements islamiques. En mettant ainsi une censure sur l'expression par les islamistes de leurs opinions, elles empêchent également les acteurs de la société démocratique de prendre connaissance de ces opinions et de les combattre par des moyens démocratiques. Ainsi, si les juges européens ne vont pas jusqu'à exiger une conception respectueuse de la laïcité à toutes les manifestations de l'Islam dans l'espace public et politique, ce que les islamistes semblaient espérer obtenir de la part de la Cour, ils demandent une modération dans l'application autoritaire de la laïcité turque.

La jurisprudence de la Cour n'exige pas seulement un pluralisme des opinions mais également un pluralisme religieux. Alors que les juges de Strasbourg accordent un brevet

[2219] Cour EDH [GC], arrêt *Parti Communiste Unifié de Turquie et autres c. Turquie*, arrêt *précité*, § 57.

de conventionalité conditionnelle à l'application stricte de la laïcité à l'égard de la manifestation de l'Islam sunnite, ils condamnent fermement la politique de l'État turc envers les minorités religieuses. Dans le contexte turc, les juges de Strasbourg semblent être beaucoup plus attentifs à la protection des droits des minorités religieuses qu'à ceux de la majorité musulmane sunnite, ce qui n'est point étonnant. En effet, les restrictions apportées aux droits des minorités religieuses ne se fondent pas sur un motif aussi solide que le danger de fondamentalisme islamique, constamment invoqué par le gouvernement turc dans les affaires sunnites. L'imposition aux élèves alévis des cours de religion fondés uniquement sur une version sunnite de l'Islam avec aucune possibilité de dispense, la confiscation des biens immobiliers des fondations des minorités non musulmanes longtemps après leur acquisition dans un total irrespect du principe de prévisibilité et sans aucune indemnisation, l'imposition aux alévis d'indiquer l'Islam sur leurs cartes d'identité sont effectivement des actes difficilement justifiables. Ni la communauté alévie ni celles non musulmanes ne constituent des mouvements qui mettent en danger l'ordre démocratique et laïque de la Turquie. L'atteinte aux droits de ces communautés trouve son explication notamment dans la politique d'homogénéisation de la société autour de l'identité turque sunnite, tous les éléments en dehors de cette identité étant considérés comme une menace à l'unité de la nation. Ainsi, d'une part, on tente de faire fuir les membres des minorités non musulmanes en leur confisquant leurs biens, d'autre part, on essaie d'assimiler les alévis au Sunnisme. Une telle politique d'État ne pouvait de toute évidence pas avoir l'approbation des juges européens. Car, elle va à l'encontre de toutes les valeurs de la société démocratique européenne, dont notamment le pluralisme, la tolérance, l'égalité et la neutralité.

TITRE II. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE L'ADHÉSION DE LA TURQUIE À L'UNION EUROPÉENNE

L'effondrement de l'URSS et l'aspiration des nouvelles démocraties de l'Europe Centrale et de l'Est à s'intégrer dans l'UE ont entrainé de profonds changements politiques et institutionnels pour l'UE[2220]. Le Préambule du Traité de Maastricht sur l'UE du 7 février 1992 souligne *« l'importance historique de la fin de la division du continent* ». L'UE a été appelée à « *établir des bases solides pour l'architecture de l'Europe future* » basée sur des valeurs communes[2221]. Son but initial de réaliser une union économique et commerciale entre les États membres semblait être relégué au second plan. Au fil des traités, l'Europe est devenue un véritable projet politique qui a culminé avec l'établissement d'une citoyenneté commune aux ressortissants des pays européens et l'élaboration de la Charte des droits fondamentaux[2222]. En juin 1993, le Conseil européen a adopté les critères politiques de Copenhague selon lesquels l'adhésion à l'UE « *requiert de la part du pays candidat qu'il ait des institutions stables garantissant la démocratie, la primauté du droit, les droits de l'homme, le respect des minorités et leur protection* »[2223]. Avec l'entrée en vigueur du Traité d'Amsterdam en mai 1999, ces critères ont en substance été inscrits, en tant que principe constitutionnel, dans le Traité sur l'UE. L'article 2 du Traité consolidé sur l'UE dispose ainsi que « [l]*'Union est fondée sur les valeurs de respect de la dignité humaine, de liberté, de démocratie, d'égalité, de l'État de droit, ainsi que de respect des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités* »[2224]. L'article 49 de ce traité prévoit en conséquence que « [t]*out État européen qui respecte les valeurs visées à l'article 2 et s'engage à les promouvoir peut demander à devenir membre de l'Union* ». Il s'agit des exigences de base que tout État candidat dont la Turquie doit satisfaire pour intégrer l'UE[2225].

[2220] İ. ATAK, « Le processus d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne : le rôle déterminant des critères politiques de Copenhague », *Annuaire canadien de Droit international*, 2007, vol. 45, n° 1, pp. 291-304, spéc., p. 293.

[2221] Traité sur l'UE, 7 février 1992 (J.O. des Communautés européennes, 29 juillet 1992, n° C 191).

[2222] İ. ATAK, *op. cit.*, note 2220, p. 293.

[2223] Conseil européen de Copenhague, *Conclusions de la Présidence*, les 21 et 22 juin 1993 (disponible sur http://www.consilium.europa.eu/uedocs/cms_data/docs/pressdata/fr/ec/72922.pdf, consulté le 15 juillet 2011), p. 25.

[2224] Version consolidée du Traité sur l'UE, tel qu'il a été modifié par le Traité de Lisbonne (J.O. de l'EU du 30 mars 2010, n° C 83).

[2225] Le Conseil européen d'Helsinki, en décembre 1999, qui décide l'ouverture des négociations avec six des pays candidats (Roumanie, Slovaquie, Lettonie, Lituanie, Bulgarie et Malte), précise que « *l'adhésion à l'Union est subordonnée au respect de tous les critères de Copenhague* », mais qu'une « *condition préalable*

Les relations de l'UE avec la Turquie ont une longue histoire : le premier accord d'association, dit « accord d'Ankara », conclu entre la CEE et la Turquie date de 1963. Cet accord a été complété par la mise en vigueur en 1973 du protocole additionnel sur le renforcement des échanges Turquie-CEE. Les objectifs fondamentaux de ces instruments étaient le renforcement des relations commerciales et économiques, et la mise en place d'une union douanière. Essentiellement économiques au début, les relations avec l'UE se sont centrées sur le respect des principes démocratiques à partir des années 1990[2226]. À cet égard, un tournant est pris le 14 avril 1987, lorsque la Turquie a officiellement remis à la CEE sa demande d'adhésion. Ceci a entraîné une obligation de satisfaire aux exigences communautaires en matière d'élargissement[2227]. La Turquie a ainsi dû faire preuve de sa volonté de « *partager un projet fondé sur une communauté de principes, de politiques et d'institutions* »[2228] par le respect des critères de Copenhague. Des réformes démocratiques sont entreprises dès juillet 1995. Une stratégie européenne en vue de préparer la Turquie à l'adhésion[2229] est élaborée par la Commission européenne en mars 1998, marquant le début d'un processus de rapprochement des législations communautaire et turque et la reprise par ce pays de l'acquis communautaire. En novembre 1998, la Commission européenne a publié un premier rapport sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie de l'adhésion dans lequel elle attirait l'attention sur le fait que la Turquie ne remplissait pas encore les critères de Copenhague et qu'elle devrait donner la priorité à l'amélioration du respect des droits de l'homme[2230]. En décembre 1999, le Conseil européen d'Helsinki a décidé d'accorder à la Turquie le statut officiel de pays candidat à l'adhésion à l'UE. Un partenariat pour l'adhésion de la Turquie est élaboré en 2001[2231], précisant les lignes directrices à poursuivre en vue de la préparation à l'adhésion. Trois ans plus tard, dans son

---

à l'ouverture des négociations d'adhésion est le respect des critères politiques » (Les conclusions de la Présidence du Conseil européen d'Helsinki, les 10 et 11 décembre 1999, § 4, disponible sur http://www.consilium.europa.eu/ueDocs/cms_Data/docs/pressData/fr/ec/00300-r1.f9.htm, consulté le 22 avril 2012). En conséquence, seul le respect des critères politiques de Copenhague est une condition préalable pour l'ouverture des négociations ; les critères économiques (économie de marché viable, capable de supporter la concurrence au sein du marché unique) et l'alignement de la législation nationale sur l'acquis communautaire constituent deux exigences supplémentaires auxquelles un candidat doit satisfaire ultérieurement pour l'adhésion.

[2226] İ. ATAK, *op. cit.*, note 2220, p. 294.

[2227] *Ibidem*.

[2228] Commission européenne de l'UE, *Document de Stratégie pour l'élargissement*, COM(2005)561 final, 9 novembre 2005, p. 3.

[2229] Commission européenne de l'UE, *Stratégie européenne pour la Turquie*, COM(98)124 final, 4 mars 1998.

[2230] Commission européenne de l'UE, *Rapport 1998 sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie pour l'adhésion*.

[2231] Conseil européen, *Règlement (CE) n° 390/2001 concernant l'assistance à la Turquie dans le cadre de la stratégie de préadhésion, et notamment l'instauration d'un partenariat pour l'adhésion*, 26 février 2001.

rapport régulier, la Commission estimait que la Turquie remplissait au minimum les critères politiques de Copenhague, et, par conséquent, suggérait une ouverture des négociations d'adhésion sous conditions avec ce pays. Elle proposait, et c'est une première[2232], d'encadrer les négociations de façon étroite en appliquant une stratégie reposant sur trois piliers dont le plus important traite de la coopération visant à renforcer et soutenir le processus de réforme en Turquie dans la perspective du respect continu des critères de Copenhague[2233].

L'ambition de la Turquie d'adhérer à l'UE produit un effet catalyseur sur le développement des droits de l'homme et de l'état de démocratie dans ce pays. Après des décennies d'avancées sporadiques en matière de démocratie et de droits de l'homme, depuis qu'elle a obtenu le statut officiel de pays candidat, la Turquie a procédé à de profonds changements constitutionnels et législatifs[2234], sous la supervision étroite de la Commission européenne et conformément aux priorités figurant dans le partenariat pour l'adhésion. Ces modifications ont radicalement transformé l'État de droit dans ce pays[2235]. Elles ont eu un impact positif non négligeable sur l'application de la laïcité à l'égard des droits des musulmans sunnites de manifester leurs croyances ou opinions politico-religieuses sur l'espace public (**Chapitre I**) et des droits des personnes appartenant à des minorités religieuses (**Chapitre II**).

[2232] I. KARAKAŞ, « La Turquie et l'Union européenne : une adhésion à long terme », in *L'Union européenne et ses espaces de proximité, entre stratégie inclusive et partenariats rénovés : quel avenir pour le nouveau voisinage de l'Union ?*, sous la direction de Laurent BEURDELEY & Renaud DE LA BROSSE & Fabienne MARON, Bruxelles, Bruyant, 2007, pp. 93-101, spéc., p. 93.

[2233] Commission européenne de l'UE, *Recommandation concernant les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, COM(2004)656 final, 6 octobre 2004.

[2234] *Ibidem*.

[2235] İ. ATAK, *op. cit.*, note 2220, p. 295.

CHAPITRE I. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE DANS L'ESPACE PUBLIC

La laïcité, plus précisément la séparation entre l'État et la religion, n'est certainement pas une condition à l'adhésion à l'UE. Ce dernier « *respecte et ne préjudice pas le statut dont bénéficient, en vertu du droit national, les Églises et les associations ou les communautés religieuses dans les États membres* […] »[2236]. Cela dit, la manière dont le principe de laïcité est interprété et appliqué dans un pays candidat peut avoir un impact sur le processus d'adhésion à l'UE. Le droit de culte des États membres ou candidats se doit de respecter les principes démocratiques sur lesquels l'UE est fondée, parmi lesquels les droits de l'homme tels qu'ils résultent de la Charte des droits fondamentaux et de la Convention européenne des droits de l'homme. Pourtant, en Turquie, au nom de la protection du régime républicain contre les mouvements islamistes, les autorités d'État accordent traditionnellement une primauté absolue à la sauvegarde de la laïcité par rapport à la liberté des musulmans de manifester leurs convictions et croyances religieuses dans l'espace public, ce qui est incompatible avec l'exigence de respect des droits de l'homme imposée comme condition à l'adhésion à l'UE. Or, ce respect implique à trouver un équilibre entre les intérêts généraux et les libertés individuelles. Ainsi, face au défi européen, la Turquie se trouve dans l'obligation de trouver un meilleur équilibre entre ces deux valeurs fondamentales qui sont la laïcité et la liberté.

À cet égard, les élections de 2002 qui ont apporté l'AKP, dite « islamiste modéré »[2237], seul au pouvoir, a été un tournant important dans la vie politique en Turquie. Depuis cette date, le Parlement turc a adopté des nombreuses réformes qui vont en général dans un sens de la consolidation de la démocratie, de l'État de droit et des libertés fondamentales. Quant au principe de laïcité, les réformes adoptées par le législateur témoignent d'une attitude favorable de celui-ci à une application plus tolérante de la laïcité (**Section 1**). Toutefois, contrairement au législateur, les tribunaux suprêmes turcs, fidèles à la conception kémaliste de la laïcité et suspicieux en général par rapport aux actions des partis pro-Islam, ont montré une certaine résistance face aux réformes de démocratisation,

[2236] Déclaration n° 11 relative au statut des Églises et des organisations non confessionnelles annexée en 1997 au Traité d'Amsterdam. Cette partie de la déclaration, reprise par le premier alinéa de l'article 52 du Traité établissant une Constitution pour l'Europe (J.O. de l'UE du 16 décembre 2004, n° C 310) ainsi que par le premier alinéa de l'article 16 C du Traité de Lisbonne modifiant le Traité sur l'UE et le Traité instituant la Communauté européenne (J.O. de l'UE du 17 décembre 2007, n° C 306), confirme la neutralité de principe de l'UE par rapport aux différents modèles de droit de culte en vigueur dans les pays membres à l'UE.

notamment lorsqu'ils ont été amenés à se prononcer sur les contentieux liés à la manifestation de l'Islam dans l'espace public. Il ressort de l'attitude adopté par les juges suprêmes turcs dans ces contentieux qu'ils sont encore réticents à l'égard de l'idée d'abandonner leur concept traditionnel de la laïcité en faveur d'une application plus tolérante de celle-ci (**Section 2**).

SECTION 1. UN LÉGISLATEUR FAVORABLE À UNE APPLICATION DE LA « LAÏCITÉ TOLÉRANTE »

Du coup d'État de 1960 jusqu'au coup postmoderne de 1997, en passant surtout par l'intervention plus feutrée de 1971 et par celle sans équivoque de 1980, l'armée a mis en place une démocratie hautement contrôlée, en s'implantant au cœur du fonctionnement du système politique turc[2238]. Lors de sa promulgation et dans les deux décennies qui ont suivi, la Constitution de 1982, en confiant au Conseil de Sécurité nationale (MGK) un rôle de surveillance politique permanente et la possibilité d'émettre des remontrances dont le gouvernement devait impérativement tenir compte, est apparue comme l'aboutissement de ce processus de militarisation du système[2239].

Ce pouvoir des forces armées et leurs interventions régulières dans le domaine de la politique est longtemps demeuré un des obstacles majeurs à l'établissement d'un régime véritablement démocratique en Turquie[2240]. L'armée a également joué un rôle de premier rang dans la sauvegarde de la conception kémaliste de la laïcité, voire dans son durcissement au détriment des libertés fondamentales de la communauté musulmane. L'armée s'est toujours opposée vivement à la libéralisation de la compréhension et de l'application autoritaires de la laïcité turque et n'a souvent pas hésité à intervenir dans la politique au nom de la protection de la laïcité.

Au vu du rôle joué par l'armée en tant que protecteur de la conception militante de la laïcité, les réformes contribuant à l'affaiblissement du contrôle des militaires sur le pouvoir civil (§ 1) est d'une importance cruciale pour la démocratisation de la conception turque de la laïcité. Un tel lien direct existe également entre cette dernière et l'établissement d'un

---

[2237] F. BİLİCİ, *op. cit.*, note 666, p. 227.

[2238] J. MARCOU, « Il y a douze ans commençait le coup d'État post-moderne… », OVIPOT, 28 février 2009.

[2239] *Ibidem.*

[2240] À cet égard, un des spécialistes du sujet, Ahmet İnsel estime que « *plus les forces armées turques perdent leur caractère de parti politique, leur capacité d'"influencer et orienter", de "déranger" et d'"abuser* [de leur pouvoir]*", plus la société turque avancera sur la voie de la démocratisation* ». A. İNSEL, « TSK'nın yönlendirme yetkisi (Le pouvoir d'orientation des Forces armées turques) », *Radikal* du 1er novembre 2009.

régime véritablement démocratique en Turquie[2241]. Certaines réformes adoptées dans le but de consolider les droits et libertés fondamentaux sont susceptibles d'avoir un impact sur l'application de la laïcité (§ 2).

§ 1. LES RÉFORMES VISANT LA DÉMILITARISATION DE L'ÉTAT

L'armée turque constitue un phénomène inhabituel en Europe, car sa place dans la société turque n'a rien à voir avec celle que les forces armées occupent dans les différents États membres de l'UE[2242]. Inversement aux pays européens où les militaires sont soumis au pouvoir civil, en Turquie l'armée dispose d'un véritable pouvoir de contrôle sur le pouvoir civil. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que, dès son premier rapport régulier sur la Turquie, la Commission européenne montre du doigt « *le rôle important joué par l'armée dans la vie politique* » en précisant que celui-ci empêche un fonctionnement des pouvoirs publics en Turquie « *comparable à celui en vigueur dans les États membres de l'UE* »[2243]. Les étendus des pouvoirs politiques et économiques dont l'armée dispose étant incompatibles avec la démocratie, l'UE va exiger une restriction du pouvoir des militaires au profit de celui des civils[2244], ce qui poussa le législateur d'adopter certaines mesures visant, dans un premier temps, à démilitariser l'appareil étatique et le pouvoir exécutif (A) et, dans un second temps, à soumettre le pouvoir militaire au pouvoir civil (B).

[2241] À cet égard, T. Akyol estime que la libéralisation politique de la Turquie débouchera, à l'avenir, sur la libéralisation de la laïcité. T. AKYOL, « Mahkeme ne dedi ? (Que dit le tribunal ?) », *Milliyet* du 31 juillet 2008.

[2242] P. MAUREL, « L'armée turque et l'Europe », OVIPOT, 3 juin 2007.

[2243] Commission européenne de l'UE, *Rapport 1998 sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie pour l'adhésion*, p. 14.

[2244] En 2006, le Parlement européen « *souligne qu'une séparation constitutionnelle, claire et nette, entre civils et militaires, et rôles politiques et institutionnels en Turquie, est une condition nécessaire à l'évocation sur un mode sérieux d'une adhésion turque à l'UE* » (Parlement européen, *Résolution sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, P6_TA(2006)0381, § 21). Cela dit, pour certains analystes européens, limiter les pouvoirs de l'armée revient à faire tomber le principal rempart face à un « islamisme » turc supposé en plein développement. Nombreux sont ceux, en effet, qui imaginent que l'islamisme intégriste menace à chaque instant la Turquie, et ce bien que cette menace soit faible en réalité, compte tenu, d'une part, de la nature même du régime turc qui repose sur une laïcité fortement ancrée dans la société et, d'autre part, du caractère modéré de l'Islam qui est celui de la majorité de la population. Ainsi, Alexandre Del Valle, connu pour son opposition à l'adhésion de la Turquie à l'UE, se demande si l'Europe n'est pas, par ses exigences, un « *ennemi objectif des kémalistes et des militaires, et* [une] *alliée des islamistes* ». Et il va même jusqu'à dire que : « *Les partisans de la candidature turque doivent surtout garder présent à l'esprit le fait que la Turquie "kémaliste et laïque" dont ils se réclament, et qui est aujourd'hui réduite aux cercles élitaires du "derin devlet* [l'État profond]"*, de l'armée et des kémalistes électoralement minoritaires, finira par disparaître avec son intégration dans l'Union et le démantèlement corrélatif des pouvoirs politiques de l'armée turque exigé par les "critères de Copenhague"* ». Cité par P. MAUREL, « L'armée turque et l'Europe », *op. cit.*

A. La démilitarisation de l'appareil étatique

Tout au long du processus de réformes de démocratisation, des changements importants ont été opérés afin de réduire les pouvoirs des militaires dans l'appareil étatique. La première partie de ces modifications concernent les missions, le fonctionnement et la composition du MGK (1). La deuxième partie de celles-ci vise à supprimer certains pouvoirs excessifs de l'armée qui sont inconciliables avec le principe d'une démocratie libérale (2).

1. La restructuration du Conseil de Sécurité nationale

Dans le cadre du train de réformes de la Constitution, les dispositions de l'article 118 de la Constitution concernant le rôle et la composition du MGK ont été modifiées en octobre 2001. Le nombre de membres civils du MGK est passé de cinq à sept, tandis que le nombre de représentants militaires est resté fixé à cinq[2245]. Le nouveau texte a mis l'accent sur le caractère consultatif de cet organe, en soulignant que son rôle se limitait à formuler des recommandations[2246].

Par une modification de la loi n° 2945 sur le MGK, la disposition selon laquelle le MGK « *rend compte au Conseil des ministres de ses points de vue et suggestions* » a été abrogée. Le Conseil des ministres est, à présent, invité à « *évaluer* » ces recommandations, au lieu de les soumettre à un « *examen prioritaire* »[2247].

Le septième « paquet de réformes » a supprimé, à son tour, plusieurs dispositions de l'article 4 de la loi n° 2945 qui confiaient des missions extraordinairement larges au MGK comme la détermination des mesures nécessaires qui doivent être prises en vue de protéger l'ordre constitutionnel, d'établir l'intégrité et la solidarité nationale, d'orienter la nation turque vers les buts nationaux conformément aux principes, réformes ainsi qu'à la pensée d'Atatürk. À présent, la mission du MGK est limitée à faire des recommandations au Conseil des ministres concernant la détermination et l'application de la politique de la sécurité nationale de l'État[2248]. Ce même paquet a supprimé les pouvoirs exécutifs et de surveillance étendus du secrétaire général du MGK. En particulier, la disposition habilitant ce dernier à surveiller, au nom du Président de la République et du Premier ministre, la mise en œuvre de toute recommandation formulée par le MGK, a été abrogée (art. 35 de la

[2245] Le vice-premier ministre et le ministre de la Justice furent ajoutés comme membres du MGK.
[2246] Art. 32 de la loi n° 4709 du 3 octobre 2001.
[2247] Art. 2 de la loi n° 4789 du 15 janvier 2003 (J.O. du 18 janvier 2003, n° 24997).
[2248] Art. 24 de la loi n° 4963 du 30 juillet 2003 (J.O. du 7 août 2003, n° 25192), approuvée le 12 septembre 2010 par référendum.

loi n° 4963). D'autres dispositions, autorisant l'accès illimité du MGK à tous les informations et documents détenus par l'ensemble des agences civiles, ont également été supprimées (art. 35 de la loi n° 4963).

L'application du « règlement secret » a pris fin en novembre 2003 et un nouveau règlement (n° 2003/6688) pour définir les nouvelles tâches du bureau du secrétariat général a été adopté le 29 décembre 2003 par le Conseil des ministres et publié dans le Journal officiel en janvier 2004. En vertu du nouveau règlement, le bureau du secrétariat général du MGK est transformé en un organisme assumant la fonction purement consultative du MGK. Son rôle est, dorénavant, limité à la définition de l'ordre du jour des réunions du MGK. Le secrétariat ne peut plus, de sa propre initiative, mener des enquêtes au titre de la sécurité nationale. Il ne gère plus directement les fonds spéciaux qui lui sont alloués, lesquels sont, désormais, placés sous le contrôle exclusif du Premier ministre[2249]. Une autre modification apportée par le septième « paquet de réformes » prévoit que le poste de secrétaire général ne sera plus réservé à un militaire (art. 27 de la loi n° 4963)[2250]. Enfin, les effectifs du secrétariat général du MGK ont été réduits de 408 à 224 personnes, tandis que le nombre de militaires est passé de 26 à 12[2251].

La fréquence des réunions du MGK a également été modifiée : il se réunit tous les deux mois au lieu d'une fois par mois (art. 25 de la loi n° 4963)[2252]. Bien qu'ils puissent toujours se prononcer par la voie médiatique, cette modification est importante dans la mesure où elle réduit la chance des militaires de déterminer l'ordre du jour du pays.

Au-delà de cette restructuration du MGK, le Parlement turc a également supprimé les nombreuses prérogatives dont jouissait l'armée.

2. La suppression de certaines prérogatives de l'armée

Dans le but d'harmoniser la législation nationale avec le droit européen, le Parlement turc a adopté trois séries de réformes visant respectivement à supprimer la présence des

---

[2249] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 23.

[2250] En août 2004, un diplomate de haut rang a été le premier civil à être nommé Secrétaire du MGK par le Président de la République sur proposition du Premier ministre, conformément aux modifications apportées en juillet 2003 (E. ÖZBUDUN & S. YAZICI, *op. cit.*, note 915, p. 40). Depuis, le poste de secrétaire général du MGK est occupé uniquement par les civils.

[2251] Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2007*, p. 9.

[2252] Les comptes rendus de ces réunions ne sont pas rendus publics. Toutefois, en pratique, chaque réunion a généralement été suivie d'un bref communiqué de presse (qui peut être consulté sur le site http://www.mgk.gov.tr). Afin d'améliorer la transparence, une conférence de presse a été organisée, pour la première fois, le 30 novembre 2004 au siège du MGK, à laquelle ont assisté près de 200 journalistes turcs et étrangers. Depuis lors, des conférences de presse ont été organisées à l'initiative de l'état-major. Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 14.

militaires dans les organismes civils, à établir le contrôle des civils sur les dépenses des militaires et à restreindre les pouvoirs judiciaires des militaires.

Avec le huitième « paquet de réformes », la présence d'un représentant du MGK dans le Comité de surveillance du cinéma, de la vidéo et de la musique et le Conseil supérieur de la radio et de la télévision, d'un représentant de l'état-major d'armée dans le Conseil de l'enseignement supérieur (YÖK) et la présence du secrétaire général du MGK au sein du Conseil supérieur de communication, ont été supprimées par la modification des lois concernées[2253].

Deux réformes significatives ont été adoptées afin de garantir le contrôle par les autorités civiles des dépenses militaires. Premièrement, afin d'améliorer la transparence des dépenses de défense, avec le septième « paquet de réformes », la Cour des comptes a été autorisée à vérifier, à la demande du Parlement, les dépenses militaires et celles en matière de défense (art. 7 de la loi n° 4963). Une modification de l'article 160 de la Constitution, adoptée en mai 2004, a supprimé la dispense de contrôle de la Cour des comptes dont bénéficiaient les « *biens publics en possession des forces armées conformément aux principes du secret exigés par la défense nationale* »[2254]. Bien que l'exclusion de la Fondation pour renforcement des forces armées, qui contrôle une partie significative des dépenses militaires, soit critiquable[2255], la nouvelle loi relative à la Cour des comptes adoptée récemment offre à cette dernière des moyens efficaces pour mener à bien ses missions de contrôle des dépenses militaires[2256].

Deuxièmement, les crédits budgétaires du Service national des renseignements et du MGK, ainsi que le budget administratif du sous-secrétariat à l'industrie de la défense ont tous été intégrés dans le budget de l'État en 2006, ce qui a permis la mise en œuvre du

---

[2253] Art. 2 de la loi n° 5218 du 14 juillet 2004 (J.O. du 21 juillet 2004, n° 25529). Le ministère de l'Éducation nationale, quant à lui, a décidé que les instituteurs, au lieu d'officiers de l'armée en uniforme, seront, désormais, chargés des cours de sécurité nationale dispensés dans les écoles publiques (*Radikal* du 4 novembre 2010). Le Premier ministre vient, à son tour, de déclarer que ces cours ne figureront désormais plus dans les programmes scolaires. *Radikal* du 30 janvier 2012.

[2254] Art. 10 de la loi n° 5170 du 7 mai 2004 (J.O. du 22 mai 2004, n° 25469).

[2255] La Commission européenne qualifie cette exclusion comme une lacune majeure de la nouvelle loi tout en précisant que l'adoption de cette dernière est un progrès important qui ouvre la voie à un contrôle ex post des fonds extrabudgétaires dépensés pour la défense. Commission européenne de l'UE, *Turkey 2011 Progress Report*, pp. 13-14.

[2256] La loi n° 6085 sur la Cour des comptes du 3 décembre 2010 (J.O. du 19 décembre 2010, n° 27790). Bien que la Cour des comptes ait commencé à vérifier les bureaux de comptabilité militaire à partir de 2007, ses commissaires aux comptes n'étant pas autorisés à procéder des contrôles sur-le-champ, ses vérifications étaient basées sur des registres comptables et prenaient la forme d'études documentaires. La nouvelle loi sur la Cour des comptes met un terme à ce problème (Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 9 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2009 Progress Report*, p. 11). En outre, son article 44 § 2 permet, pour la première fois, la publication des rapports de contrôle de la Cour des comptes concernant les établissements publics de défense, de sécurité ainsi que du Service national de renseignements.

contrôle parlementaire des dépenses militaires. Toutefois, comme celui de la Cour des comptes, le contrôle de la commission parlementaire chargée de la planification et du budget n'a pas été, jusqu'à présent, d'une efficacité telle qu'exigée par les institutions européennes[2257], car cette commission n'examine le budget militaire que dans sa globalité, sans passer au crible programmes et projets. De plus, les parlementaires ne peuvent exercer leur droit de regard sur des fonds extrabudgétaires alors que la plupart des projets d'achat sont financés à partir de ces fonds, notamment le Fonds de soutien de l'industrie de la défense, utilisé pour les achats importants d'armement[2258]. À cet égard, le règlement sur l'audit interne et la gestion des biens mobiliers des forces armées, adopté en 2010[2259] pour permettre l'application de la loi n° 5018 relative à la gestion des finances publiques et au contrôle financier fournit les moyens juridiques nécessaires pour un contrôle parlementaire des dépenses militaires conformément aux attentes de l'UE.

En ce qui concerne la restriction des pouvoirs judiciaires des militaires, le premier pas a été effectué en juin 1999 avec la suppression des juges militaires dans les cours de sûreté de l'État[2260]. Ensuite, le législateur turc a adopté en 2003[2261] et 2006[2262] deux modifications dans la loi sur l'établissement et les procédures des tribunaux militaires et le code pénal militaire, qui ont mis fin à la compétence des tribunaux militaires de juger les civils en temps de paix, sauf en cas de délit impliquant à la fois du personnel militaire et des civils. Enfin, le 7 mai 2010, l'Assemblée a adopté un paquet d'amendement constitutionnel qui apporta une série de restrictions importantes aux pouvoirs des militaires : l'article 145 de la Constitution a été modifié dans un sens limitant la compétence des tribunaux militaires aux délits commis par les militaires concernant les «

[2257] Dans son rapport de 2010, la Commission européenne montre encore du doigt le fait qu'« *aucun progrès n'a été réalisé concernant le contrôle des parlementaires sur le fonds militaires extrabudgétaires* ». Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 12.

[2258] Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2006*, pp. 9-10 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 9.

[2259] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 11.

[2260] La condamnation systématique de la Turquie par la Cour européenne pour la violation de l'article 6 § 1 en raison de la présence d'un juge militaire au sein des cours de sûreté de l'État (voir, à titre d'exemple, Cour EDH [GC], arrêt *Incal c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 65-73 et Cour EDH [GC], arrêt *Karataş c. Turquie,* arrêt *précité*, §§ 55-63) a poussé les autorités turques à réviser le statut de ces juridictions. D'abord, le législateur a amendé l'article 143 de la Constitution pour exclure les magistrats militaires de la composition des cours de sûreté de l'État (la loi n° 4388 du 18 juin 1999, J.O. du 18 juin 1999, n° 23727). Ensuite, il a annulé l'article 143 de la Constitution qui constituait le fondement de ces cours (art. 9 de la loi n° 5170 du 7 mai 2004). Enfin, ces cours ont été transformées en des cours d'assises spéciales (art. premier de la loi n° 5190 du 16 juin 2004, J.O. du 30 juin 2004, n° 25508). Ainsi, une des institutions importantes héritées du coup d'État de 1980 a été éliminée de l'ordre juridique turc.

[2261] Art. 6 de la loi n° 4963 du 30 juillet 2003.

[2262] Art. 4 de la loi n° 5530 du 29 juin 2006 (J.O. du 5 juillet 2006, n° 26219).

service et devoirs militaires », alignant ainsi la Turquie sur les pratiques de l'UE[2263]. L'article 125 de la Constitution prévoit, désormais, le droit de recours devant les tribunaux civils contre les décisions d'expulsion prises par le Conseil supérieur militaire[2264], ouvrant ainsi la possibilité pour les officiers ayant été exclus de l'armée pour avoir adopté des idéologies islamistes de saisir les tribunaux d'une demande d'annulation de la décision de leur exclusion. Une disposition précisant clairement que la Cour constitutionnelle, en qualité de Haute Cour, peut juger le chef d'état-major général, les commandants des forces terrestres, navales et aériennes ainsi que le commandant général de la Gendarmerie pour les infractions relatives à leurs fonctions, fut ajoutée à l'article 148 de la Constitution (art. 18 de la loi n° 5982). Cet amendement a également abrogé l'article 15 transitoire de la Constitution qui accordait l'immunité aux auteurs de coup d'État de 1980 (art. 24 de la loi n° 5982), permettant ainsi l'ouverture de poursuites contre ces derniers.

Certes, ces réformes constituent une avancée considérable en matière de démilitarisation de l'appareil étatique. Mais cette dernière ne signifie pas nécessairement la démilitarisation du pouvoir étatique[2265].

B. Vers une démilitarisation du pouvoir étatique ?

Plusieurs réformes ont été adoptées afin d'établir le contrôle civil sur les forces armées, de manière à ce que celui-ci soit aligné sur la pratique suivie dans les États membres de l'UE. Cependant, dans un premier temps, ces réformes se sont montrées manifestement insuffisantes dans la mesure où les militaires ont continué à intervenir dans l'exercice du pouvoir civil tout au long de cette période de démilitarisation (1). Toujours est-il que certains événements qui se sont produits au cours de ces dernières années sont prometteurs en ce sens qu'ils témoignent d'un déclin progressif du pouvoir de l'armée en faveur de celui des institutions civiles (2).

1. Les interventions continues des militaires dans l'exercice du pouvoir civil

Tout au long du processus d'harmonisation du droit turc avec le droit européen, les forces armées turques ont exercé une influence politique significative. Des membres de l'état-major ont continué à faire des déclarations aux médias dans lesquelles ils expriment leur avis sur diverses questions politiques, sociales et internationales. La plupart de ces

[2263] Selon la nouvelle formulation de cet article, les crimes contre la sécurité nationale, l'ordre constitutionnel et le fonctionnement de cet ordre seront traités par les tribunaux civils et, sauf en cas de guerre, les civils ne seront pas jugés par les tribunaux militaires. Art. 15 de la loi n° 5982 du 7 mai 2010.

[2264] Art. 11 de la loi n° 5982 du 7 mai 2010.

interventions a été effectuée sous le prétexte de la protection du caractère laïque de la République[2266]. Une des interventions les plus importants de cette période de réformes et de démocratisation de la Turquie dans le cadre de l'adhésion à l'UE a eu lieu lors de l'élection présidentielle d'avril 2007. Au soir du 27 avril 2007, l'état-major a publié une déclaration sur son site Internet, dans laquelle il exprimait ses inquiétudes concernant l'affaiblissement du principe de laïcité dans le pays, assurait que les forces armées restaient déterminées à tout faire pour préserver la République léguée par Atatürk et qu'elles étaient les garantes infaillibles de la laïcité. Cette déclaration que certains commentateurs n'hésitent pas à appeler « e-mémorandum »[2267] et même « e-coup d'État »[2268], est survenu dans un contexte politique particulièrement tendu. En effet, depuis plusieurs semaines, l'armée et plus généralement l'*establishment* politico-militaire s'employaient à dissuader le Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan de se présenter à la présidence de la République. Son parti, l'AKP, disposant d'une majorité confortable au Parlement, le Premier ministre avait toutes les chances d'être élu et de succéder au très laïque Ahmet Necdet Sezer, Président de la République depuis 2000[2269]. Toutefois, le camp laïque a réagi fortement dans l'espoir de persuader l'AKP de présenter « *un candidat de consensus* » à la présidence au lieu d'un candidat de son camp. En fait, les représentants de camp laïque plaidaient pour l'élection à la présidence de la République d'une personnalité, selon les termes utilisés à l'époque par le président de YÖK, « *neutre et convaincue des vertus de la démocratie, de la laïcité et "d'une science moderne"* »[2270]. L'état-major a fait également des déclarations en ce sens. Lors d'une conférence de presse du 12 avril 2007, le chef d'état-major de l'époque, Yaşar Büyükanıt, a déclaré qu'il souhaitait que le successeur

---

[2265] L. ÜNSALDI, *op. cit*., note 291, p. 303.

[2266] À titre d'exemple, le 6 mai 2004, le bureau du chef d'état-major a publié une communiqué de presse dans laquelle il déclarait qu'une mesure permettant aux diplômés des lycées d'imam et de prédicateur d'entrer à l'université sur un pied d'égalité avec les étudiants des lycées classiques serait « *évidemment dommageable aux principes de l'unité de l'éducation et aux principes de l'éducation laïque. Pour cette raison,* [ajoute-t-il] *on ne peut pas attendre à ce que les secteurs et les institutions attachés aux caractéristiques fondamentales de la République acceptent ce projet de loi* » (Le bureau du chef d'état-major, communiqué de presse, le 6 mai 2004). Ainsi, il intervenait au nom de la protection de l'éducation laïque dans une action gouvernementale en vue d'empêcher l'adoption de la loi n° 5171 portant sur l'amendement de la loi sur l'enseignement supérieur qui permettait aux élèves des lycées professionnels, y compris ceux d'imam et de prédicateur, de concourir dans les mêmes conditions que les élèves des lycées classiques pour entrer à l'université. Malgré cette opposition des militaires, la loi fut adoptée. Toutefois, le Président de la République Ahmet Necdet Sezer refusa de l'approuver et la retourna à la TBMM. Le gouvernement décida de ne pas la remettre au vote de la TBMM. İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 40-41.

[2267] M. YETKİN, « e-muhtıra erken seçimi gündeme taşıdı (Le e-mémorandum a mis l'élection anticipée à l'ordre du jour) », *Radikal* du 29 avril 2007.

[2268] P-J. LUIZARD, *op. cit*., note 57, p. 140 ; J. MARCOU, « Il y a deux ans…le e-coup du 27 avril », OVIPOT, 29 avril 2009.

[2269] *Ibidem*.

[2270] Cité et traduit par J. MARCOU, « YÖK entre en campagne », OVIPOT, 7 avril 2007.

d'Ahmet Necdet Sezer ait le profil de « *quelqu'un dont les actes et pas seulement les dires soient pétris des valeurs fondamentales de la République, y compris de la laïcité* »[2271]. À ces prises de position s'ajoutaient plusieurs meetings républicains de défense de la laïcité organisés dans les grandes villes[2272]. À la suite de ces manœuvres d'intimidation, le Premier ministre a décidé de ne pas se présenter et de se désister en faveur d'Abdullah Gül, ministre des affaires extérieures de l'époque, ce qui n'a pas changé la donne. En effet, cet affrontement entre l'AKP et le camp laïque avait une tournure particulièrement symbolique, puisque l'une des dimensions de celui-ci était le problème de la coiffure de la future première dame du pays, les épouses de Recep Tayyip Erdoğan et d'Abdullah Gül, étant toutes deux voilées, et le camp laïque refusant l'idée de voir le foulard entrer au palais présidentiel de Çankaya[2273]. Par conséquent, les députés du CHP ont boycotté le scrutin et, ensuite, porté l'affaire devant la Cour constitutionnelle qui, par une décision fortement discutable, a annulé le premier tour de cette élection[2274]. Cette décision judiciaire a provoqué la tenue d'élections législatives anticipées. La déclaration de l'état-major ayant été publiée le 27 avril, soit le jour même de l'élection présidentielle, elle a été interprétée dans le sens que l'état-major n'accepterait pas un nouveau Président de la République qui ne défende pas les valeurs de la République[2275]. Cette initiative de l'état-major, si elle a été applaudie par les fervents défenseurs de la laïcité kémaliste, notamment les dirigeants du CHP[2276], elle a attiré des nombreuses critiques de la part des partis politiques et des intellectuels qui ont accusé l'armée d'atteinte à la démocratie[2277]. En tous cas, elle n'a pas pu empêcher Abdullah Gül d'être élu à la présidence de la République le 28 août 2007, après la tenue de législatives anticipées très favorables à l'AKP, qui a eu lieu le 22 juillet 2007.

[2271] Cité et traduit par J. MARCOU, « Büyükanıt part en campagne », OVIPOT, 13 avril 2007.

[2272] J. MARCOU, « Forte affluence à la manifestation laïque de Çağlayan à İstanbul », OVIPOT, 29 avril 2007.

[2273] J. MARCOU, *op. cit.*, note 2268.

[2274] Cour const., 1er mai 2007, n° 2007/45 E et 2007/54 K. Une analyse de cette décision est faite ci-dessous sous le titre « L'intervention de la Cour constitutionnelle dans l'élection présidentielle d'avril 2007 ».

[2275] En ce sens, voir le commentaire d'Oktay Ekşi dans *Hürriyet* du 28 avril 2007 et P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 140.

[2276] Pour les commentaires des dirigeants de CHP sur la déclaration de 27 avril, voir Y. OĞUR, « İşte tam liste muhtıra işbirlikçileri (Voici la liste complète des collaborateurs de mémorandum) », *Taraf* du 29 juillet 2010.

[2277] Pour ces critiques, voir J. MARCOU, *op. cit.*, note 2268 ; H. CEMAL, « Hayır ! (Non) », *Milliyet* du 29 avril 2007 ; İ. BERKAN « Darbeye karşı dik duruş (La résistance face au coup d'État) », *Radikal* du 2 mai 2007 et C. ÜLSEVER, « 27 Nisan Muhtırası Millete Hayırlı olsun (Que le mémorandum de 27 avril porte bonheur au peuple) », *Hürriyet* du 29 avril 2007.

Si cet échec a incité depuis l'armée à une plus grande prudence dans ses interventions, il n'a pas sonné le glas des prétentions militaires à jouer un rôle politique[2278] ni mis un terme à l'affrontement entre l'état-major et l'AKP[2279]. Avant et après le mémorandum de 27 avril, comme la Commission européenne de l'UE constate dans ses rapports, les militaires n'ont jamais cessé d'intervenir dans la politique en vue d'influencer les décisions gouvernementales sur divers sujets[2280]. Concernant plus précisément le principe de laïcité, à l'occasion des discussions sur le projet de nouvelle Constitution, en septembre 2007, qualifiant la laïcité de « *pierre angulaire de toutes les valeurs constituant la République* » de Turquie, l'état-major a déclaré que « *les descriptions qui concernent le principe de laïcité dans la Constitution ne* [devaient] *pas figurer parmi les sujets de discussion* ». Il a également insisté sur le fait que les forces armées resteraient les garantes infaillibles des valeurs fondamentales de la République[2281]. Dans son traditionnel discours annuel à l'académie militaire, le 14 avril 2009, le chef d'état major, İlker Başbuğ, rappelait d'ailleurs que l'armée disposait en Turquie d'une marge d'autonomie par rapport au gouvernement et que ce dernier devait tenir compte des avis qu'elle pouvait émettre[2282]. L'institution militaire est donc demeurée un acteur-chef du système politique turc[2283] tout au long du processus de réforme de démocratisation[2284].

[2278] J. MARCOU, *op. cit.*, note 2268.

[2279] Deux mois après l'élection d'Abdullah Gül, l'état-major a envoyé à tous les unités militaires un rapport portant sur les nouvelles règles de protocole concernant les réceptions et cérémonies. Dans ce rapport, révélé par le quotidien *Taraf*, l'état-major demande à ses subordonnés de ne pas admettre les femmes coiffées d'un voile, y compris l'épouse d'Abdullah Gül, dans les institutions militaires, parmi lesquelles, les hôpitaux et les centres de réhabilitation, ni aux cérémonies organisées par les forces armées. Le rapport précise également une série de comportements que les militaires doivent adopter lorsqu'ils sont invités aux réceptions données par le Président de la République ou les autres autorités civiles. En conséquence, le 23 novembre 2007, l'accès de l'épouse du Premier ministre à l'hôpital militaire de GATA a été refusé au motif qu'elle portait un foulard (« Emine Hanım GATA'da Uygur'u Ziyaret Edemedi (Madame Emine n'a pas pu rendre visite à Uygur à GATA) », *Hürriyet* du 23 novembre 2007). En outre, en guise de protestation contre la présence des femmes voilées à la résidence présidentielle d'Atatürk à Çankaya, les militaires n'ont pas assisté à la première réception républicaine organisée par Abdullah Gül qui a eu lieu le 29 octobre 2007 à l'occasion de la fête de la République. Cet incident a poussé Abdullah Gül d'organiser deux cérémonies dans sa résidence pour la fête nationale du 29 octobre. L'une d'entre elles était réservée aux dignitaires de l'armée et aux civils et a pour caractéristiques de se tenir sans épouses. Dans l'autre c'étaient seulement les civils accompagnés de leurs conjoints qui étaient invités (*Taraf* du 31 juillet 2009). Cet événement s'est déroulé ainsi jusqu'en 2010, l'année où Abdullah Gül a décidé de ne tenir qu'une seule cérémonie en y conviant aussi les épouses. J. MARCOU, « La Turquie : l'autre "victoire" de la fête de la Victoire », OVIPOT, 30 août 2011.

[2280] Voir les rapports de 2007 (p. 9), 2009 (p. 10), 2010 (p. 11) et 2011 (p. 13) de la Commission européenne de l'UE sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.

[2281] *Milliyet* du 24 septembre 2007.

[2282] L'intégralité de ce discours est disponible sur le site officiel de l'état major : http://www.tsk.tr, consulté le 19 juillet 2011.

[2283] P-J. LUIZARD, *op. cit.*, note 57, p. 181.

[2284] Ce rôle politique que l'armée continue à jouer fait l'objet des critiques en Turquie (pour les critiques, voir C. ÇANDAR, « "Askeri müdahale" ile "Kürt açılımı" duramaz ("L'ouverture kurde" ne peut pas s'arrêter avec l'"intervention militaire") », *Radikal* du 28 août 2009 et A. İNSEL, *op. cit.*, note 2240) mais

Il n'en est pas moins vrai que, comme le constate la Commission de l'UE, ces deux dernières années, il y a eu une forte baisse d'incidents où l'armée a exercé une influence formelle ou informelle sur les sujets politiques ainsi que dans les déclarations politiques de l'armée[2285]. Cette retenue des militaires ainsi que certains événements survenus ces dernières années montrent une diminution de la capacité du pouvoir militaire d'intervenir sur les décisions des pouvoirs civils.

2. Le déclin progressif du pouvoir de l'armée en faveur du pouvoir civil

Dans le cadre d'une procédure pénale, ouverte en 2007 et menée contre un groupe baptisé « Ergenekon » (du nom de la plaine qui serait, d'après la mythologie, le berceau des Turcs), plusieurs hauts gradés de l'armée ont été mis en garde à vue, puis en détention provisoire. On les suspecte d'être liés à ce qu'on appelle, en Turquie, « l'État profond » (*Derin Devlet*)[2286] et d'« *avoir commis des actes de terrorisme destinés à déstabiliser le régime politique et à faciliter une intervention militaire sous prétexte de sauvegarder la laïcité et les intérêts nationaux* »[2287]. Puis, le 12 juin 2009, le quotidien *Taraf* a révélé le « *plan d'action contre l'intégrisme islamique* », un complot conçu par des militaires proches de l'état-major, qui aurait eu pour objectif de discréditer l'image du gouvernement d'AKP et du mouvement de Fethullah Gülen[2288]. En novembre 2009, ce même journal a mis à jour le plan « Cage », une opération qui serait organisée par des officiers de marine visant à assassiner des personnalités non musulmanes, là encore pour créer une situation chaotique et décrédibiliser l'action du gouvernement d'AKP[2289]. Dans son édition datée du 20 janvier 2010, *Taraf* releva un nouveau complot, le plan « Balyoz » (marteau de forge). Ce plan préparé en 2003, peu après l'arrivée de l'AKP au pouvoir (novembre 2002), aurait eu pour premier objectif d'organiser une série d'opérations, allant de la perpétration

---

aussi par l'EU qui a joué le rôle d'instigateur déterminant dans la démilitarisation du système politique turc. Par exemple, la Commission européenne rappelle constamment dans ses rapports que les déclarations des militaires doivent concerner uniquement les questions militaires, de défense et de sécurité et ne doivent être faites que sous l'autorité du gouvernement, tandis que les autorités civiles doivent exercer pleinement leurs fonctions de contrôle, notamment en ce qui concerne l'élaboration de la stratégie nationale de sécurité et sa mise en œuvre. Voir, à titre d'exemple, les rapports de 2005 (p. 16), 2006 (pp. 9-10), 2007 (p. 9) et 2009 (p. 10) de la Commission européenne de l'UE sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.

[2285] Voir les rapports de 2010 (p. 11) et 2011 (p. 13) de la Commission européenne de l'UE sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.

[2286] Il s'agit d'un concept qui désigne un pouvoir occulte, instrumentalisé par certains secteurs de l'État et des réseaux d'extrême-droite, pour s'opposer à la démocratisation. J. MARCOU, « Le gouvernement s'attaque à "l'État profond" », OVIPOT, 28 janvier 2008.

[2287] Cour EDH, arrêt *Dink c. Turquie*, arrêt *précité*, § 31.

[2288] J. MARCOU, « "Taraf" révèle un nouveau complot, le plan "Balyoz" », OVIPOT, 21 janvier 2010.

[2289] *Ibidem*.

d'attentats à la bombe contre des mosquées à l'organisation d'incidents aériens sur la frontière grecque, pour montrer que le gouvernement assurait mal la sécurité du pays[2290].

La révélation de ces plans a eu des conséquences très importantes. Premièrement, elle a considérablement renforcé la main du gouvernement pour procéder à une réduction du pouvoir militaire. Ainsi, une première manche du « *plan d'action contre l'intégrisme* » a abouti, en juin 2009, à une réforme de la justice militaire supprimant l'immunité totale dont bénéficiaient les militaires à l'égard des poursuites pouvant être conduites contre eux par des juridictions de droit commun[2291]. C'est à la suite de la révélation du plan « Balyoz » que le protocole EMASYA a, d'abord, fait l'objet d'une discussion et, ensuite, été abrogé le 4 février 2010[2292].

Deuxièmement, elle a donné lieu à plusieurs poursuites et procédures pénales. Parmi les suspects figurent des ex-généraux mais aussi des généraux qui étaient en service au moment du déclenchement des procédures[2293]. Cette vague de poursuites et d'arrestations menés contre des officiers hautes gradés de l'armée a abouti sur un « événement sans précédent »[2294] dans l'histoire de la République de Turquie : l'état-major de l'armée turque a annoncé, le 29 juillet 2011, sa décision de démissionner collectivement. Plus

---

[2290] *Ibidem.*

[2291] J. MARCOU, « Nouvelle période de turbulences entre le gouvernement et l'armée », OVIPOT, 27 décembre 2009.

[2292] En effet, en mars 2006, un projet de rapport de la commission d'enquête parlementaire sur un attentat à Şemdinli avait révélé l'existence d'un protocole secret relatif aux unités chargées de la sécurité, de l'ordre public et de l'assistance (connues sous le nom d'EMASYA). Signé par l'état-major et le ministère de l'intérieur le 7 juillet 1997, ce protocole était une des conséquences du coup d'État postmoderne de 28 février 1997. En vertu de ce protocole, les forces armées pouvaient recueillir des renseignements concernant des menaces internes. Ce protocole autorisait aussi le déroulement d'opérations militaires à des fins de sécurité intérieure sous certaines conditions et sans que les autorités civiles en aient fait la demande (T. IŞIK, « Darbecilere son darbe (Le dernier coup aux putschistes) », *Radikal* du 7 août 2011 ; Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2006*, p. 9). Selon le quotidien *Taraf*, en application de ce protocole, environ six millions de personnes ont été fichés tout au long du processus de 28 février. *Taraf* du 5 février 2010.

[2293] Par exemple, dans le rapport de la Commission européenne de l'UE de 2010, il est indiqué que dans le cadre du procès contre le présumé réseau criminel *Ergenekon* un total de 270 personnes, dont 116 officiers militaires et six journalistes, ont été inculpés sous sept actes d'accusation distincts de tentative de renversement du gouvernement et de provoquer des émeutes armées. À la suite de la révélation de plan « Balyoz », en juillet 2010, une cour criminelle d'İstanbul a accepté l'acte d'accusation contre 196 suspects dont 47 généraux et amiraux, 19 à la retraite et 28 en fonction, pour avoir établi une structure en dehors de la hiérarchie militaire et tenté de renverser le gouvernement et l'ordre constitutionnel. Quant au « *plan d'action contre l'intégrisme* », l'investigation qui a débuté en 2009 continue (Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 7). Pour de plus amples informations en français sur ces révélations et les événements qui s'en sont suivis, voir les articles intitulés « Douzième vague d'arrestations dans le cadre de l'affaire "Ergenekon" », « Nouvelles tensions entre le gouvernement et l'état-major en Turquie », « L'affaire du plan révélé par "Taraf" accroît la pression du pouvoir civil sur l'armée » et « Les premières leçons de l'affaire du plan révélé par "Taraf" » et publiés par Jean Marcou respectivement les 17 avril, 16 et 17 juin et 18 juillet 2009 sur le cite http://ovipot.blogspot.com.

[2294] « Hızlı trafik sonunda 1 numara Özel oldu (Dans l'effervescence, Özel est devenu le numéro 1) », *Radikal* du 30 juillet 2011.

précisément, ce sont le chef d'état-major, le général Işık Koşaner, et les généraux commandant l'armée de terre, l'aviation et la marine qui ont demandé à faire valoir leur droit à la retraite. Au sein du commandement suprême de l'armée turque, le seul à s'être tenu en dehors de ce mouvement est le commandant de la Gendarmerie, le général Necdet Özel qui depuis a été promis chef d'état-major[2295]. Cet événement a été accueilli favorablement. Les uns ont vu en lui un pas de plus vers « *le contrôle des décisions militaires par les institutions démocratiques* »[2296], les autres un « *tournant dans les relations entre la politique et les militaires* »[2297], voire même un « *acte de soumission de l'armée à Erdoğan* »[2298]. Il a une importance significative majeure. Car, il montre que l'armée n'a plus la force de résister au changement que le pouvoir civil lui impose.

Cet incident, qui pourrait être interprété comme un acte de désespoir d'un pouvoir militaire en perdition, semble avoir encouragé les autorités judiciaires d'aller encore plus loin dans leurs actions. Ainsi, à peine quatre mois plus tard, on voit le procureur de la République d'Ankara d'engager des investigations concernant le processus du 28 février 1997[2299] et, le mois suivant, de déposer un acte d'accusation contre Kenan Evren et Tahsin Şahinkaya, les seuls acteurs du coup d'État de 1980 encore vivants, en vertu de l'article 309 du code pénal réprimant les tentatives de changer l'ordre constitutionnel par l'usage de la force[2300]. Ces actions ont été suivies, en janvier 2012, par la mise en détention préventive, dans le cadre de la procédure contre l'organisation *Ergenekon*, d'Ilker Başbuğ, l'ex-chef d'état-major en poste entre 2008 et 2010[2301], encore une première dans l'histoire de la République de Turquie, et l'arrestation, en avril 2012, de l'ancien chef-adjoint d'état-major, le général Çevik Bir, principal responsable du coup d'État postmoderne du 28 février[2302].

[2295] « Necdet Özel, Genelkurmay Başkanı oldu (Necdet Özel est devenu le chef d'état-major) », *Radikal* du 29 juillet 2011. Le général Koşaner, cité par le site Internet du quotidien *Hürriyet*, a justifié sa décision de démissionner en ces termes : « *Il m'est devenu impossible de continuer à exercer ces hautes fonctions, car je ne suis plus en mesure d'exercer mes responsabilités et notamment de protéger les droits de mes personnels en tant que chef d'état-major* ». Cité et traduit par J. MARCOU, « Historique : l'état-major de l'armée turque claque la porte ! », OVIPOT, 30 juillet 2011.

[2296] En ce sens, pour l'avis exprimé par le rapporteur de l'APCE sur la Turquie, Ria Oomen Ruijten, voir *Radikal* du 29 juillet 2011.

[2297] M. YETKİN, « Siyaset-asker ilişkilerinde dönüm noktası (Un tournant dans les relations entre la politique et les militaires) », *Radikal* du 31 juillet 2011.

[2298] « Der Spiegel : Türk ordusu Erdoğan'a teslim oldu (Der Spiegel : l'armée turque s'est rendue à Erdoğan) », *Radikal* du 31 juillet 2011.

[2299] « Başsavcılıktan "28 Şubat"a Soruşturma (L'investigation du bureau de procureur général sur le processus du 28 février) », *Radikal* du 23 novembre 2011.

[2300] « Kenan Evren'e müebbet istendi (La réclusion perpétuelle est demandée pour Kenan Evren) », le quotidien turc *Vatan* du 30 décembre 2011.

[2301] « L'ex-chef de l'armée turque en prison », *Le Figaro* du 6 janvier 2012.

[2302] « 31 adrese 28 Şubat baskını (Perquisition dans 31 adresses) », *Radikal* du 12 avril 2012.

Ces événements constituent, sans aucun doute, les points cruciaux dans la tendance générale à la démilitarisation, à la normalisation et au réajustement des liens entre les civils et les militaires depuis l'accession de l'AKP au pouvoir en 2002[2303]. Ce mouvement de démilitarisation constitue, à son tour, un progrès important, voire même historique, dans la démocratisation de la Turquie. Toutefois, il convient de noter qu'il s'agit d'un processus qui n'est pas encore terminé[2304] et qu'en matière de relations entre les militaires et les civils, il reste encore beaucoup à faire pour aligner la Turquie sur la pratique des États membres de l'UE : par exemple, le rattachement du chef d'état-major au ministère de la Défense[2305], la limitation des missions et pouvoirs des forces armées dans le domaine de la défense nationale[2306] et la suppression du MGK de la Constitution[2307]. Il semble qu'il est encore très tôt d'annoncer, en s'appuyant sur ces avancées réalisées en matière de relations entre les militaires et les civils, la fin d'une période qu'on appelle en Turquie le « régime

[2303] Mais ils ne sont pas seuls. Au-delà de ces développements majeurs, on peut inclure dans cette tendance certains changements de mœurs qui ont, certes, une importance plus symbolique que substantielle, mais qui sont importants à signaler dans la mesure où ils confirment le déclin dans le pouvoir de l'armée sur le pouvoir civil : l'organisation, en 2010, d'une seule cérémonie à la résidence présidentielle pour la fête nationale du 29 octobre (voir *supra* p. 537.) ; la cession, en 2011, par le chef d'état-major, Necdet Özel, au Président Abdullah Gül la présidence des cérémonies de la fête de la Victoire, qui était traditionnellement dévolue au chef d'état-major le 30 août de chaque année (M. YETKİN, « Yeni askeri düzen, yeni MGK (Le nouveau ordre militaire, le nouveau MGK) », *Radikal* du 17 août 2011) ; le fait que la réunion du 1er août 2011 du Conseil supérieur militaire organisée pour examiner les promotions et les nominations nouvelles dans l'armée, a été, pour la première fois, présidée par Recep Tayyip Erdoğan seul, cette instance siégeant habituellement sous la double présidence du chef d'état-major et du Premier ministre (A. BEKİ, « Asker gözüyle YAŞ fotoğrafı (Le regard militaire sur la réunion du Conseil supérieur militaire) », *Radikal* du 3 août 2011) et enfin le retirement, le 29 août 2011, du site officiel d'état-major du texte du mémorandum qui y avait été publié, le 27 avril 2007, au soir de l'élection présidentielle d'Abdullah Gül. « 27 Nisan bildirisi kaldırıldı (La déclaration de 27 avril a été supprimée) », *Milliyet* du 29 août 2011. Pour une explication sur l'importance symbolique de ces événements, voir J. MARCOU, *op. cit.*, note 2279.

[2304] Pour montrer que le processus est en cours, on peut se référer à deux projets de loi : premièrement, le projet de loi sur les fonctions et les responsabilités de l'administration de la TBMM, qui attend depuis d'octobre 2011 devant le Parlement, prévoit le remplacement à partir de 2015 du « bataillon [militaire] pour la protection de la TBMM » situé au sein du Parlement par une direction de sécurité placée sous le contrôle du Président du Parlement (« Asker Meclis'ten çıkarılıyor (On fait sortir les militaires du Parlement) », *Radikal* du 4 octobre 2011). Deuxièmement, le 7 août 2011, le quotidien *Radikal* annonçait que le gouvernement, l'état-major militaire et les principaux partis d'opposition s'étaient mis d'accord pour modifier l'article 35 de la loi sur les forces armées turques, qui dispose, dans sa formulation actuelle, que le devoir de l'armée est de « *préserver et de protéger la République de Turquie* ». Selon le quotidien *Radikal*, l'article 35 devrait continuer d'ériger l'armée en protectrice des principes constitutionnels de la République turque, mais une clause soulignant sa responsabilité d'assurer la continuité du régime parlementaire devrait y être ajoutée. T. IŞIK, « Darbecilere son darbe (Le dernier coup aux putschistes) », *Radikal* du 7 août 2011.

[2305] Contrairement aux autres pays membres de l'OTAN où le chef d'état-major est attaché au ministère de la Défense, en Turquie, celui-ci est attaché au Premier ministre (art. 117 § 4 de la Constitution).

[2306] Le terme « la sécurité nationale » qui figure dans l'article 117 § 2 de la Constitution et dans les dispositions législatives concernant les forces armées doit être remplacé par celui « la défense nationale ».

[2307] Selon M. Üskül, il serait préférable de remplacer le MGK par une organisation semblable au Haut Conseil de défense nationale, qui existait avant la création du MGK, pour conseiller le pouvoir civil sur des sujets liés à la défense nationale. Z. ÜSKÜL, *op. cit.*, note 747, pp. 70-85.

de tutelle » militaire[2308]. Bien que certains s'interrogent déjà sur ce qui est en train de remplacer ce régime de tutelle de l'armée, à savoir un « régime de tutelle civile »[2309] instauré par l'AKP ou une démocratie libérale, personne n'est en mesure de dire avec certitude ce qui serait la réaction des militaires si l'AKP adoptait une loi manifestement contraire à la laïcité : respecteraient-ils le déroulement normal d'une procédure de contrôle de constitutionnalité d'une telle loi ou se précipiteraient-ils pour réaffirmer leur fidélité à la laïcité dans l'espoir d'influencer la décision du juge constitutionnel comme ce fut leur pratique habituelle jusqu'à présent ? Car, pour l'instant, il faut le dire, le gouvernement d'AKP n'a rien tenté qui aille dans un sens clairement contraire à la laïcité kémaliste, si ce n'est la modification du droit turc dans un sens consolidant certains droits et libertés fondamentaux.

§ 2. LES RÉFORMES VISANT LA CONSOLIDATION DES DROITS ET LIBERTÉS FONDAMENTAUX

La Turquie a adopté une série de « paquets de réformes » destinés à préparer le terrain pour mettre en œuvre certaines priorités du partenariat pour l'adhésion à l'UE[2310]. Parmi les nombreuses réformes effectuées en droit turc certaines sont susceptibles d'avoir un impact plus ou moins direct sur l'application de la laïcité à l'égard de la manifestation de l'Islam sur l'espace public. Celles-ci peuvent être classées en deux catégories : les révisions constitutionnelles des restrictions générales des droits et libertés fondamentaux (A), d'une part, et les révisions des restrictions spécifiques des droits et libertés fondamentaux (B), d'autre part.

[2308] M. İnsel, un des spécialistes turcs des relations entre les civils et militaires, annonce dès février 2010 que « *le régime de tutelle de l'armée n'est plus, de facto, en vigueur en Turquie* ». « *Des généraux et des officiers en retraite ou d'active sont placés en garde à vue, d'anciens chefs de corps d'armée interrogés et jugés, des plans honteux étalés en place publique, des bâtiments de l'armée soumis à des perquisitions… Après tous ces développements, l'instruction récemment lancée dans le cadre de l'affaire du plan d'action dit Balyoz a porté un coup fatal au régime de tutelle militaire* » ajoute-t-il. Cela dit, M. İnsel ne perde pas de vue qu'il reste encore beaucoup à faire pour supprimer tous les traces d'un régime passé : « *Généralement un régime prend fin dans les faits avant même que ne se métamorphose totalement la structure socio-politique sur laquelle il repose. Même si les institutions, les lois, les habitudes de l'ancien régime perdurent, elles ne sont plus en mesure de mener à bien les missions pour lesquelles elles ont été fondées* ». Car, selon M. İnsel, « [l]*a légitimité sociale qui était l'âme du régime s'est éteinte* ». A. İNSEL, « Vesayet rejimi sona erdi (Le régime de tutelle est fini) », le quotidien turc *Radikal 2* du 28 février 2010, article traduit par le site Internet de Turquie européenne : http://www.turquieeuropeenne.eu/article4040.html, consulté le 1er décembre 2011.

[2309] B. ORAN, « "Sivil vesayet" meselesi (La question de la "tutelle civile") », *Radikal 2* du 18 septembre 2011.

[2310] Plusieurs modifications constitutionnelles et législatives effectuées depuis une dizaine d'années sont expressément motivées par le Parlement par la nécessité d'adapter le droit turc aux critères politico-économiques de l'intégration totale à l'UE. E. ÖZBUDUN & Ö. F. GENÇ, *Türkiye'de Demokratikleşme ve Anayasa Yapımı Politikası (La démocratisation et la politique constituante en Turquie)*, İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş., 2010, p. 56.

A. Les révisions constitutionnelles des restrictions générales des droits et libertés fondamentaux

Le 3 octobre 2001, le Parlement turc a adopté un ensemble de 34 amendements constitutionnels[2311]. Cette révision a apporté des modifications, entre autres, dans l'article 13 de la Constitution relatif à la restriction des droits et libertés fondamentaux (1) et l'article 14 relatif à l'interdiction de l'abus des droits et libertés (2).

1. La révision de l'article 13 relatif à la restriction des droits et libertés fondamentaux

Avant la révision constitutionnelle d'octobre 2001, l'article 13 posait « *le principe d'un double régime de limitation* »[2312] puisqu'il prévoyait deux types de restrictions apportées aux droits et libertés, à savoir les motifs généraux et les motifs spéciaux[2313]. En vertu de cette disposition, tous les droits et libertés pouvaient faire l'objet de restrictions « *conformément à la lettre et à l'esprit de la Constitution* » par les motifs généraux, à savoir « *l'intégrité indivisible de l'État avec son territoire et sa nation, la souveraineté nationale, la République, la sécurité nationale, l'ordre public, la paix publique, l'intérêt public, la morale et la santé publiques* ». Ces restrictions ne pouvaient « *être en contradiction avec les exigences de l'ordre social démocratique* » ni d'« *être imposées à d'autres fins que celles pour lesquelles elles sont prévues* ». Le fait que la Constitution ne prévoyait pas spécifiquement une limite à une liberté ne signifiait donc pas que cette dernière ne pouvait pas être soumise aux restrictions, car en vertu de l'article 13 les motifs généraux étaient « *applicables à tous les droits et libertés fondamentaux* » garantis dans la Constitution. Étant « *abstraits de nature et flous de contenu* »[2314], ces motifs laissaient au législateur une grande marge d'appréciation pour restreindre les droits et libertés. Quant aux motifs particuliers, ils étaient destinés à limiter un droit et une liberté pour lesquels ils sont prévus.

Par l'article 2 de la loi n° 4709 portant sur la révision constitutionnelle d'octobre 2001, l'article 13 de la Constitution a été reformulé comme suit :

> « Les droits et libertés fondamentaux ne peuvent être limités que pour des motifs prévus par des dispositions particulières de la Constitution et en vertu de la loi, et pour autant que ces limitations ne portent pas atteinte à l'essence même des droits et libertés. Les limitations dont les droits et libertés fondamentaux font l'objet ne peuvent être en contradiction ni avec la lettre

[2311] La loi n° 4709 du 3 octobre 2001.
[2312] J. MARCOU, *op. cit.*, note 5, p. 454.
[2313] A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, p. 85.
[2314] F. SAĞLAM, *op. cit.*, note 747, p. 5.

et l'esprit de la Constitution[2315], ni avec les exigences d'un ordre social démocratique et de la République laïque, et elles doivent respecter le principe de proportionnalité ».

Cette révision supprime les motifs généraux de restriction, renforce le respect de la condition de légalité des restrictions[2316] et impose trois « nouvelles » limites à respecter dans la restriction des droits et libertés fondamentaux : le principe de proportionnalité, l'interdiction de porter atteinte à l'essence du droit et la condition de ne pas être en contradiction avec les exigences de la République laïque.

Dans la mesure où la Cour constitutionnelle employait avant cette révision les deux premiers critères dans sa jurisprudence[2317], leur inscription à l'article 13 n'a qu'une portée symbolique qui n'apporte pas une véritable garantie supplémentaire à la protection des droits fondamentaux[2318]. Le seul critère véritablement neuf est le respect des exigences de la République laïque[2319]. En droit turc, la laïcité est toujours servie comme un motif de restriction des libertés fondamentales. Bien que son inscription à l'article 13 soit « *conforme à l'esprit de la Constitution* »[2320], la laïcité n'est pas une notion opérationnelle pour le système de limite de limitation des droits et libertés fondamentales. Selon MM. les Professeurs Gözler et Eren, l'ajout du critère des exigences de la République laïque à l'article 13 est même illogique, car la laïcité et le respect des droits et libertés fondamentaux sont deux notions différentes. République laïque ne veut pas dire République respectueuse des droits de l'homme et vice- versa[2321]. Si ce nouveau critère a

---

[2315] Selon la doctrine, le critère de conformité « *à la lettre et à l'esprit de la Constitution* », suppose que le législateur évite de porter atteinte à la substance du droit et de la liberté et de prendre en compte les normes suprêmes et le sens essentiel qui en ressortent. A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, pp. 88-89.

[2316] L'article 13 à l'origine se lisait que « *les droits et libertés fondamentaux* […] *peuvent être restreints par la loi* » tandis que la nouvelle version de cet article dispose que les droits et libertés fondamentaux « *ne peuvent être restreints que par la loi* ».

[2317] À titre d'exemple, concernant l'emploi du principe de proportionnalité par le juge constitutionnel, voir Cour const., 26 novembre 1986, n° 1985/8 E et 1986/27 K et Cour const., 3 juin 1988, n° 1987/28 E et 1988/16 K ; quant à l'utilisation de l'interdiction de porter atteinte à l'essence du droit, voir Cour const., 8 avril 1963, n° 1963/25 E et 1963/87 K ; Cour const., 22 mai 1987, n° 1986/17 E et 1987/11 K ; Cour const., 14 juin 1988, n° 1988/14 E et 1988/18 K ; Cour const., 21 juin 1990, n° 1990/7 E et 1990/11 K ; Cour const., 21 juin 1990, n° 1990/9 E et 1990/13 K et Cour const., 16 juin 1992, n° 1992/8 E et 1999/39 K.

[2318] *A contrario*, voir E. ÖZBUDUN & Ö. F. GENÇ, *op. cit.*, note 2310, p. 58.

[2319] Lors des travaux préparatoires de la réforme constitutionnelle de 2001, la proposition de la Commission de conciliation des partis politiques prévoyait uniquement « *les exigences de l'ordre social démocratique* ». La Commission constitutionnelle de l'Assemblée nationale a remplacé ce critère par celui des « *exigences de l'ordre social démocratique et laïque* ». Lors du débat devant l'Assemblée nationale, suite à l'opposition des représentants des partis politiques AKP, ANAP et DYP, au motif que ce n'était pas la société mais l'État qui pouvait être laïque, il a été convenu de remplacer les termes « *exigences d'un ordre social démocratique et laïque* » par ceux « *exigences d'un ordre social démocratique et de la République laïque* ». A. EREN, *op. cit.*, note 488, p. 3 ; E. ÖZBUDUN & Ö. F. GENÇ, *op. cit.*, note 2310, p. 57.

[2320] Ö. İZGİ & Z. GÖREN, *op. cit.*, note 589, p. 200.

[2321] K. GÖZLER, « Anayasa Değişikliğinin Temel Hak ve Hürriyetlerin Sınırlandırılması Bakımından Getirdikleri ve Götürdükleri : Anayasa'nın 13'üncü Maddesinin Yeni Şekli Hakkinda Bir İnceleme (Les

pour but de réaffirmer l'attachement du constituant à la laïcité, ce qui semble être le cas, il est parfaitement « inutile », car la laïcité est un principe constitutionnel intangible qui fait déjà partie intégrant de l'ordre social démocratique en Turquie[2322]. D'ailleurs, dans un arrêt de 1986, la Cour constitutionnelle estime que la restriction d'une liberté doit être en conformité, entre autres, avec les caractéristiques fondamentales de la République, donc le caractère laïque de la République[2323]. L'introduction à l'article 13 des exigences de la République laïque d'une manière étroitement liée aux exigences de l'ordre social démocratique[2324] peut même être dangereuse pour la protection des droits fondamentaux. À cet égard, M. le Professeur Arslan craint que, dans son contrôle de la conformité d'une restriction à l'article 13, la Cour constitutionnelle emploie la laïcité comme une notion caractérisant ou définissant la société démocratique[2325]. Car, la manière dont le juge constitutionnel interprète la laïcité et la société démocratique est sensiblement différente. La Cour constitutionnelle interprète la notion de l'« ordre démocratique » dans le sens d'une conception universelle de la démocratie concrétisée dans les systèmes démocratiques occidentaux[2326] tandis qu'elle met l'accent sur les spécificités de la Turquie pour justifier la nécessité d'une application de laïcité propre à la Turquie. Vu l'interprétation spécifique de la laïcité par le juge constitutionnel, la doctrine estime qu'il y a un risque que la mention de « la République laïque » incite le juge constitutionnel d'interpréter le terme « *exigences de l'ordre social démocratique* » dans le sens de la démocratie consacrée par la Constitution[2327]. Une telle crainte n'est pas tout à fait irréelle. En effet, la jurisprudence constitutionnelle concernant la laïcité démontre une tendance chez le juge constitutionnel de considérer le respect des nécessités de la laïcité turque comme une condition préalable de la conformité d'une loi avec les exigences de l'ordre social démocratique. Autrement dit, pour le juge constitutionnel turc, la restriction d'un droit fondamental conformément aux nécessités de la République laïque doit être considérée comme également conforme

---

implications de la révision constitutionnelle relative à la limitation des droits et libertés fondamentaux : analyse de la nouvelle forme de l'article 13 de la Constitution) », *Ankara Barosu Dergisi,* 2001, n° 4, pp. 53-67, spéc., pp. 59-60 ; A. EREN, *op. cit.*, note 488, p. 13.

[2322] İ. Ö. KABOĞLU, *op. cit.*, note 741, p. 23.

[2323] Cour const., 26 novembre 1986, n° 1985/8 E et 1986/27 K.

[2324] À cet égard, législateur semble avoir été influencé par la jurisprudence de la Cour constitutionnelle qui voit dans la laïcité, comme une condition *sine qua non* de la démocratie. A. SEZER, *op. cit.*, note 525, p. 569.

[2325] Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 747, pp. 153-154.

[2326] Voir Cour const., 8-9 février 1972, n° 1970/48 E et 1972/3 K et Cour const., 26 novembre 1986, n° 1985/8 E et 1986/27 K.

[2327] En ce sens, parmi d'autres, voir Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 747, p. 154 et O. CAN, « Anayasa değişiklikleri ve düşünceyi açıklama özgürlüğü (Les amendements constitutionnels et la liberté d'expression) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 503-532, spéc., p. 519.

aux exigences de la société démocratique[2328]. À titre indicatif, le juge constitutionnel estime que les comportements dirigés contre le principe de laïcité ne peuvent pas être considérés comme l'expression d'un droit démocratique et que tous les droits et libertés doivent être appréciés à la lumière du principe de laïcité[2329].

Par conséquent, ce nouveau critère n'apporte aucune garantie supplémentaire à la protection des libertés fondamentales, mais, au contraire, renforce le fondement constitutionnel de la laïcité et la position des juges turcs qui privilégient le principe de laïcité lorsqu'il est question de trouver un équilibre entre la protection de la laïcité et les libertés fondamentales[2330]. D'une manière générale, cette révision de l'article 13 est considérée par la doctrine comme insuffisante pour transformer cet article en une disposition qui protège les droits fondamentaux contre les restrictions excessives du législateur[2331]. En raison de l'introduction de la notion de la « République laïque », certains estiment qu'il s'agit même d'un recul dans la protection des libertés fondamentales[2332].

Une autre restriction générale applicable à tous les droits et libertés, modifiée par la révision constitutionnelle de 2001, est l'interdiction de l'abus de droit prévue à l'article 14 de la Constitution.

2. La révision de l'article 14 relatif à l'interdiction de l'abus des droits et libertés fondamentaux

À l'origine, l'article 14 était libellé comme suit :

> « Aucun des droits et libertés fondamentaux consacrés dans la Constitution ne peut être exercé dans le but de porter atteinte à l'intégrité indivisible de l'État avec son territoire et sa nation, de mettre en danger l'existence de l'État et de la République turcs, de supprimer les droits et libertés fondamentaux, de faire diriger l'État par une personne ou par un groupe de personne ou d'établir l'hégémonie d'une classe sociale sur les autres, de susciter des distinctions de langue, de race, de religion ou de secte ou d'instaurer par une autre voie, quelle qu'elle soit, un ordre étatique fondé sur ces conceptions et idées. La loi fixe les sanctions applicables à ceux qui violent ces interdictions ou encouragent ou incitent les autres à les violer. Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens

[2328] A. EREN, *op. cit.*, note 488, p. 12.

[2329] C. RUMPF & C. GREWE, *op. cit.*, note 428, p. 148. Pour plus de détails sur la jurisprudence de la Cour constitutionnelle allant dans ce sens, voir A. EREN, *op. cit.*, note 488, pp. 10-12.

[2330] D'ailleurs, la doctrine estime que la mention de « la République laïque » comme « limite de la limitation », alors qu'elle n'était pas « nécessaire », peut s'expliquer non pas par la volonté du législateur de renforcer la protection des libertés fondamentales mais plutôt par sa volonté de montrer l'importance centrale qu'il reconnaît au principe de laïcité. Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 747, p. 152.

[2331] Voir H. T. FENDOĞLU, *op. cit.*, note 808, p. 145.

[2332] Voir M. ERDOĞAN, « Anayasa Değişti mi ? (La Constitution a-t-elle changé ?) », *Radikal* du 18 octobre 2001.

qu'elle accorderait le droit de mener des activités destinées à détruire les droits et libertés inscrits dans la Constitution ».

Cette disposition constituait un des fondements constitutionnels d'une application stricte de la laïcité en Turquie. À titre d'exemple, l'article 163 de l'ancien code pénal, qui avait été « *l'outil prioritaire de la coercition kémaliste en matière de propagande religieuse* »[2333], était fondé, entre autres, sur cette disposition. Il en allait de même pour l'article 312 § 2 de l'ancien code pénal, qui a longtemps servi au juge pénal turc de base légale pour réprimer l'expression des opinions anti-laïques, même pacifiques[2334]. C'est pourquoi la révision de cette disposition par la réforme constitutionnelle de 2001 est importante en ce qui concerne l'application stricte de la laïcité. Tel qu'il a été modifié, l'article 14 dispose que :

> « Aucun des droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ne peut être exercé sous la forme d'activités ayant pour but de porter atteinte à l'intégrité indivisible de l'État du point de vue de son territoire et de sa nation ou de supprimer la République démocratique et laïque fondée sur les droits de l'homme. Aucune disposition de la Constitution ne peut être interprétée en ce sens qu'elle accorderait à l'État ou à des individus le droit de mener des activités destinées à anéantir les droits et libertés fondamentaux inscrits dans la Constitution ou à limiter ces droits et libertés dans une mesure dépassant celle qui est stipulée par la Constitution. La loi fixe les sanctions applicables à ceux qui mènent des activités contraires à ces dispositions »[2335].

Ainsi, les cas constituant un abus de droit ont été réduits, l'interdiction d'abus a été imposée non seulement aux individus mais aussi à l'État, il a été précisé que la République turque était non seulement « *respectueuse aux droits de l'homme* », comme l'exprime l'article 2 de la Constitution, mais qu'elle était aussi « *fondée sur les droits de l'homme* »[2336]. En outre, la phrase « *de faire diriger l'État par une personne ou par un groupe de personnes ou d'établir l'hégémonie d'une classe sociale sur les autres, de susciter des distinctions de langue, de race, de religion ou de secte ou d'instaurer par une autre voie, quelle qu'elle soit, un ordre étatique fondé sur ces conceptions et idées* » a été supprimée. Comme dans l'article 13, le principe de laïcité a été inséré dans l'article 14[2337].

[2333] G. GROC, *op. cit.*, note 489, p. 227.

[2334] Voir *supra* le titre « Les restrictions de la liberté d'expression religieuse individuelle : la répression des opinions anti-laïques ».

[2335] Art. 3 de la loi n° 4709 du 3 novembre 2001.

[2336] Pour la discussion doctrinale sur les expressions « État respectueux des droits de l'homme » et « État basé sur des droits de l'homme », voir Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, pp. 39-40.

[2337] Encore une fois, la précision du caractère laïque dans ces deux dispositions démontre l'importance accordée par le législateur à la protection du principe de laïcité. Or, l'article 2 de la Constitution définit déjà la laïcité comme un des caractéristiques de la République de Turquie et son article 4 le met au rang des principes intouchables. Il n'était donc pas nécessaire de l'insérer encore dans les articles 13 et 14.

Enfin, les termes « *dans le but* » ont été remplacés par les termes « *sous la forme d'activités* » et les termes « *encouragent ou incitent* » ont été supprimés.

Malgré ces modifications positives, la nouvelle formulation de l'article 14 est loin de porter une véritable amélioration quant à la possibilité pour le législateur de restreindre les libertés fondamentales. Cette disposition permet toujours au législateur d'adopter des lois réprimant l'expression pacifique des opinions anti-laïques, telles que la défense de la charia sans incitation à la violence et à la haine religieuse[2338]. Car, le terme « activité » étant « imprécis »[2339], le juge constitutionnel peut toujours l'interpréter dans un sens large englobant les encouragements et les incitations à la violation des interdictions prévues par l'article 14. À cet égard, on ne peut que regretter que le terme « action » figurant dans la version rédigée par la Commission de conciliation ait été remplacé par le terme « activité » par la Commission constitutionnelle[2340]. Le législateur explique que cette modification est en conformité avec le changement apporté au cinquième paragraphe du Préambule, soit le remplacement de l'expression « aucune opinion ou pensée » par « aucune activité » (Art. 1 de la loi n° 4709). Certes, en adoptant une approche libérale, le juge constitutionnel peut estimer que l'expression et la diffusion des opinions critiquant l'ordre constitutionnel établi ne constitue pas une activité au sens de l'article 14 de la Constitution. Toutefois, compte tenu de l'importance accordée par le juge constitutionnel aux valeurs protégées par le cinquième paragraphe, tels que les principes, les réformes et le modernisme d'Atatürk, la doctrine estime qu'une telle possibilité est faible[2341]. Au contraire, le remplacement d'« aucune opinion ou pensée » par le terme d'« activité » risque d'élargir le champ d'application du Préambule[2342] dans un sens limitant également les droits et libertés, autres que la liberté d'opinion et d'expression, consacrés dans la Constitution[2343]. Enfin, au vu des nouvelles formulations de l'article 14 et du cinquième paragraphe du Préambule, il

[2338] O. CAN, *op. cit.*, note 2327, pp. 509-513.

[2339] H. T. FENDOĞLU, *op. cit.*, note 808, p. 140.

[2340] Voir, le rapport du 21 septembre 2001 de la Commission constitutionnelle sur http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem21/yil01/ss737m.htm, consulté le 1er décembre 2011.

[2341] En ce sens, voir O. CAN, *op. cit.*, note 2327, p. 508 ; M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 2332 et Y. ATAR, *op. cit.*, note 760, pp. 408-409.

[2342] À cet égard, il convient de rappeler que le Préambule fait partie intégrant de la Constitution et le juge constitutionnel n'hésite pas à se référer aux principes figurant dans le Préambule comme normes de référence. Voir *supra* le titre « 2. La valeur juridique du Préambule ».

[2343] En ce sens, voir O. CAN, *op. cit.*, note 2327, p. 508 et R. SUNAY, « 2001 Anayasa değişiklikleri açısından ifade hürriyetinin konumu ve devlet iktidarın sınırlandırılması sorunu (La question de la limitation du pouvoir de l'État et l'état de la liberté d'expression d'après les amendements constitutionnels de 2001) », septembre 2002, Kamu Hukuku Arşivi, septembre 2002, vol. 5, n° 2, pp. 121-139, spéc., pp. 126-129.

semble difficile d'affirmer que l'ancien article 163 du code pénal n'aurait plus un fondement constitutionnel[2344].

La doctrine estime qu'il serait opportun de supprimer le cinquième paragraphe du Préambule qui est « *anti-démocratique* » et qui menace l'ensemble des droits et libertés consacrés dans la Constitution[2345]. De même, il est souhaitable de réviser les termes mentionnés dans les autres parties du Préambule de la Constitution, tels que « *les intérêts nationaux turcs* », « *les valeurs historiques spirituelles inhérentes au peuple turc* », « *l'existence éternelle de la patrie et de la nation turque* », etc.[2346] qui, au vu de leur nature imprécise et large, peuvent servir de fondement pour des restrictions excessives aux droits fondamentaux. Quant à l'article 14 de la Constitution, il ne serait pas nécessaire dans la mesure où, en tant que principe général du droit, l'abus de droit est interdit par tous les textes législatifs et exclu de la zone de l'exercice des droits[2347]. En effet, chaque liberté contient l'interdiction de son abus et des clauses qui incriminent les activités visant sa destruction[2348].

Au vu de ce qui précède, on peut affirmer que dans leurs nouvelles formulations, les articles 13 et 14 de la Constitution, permettent toujours au législateur d'apporter des restrictions excessives aux libertés fondamentales. Différemment par rapport à ces modifications, les révisions effectuées sur les restrictions relatives à certaines libertés spécifiques peuvent avoir un impact positif sur la répression des activités anti-laïques.

B. Les révisions des restrictions spécifiques des droits et libertés fondamentaux

Afin de mettre la législation turque en conformité avec le droit européen, le législateur a amendé les dispositions relatives à de nombreux droits et libertés fondamentaux. Cependant, dans le cadre de cette étude, ce sont uniquement celles

[2344] Dans le même sens, voir O. CAN, *op. cit.*, note 2327, p. 509.

[2345] B. TANÖR, *op. cit.*, note 749, p. 79.

[2346] N. YÜZBAŞIOĞLU, « 2001 Anayasa değişiklikleri üzerine bir değerlendirme (Une analyse des modifications constitutionnelles de 2001) », in *Anayasa ve Uyum Yasaları (La Constitution et les lois d'harmonisation)*, colloques organisés par la Cour de cassation et l'Union nationale des Barreaux turcs du 13-14 décembre 2002, Ankara, TBB Yay., 2003, pp. 28-46, spéc., p. 30.

[2347] D'ailleurs, une telle disposition n'était pas prévue par la Constitution de 1961 jusqu'à sa révision en 1971. Malgré l'absence de disposition constitutionnelle précise en la matière, la Cour constitutionnelle avait estimé que les droits et libertés garantis par la Constitution ne pouvaient pas être exercés dans le but de supprimer la démocratie et ses règles (Cour const., 26 septembre 1965, n° 1963/173 E et 1965/40 K) ou de mettre en danger la sécurité de l'État et l'ordre public (Cour const., 8 avril 1963, n° 1963/25 E et 1963/87 K). Sur la question de l'utilité de l'article 17 de la Convention, voir S. VAN DROOGHENBROECK, « L'article 17 de la Convention des droits de l'homme est-il indispensable ? », *RTDH*, 2001, pp. 541-566, spéc., pp. 541-566 et J. VELU & R. ERGEC, *La Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1990, pp. 138-139.

concernant la liberté d'expression (1) et la liberté des partis politiques (2) qui sont d'intérêt.

1. Les révisions concernant la liberté d'expression

Les révisions constitutionnelles dans les articles 13 et 14 ainsi que le Préambule de la Constitution n'ont malheureusement pas mis un terme à la possibilité pour le législateur d'interdire les opinions anti-laïques non violentes. Si les motifs généraux de restriction qui figuraient dans l'article 13 ont été supprimés, certains de ces motifs, tels que la sécurité nationale, l'ordre public, la sécurité publique, et l'intégrité indivisible de l'État et de la nation ont été transférés, par le même amendement constitutionnel, à l'article 26 relative à la liberté d'expression. On y a ajouté également le terme « *les caractéristiques fondamentales de la République* »[2349]. Cet ajout est interprété par la doctrine dans le sens que le législateur ne veut toujours pas permettre aux individus de mettre en cause l'idéologie officielle de l'État[2350]. En outre, un alinéa qui précise que les formes, conditions et procédures relatives à l'exercice de la liberté d'expression et de propagation de la pensée sont réglementées par la loi a été ajouté à l'article 26[2351]. Ceci est également critiqué par la doctrine qui estime qu'on passe ainsi des garanties constitutionnelles aux garanties législatives pour l'exercice de la liberté d'expression[2352]. Enfin, la doctrine considère que la conformité de l'article 26, lu à la lumière du Préambule et des articles 14 et 24 § 5 de la de la Constitution, avec les exigences de l'UE, en particulier avec les engagements pris par la Turquie dans les documents de partenariat et l'article 10 de la Convention européenne, n'a pas été effectivement réalisée, car la Constitution ne cesse de restreindre la liberté d'expression des opinions non violentes qui mettent en cause les principes républicains, notamment la laïcité et l'intégrité indivisible de l'État et de la nation[2353].

Sous la pression des critiques de l'UE et de la condamnation répétée par la Cour européenne en raison de la violation de la liberté d'expression[2354], en février 2002, le

---

[2348] Dans ce sens, voir B. KUZU, *op. cit.*, note 141, p. 80 ; A. MENEVŞE, *op. cit.*, note 494, p. 93 ; Y. Ş. HAKYEMEZ, *op. cit.*, note 760, p. 185 et B. TANÖR, *op. cit.*, note 749, p. 83.

[2349] Art. 9 de la loi n° 4709 du 3 novembre 2001.

[2350] M. ERDOĞAN, *op. cit.*, note 2332.

[2351] Art. 9 de la loi n° 4709 du 3 novembre 2001.

[2352] Y. ALİEFENDİOĞLU, « 2001 Anayasa değişikliklerinin temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasında getirdiği yeni boyut (La nouvelle dimension de la limitation des droits et libertés fondamentaux apportée par les modifications constitutionnelles de 2001) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 141-176, spéc., p. 168.

[2353] O. CAN, *op. cit.*, note 2327, pp. 521-527.

[2354] Devant le juge de Strasbourg, l'article 312 de l'ancien code pénal était l'une des sources principales de la violation de l'article 10. En effet, dans quarante-deux affaires sur cinquante examinées sur le fond, la Cour européenne a conclu que la Turquie, en condamnant au pénal les requérants sur le fondement de l'article 312

législateur a réécrit le délit prévu à l'article 312 § 2 de l'ancien code pénal pour le mettre en conformité avec les exigences de l'article 10 de la Convention. Vu qu'en vertu de l'article 312 § 2, le juge pénal condamnait les propos incitant non seulement une partie du peuple contre l'autre partie mais également les propos incitant le peuple contre l'État, le législateur a estimé nécessaire de préciser clairement dans la nouvelle formulation de cette disposition que l'incitation devait être faite à l'encontre du peuple. Il a également été ajouté à l'article 312 § 2 que l'incitation à la haine et à l'hostilité devait être « *dangereuse pour l'ordre public* »[2355]. Conscient de la tendance du juge pénal de se servir de l'article 312 § 2 en vue de réprimer l'expression des opinions mettant en cause l'ordre étatique fondé sur la laïcité, dans les motifs de la loi n° 4744, le législateur explique d'une manière détaillée les conditions d'application de cette disposition et les spécificités du délit réprimé par celle-ci : il précise que la valeur que l'article 312 § 2 tente à protéger est la paix civile au sein de la société pluraliste et que l'expression d'une opinion ne doit être sanctionnée en vertu de cette disposition que lorsqu'elle est de nature à créer un danger concret pour l'ordre public. Le législateur incite le juge à se servir des critères déterminés par la Cour européenne et la Cour suprême des États-Unis, lorsqu'il tente de trouver un juste équilibre entre la protection de la paix sociale et la liberté d'expression, en précisant que ces critères mettent en évidence les moyens solides de trouver un tel équilibre[2356]. Si cet amendement a réduit le champ d'application de l'article 312 § 2 et les plaintes susceptibles d'être déposées en vertu de cette disposition, il n'a, toutefois, pas mis un terme à ce que l'expression non violente d'opinion anti-laïque continue d'être poursuivie et punie pénalement en Turquie.

Le 1er juin 2005, un nouveau code pénal est entré en vigueur[2357]. Bien que dans son ensemble, celui-ci marque des progrès importants concernant la protection des droits de l'homme par rapport à l'ancien code, en ce qui concerne la liberté d'expression en matière

---

du code pénal, avait violé l'article 10 de la Convention. Dans six arrêts, la juridiction de Strasbourg a rayé l'affaire du rôle, les parties ayant abouti à un règlement amiable. En revanche, c'est seulement dans deux affaires, à savoir *Zana* (Cour EDH [GC], arrêt *Zana c Turquie*, 25 novembre 1997, n° 18954/91) et *Karatepe* (arrêt *précité*), qu'elle a décidé que la Turquie n'avait pas enfreint l'article 10 de la Convention. Dans le texte des règlements amiables, le gouvernement turc admet, d'ailleurs, devant le juge européen que : « *Les condamnations de la Turquie prononcées par la Cour dans les affaires concernant les poursuites au titre de l'article 312 du code pénal* […] *font clairement apparaître que le droit et la pratique turcs doivent d'urgence être mis en conformité avec les exigences résultant de l'article 10 de la Convention* […]. *Aussi le gouvernement s'engage-t-il à opérer toutes les modifications du droit et de la pratique internes nécessaires dans ce domaine* ». Ü. KILINÇ, *op. cit.*, note 838, pp. 493-494.

[2355] Art. 2 de la loi n° 4744 du 6 février 2002 (J.O. du 19 février 2002, n° 24676).

[2356] Pour l'intégralité des motifs de la loi n° 4744, voir Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.

[2357] La loi n° 5237 du 26 septembre 2004.

religieuse et de la laïcité, il n'apporte qu'une amélioration timide. L'article 216 § 1 du nouveau code reprend la version révisée de l'article 312 § 2 à la seule différence que l'« *incitation à l'hostilité et à la haine* » doit constituer un « *danger clair et proche pour la sécurité publique* »[2358]. D'autres articles qui ont été fréquemment utilisés pour réprimer l'expression pacifique des opinions en matière religieuse et qui ont été jugés par la doctrine comme potentiellement contraires à l'article 10 de la Convention européenne[2359] ont été maintenus ou à peine modifiés dans le nouveau code pénal : l'article 312 § 1, qui réprimait l'incitation à la désobéissance à la loi, est repris par l'article 217 du nouveau code pénal avec la seule différence que l'incitation doit être de nature à porter atteinte à la paix civile pour être réprimée. Les articles 241 et 242 de l'ancien code pénal, qui restreignaient d'une manière excessive la liberté d'expression des cadres religieux, sont repris par l'article 219 du nouveau code pénal sans modification significative.

Au-delà de ces dispositions du code pénal, la loi n° 5816, qui interdit l'insulte à la mémoire d'Atatürk, n'est ni abolie ni modifiée et les juridictions pénales turques continuent à réprimer les discours et actes portant atteinte à la mémoire d'Atatürk[2360]. Dès

---

[2358] Le premier paragraphe de cet article énonce ainsi que « [e]*st passible d'une peine d'un an à trois ans d'emprisonnement quiconque incite publiquement à la haine et à l'hostilité une partie de la population appartenant à des classes sociales, races, religions, sectes ou régions contre une autre partie, de manière à créer un danger clair et proche pour la sécurité publique* ». Son deuxième paragraphe dispose que « [e]*st passible d'une peine de six mois à un an d'emprisonnement quiconque, sur la base d'une distinction fondée sur l'appartenance à une classe sociale, à une race, à une religion, à une secte ou à une région, dénigre publiquement une partie de la population* ». Enfin, aux termes de l'article 216 § 3, le fait de dénigrer publiquement les valeurs religieuses d'une partie de la population est également passible d'une peine d'emprisonnement de six mois à un an, lorsque l'acte en question est susceptible de perturber la paix publique.

[2359] Dans un rapport portant sur la liberté d'expression dans le nouveau code pénal rédigé par plusieurs avocats et publié en 2006, l'Association des droits de l'homme (*İnsan Hakları Gündemi Derneği*) recommande la suppression pure et simple, parmi d'autres, des articles 217 et 219 et une révision de l'article 216 du nouveau code pénal. *Yeni Türk Ceza Yasası'nda Düşünceyi İfade Hürriyeti (La liberté d'expression dans le nouveau code pénal turc)*, Ankara, Burgaz Yay., 2006.

[2360] À titre d'exemple, voir Cass. crim., 8ème, 1er novembre 2001, n° 2001/5549 E et 2001/15470 K ; Cass. crim., 11ème, 17 mars 2005, n° 2003/16517 E et 2005/1184 K ; Cass. crim., 11ème, 26 septembre 2006, n° 2005/9628 E et 2006/7531 K et Cass. crim., 11ème, 5 février 2007, n° 2006/8680 E et 2007/524 K. Par ce dernier arrêt, les juges de cassation ont confirmé la décision du 5 juillet 2006 du tribunal correctionnel n° 3 de Sincan (n° 2006/493 E et 2006/291 K) condamnant l'accusé à une peine d'emprisonnement de 13 ans et un mois et demi pour avoir sali avec de la peinture cinq bustes d'Atatürk à des dates différentes. La disproportionnalité manifeste de la sanction par rapport aux actes criminels commis témoigne de l'importance que les juges nationaux accordent à la protection de la mémoire d'Atatürk. En effet, Atatürk continue à être un véritable tabou en Turquie. Depuis deux ans, l'accès au youtube est interdit dans ce pays par une décision judiciaire du fait de la diffusion d'une vidéo contre Atatürk (*Radikal* du 20 octobre 2010). Les réactions excessives montrées contre le Professeur Atilla Yayla pour les propos suivants qu'il avait tenus le 18 novembre 2006 confirment également cette réalité : « *Le kémalisme a davantage à voir avec la régression qu'avec le progrès* […]. *Dans le futur, on nous demandera pourquoi il y a des statues de cet homme* [Atatürk] *partout* ». Ces propos, jugés irrévérencieux, ont donné lieu à une campagne médiatique contre leur auteur qui a été suspendu par le recteur de la faculté où il enseignait. Bien qu'il ait été ensuite réintégré à son poste, il a été jugé et condamné, pour ces mêmes propos, à un an et trois mois d'emprisonnement avec sursis en vertu de la loi n° 5816. (« La justice turque veille sur le culte d'Atatürk »,

lors, on peut affirmer qu'en matière de liberté d'expression religieuse les problèmes liés à la législation restent dans une grande mesure non résolus.

À présent, il convient d'étudier les révisions concernant la liberté des partis politiques, un autre domaine dans lequel l'application autoritaire de la laïcité se manifeste souvent.

2. Les révisions concernant la liberté des partis politiques

Les normes européennes en matière de dissolution des partis politiques ressortent principalement des principes généraux de la jurisprudence pertinente de la Cour européenne. Ces normes sont énumérées essentiellement dans un rapport de 1999 par la Commission de Venise. Selon ce rapport, la dissolution de partis politiques ne peut se justifier que dans le cas où les organes compétents apportent suffisamment de preuves que les partis prônent l'utilisation de la violence (y compris des manifestations spécifiques de celle-ci, telles que le racisme, la xénophobie et l'intolérance), ou l'utilisent (ou sont prêts à l'utiliser) comme un moyen politique pour faire renverser l'ordre constitutionnel démocratique, mettant en danger, de ce fait, les droits et libertés protégés par la Constitution. Le seul fait qu'un parti plaide en faveur d'une réforme pacifique de la Constitution ne suffit pas à justifier sa dissolution. En outre, la dissolution d'un parti ne doit pas être demandée que lorsque les autres mesures moins radicales ne peuvent prévenir ledit danger. Enfin, un parti politique, en tant que tel, ne peut pas être tenu responsable du comportement de ses membres. Toute mesure restrictive adoptée à l'encontre d'un parti en raison du comportement de ses membres doit être étayée par la preuve que les intéressés ont agi avec le soutien du parti en question ou que ledit comportement était le résultat du programme ou des objectifs politiques du parti. Dans le cas où de tels liens sont inexistants ou ne peuvent pas être établis, la responsabilité doit incomber entièrement aux membres concernés[2361].

Les dix cas de violation constatée par la Cour de Strasbourg dans les affaires de dissolution des partis politiques turcs jusqu'à présent[2362] mettent clairement en évidence l'écart entre le système juridique turc de dissolution des partis politiques et les principes

---

Le Figaro du 15 octobre 2007). Plusieurs autres auteurs, politiciens et journalistes ont été déférés devant les tribunaux correctionnels et certains d'entre eux ont été condamnés en vertu de cette loi depuis l'an 2000. Pour une liste des procès dirigés contre les personnalités connues en vertu de cette loi jusqu'en 2006, voir A. HÜR, « Ticaniler ve Atatürk'ü koruma kanunu (Les ticanis - nom donné aux partisans d'un groupe islamiste - et la loi de protection d'Atatürk) », *Radikal 2* du 27 août 2006.

[2361] Commission de Venise, *Lignes directrices sur l'interdiction et la dissolution des partis politiques et les mesures analogues*, adoptées lors de la 41ème réunion plénière à Venise, les 10-11 décembre 1999.

susmentionnés. La mise en conformité du droit turc avec ces derniers constituant une des priorités de l'adhésion à l'UE[2363], la Constitution et la loi n° 2820 sur les partis politiques ont été révisées respectivement en 2001 (art. 25 de la loi n° 4709) et 2002[2364] dans le sens de restreindre la possibilité de dissoudre un parti politique. Conformément à la Constitution et à la loi sur les partis politiques, telles qu'elles ont été modifiées, lorsque les statuts et les programmes du parti vont à l'encontre des interdictions prévues par l'article 68 § 4[2365] de la Constitution ou lorsque la Cour constitutionnelle constate que le parti est devenu le centre de gravité d'actes contraires à l'article 68 § 4, au lieu de prononcer sa dissolution à titre définitif, le juge constitutionnel peut désormais prononcer, à charge du parti politique considéré, la privation totale ou partielle de l'aide d'État, en fonction de la gravité des faits litigieux[2366]. En outre, en précisant clairement dans la Constitution les conditions dans lesquelles un parti politique peut être considéré comme étant devenu le centre de gravité d'actes contraires à l'article 68 § 4[2367], le constituant ne laisse plus au juge constitutionnel la discrétion de décider en toute liberté. Enfin, en vertu de l'article 149 de la Constitution, au lieu de la majorité absolue (soit 6 voix sur 11), une majorité des trois cinquièmes (soit 7 voix sur 11) des voix est requise au sein des juges de la Cour constitutionnelle pour la dissolution des partis politiques[2368].

Quant aux activités des partis politiques, qui ne sont pas clairement interdites par l'article 68 § 4 de la Constitution, mais proscrites par la loi n° 2820[2369], comme l'article 96

[2362] Voir *supra* p. 377.

[2363] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 18.

[2364] Art. 4 de la loi n° 4748 du 26 mars 2002 (J.O. du 9 avril 2002, n° 24721).

[2365] L'article 68 § 4 dispose que « [l]*es statuts, les programmes et les activités des partis politiques ne peuvent aller à l'encontre de l'indépendance de l'État, de son intégrité indivisible du point de vue du territoire et de la nation, des droits de l'homme, des principes de l'égalité et de l'État de droit, de la souveraineté de la nation, ni des principes de la République démocratique et laïque ; ils ne peuvent avoir pour but de préconiser ou d'instaurer la dictature d'une classe ou d'un groupe ni une forme quelconque de dictature ; ils ne peuvent inciter à commettre une infraction* ».

[2366] Art. 69 § 7 et 69 §§ 5 et 6 de la Constitution et art. 101 a), b) et *in fin* de la loi n° 2820.

[2367] Tel qu'il a été modifié par l'article 25 de la loi n° 4709, l'article 69 § 6 de la Constitution précise, désormais, qu'« [u]*n parti politique est réputé être devenu le centre de gravité de tels actes si des membres du parti se livrent intensivement à des activités présentant le caractère en question et que cette situation est explicitement ou implicitement approuvée soit par le grand congrès du parti, soit par son président, soit par ses organes centraux de décision ou de direction, soit encore par l'assemblée générale ou le conseil de direction du groupe du parti à la Grande Assemblée Nationale de Turquie, ou si les actes en question sont accomplis directement et avec détermination par les organes du parti eux-mêmes* ».

[2368] Art. 149 § 1 de la Constitution, tel qu'il a été modifié par l'article 33 de la loi n° 4709 du 3 octobre 2001.

[2369] Par la révision constitutionnelle de 2001, le législateur a annulé l'article 15 provisoire de la Constitution qui empêchait la Cour constitutionnelle de se prononcer sur la constitutionnalité des lois ayant été adoptées sous le régime du Conseil national de Sécurité, dont la loi n° 2820 (art. 34 de la loi n° 4709 du 3 octobre 2001). Néanmoins, pour que le juge constitutionnel puisse examiner la conformité à la Constitution des dispositions de la loi n° 2820 portant sur les interdictions des activités des partis politiques qui ne ressortent pas clairement de l'article 68 § 4 de la Constitution, il faut qu'il soit saisi d'une demande de

de la loi n° 2820 qui interdit l'utilisation du terme « communiste » dans le nom d'un parti politique la Cour constitutionnelle a jugé, par un arrêt du 9 juillet 2009, qu'elle ne pouvait que décider d'envoyer un avertissement demandant au parti concerné de mettre fin à la violation sans pouvoir lui infliger une sanction[2370].

Ces modifications, largement applaudies par la doctrine turque[2371] ainsi que les institutions européennes[2372], ont eu effectivement un impact positif sur les décisions de la Cour constitutionnelle en matière de dissolution des partis politiques[2373]. Toutefois, elles n'ont pas empêché la dissolution de deux partis pro-kurdes, en l'occurrence le Parti

---

sanction à l'encontre d'un parti politique et que les dispositions concernées de la loi n° 2820 soient applicables dans l'affaire. Pour une décision de la Cour constitutionnelle en ce sens, voir Cour const., 29 janvier 2008, n° 2002/1 E et 2008/1 K.

[2370] En effet, avant la modification du 2 janvier 2003, l'article 104 de la loi n° 2820 permettait à la Cour constitutionnelle d'adresser un avertissement préalable à un parti politique qui enfreint les limites posées dans la loi n° 2820 ou dans les autres lois, autres que celles prévues par l'article 68 § 4 de la Constitution. Selon cette disposition, si le parti n'avait pas mis fin à cette violation dans les six mois suivant l'avertissement, le Procureur général devrait *ex officio* adresser une requête à la Cour constitutionnelle en vue de sa dissolution. En janvier 2002, en vertu de cette disposition, la Cour constitutionnelle avait envoyé un avertissement au Parti communiste de Turquie (*Türkiye Komünist Partisi*, ci-après « le TKP ») lui demandant de se conformer à l'article 96 de la loi n° 2820 (Cour const., 9 janvier 2002, n° 2001/11 E et 2002/7 K). Puisque le TKP n'avait pas abrogé le terme « communiste » de son nom, en 2002, le procureur a introduit une action en dissolution contre ce parti en vertu de l'article 104 de la loi n° 2820. Par la suite, le 2 janvier 2003, le législateur a remplacé la phrase « *le procureur adresse ex officio une requête à la Cour constitutionnelle en vue de dissoudre le parti politique* » par celle « *le procureur peut ex officio adresser une requête à la Cour constitutionnelle en vue de priver le parti politique partiellement ou totalement de l'aide financière de l'État* » (art. 12 de la loi n° 4778 du 2 janvier 2003, J.O. du 11 janvier 2003, n° 24990). Toutefois, la Cour constitutionnelle a jugé que cette modification était contraire au principe de l'égalité. Car, selon elle, contrairement aux autres partis, les partis politiques qui ne reçoivent pas d'aide d'État ne pouvaient subir aucune sanction pour leurs activités illégales autres que celles prévues par l'article 68 § 4 de la Constitution (Cour const., 11 juin 2009, n° 2008/5 E et 2009/81 K). Après cette annulation, le législateur n'a apporté aucune modification à cette disposition. L'infraction à la non-conformité de la décision d'avertissement restait ainsi sans sanction. D'ailleurs, en 2009, estimant que la demande de dissolution de TKP n'avait plus aucun fondement légal, la Cour constitutionnelle l'a rejetée. Cour const., 9 juillet 2009, n° 2002/4 E et 2009/2 K.

[2371] À titre d'exemple, voir N. BULUT, « Siyasi parti yasakları ve son anayasa dégişiklikleri çerçevesinde odaklaşma kriterleri (L'interdiction des partis politiques et les critères du foyer d'activités inconstitutionnelles selon les derniers amendements constitutionnels) », in *Prof. Dr. Ergun Önen'e Armağan (Mélanges en l'honneur de Professeur Ergun Önen)*, İstanbul, Alkım Yay., 2003, pp. 535-562.

[2372] Prenant note des réformes de 2001 et 2003, en 2007, le Comité des ministres du Conseil de l'Europe a décidé de classer les affaires concernant l'exécution des arrêts de la Cour européenne relatifs à la dissolution des partis politiques turcs entre 1991 et 1997 (Comité des Ministres, Résolution finale ResDH(2007)100 sur l'exécution des arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme dans l'affaire *Parti communiste unifié de Turquie* et 7 autres affaires contre la Turquie concernant la dissolution de partis politiques entre 1991 et 1997, adoptée le 20 juin 2007). La Cour a également noté avec intérêt les modifications apportées par la réforme d'octobre 2001 du fait qu'elles empêchaient la déchéance fréquente de mandat parlementaire et renforçaient ainsi le statut des parlementaires. Cour EDH, arrêt *Ilıcak c. Turquie*, arrêt *précité*, § 38.

[2373] Ainsi, en 2008 et 2009, le juge constitutionnel a rejeté les demandes de dissolution de plusieurs partis politiques qui avaient été introduites par le procureur général dans les années 2002 sur le fondement de non-conformité de leurs noms, statuts, programmes ou activités contraires à la Constitution et à la loi n° 2820. Concernant le Parti des droits et des libertés (*Hak ve Özgürlükler Partisi*, HAK-PAR), voir Cour const., 29 janvier 2008, n° 2002/1 E et 2008/1 K ; concernant le Parti socialiste des ouvriers de Turquie (*Türkiye Sosyalist İşçi Partisi*, TSİP), voir Cour const., 9 juillet 2009, n° 2002/2 E et 2009/1 K et concernant le TKP, voir Cour const., 9 juillet 2009, n° 2002/4 E et 2009/2 K.

démocratique populaire (*Halkın Demokrasi Partisi*, ci-après « le HADEP »)[2374] et le Parti pour une société démocratique (*Demokratik Toplum Partisi*)[2375], et l'action en dissolution engagée contre l'AKP, procédure qui s'est achevée par la privation des aides publiques de ce parti[2376]. Considérant que ces décisions montrent que les dispositions du droit turc applicables aux partis politiques ne protègent pas suffisamment les acteurs politiques contre les ingérences de l'État dans leurs libertés d'association et d'expression, les institutions européennes ont demandé à ce que la Turquie procède à de nouvelles réformes constitutionnelles et législatives à la lumière des principes susmentionnés de la Commission de Venise[2377]. L'arrêt par lequel la Cour européenne a jugé que la dissolution de HADEP avait violé son droit à la liberté d'association[2378] démontrait, d'ailleurs, l'insuffisance des réformes adoptées en la matière.

Ainsi, afin de rendre plus difficile la sanction des partis politiques par la Cour constitutionnelle, le 7 mai 2010, le constituant turc a révisé encore une fois l'article 149 § 3 de la Constitution dans le sens que « *la dissolution d'un parti politique ou sa privation d'aide d'État ne peuvent être décidées qu'à la majorité des deux tiers* » (art. 19 de la loi n° 5982) et non plus à la majorité des trois cinquièmes. En outre, grâce à cette même révision, il n'est plus question de perdre la qualité de député en raison de la dissolution d'un parti politique[2379]. Cette révision constitutionnelle a aussi apporté certaines modifications portant sur l'organisation de la Cour constitutionnelle, ses fonctions et l'élection de ses membres afin d'améliorer le fonctionnement effectif et impartial de ce tribunal : elle porte le nombre des membres titulaires de la Cour constitutionnelle de onze à dix-sept, accorde, conformément à la recommandation de la Commission de Venise[2380], à la TBMM le droit

---

[2374] Cour const., 13 mars 2003, n° 1999/1 E et 2003/1 K.

[2375] Cour const., 11 décembre 2009, n° 2007/1 E et 2009/4 K.

[2376] Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K.

[2377] Voir Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 18 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 11 et APCE, *Fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie : développements récents*, Résolution 1622(2008) adoptée le 26 juin 2008, point 14.

[2378] Cour EDH, arrêt *HADEP et Demir c. Turquie*, arrêt *précité*.

[2379] Par l'article 9 de la loi n° 5982 du 7 mai 2010 le dernier alinéa de l'article 84 de la Constitution, selon lequel, « [l]*e député qui est désigné dans la décision de la Cour constitutionnelle prononçant la dissolution à titre définitif d'un parti politique comme ayant provoqué cette dissolution par ses déclarations ou ses activités cesse d'avoir la qualité de député à la date de la publication au Journal officiel de la décision motivée de la Cour* », fut abrogé.

[2380] Dans son avis de mars 2009, la Commission de Venise estime que l'exclusion du Parlement dans la nomination ou la désignation des juges de la Cour constitutionnelle est « *contraire à l'approche européenne qui consiste à accorder au Parlement un rôle important, au moins par rapport à certains des membres de la Cour, ce qui est davantage de nature à assurer le nécessaire pluralisme de la Cour constitutionnelle* ». Commission de Venise, *Avis sur les dispositions constitutionnelles et législatives relatives à l'interdiction des partis politiques en Turquie*, avis *précité*, § 89.

de participer à la sélection des juges constitutionnels[2381], précise que les juges constitutionnels ne peuvent être désignés que pour un seul mandat de douze ans (art. 17 de la loi n° 5982) et introduit dans l'ordre juridique le droit à un recours individuel devant la Cour constitutionnelle[2382].

Bien qu'il s'agisse de progrès importants pour transformer la Cour constitutionnelle en un véritable tribunal de protection des droits de l'homme, cette nouvelle révision n'apporte pas une solution définitive au problème de dissolution des partis politiques en Turquie. Car, le système turc de dissolution porte toujours certaines défaillances : premièrement, la loi n° 2820 maintient son caractère clairement anti-démocratique. Elle contient plusieurs dispositions qui imposent aux partis politiques une obligation de loyauté à l'idéologie kémaliste[2383] et des interdictions précises qui ne figurent pas expressement dans l'article 68 § 4 de la Constitution. Certes, conformément à la décision de la Cour constitutionnelle, les partis politiques ne peuvent faire l'objet d'aucune sanction pour non

---

[2381] Tel qu'il a été modifié par l'article 16 de la loi n° 5982, l'article 146 de la Constitution prévoit, désormais, que trois membres titulaires de la Cour constitutionnelle sont nommés par la TBMM à partir d'une liste des candidats composées de trois membres de la Cour des comptes élus par le Conseil général de cette dernière et de trois avocats élus par les présidents des barreaux. Le restant des juges constitutionnels sont nommés par le Président de la République à partir d'une liste de candidats proposés par les Assemblées générales de la Cour de cassation, du Conseil d'État, de la Cour de cassation militaire et du Haut Tribunal administratif militaire et le YÖK ainsi que parmi des hauts fonctionnaires, des avocats, des procureurs, des hauts magistrats et des référendaires de la Cour constitutionnelle.

[2382] L'article 18 de la loi n° 5982 a ajouté aux voies judiciaires pour lesquelles la Cour constitutionnelle est exclusivement compétente une troisième voie : l'article 148 § 3 de la Constitution dispose, désormais, que « [q]*uiconque estime avoir été lésé par la puissance publique dans un de ses droits et libertés constitutionnels dans la limite des droits consacrés par la Convention européenne des droits de l'homme peut saisir la Cour constitutionnelle à condition d'avoir épuisé les autres voies de recours* » (Cette disposition a été traduite par la Commission de Venise dans son *Avis sur le projet d'amendements constitutionnels relatifs à la Cour constitutionnelle de la Turquie*, adopté lors de la 59ème session plénière à Venise les 18-19 juillet 2004, § 31). Les principes et procédures régissant la recevabilité des recours constitutionnels, la mise en place et la compétence de commissions d'examen préalable et des Chambres sont fixés par la loi n° 6261 du 30 mars 2011 sur la Cour constitutionnelle (J.O. du 3 avril 2011, n° 27894). En vertu de l'article 76 de cette dernière, le recours individuel devant la Cour constitutionnelle ne sera opérationnel qu'à partir du 23 septembre 2012. Pour des commentaires sur cette nouvelle voie de recours, voir İ. KABOĞLU, « Anayasa Mahkemesi'ne bireysel başvuru yolu etkili olabilir mi? (I) (La voie du recours individuel devant la Cour constitutionnelle peut-il être efficace ?) » ; İ. KABOĞLU, « AYM'ye bireysel başvuruda on çelişki (2) (Les dix contradictions du recours individuel devant la Cour constitutionnelle) » (ces deux articles sont disponibles sur le site http://www.birgun.net, consulté le 13 octobre 2011) ; H. T. FENDOĞLU, « Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru (Le recours individuel devant la Cour constitutionnelle) », http://www.sde.org.tr, consulté le 10 octobre 2011 ; M. H. BAYRAM, « La révision constitutionnelle turque : une réforme de la Cour constitutionnelle sous influence conventionnelle », *RDP*, 2010, vol. 126, issue 6, pp. 1789-1805 et R. TÜRMEN, « Anayasa Mahkemesi'ne bireysel başvuru » (Le recours individuel devant la Cour constitutionnelle), *Milliyet* du 14 janvier 2011.

[2383] Par exemple, elle dispose que les partis politiques doivent adopter le but d'élever le pays au niveau des civilisations contemporaines (art. 3), mener leurs activités conformément aux principes et réformes d'Atatürk (art. 4) et plusieurs de ses dispositions (par exemple art. 87-89 et 96) excluent clairement la possibilité pour les partis politiques de se réclamer d'une quelconque valeur religieuse ou d'exprimer des opinions différentes de l'idéologie officielle laïciste sur les questions de la religion et de ses rapports avec l'État.

respect à ces dernières interdictions. Toutefois, vu la « portée large »[2384] des principes et interdictions figurant dans l'article 68 § 4 de la Constitution, en estimant que les dispositions susmentionnées de la loi n° 2820 trouvent leur fondement dans la Constitution, la Cour constitutionnelle peut toujours s'en servir pour dissoudre un parti politique. C'est pourquoi il serait plus prudent de supprimer ces dispositions de la loi n° 2820[2385]. La loi n° 2820 ayant été modifiée environ vingt fois depuis son adoption en 1980, elle a perdu, selon certains auteurs, toute sa cohérence. Sa compatibilité avec les autres lois est également mise en doute. C'est pourquoi, au lieu de procéder à de nouvelles modifications, il serait préférable de remplacer cette loi par une nouvelle mettant en place un équilibre plus démocratique entre les libertés et les interdictions pour les partis politiques[2386].

Deuxièmement, un parti politique peut toujours être dissous sur la base des opinions pacifiques exprimées par ses simples membres. Certes, les discours d'un membre ne peuvent être imputés au parti que lorsque ceux-ci sont « *explicitement ou implicitement* » approuvés par les organes du Parti. Toutefois, dans ses décisions antérieures, la Cour constitutionnelle a toujours estimé que le fait de ne pas désapprouver expressément un discours ou un acte revenait à approuver implicitement ceux-ci[2387]. Dans la mesure où la condition de condamnation pénale pour que les actions ou discours d'un membre puissent être attribués au Parti ne figure plus dans la loi, on se demande comment un parti qui compte des milliers de membres peut être au courant des activités de tous ses membres pour pouvoir, le cas échéant, de s'en désolidariser. À supposer même que les organes du parti puissent être informés de ces activités, ils peuvent ne pas partager le même avis que le procureur général ou les juges constitutionnels concernant la nature anticonstitutionnelle de celles-ci. Il serait donc plus prudent de réintégrer la condition de condamnation pénale concernant les activités de simples membres dans la détermination du critère du « centre de gravité »[2388] ou, au moins, d'établir une condition préalable d'avertissement du Parti par le Procureur général.

[2384] En ce sens, voir l'opinion dissidente de juge Haşım Kılıç, insérée dans Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K et APCE, *Fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie…*, résolution *précitée*.

[2385] Pour les avis exprimés par certains constitutionnalistes turcs en ce sens, voir *Radikal* du 19 mars 2008.

[2386] En ce sens, voir Z. ÜSKÜL, *op. cit.*, note 747, p. 37.

[2387] Voir, à titre d'exemple, Cour const., 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.

[2388] En ce sens, voir également N. BULUT, *op. cit.*, note 2371, p. 562 et Y. Ş. HAKYEMEZ, « 2001 Yılında Yapılan Anayasa Değişiklerinin Siyasal Parti Özgürlüğü Üzerindeki Etkileri (Les effets de la révision constitutionnelle de 2001 sur la liberté des partis politiques) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 550-571, spéc., pp. 561-562.

Troisièmement, la possibilité de priver le parti politique des aides financières d'État au lieu de le dissoudre n'a, par définition, aucun impact concernant les poursuites engagées contre les partis qui ne reçoivent pas cette aide[2389]. Ceci peut inciter la Cour constitutionnelle à dissoudre les partis qui ne reçoivent pas d'aide même si leurs actes n'atteignent pas un niveau de gravité nécessitant leur dissolution. Il paraît donc également nécessaire d'introduire d'autres sanctions moins graves que la dissolution, comme la condamnation du parti à une amende, la suspension temporaire de ses activités ou de son droit à participer aux élections[2390], pour les partis politiques qui ne reçoivent pas d'aide d'État. En outre, en vue de se conformer aux arrêts TBKP et ÖZDEP dans lesquels la Cour européenne critique la dissolution de ces partis peu après leur fondation et uniquement sur le fondement de leurs statuts et programmes sans qu'ils aient eu le temps de mener une quelconque action, il semble important que le procureur dispose d'un pouvoir d'envoyer un avertissement aux partis politiques avant de saisir la Cour constitutionnelle afin de leur permettre de mettre en conformité leurs statuts et programmes avec l'article 68 § 4 de la Constitution[2391].

Enfin, d'après la Commission de Venise, « *le modèle turc, qui consiste à attribuer* [la] *compétence* [d'engager une procédure en dissolution d'un parti politique] *à un fonctionnaire - à savoir, le Procureur*[2392] *- soumet le système au pouvoir discrétionnaire de ce dernier, ce qui pose problème dans la mesure où l'engagement d'une procédure constitue généralement en lui-même un événement radical, susceptible d'avoir de graves*

[2389] À cet égard, dans son arrêt *HADEP*, la Cour européenne souligne que « *pursuant to an amendment made to Article 69 § 7 of the Constitution in 2001 the Constitutional Court may, instead of dissolving a political party, decide to fully or partly deprive it of the financial aid it received from the State. However, this alternative and less drastic measure was not considered by the Constitutional Court in the present case because, on the grounds of its votes and the number of its general representatives, HADEP had not been among the political parties receiving State aid* ». Cour EDH, arrêt *HADEP et Demir c. Turquie*, arrêt *précité*, § 76.

[2390] Ces sanctions alternatives sont proposées par F. SAĞLAM, « Siyasi Partiler Kanunu'nda Uluslar arası Standartlara Uygunluk Sağlamak İçin Yapılması Gereken Değişiklikler (Les modifications nécessaires de la loi sur les partis politiques en vue de sa conformité aux standards internationaux) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 233-254, spéc., pp. 248-249 ; O. UYGUN, « Siyasi Partilerin Kapatılması Rejiminin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Çerçevesinde Değerlendirilmesi (Analyse du régime de dissolution des partis politiques au regard de la Convention européenne des droits de l'homme) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 256-272, spéc., p. 267 et Commission de Venise, *Lignes directrices sur l'interdiction et la dissolution des partis politiques et les mesures analogues*, rapport *précité*, p. 9.

[2391] En ce sens, voir F. SAĞLAM, *op. cit.*, note 2390, pp. 247-248 ; Y. Ş. HAKYEMEZ, *op. cit.*, note 760, p. 229 et N. BULUT, *op. cit.*, note 2371, p. 542.

[2392] En Turquie, le Procureur général est la seule autorité compétente pour engager une action en dissolution d'un parti politique. Il existe des procédures selon lesquelles le ministre de la Justice ou un autre parti politique peut demander au Procureur général d'engager une action (art. 100 de la loi n° 2820). Mais celui-ci peut également engager une procédure d'office s'il le juge utile, en l'absence de toute forme de contrôle ou de contrepoids politique.

répercussions sur la situation politique et d'être à l'origine d'une profonde instabilité »[2393].

Les réformes susmentionnées contribuent généralement à la consolidation des libertés fondamentales et à leur protection en Turquie. À cet égard, elles constituent un pas, bien que timide, en avant vers l'instauration d'un régime véritablement démocratique en Turquie. Dès lors, elles sont aussi de nature à contribuer au passage d'une laïcité autoritaire vers une laïcité plus tolérante à l'égard de la manifestation de l'Islam sur l'espace social et politique. Toutefois, aucun progrès significatif ne peut être noté sans un changement d'approche des juges suprêmes par rapport à la question de l'équilibre entre les droits individuels et la protection des principes fondamentaux de l'État, plus particulièrement le principe de laïcité. C'est pourquoi il est crucial d'étudier l'approche des juges suprêmes turcs en la matière depuis la relance de processus de démocratisation en Turquie.

SECTION 2. DES JUGES NATIONAUX RÉTICENTS À L'APPLICATION DE LA « LAÏCITÉ TOLÉRANTE »

Traditionnellement, pour les juges suprêmes turcs, la laïcité prime toujours sur les libertés. Lorsqu'il existe un conflit entre la laïcité et une liberté, les juges ne cherchent pas à trouver un équilibre entre ces deux valeurs mais écartent cette dernière en faveur de la sauvegarde de la laïcité. Cette approche étant manifestement contraire aux exigences de l'adhésion de la Turquie à l'UE, aujourd'hui, les juges suprêmes turcs se trouvent face à un dilemme : accorder plus d'importance à la sauvegarde de la laïcité kémaliste par rapport à l'intégration de la Turquie à l'espace juridique européen et, donc, continuer à écarter purement et simplement les libertés individuelles face aux impératifs de la laïcité kémaliste ou essayer de trouver un équilibre entre ces deux valeurs conformément aux normes européennes des droits de l'homme, ce qui nécessiterait, sans doute, une modération dans l'interprétation autoritaire qu'ils ont, jusque là, accordé à la laïcité. Ce dilemme est particulièrement manifeste dans la jurisprudence de la Cour de cassation qui, en dépit des modifications en faveur de la liberté d'expression effectuées ces derniers temps, hésite toujours quant à la nécessité ou non de réprimer pénalement l'expression pacifique des

[2393] Commission de Venise, *Avis sur les dispositions constitutionnelles et législatives relatives à l'interdiction des partis politiques en Turquie*, avis *précité*, § 86. Après l'introduction de l'action en dissolution de l'AKP et la décision de la Cour constitutionnelle, certains membres de l'AKP ont avancé l'idée de conditionner le pouvoir discrétionnaire du procureur général d'introduire une action en dissolution d'un parti politique à l'approbation préalable des Chambres réunies de la Cour de cassation (*Milliyet* du 17 mars 2008) ou de la TBMM (*Radikal* du 24 octobre 2008). Cette dernière proposition a également été

opinions anti-laïques (§ 1). Quant au Conseil d'État, il a continué à jouer son rôle traditionnel de barrer la route de l'université aux élèves ayant un fort attachement aux valeurs et modes de vie islamiques (§ 2). La Cour constitutionnelle continue, quant à elle, à persister sur l'interprétation autoritaire qu'elle avait accordée à la laïcité (§ 3).

§ 1. LA RÉTICENCE DE LA COUR DE CASSATION FACE À L'EXPRESSION PACIFIQUE DES OPINIONS ANTI-LAÏQUES

L'introduction du critère d'être « *dangereuse pour l'ordre public* », d'abord, et du critère du « *danger clair et proche* », ensuite, en tant qu'élément constitutif du délit d'incitation à la haine et à l'hostilité a mis des doutes chez les juges pénaux turcs quant aux conditions dans lesquelles l'expression des opinions anti-laïques peut être sanctionnée[2394]. Pour mettre un terme à cette confusion et aux différentes pratiques des juges pénaux concernant cette question, l'Assemblée plénière de la Cour de cassation a rendu, en novembre 2004, un arrêt de principe dit arrêt *Aydar* dans lequel, par 14 voix contre 13, elle

---

soutenue par certains constitutionnalistes, comme M. le Professeur Z. Arslan (*Radikal* du 19 mars 2008). Toutefois, pour l'instant, aucun projet de ce genre n'est à l'ordre du jour du Parlement.

[2394] Compte tenu de l'introduction du critère d'être « *dangereuse pour l'ordre public* » dans l'article 312 § 2 de l'ancien code pénal, la Cour de cassation a infirmé plusieurs jugements qui avaient été prononcés par les juridictions de première instance sur le fondement de l'article 312 § 2 (À titre d'exemple, concernant l'incitation à la haine et à l'hostilité fondée sur une distinction de religion, voir Cass. crim., 8ème, 29 mai 2002, n° 2002/363 E et 2002/6411 K). Toutefois, malgré ces modifications législatives, l'expression non violente des opinions religieuses ou anti-laïques a continué d'être poursuivie et punie pénalement en vertu de nouvel article 312 § 2. Pour ne citer que les exemples les plus marquants, le 25 juin 2002, la cour de sûreté de l'État a annulé l'arrêt définitif du 19 juin 2001 par lequel l'éditeur en chef d'un hebdomadaire local de la ville de Malatya avait été condamné pour avoir incité à la haine et à l'hostilité religieuse dans un article publié dans ce même hebdomadaire. Elle a fondé cette décision sur le fait que l'hebdomadaire concerné avait un faible tirage et qu'aucun incident lié à la publication de l'article litigieux n'avait eu lieu. La Cour de cassation infirma ce jugement en précisant que les deux éléments fondant la décision de juge de première instance n'étaient pas déterminants et que le contenu de l'article litigieux constituait en soi un danger pour l'ordre public. Car, selon elle, certains des propos de l'accusé pouvaient être interprétés comme incitant les musulmans à la violence contre certaines personnes du fait qu'ils les qualifiaient comme luttant contre Allah (Cass. crim., 8ème, 7 novembre 2002, n° 2002/9667 E et 2002/10406 K). Dans une autre affaire, la Cour de cassation a jugé que le fait de présenter les personnes qui sont contre le port du foulard dans les établissements publics comme des ennemies de la religion entre dans le cadre de l'article 312 § 2 (Cass. crim., 8ème, 25 novembre 2002, n° 2002/10893 E et 2002/11069 K). Il ressort de ces décisions qu'aux yeux de la 8ème Chambre de la Cour de cassation, une incitation indirecte à la violence ou un discours fondé sur l'intolérance religieuse constitue en soi un danger pour l'ordre public. Pourtant, dans le même mois, la Cour de cassation a confirmé l'acquittement d'un accusé jugé en vertu de l'article 312 § 2, pour avoir déclaré, lors d'une conversation diffusée dans une radio, qu'il voulait que les règles de la charia dominent la vie sociale et étatique (Cass. crim., 8ème, 11 novembre 2002, n° 2002/10522 E et 2002/10422 K). Cette approche de la 8ème Chambre est confirmée un an plus tard par son arrêt *Abdurrahman*. Dans cette affaire, la Cour de cassation constate que, dans un article publié dans une revue hebdomadaire, l'accusé a critiqué « violemment » et « gravement » les pratiques de l'État concernant les cours coraniques et l'enseignement obligatoire de 8 années. Toutefois, n'observant aucun propos de nature à inciter à la violence, elle juge que les éléments constitutifs de l'article 312 § 2 ne sont pas réunies (Cass. crim., 8ème, 22 décembre 2003, n° 2002/12999 E et 2003/7591 K). Il existait effectivement une certaine confusion dans la jurisprudence de la Cour de cassation concernant l'application de l'article 312 § 2 à l'expression des opinions religieuses ou anti-laïques dans la mesure où les critères sur lesquels les juges de cassation font leurs décisions ne sont pas précis.

a déclaré qu'à la condition de ne pas appeler à la violence, l'expression d'idées contraires au principe de laïcité devait être protégée dans le cadre de l'exercice de la liberté d'expression. Cette avancée incertaine en matière de répression de l'expression pacifique des opinions anti-laïques (1) ne fut valable que pour une très courte durée. Tenant compte de la sensibilité du camp laïque, qui a critiqué violemment cette décision de la Haute Instance pénale, l'Assemblée revient sur les principes établis par son arrêt *Aydar*, dans son arrêt *Eygi*, rendu à peine quatre mois plus tard (2).

A. L'arrêt *Aydar* : une avancée incertaine en matière d'expression pacifique d'opinions anti-laïques

L'affaire *Aydar* est la première affaire dans laquelle la Cour de cassation s'est exprimée d'une manière détaillée sur la question de savoir dans quelles conditions l'expression d'une opinion contraire au principe de laïcité peut être sanctionnée après les modifications subies par l'article 312 § 2 en février 2002, plus précisément de savoir si la nouvelle formulation de cet article exige ou non l'appel à la violence comme élément constitutif du délit d'incitation à la haine et à l'hostilité[2395].

Dans les faits de cette affaire, M. Aydar, journaliste de profession, fut condamné par le jugement du 2 octobre 2002 de la cour de sûreté de l'État d'İstanbul à une peine d'emprisonnement d'un an et huit mois, en vertu de l'article 312 § 2, pour incitation à la haine et à l'hostilité sur la base d'une distinction fondée sur la religion, de manière à troubler l'ordre public. Il s'agissait d'un article publié dans *Milli Gazete*, un journal à tendance islamiste, dans lequel M. Aydar critiquait vivement les mesures adoptées par les autorités nationales en vue de laïciser le pays. M. Aydar prétendait que les croyants étaient victimes d'une torture psychologique et qualifiait l'éducation laïque obligatoire d'une durée de 8 ans, la réduction du nombre des lycées d'imam et de prédicateur et l'interdiction pour les enfants de moins de douze ans de s'inscrire aux cours coraniques, d'attaques injurieuses contre l'Islam qu'il déclarait, d'ailleurs, comme le seul régime politique victorieux.

Le 19 mars 2004, par trois voix contre deux, la 8ème Chambre criminelle de la Cour de cassation confirma la condamnation de M. Aydar, considérant que l'État ne saurait tolérer les idées visant la destruction du régime démocratique. Pour la majorité, l'accusé avait clairement exprimé sa volonté de supprimer le principe de laïcité, en considérant les institutions laïques comme des institutions « impies ». La Chambre criminelle précise qu'il

[2395] Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.

n'est pas nécessaire de rechercher si l'accusé a appelé à l'usage de la violence pour parvenir à ses fins, puisqu'il suffit, pour la commission du délit prévu dans l'article 312 § 2, que les propos litigieux soient de nature à mettre en danger l'ordre public.

Partageant l'avis de deux juges minoritaires, selon lesquels, l'accusé n'ayant pas appelé à la violence, les éléments constitutifs du délit n'étaient pas réunis en l'espèce[2396], le procureur général près la Cour de cassation a saisi, le 11 juin 2004, l'Assemblée plénière de la Cour de cassation d'une demande d'infirmation de l'arrêt de la Chambre criminelle. En notant les différentes applications de l'article 312 § 2 par les juges pénaux après sa modification en février 2002, le procureur demandait à l'Assemblée d'établir des principes directeurs pouvant servir aux juges pénaux en tant que références dans l'application de l'article 312 § 2.

Compte tenu de cette demande, l'Assemblée a procédé à une analyse détaillée (la décision compte au total 47 pages) du délit d'incitation à la haine et à l'hostilité. Lors de son analyse d'évolution de ce délit en droit turc, l'Assemblée se soumet à une autocritique : elle constate que, considérant que l'abrogation des articles 141, 142 et 163 du code pénal, en avril 1991, avait laissé un vide juridique en droit turc, le juge pénal a continué à sanctionner les délits réprimés par ces dispositions en vertu de l'article 312 § 2, attitude qui a attiré des critiques dans la doctrine. En interprétant la notion de l'« ordre public » d'une manière large, en y incluant l'ordre étatique, le juge pénal turc aurait également réprimé, sous la notion de l'ordre public, l'expression pacifique des opinions contraires aux principes et valeurs constituant l'idéologie officielle de l'État. Après avoir cité les motifs ayant poussé le législateur de réviser l'article 312 § 2 en février 2002 et les opinions de la doctrine sur cette modification, la Haute Cour pénale précise qu'il convient, désormais, d'opter pour un ordre public fondé sur la tolérance à l'égard des différents points de vue et la cohabitation des opinions diverses opposées, au lieu d'un ordre public qui tente de se protéger en réprimant l'expression des opinions. Elle met l'accent sur les inconvénients de l'imposition à la société d'une idéologie officielle sous forme des règles juridiques à respecter ou de l'ordre public à protéger, dont le plus important serait la condamnation de la société à la stagnation et au sous-développement. Elle souligne également qu'il faut, désormais, comprendre que l'ordre public, protégé par l'article 312 § 2, et l'ordre étatique sont deux notions différentes qui ne se superposent pas toujours. Après avoir ainsi critiqué l'approche consistant à protéger le laïcisme kémaliste en tant

[2396] L'opinion dissidente commune du Président de la 8ème Chambre, Zeki Aslan, et du juge membre, Nuri Yılmaz, Cass. crim., 8ème, 19 mars 2004, n° 2004/357 E et 2004/2457 K.

qu'un élément fondamental de l'idéologie kémaliste sous la notion de l'ordre public protégé par l'article 312 § 2, l'Assemblée énumère les critères constitutifs du délit d'incitation à la haine et à l'hostilité, parmi lesquels figure expressément la notion de « l'appel à la violence ».

Quant au cas d'espèce, l'Assemblée considère que M. Aydar a attaqué dans ses déclarations litigieuses le principe de laïcité de manière virulente et brutale, ce qui paraît inconciliable avec la structure actuelle de l'État laïque et de la société turcs. Toutefois, bien que les propos de M. Aydar aillent à l'encontre du principe de laïcité, ils sont dépourvus d'appel à l'usage de la violence et devraient, par conséquent, être considérés dans le cadre de l'exercice de la liberté d'expression. Pour parvenir à cette conclusion, la Haute Cour s'appuie sur les arguments avancés dans l'arrêt *Gündüz* c. *Turquie* du 4 décembre 2003 de la Cour de Strasbourg, selon lesquels, dans une société démocratique les institutions étatiques doivent tolérer les critiques qui sont prononcées, même vivement, à leur encontre.

Rappelant que l'accusé a qualifié la laïcité et ses tenants d'« *impies* » qui visent à supprimer l'Islam et le Coran, à empêcher l'enseignement religieux et à interdire l'application des règles religieuses, les juges Şener Güngör et Hamdi Yaver Aktan estiment qu'il n'y a pas eu lieu de chercher à savoir si l'accusé a, de plus, fait appel à la violence. L'Assemblée a rejeté cet argument en soulignant que, si certains propos de l'accusé sont, certes, blessants et dérangeants, ils ne vont pas jusqu'à constituer une injure contre les individus ou les institutions.

Notant l'avis de certains juges selon lequel, compte tenu des conditions spécifiques de la Turquie, les propos en faveur de la charia, bien qu'ils ne soient pas accompagnés d'un appel à la violence, doivent être réprimés[2397], la majorité s'exprime ainsi :

[2397] Dans son opinion dissidente, le juge Ersan Ülker estime que les propos en faveur de la charia constituent en Turquie un danger clair et proche même s'ils ne sont pas accompagnés d'une incitation ou d'un appel à la violence. Selon lui, si la Cour européenne a condamné la Turquie dans les affaires relatives à l'expression des idées en faveur de la charia, c'est parce que les décisions judiciaires réprimant l'expression de ces idées n'avaient pas été suffisamment motivées et non parce qu'une telle expression est protégée dans le cadre de la liberté d'expression. Pour lui, un model, comme la charia, qui rejette la liberté d'expression ne peut pas trouver la protection sous la même liberté. Le fait de ne pas sanctionner l'expression des opinions en faveur de la charia au motif qu'elle n'incite pas à la violence permettrait aux islamistes de préparer tranquillement les conditions sociales nécessaires pour l'appel au djihad en vue de l'instauration de la charia. Dans leur opinion dissidente commune, les juges Hulusi Özek et Ali Erol Özgenç, mettent, à leur tour, l'accent sur l'importance du principe de laïcité et le danger du fondamentalisme islamique qui menace le régime laïque turc. L'expérience théocratique vécue sous l'Empire ottoman pendant mille ans, les révoltes dirigées contre la laïcité au début de la République, les attaques terroristes réalisées par les groupes fondamentalistes islamiques ces derniers temps, l'existence des pays dirigés par l'intégrisme islamique qui voient dans le régime laïque turc une menace qui doit être écartée et, enfin, l'existence de certaines confréries islamiques qui font tout pour détruire le régime laïque turc constituent, selon eux, les raisons pour lesquelles la laïcité doit continuer à être protégée strictement.

> « La décision de sanctionner ou non les propos contraires à la laïcité relève du pouvoir du législateur. En supprimant, par la loi n° 3713 de 1991, l'article 163 du code pénal turc qui réprimait ces activités [anti-laïques], le législateur n'a ni adopté une nouvelle disposition à sa place ni exprimé une quelconque volonté pour que ces activités soient sanctionnées dans le cadre de l'article 312 § 2. Cela dit, il ne faut pas penser qu'en ce faisant, le législateur a laissé sans protection le principe de laïcité. Eu égard au niveau social et culturel atteint par la société, il a été constaté que la notion de laïcité était ancrée dans la vie quotidienne et adoptée par la majorité de la population de telle façon qu'il n'était plus possible de la réfuter et de l'affaiblir. Le soin de protéger la laïcité a donc été laissé à cette majorité. Il a été jugé qu'une notion mise sous une telle protection [sociale], n'avait plus besoin d'être protégée par des sanctions pénales ».

Ensuite, la majorité souligne que le fait de continuer à condamner pénalement, par des interprétations controversées, l'expression pacifique de telles opinions serait une atteinte à la séparation des pouvoirs.

L'Assemblée prend soin de préciser que l'expression d'une opinion contraire à la laïcité peut être sanctionnée en vertu de l'article 312 § 2 lorsqu'elle appelle à la violence ou incite une partie du peuple à la haine et à l'hostilité contre une autre partie de manière constituant un danger clair et proche. Il y a un tel danger lorsque, sous l'influence de l'expression d'une opinion, des activités portant atteinte à l'ordre public commencent à se concrétiser. L'Assemblée prend également le soin de préciser que les juges pénaux doivent commencer à appliquer le critère du « danger clair et proche » prévu par l'article 216 § 2 du nouveau code pénal sans attendre l'entrée en vigueur de ce dernier et que les principes directeurs adoptés par elle seraient également valables pour l'application de l'article 216 § 2.

Cette décision très controversée, a provoqué en Turquie un débat passionnant quant au rôle de la justice dans la protection du principe de laïcité. Si certains auteurs ont préféré rester prudents dans leurs commentaires en mettant l'accent sur la très faible majorité avec laquelle la décision a été prise[2398], certains autres ont très vite déclaré qu'il s'agissait d'un pas important en faveur de l'instauration d'une démocratie libérale en Turquie[2399], d'un premier pas vers une nouvelle ère[2400], voire d'une révolution judiciaire[2401] quant à la

[2398] M. ERDOĞAN, « İfade Özgürlüğü Genişliyor mu ? (La liberté d'expression s'étend-t-elle ?) », *Tercüman* du 7 février 2002 ; A. YAYLA, « Yargıtay Kararını Doğru Okumak (Une juste lecture de la décision de la Cour de cassation) », *Zaman* du 18 février 2005.

[2399] Ş. ALPAY, « Özgürlüğe bir adım daha (Un pas de plus vers la liberté) », *Zaman* du 8 février 2005.

[2400] M. A. BİRAND, « Yeni bir sürece girdik... (On est entré dans une nouvelle ère…) », *Hürriyet* du 8 février 2005.

[2401] İ. BERKAN, « İfade özgürlüğünün sınırları genişlerken (En étendant la liberté d'expression) », *Radikal* du 5 février 2005 ; F. KORU, « Yargıya övgü (L'éloge à la justice) », le quotidien turc *Yeni Şafak* du

compréhension et l'application de la laïcité en Turquie[2402]. En confirmant que personne ne peut être condamnée pénalement pour l'expression de ses opinions, la Cour de cassation aurait commencé à mettre en pratique un des critères de Copenhague[2403], donc, fait un pas important au service de l'harmonisation de droit turc avec le droit européen[2404]. Partageant l'avis selon lequel la laïcité est bien ancrée dans les âmes de la majorité du peuple turc, M. le Professeur Ateş estime qu'il serait bien le temps de laisser à la société civile le soin de combattre les opinions islamistes et anti-laïques[2405]. Certains autres auteurs ont vivement critiqué la décision du fait qu'elle permettait aux mouvements anti-laïques de faire de la propagande contre le régime républicain. Ils soutiennent que la démocratie doit disposer d'un moyen de se protéger contre la propagation des idées intégristes et que, dans l'équilibre entre la laïcité et la liberté, il faut accorder la priorité à la première. Ils demandent à la Cour de cassation de revenir sur sa décision et de continuer à jouer son rôle indispensable de la protection du régime laïque[2406], ce dont la Haute Cour pénale n'a pas tardé à faire, à peine quatre mois plus tard, à l'occasion de l'arrêt *Eygi*.

B. L'arrêt *Eygi* : un recul immédiat en matière d'expression pacifique des opinions anti-laïques

Dans l'affaire *Eygi*, il s'agissait de la condamnation, le 9 octobre 2002, sur le fondement de l'article 312 § 2 de l'ancien code pénal, à une peine d'emprisonnement de dix-huit mois, de M. Eygi pour son article, intitulé « La terreur de l'ennemi de la religion » et publié dans le journal *Milli Gazete*. Dans cet article l'auteur dénote un mécontentement

---

8 février 2005. Selon M. Koru, l'importance de cette décision se trouve notamment dans le fait qu'elle incite à s'interroger sur les pratiques liberticides fondées sur la méfiance à l'individu et à la société en Turquie.

[2402] N. ILICAK, « Fikir Özgürlüğü ve Örnek Karar (La liberté d'opinion et une décision exemplaire) », *Tercüman* du 7 février 2002.

[2403] M. A. BİRAND, *op. cit.*, note 2400.

[2404] E. ÖZKÖK, « Devrim 28 Mayıs günü başlamıştı (La révolution a commencé le 28 mai) », *Hürriyet* du 8 février 2005.

[2405] Pour pouvoir combattre sur le plan intellectuel ces opinions, il faut les connaître et, pour cela, il faut que les adhérents de ces opinions puissent les exprimer sans craindre des sanctions pénales, précise M. Ateş. T. ATEŞ, « Yargıtay Kararı ve Düşünce Özgürlüğü (La décision de la Cour de cassation et la liberté de pensée) », *Cumhuriyet* du 8 février 2005.

[2406] B. BAYRAM, « Yargıtay Görüşünü Tashih Etmelidir (La Cour de cassation doit changer d'avis) », *Cumhuriyet* du 8 février 2005 ; O. EKŞİ, « Neye seviniyorlar ? (Pourquoi se réjouissent-ils ?) », *Hürriyet* du 8 février 2005. Dans son discours prononcé à l'occasion de la 137ème année de la fondation du Conseil d'État, le 10 mai 2005, son Président Ender Çetinkaya a critiqué l'arrêt *Aydar* en mettant l'accent sur la nécessité pour tous les organes et institutions d'État dont la justice d'être vigilants contre le danger du fondamentalisme islamique. Il souligne notamment qu'il est inacceptable de dire que la laïcité n'a plus besoin d'être spécialement protégée. Selon lui, il ne faut en aucun cas tolérer les actions, déclarations et incitations visant à détruire la laïcité qui est la condition *sine qua non* de la paix sociale et de l'unité nationale. « Danıştay'dan Yargıtay'a laiklik tepkisi (La réponse du Conseil d'État à la Cour de cassation à propos de son arrêt *Aydar*) », disponible sur http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=173279, consulté le 17 août 2011.

profond face aux mesures prises par les autorités nationales dans le but de renforcer le principe de laïcité, notamment l'interdiction du port du foulard dans les établissements publics. La 8ème Chambre criminelle de la Cour de cassation a cassé à la majorité cette condamnation. La majorité a estimé que l'accusé avait violemment critiqué l'État et les personnes qui auraient exploité l'Islam à des fins personnelles sans faire une distinction sur le fondement de la religion ou autre. Si certains de ses propos pouvaient être considérés comme insultants, ils avaient été employés d'une manière générale et ne visaient donc pas une ou plusieurs personnes précises. N'ayant pas non plus incité à la haine ni à la violence, l'article litigieux serait couvert par la liberté d'expression[2407].

Saisie par le procureur général près la Cour de cassation, par une majorité écrasante, soit 24 voix contre 4, l'Assemblée plénière de la Cour de cassation a infirmé l'arrêt de la 8ème Chambre et confirmé l'arrêt de première instance. Avant de passer à l'examen de l'affaire, l'Assemblée rappelle avoir souligné dans son arrêt *Aydar* que cet arrêt avait pour objectif d'établir les principes faisant la jurisprudence en matière d'application de l'article 312 § 2. Elle explique que, dans la mesure où l'arrêt *Aydar* n'était pas encore devenu définitif, elle ne serait pas liée par les principes établis par cet arrêt. En tenant compte des critiques dirigées contre l'arrêt *Aydar*, l'Assemblée décide de réexaminer sa position libérale adoptée dans cet arrêt. À l'instar de son arrêt *Aydar*, elle se prononce d'une manière détaillée sur des questions, telles que les limites et l'abus de liberté d'expression, le sens et l'importance du principe de laïcité pour la Turquie, le port du foulard dans les établissements d'enseignement supérieur et les rapports entre l'ordre étatique et l'ordre public. Une comparaison des motivations des arrêts *Aydar* et *Eygi* montre deux approches tout à fait différentes à la question d'équilibre entre la laïcité et la liberté : tandis que l'arrêt *Aydar* met l'accent sur la nécessité d'élargir les cadres de la liberté d'expression pour suivre l'évolution positive, en la matière, en droit international, l'arrêt *Eygi* met en avant les dispositions du droit international et européen qui permettent aux États d'interdire l'abus de droits et de restreindre les libertés pour se protéger contre les mouvements antidémocratiques. Contrairement à l'arrêt *Aydar* qui est pour une évolution dans les rapports entre la laïcité et la liberté en faveur de cette dernière, l'arrêt *Eygi* expose les motifs de l'application différente de la laïcité en Turquie par rapport aux conceptions adoptées dans les pays européens, l'importance d'une protection spécifique de la laïcité

[2407] Cass. crim., 8ème, 15 juillet 2004, n° 12989-6377. Dans leurs opinions dissidentes, les juges H. et A. estiment que le fait que M. Eygi a employé des termes insultants pour critiquer l'interdiction du port du

pour la sauvegarde du régime démocratique en Turquie ainsi que la marge d'appréciation large que la Cour européenne accorde aux États en matière de rapports entre l'État et les religions. L'arrêt *Eygi* revient également sur l'analyse de l'arrêt *Aydar* portant sur les rapports entre l'ordre étatique et l'ordre public. Alors que l'arrêt *Aydar* met l'accent sur la nécessité d'interpréter l'ordre public protégé par l'article 312 § 2 dans un sens strict du terme qui correspond à la tranquillité, à la sécurité et à la santé publiques, et fait une distinction nette avec l'ordre étatique, l'arrêt *Eygi* estime que l'État dispose d'une marge d'appréciation dans la détermination du sens à accorder à la notion d'ordre public conformément à la structure de la société et à son passé. Selon ce dernier, dans la mesure où la charia a été appliquée dans le passé dans la société turque, les activités visant à réanimer ce modèle de société peut trouver des soutiens plus facilement parmi les masses en Turquie que dans les pays européens. Par conséquent, ces activités, ne constituent peut-être pas un danger pour l'ordre public des pays européens, mais, elles mettent en danger l'ordre public en Turquie. Il serait donc normal qu'en Turquie la notion de l'ordre public soit interprétée d'une manière plus large en incluant la protection de la République laïque. L'Assemblée justifie ainsi la pratique des juges pénaux turcs qui tentent de protéger l'ordre étatique fondé sur la laïcité à travers l'ordre public. De même, elle précise que la répression des opinions anti-laïques en application de l'article 312 § 2, à la suite de l'abrogation de l'article 163 du code pénal, ne serait juridiquement pas critiquable[2408].

Quant aux éléments constitutifs de l'infraction prévue par l'article 312 § 2, l'Assemblée estime que la notion de « *danger clair et proche* » qui a figuré, d'abord, dans les motifs de la modification de l'article 312 § 2 en février 2002 et, ensuite, dans l'article 216 § 1 du nouveau code pénal, est différente de celle de « *danger clair et présent* » employée par la Cour suprême des États-Unis, ce dernier étant plus stricte[2409]. Ensuite, elle rappelle que la Cour européenne n'emploi pas ce critère mais celui de « *besoin social impérieux* », un tel besoin devant être déterminé selon les conditions spécifiques de chaque

---

foulard et les autres restrictions qu'il considérait comme une attaque à l'Islam est suffisant pour constituer l'infraction prévue par l'article 312 § 2 sans qu'il soit nécessaire d'inciter à la violence.

[2408] À cet égard, elle s'exprime ainsi : « *Par rapport à l'article 312 § 2, l'article 163 du code pénal était une disposition spécifique protégeant l'ordre laïque et prévoyant des sanctions plus lourdes. C'était donc non l'article 312 § 2 mais l'article 163 qui était applicable aux activités anti-laïques. Une fois que l'article 163 a été abrogé, les activités anti-laïques ont pu être sanctionnées en application de la disposition générale, l'article 312 § 2, qui protège la même valeur juridique que l'article 163 à savoir l'ordre laïque* ».

[2409] À l'appui de ce constat, elle rappelle que le Parlement a rejeté la proposition de l'emploi du terme « présent » au lieu du terme « proche » pour l'article 216 § 1. Selon M. Bockel et Mme Karakaş, le terme « danger proche » a été délibérément préféré à celui de « danger immédiat » ou « présent » sans doute parce qu'il confère une marge d'appréciation plus large aux procureurs concernant la proximité du danger. A. BOCKEL & I. KARAKAŞ, *op. cit.*, note 896, p. 38.

pays. Par conséquent, elle juge que l'incitation publique du peuple à la haine et à l'hostilité d'une manière risquant une atteinte à l'ordre public est suffisante pour la condamnation en vertu des articles 312 § 2 ou 216 § 1. Il ne serait pas nécessaire que l'expression contienne l'incitation ou l'appel à la violence. En se référant à l'arrêt *Refah* de la Cour européenne, l'Assemblée précise aussi qu'il n'y a pas lieu d'attendre que l'atteinte à l'ordre public ait effectivement eu lieu. Contrairement à l'arrêt *Gündüz* du 4 décembre 2003 de la Cour européenne, la majorité ne fait donc pas une distinction entre un parti politique ayant un potentiel réel de s'emparer du pouvoir politique et un simple particulier. Ainsi, l'Assemblée laisse un pouvoir d'appréciation très large aux juges pénaux qui vont décider dans chaque cas d'espèce si l'expression d'une opinion porte ou non un risque pour l'ordre public.

Enfin, elle précise que lorsqu'il s'agit d'activités portant atteinte à l'ordre public, telles que l'expression des opinions visant à instaurer la charia, l'État ne saurait rester inactif en laissant à la discrétion du peuple la protection de l'ordre public. Elle revient ainsi sur son arrêt *Aydar* dans lequel elle avait jugé que la société était capable de protéger la laïcité contre l'expression pacifique des opinions anti-laïques par des moyens de critiques et de recours en dommages et intérêts.

Quant au cas d'espèce, l'Assemblée estime que l'intéressé, qui qualifie le voile de symbole de l'Islam, a incité le peuple à l'hostilité en soutenant que les mesures adoptées en vue d'interdire le port du foulard constituent des atteintes à l'Islam. Selon elle, dans un pays où la majorité de la population est de religion musulmane, le fait de qualifier les défenseurs de l'interdiction du port du foulard et les tenants de la laïcité de sans religion et d'agresseurs, va au-delà d'une opinion qui inquiète, choque et dérange, mais constitue une incitation à la haine et à l'hostilité[2410].

En se fondant sur le raisonnement adopté dans l'arrêt *Aydar*, Osman Şirin, le Président de l'Assemblée plénière, a émis une opinion dissidente dans laquelle il défend le raisonnement de l'arrêt *Aydar*. Tout en soulignant que la laïcité est une valeur fondamentale qui doit être protégée par les organes judiciaires contre les activités qui la mettent clairement en danger, le Président estime qu'il convient de trouver un équilibre entre la protection de la liberté individuelle et la sauvegarde de la laïcité sans sacrifier l'une sous prétexte de la protection de l'autre et sans porter atteinte au pouvoir de légiférer du Parlement. Selon lui, c'est uniquement en permettant aux individus d'exprimer

[2410] Ass. Plén. (crim), 15 mars 2005, n° 2004/8-201 E et 2005/30 K.

librement leurs opinions qu'on peut mesurer la force et le nombre des personnes qui sont contre le régime laïque et, donc, le danger présent au sein de la société pour la laïcité. Si les mouvements anti-laïques trouvent un soutien considérable au sein de la population, le législateur peut toujours adopter des lois restreignant les libertés individuelles plus strictement pour protéger le régime laïque. En attendant, la justice doit respecter la volonté du législateur qui a abrogé l'article 163 punissant la propagation des opinions anti-laïques même pacifiques et éviter d'interpréter les dispositions pénales d'une manière excessivement large pour réprimer cette propagation contrairement à la volonté du législateur[2411].

Les juges H. C. et İ.C. ont également émis une opinion dissidente commune dans laquelle ils reprochent à la majorité d'avoir confirmé la condamnation de M. Eygi qui, dans l'article incriminé, n'incitait pas ouvertement à la violence et à la haine. Les juges dissidents affirment qu'il n'est pas acceptable de limiter la liberté d'expression de l'accusé pour le seul fait que ses propos étaient susceptibles de mettre en danger l'ordre public démocratique et laïque[2412].

Ainsi, la Haute Cour pénale a rendu deux arrêts de principe tout à fait contradictoires dans une période de quatre mois. Ceci montre que la Cour de cassation est encore réticente à l'égard de l'idée du passage d'une application militante de la laïcité réprimant toute expression des opinions anti-laïques à une application tolérante permettant l'expression pacifique des idées contraires à la laïcité. Ces décisions montrent que les améliorations législatives dans le domaine de la liberté d'expression n'auront pas un sens aussi longtemps que les juges restent convaincus que le régime laïque est réellement menacé par les mouvements fondamentalistes en Turquie. Car, aussi longtemps que la peur de la charia reste ancrée dans les âmes des juges pénaux, ces derniers trouveront toujours, par le biais d'une interprétation large de la législation, le moyen de détourner les obstacles mis par le législateur à la répression de l'expression pacifique des opinions. Toutefois, l'arrêt *Aydar* et les opinions dissidentes émises dans l'arrêt *Eygi* montrent qu'il existe au sein de la Cour de cassation des juges libéraux qui sont favorables à une application plus tolérante de la

[2411] Quant au cas d'espèce, soulignant que l'article litigieux ne fait pas une distinction de religions mais une distinction d'approches de deux parties du peuple à la question de rapports entre l'État et la religion, M. Şirin estime qu'il ne relève pas de champ d'application des articles 312 § 2 et 261 § 1. L'opinion dissidente de M. le Juge Osman Şirin dans l'arrêt du 15 mars 2005.

[2412] Les opinions dissidentes de MM. les Juges H. C. et I. C. dans l'arrêt du 15 mars 2005. Estimant que les éléments constitutifs du délit n'étaient réunis dans l'espèce, un autre membre de l'Assemblée a également voté contre la décision de la majorité sans émettre une opinion dissidente.

laïcité et qui n'hésitent plus à exprimer à voix haute leur point de vue différent, ce qui ne semble pas être le cas du Conseil d'État.

§ 2. LA RÉSISTANCE DU CONSEIL D'ÉTAT À L'ISLAMISATION DES INSTITUTIONS ÉDUCATIVES

La question du foulard a continué à occuper un des principaux sujets des débats tout au long du processus de l'harmonisation de la législation turque avec le droit européen. En effet, depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP, le gouvernement a adopté plusieurs dispositions législatives pour légaliser le port du foulard à l'université qui ont toutes été annulées par le juge suprême administratif. Ce dernier a même confirmé la légalité d'un élargissement notable par les décisions administratives de l'interdiction du port du foulard (A). Pendant cette période, le Conseil d'État a aussi joué un rôle de premier rang face aux tentatives du gouvernement d'AKP de supprimer les obstacles mis, suite au coup d'État postmoderne de 28 février 1997, à l'accès à l'université des élèves des lycées d'imam et de prédicateur (B).

A. La confirmation de la légalité de l'élargissement de l'interdiction du port du foulard

À travers les arrêts rendus après l'an 2000 par le Conseil d'État, on observe un durcissement net de la jurisprudence administrative ainsi qu'un élargissement de l'interdiction du port du foulard. C'est notamment pour le cas concernant l'exigence d'une photo sur laquelle l'intéressée est tête nue que l'interdiction du foulard s'est vue s'élargir considérablement. En se fondant sur l'aspect politique du foulard, son caractère contraire à l'égalité entre homme et femme, aux principes fondamentaux de la République, aux principes et réformes d'Atatürk, les arrêts de la Cour constitutionnelle ainsi que les difficultés d'identification, le Conseil d'État a confirmé la légalité d'une telle exigence concernant la carte d'identité[2413], la carte de presse[2414], l'inscription à l'Union des Ordres des Ingénieurs et des Architectes[2415], l'inscription aux concours d'admission à l'université[2416] et de spécialisation pour les médecins[2417] et l'inscription à l'université[2418]. Il a confirmé même l'invalidité du résultat du concours d'entrée à l'étude de Master (*LES*) d'une étudiante de la faculté de théologie pour le seul fait que l'intéressée avait fait le

[2413] CE 8ème, 6 octobre 2000, n° 2000/531 E et 2000/6100 K.
[2414] CE (avis consultatif) 1ère, 12 juillet 1999, n° 1999/98 E et 1999/116 K.
[2415] CE 8ème, 4 février 2002, n° 2000/4438 E et 2002/587 K.
[2416] CE 8ème, 21 mars 2002, n° 2001/225 E et 2002/1726 K.
[2417] CE 8ème, 5 décembre 2000, n° 1999/637 E et 2000/7955 K.
[2418] CE 8ème, 23 mai 2000, n° 1998/4711 E et 2000/3938 K.

concours tout en portant un foulard[2419]. Il a ainsi élargi le cadre de l'interdiction jusqu'au niveau de master de l'éducation universitaire.

Pendant cette période, le Conseil d'État a également confirmé les sanctions infligées aux fonctionnaires pour avoir toléré le port du foulard par les étudiantes ou employées de l'université[2420], pour avoir découragé, par leur comportement, l'application de l'interdiction dans un lycée d'imam et de prédicateur[2421], encouragé le port du foulard par des élèves d'un même type de lycée[2422] et participé à une manifestation organisée contre l'interdiction du foulard[2423]. Par sa jurisprudence intransigeante, il montra que les fonctionnaires dont les épouses portaient le foulard et qui menaient une vie en conformité avec les principes islamiques pouvaient également faire l'objet de sanctions disciplinaires[2424]. Le Conseil d'État a même confirmé une décision du ministère de

---

[2419] CE 8ème, 27 septembre 2005, n° 2004/867 E et 2005/3796 K. À cet égard, voir également les décisions du Conseil d'État confirmant la validité des dispositions réglementaires exigeant que les candidats fournissent des photos sur lesquels ils sont la tête nue à des fins de concours d'État et se présentent tête nue à ce concours. CE 8ème, 17 décembre 2002, 2001/4208 E et 2002/6001 K ; CE 8ème, 22 janvier 2003, n° 2001/4323 E et 2003/287 K ; CE, Ass. Plén., 7 avril 2005, n° 2003/478 E et 2005/222 K ; CE, Ass. Plén., 7 avril 2005, n° 2003/641 E et 2005/223 K.

[2420] CE 8ème, 28 janvier 2005, n° 2004/2697 E et 2005/282 K ; CE 8ème, 15 octobre 2002, n° 2002/2543 E et 2002/4767 K. Ce dernier arrêt confirme la sanction disciplinaire d'avertissement infligée à un maître de conférences.

[2421] Par son arrêt du 2 mai 2005, le Conseil d'État a confirmé la mutation d'un fonctionnaire du poste de directeur adjoint d'un lycée d'imam et de prédicateur au poste d'instituteur dans une école primaire au motif que l'intéressé n'avait pas seulement refusé son soutien à l'administration du lycée dans l'application de l'interdiction du port du foulard mais, par ses comportements négatifs, aurait découragé l'administration dans l'application de cette interdiction. CE 2ème, 2 mai 2005, n° 2004/4552 E et 2005/1547 K. Pour un arrêt similaire, voir CE 2ème, 2 mai 2005, n° 2005/4617 E et 2005/1545 K.

[2422] CE 2ème, 1er avril 2005, n° 2004/1387 E et 2005/1151 K.

[2423] CE, Ass. Plén., 9 novembre 2000, n° 2000/646 E et 2000/1119 K ; CE 8ème, 8 octobre 2001, n° 1999/341 E et 2000/4184 K. De plus, il ne s'agit pas ici de la révocation d'un simple fonctionnaire mais, dans la première affaire, d'un maître de conférences de l'université et, dans la deuxième affaire, du doyen d'une faculté de médecine.

[2424] Dans une affaire, le Conseil d'État a confirmé la mutation d'un directeur de l'éducation nationale d'une sous-préfecture à un poste d'instituteur dans une école d'une autre ville. Dans son jugement, tout en admettant que l'intéressé était compétent dans son travail, le Conseil d'État a estimé que, le fait que l'intéressé « *menait une vie familiale fermée* », « *ne participait avec son épouse à aucun événement, y compris ceux organisés lors des fêtes nationales ni à des bals républicains* » et que « *son épouse portait le foulard* », « *l'empêcherait d'accomplir ses fonctions non officielles correctement et porterait atteinte au principe de neutralité* ». Selon le Conseil d'État, le foulard était devenu un symbole des courants religieux en Turquie et le fait que l'épouse de l'intéressé portait le foulard pouvait créer des doutes sur la neutralité de l'intéressé et cette situation pouvait endommager, à son tour, le prestige des institutions éducatives (Pour cet arrêt, voir M. AKSOY, *op. cit*., note 141, p. 202). À cet égard, il convient également de se référer à l'affaire *Ramazan Sodan c. Turquie*, pendante devant la Cour européenne. Dans les faits de cette affaire, le Conseil d'État a confirmé la décision de mutation du requérant du poste d'adjoint du préfet d'Ankara au poste d'adjoint du préfet de Gaziantep en guise de sanction disciplinaire. Cette décision se fondait sur un rapport concernant le requérant, préparé par un inspecteur du ministère de l'Intérieur. Le rapport indiquait que le renfermement sur lui-même de l'intéressé, ses convictions religieuses certaines ainsi que le port du foulard par son épouse étaient connus de longue date et qu'ils constituaient un élément négatif pour l'exercice de fonctions préfectorales. Il ajoutait que l'intéressé exerçait ses fonctions avec impartialité et qu'aucun comportement fondamentaliste n'avait été relevé dans son chef. Il concluait toutefois qu'il était souhaitable de le muter dans un autre département ou au sein de l'administration centrale. Estimant que cette décision

l'Éducation nationale consistant à la réclusion d'un enseignant et son exclusion de toute fonction au sein des établissements et institutions attachées au ministère alors que cette décision était fondée sur le port du foulard par l'intéressée pendant les cours qu'il donnait dans une *dershane*, école privée de préparation au concours national d'accès à l'enseignement supérieur[2425].

Toutefois, l'exemple le plus flagrant concernant l'élargissement de l'interdiction du port du foulard ces derniers temps est, sans doute, l'arrêt du 26 octobre 2005 de la 2ème Chambre du Conseil d'État. Par cet arrêt, le Conseil d'État a confirmé la sanction disciplinaire infligée à Aytaç Kılınç, une directrice d'école maternelle pour avoir porté le foulard lorsqu'elle se rendait à l'école ou en sortait. En effet, il s'avère que l'intéressée enlevait son foulard en arrivant à l'école, et le remettait une fois qu'elle sortait de l'école. Elle ne portait ainsi le foulard qu'en dehors de l'école où elle enseignait. Le Conseil d'État estima que, bien que la directrice ne porte pas le foulard à l'intérieur de l'école, elle devait respecter, même à l'extérieur de celle-ci, les principes fondamentaux de l'enseignement qui sont la loyauté aux principes et aux réformes d'Atatürk, la laïcité, la modernité et le caractère scientifique de l'enseignement[2426]. Cet arrêt montre clairement la prise de position idéologique du juge administratif en faveur du camp laïque dans la question de la restriction du foulard islamique au nom de la protection d'un principe dont l'interprétation n'a jamais fait l'unanimité en Turquie. Il n'a pas manqué de critiques sévères de la part des ONGs[2427], des politiciens et d'une large partie de la doctrine[2428]. Cet arrêt du Conseil d'État peut notamment être critiqué pour l'absence de distinction entre « l'exercice des fonctions » et « la vie privée » de l'institutrice. Car, c'est dans l'exercice de ses fonctions que s'impose à l'agent public le devoir de stricte neutralité. Si l'institutrice se trouve, au nom de la laïcité et de la neutralité, privée, lors de l'exercice de la fonction, de sa liberté de manifester sa religion que la Constitution accorde à tous, elle, comme tous les citoyens, est

---

administrative était conforme à la loi, le 24 octobre 2001, la 5ème Chambre du Conseil d'État l'avait confirmé et le 14 octobre 2004, l'Assemblée plénière de ses Chambres réunies avait rejeté le pourvoi du requérant. Il est intéressent de noter que dans son mémoire en défense devant le Conseil d'État, l'administration s'était appuyée sur les recommandations du MGK du 28 février 1997 relatives à la lutte contre les activités fondamentalistes pour justifier sa décision. Cour EDH, comm. *Sodan c. Turquie*, n° 18650/05, requête communiquée le 15 juin 2009.

[2425] CE 8ème, 26 juin 2003, n° 2003/915 E et 2003/3164 K.

[2426] CE 2ème, 26 octobre 2005, n° 2004/4051 E et 2005/3366 K.

[2427] « STK'lardan Danıştaya "başörtüsü kararını düzelt" çağrısı (L'appel des ONGs au Conseil d'État : "corrige ta décision du foulard") », *Zaman* du 19 février 2006.

[2428] Pour certains de ces critiques, voir *Zaman* du 11 février 2006.

libre dans ses opinions, dans l'expression de celles-ci, dans le comportement qu'elles lui dictent, et même dans leur diffusion, en dehors du cadre de l'école[2429].

Une décision aussi étonnante fut également prise, le 6 novembre 2003, par Fadıl İnan, le Président de la 4ème Chambre de la Cour de cassation. Celui-ci fit sortir de la salle d'audience une avocate portant le foulard qui se trouvait devant la Chambre en tant qu'accusée. Cette décision surprend dans la mesure où elle porte clairement atteinte au droit de l'accusée de faire sa défense. À ce titre, elle suscita beaucoup de critiques[2430], mais fut soutenue par le Président de la Cour de cassation de l'époque, Eraslan Özkaya, qui avait exprimé qu'en tant qu'espace public, l'entrée dans les salles d'audience n'était pas possible pour les femmes portant un foulard[2431].

Ce durcissement judiciaire peut s'expliquer par l'influence sur les juges turcs de la stratégie de la lutte contre le fondamentalisme adoptée depuis février 1997 qui avait mis la question du port du foulard au cœur de la lutte entre les camps laïques et islamiques. Tout au long de l'application de cette stratégie, les juges administratifs ont joué un rôle déterminant. Ils n'ont pas seulement encouragé l'appareil étatique en approuvant les applications excessives de l'interdiction du port du foulard mais, en liant l'interdiction du port du foulard à la sauvegarde du principe de laïcité, ils ont également donné un avertissement aux politiciens selon lequel leur engagement en faveur du port du foulard serait considéré comme une atteinte à la laïcité.

Si ces avertissements du juge suprême administratif ont incité le gouvernement d'AKP d'agir en la matière plus prudemment par rapport à ses prédécesseurs, ils n'ont pas mis un terme aux tentatives de légalisation du port du foulard, qui ont tous été bloqués par

---

[2429] Voir J. RIVERO, *op. cit*., note 757, pp. 263-264.

[2430] Pour les critiques à l'égard de cette décision, voir E. ÖZKÖK, « Resepsiyon çıkışında bir sohbet (Une conversation amicale à la sortie de la réception », *Hürriyet* du 8 novembre 2003 et H. ÖZIŞIK, « Türkiye'nin her yeri kamusal alan oldu (Tous les espaces en Turquie sont devenus publics) », *Tercüman* du 9 novembre 2003.

[2431] *Radikal* du 8 novembre 2003. La Cour de cassation s'est prononcée aussi à d'autres occasions sur la question du foulard : en novembre 2002, dans une affaire concernant la liberté d'expression, elle souligne que « *le turban est employé parfois comme un symbole de révolte contre le principe de laïcité* » (Cass. crim., 8ème, 25 novembre 2002, n° 2002/10893 E et 2002/11069 K). Un an plus tard, elle a infirmé une décision d'un tribunal de première instance acquittant le directeur d'un lycée d'imam et de prédicateur du chef du délit de négligence dans ses fonctions. Elle a estimé que le fait que le directeur n'avait pas déclenché une procédure disciplinaire contre les élèves portant le foulard au lycée en dépit d'un avertissement écrit du directeur de l'Éducation nationale de la ville constituait un délit de négligence dans ses fonctions (Cass. crim., 4ème, 16 septembre 2003, n° 2002/23656 E et 2003/7751 K). Même une élève d'école primaire, qui avait à l'époque entre 11 et 15 ans, a été poursuivie et condamnée par une décision du 31 mai 2001 du tribunal de police en vertu de l'article 526 du code pénal n° 765, réprimant le délit de désobéissance à l'ordre émis par une autorité publique compétente, pour avoir refusé d'ôter son foulard à l'école. Fort heureusement, la Cour de cassation a infirmé cette décision précisant que le comportement de l'élève ne pouvait faire l'objet d'une condamnation pénale mais d'une sanction disciplinaire. Cass. crim., 2ème, 3 avril 2002, 2002/5016 E et 2002/5571 K.

le Conseil d'État. À cet égard, saisi par le syndicat des enseignants, Eğitim-İş, en 2006 et 2007, le Conseil d'État a, d'abord, suspendu et, ensuite, annulé les dispositions de la circulaire relative au système du concours centralisé permettant aux candidats de présenter le concours en portant un foulard[2432] et celles d'une réglementation qui permettait aux élèves des lycées d'imam et de prédicateur de porter le foulard lors des études qu'ils devaient suivre pour obtenir le diplôme d'un lycée classique[2433]. Dans ses décisions, le Conseil d'État a estimé que le syndicat demandeur avait un intérêt pour agir pour l'annulation des dispositions portant atteinte au principe de laïcité dans la mesure où un des buts de sa fondation, tel qu'il était indiqué dans son statut fondateur, était de défendre l'ordre laïque de la République de Turquie. S'appuyant sur les arrêts de la Cour constitutionnelle et de la Cour européenne ainsi que ses propres arrêts concernant le port du foulard, le Conseil d'État a jugé que les dispositions permettant le port du foulard à l'école ainsi que lors des concours organisés par les autorités publiques étaient contraires à la loi.

Le 24 février 2008, en s'appuyant sur la révision des articles 10 et 42 de la Constitution, le président du YÖK a promulgué une circulaire demandant aux recteurs de l'université de permettre l'accès des étudiantes voilées à leurs établissements[2434]. Le 10 mars 2008, le Conseil d'État a suspendu l'exécution de ce texte en estimant que la circulaire du président du YÖK constituait une réglementation portant sur la gestion, l'organisation et la planification de l'enseignement supérieur qui entrait dans le cadre des pouvoirs du Conseil général du YÖK. Par conséquent, le président du YÖK n'était pas habilité à adopter une telle circulaire[2435].

Ces décisions montrent que le Conseil d'État reste déterminé de ne pas laisser les femmes voilées d'envahir les institutions publiques de la République[2436]. Les juges

---

[2432] CE 8ème, 3 décembre 2007, n° 2006/2970 E et 2007/6565 K concernant la circulaire n° 5855 du 19 avril 2006 relative au système de concours centralisé publiée dans la revue sur les notifications du mai 2006, n° 2584.

[2433] CE 8ème, 7 mars 2007, n° 2005/6384 E et 2007/1259 K concernant le règlement du ministère de l'Éducation nationale publié dans le J.O. du 14 décembre 2005, n° 26023.

[2434] Pour comprendre cette décision du président du YÖK, institution qui était traditionnellement contre la légalisation du port du foulard à l'université, il faut savoir que le président de l'époque, Yusuf Ziya Özcan, un sociologue proche de l'AKP, avait été nommé le 11 décembre 2007 par Abdullah Gül. Avant M. Özcan, Erdoğan Teziç, un constitutionnaliste très laïque, se trouvait à la tête du YÖK.

[2435] CE 8ème, 10 mars 2008, n° 2008/1501 E.

[2436] Toutefois, il convient de noter que saisi par le syndicat Eğitim-İş, par une décision rendue en juillet 2011, estimant que ce syndicat n'avait pas l'intérêt d'agir, l'Assemblée plénière du Conseil d'État a rejeté la demande de suspension du règlement relatif au concours d'admission à l'enseignement supérieur et au personnel académique de 2010 automne qui permet aux candidats de faire ce concours tout en portant un foulard (K. GÖKTAS, « Yeni Danıştay'dan türban kararı (La décision du foulard du nouveau Conseil d'État) », *Vatan* du 13 juillet 2011). Cette décision, qui s'explique, selon certains, par le remplacement de Mustafa

suprêmes administratifs ont opposé une telle résistance également face aux tentatives du gouvernement d'AKP de lever les obstacles à l'accès des élèves des lycées d'imam et de prédicateur à l'université dans les domaines autres que la théologie.

B. La confirmation de l'illégalité de la levée des obstacles à l'accès à l'université des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur

En Turquie, ceux qui souhaitent entreprendre des études universitaires doivent d'abord réussir des épreuves à choix multiple organisées par le centre du YÖK pour la sélection et le placement des étudiants (*ÖSYM*). La réussite d'un candidat est évaluée essentiellement en fonction de sa performance aux examens mais pondérée par ses résultats scolaires au lycée. Le 30 juillet 1998, le YÖK a adopté une circulaire pour les élèves des lycées professionnels, à savoir le lycée technique et le lycée d'imam et de prédicateur, modifiant le système de pondération des points en fonction des choix de formation. Selon ce nouveau système (ci-après « le système de pondération différenciée »), l'indice qui sera pris en compte pour la détermination de la note de réussite dans l'éducation secondaire a été fixé à 0,5 pour ceux voulant faire leurs études dans la même matière étudiée au lycée et à 0,2 pour ceux voulant faire leurs études universitaires dans des matières différentes[2437]. Ce nouveau système de pondération rendait presqu'impossible pour les diplômés des lycées professionnels de poursuivre leurs études supérieurs dans une matière autre que celle étudiée au lycée[2438]. Adopté à la suite d'une recommandation du 28 février 1997 de MGK, ce système avait pour objectif d'empêcher les diplômés des lycées d'imam et de prédicateur de poursuivre leurs études dans des facultés autres que la faculté de théologie islamique. En 2003, le YÖK a remplacé les indices concernés (0,5 et 0,2) par 0,8 et 0,3 diminuant ainsi encore plus la chance des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur de se doter d'un métier autre que celui d'imam et de prédicateur.

Birden, qui est parti à la retraite, par Hüseyin Hüsnü Karakullukçu en tant que Président du Conseil d'État (*ibidem*), montre que l'attitude du Conseil d'État face à la question du port du foulard pourrait changer prochainement.

[2437] Cour EDH, déc. *Akat et Kaynar c. Turquie*, 12 mai 2009, n°s 34740/04 et 2399/06.

[2438] Pour montrer le niveau de cette difficulté pour les élèves des lycées professionnels, il convient de se référer au cas de Tuba Yalçın, diplômée d'un lycée d'imam et de prédicateur. Bien qu'elle ait répondu correctement à 80 questions sur 90 dans le concours d'admission à l'université en 2002, Tuba Yalçın, n'a pu s'inscrire à aucune faculté. Car, elle n'avait choisi que les facultés de médecine. L'année suivante, elle a répondu correctement à 85 questions sur 90 et pu ainsi avoir le 8ème meilleur résultat au concours en Turquie. Mais malgré ce résultat exceptionnel, avec lequel, un élève d'un lycée classique aurait le droit d'étudier dans n'importe quelle faculté en Turquie, les points obtenus par Tuba n'étaient toujours pas suffisants pour s'inscrire à une faculté de médecine (M. ÜNAL, « İmam hatipli Tuba'nın üniversite dramı (Le drame universitaire de Tuba, lycéenne d'une école d'imam et de prédicateur) », *Zaman* du 29 août 2003). Cet exemple, qui a eu un certain succès médiatique en Turquie du fait qu'il illustre bien l'inégalité créée par la

Depuis son arrivée au pouvoir en novembre 2002, l'AKP a tenté, à plusieurs reprises, de supprimer directement ou indirectement cette barrière infranchissable mise à la demande des militaires à l'accès à l'université des élèves des lycées professionnels. Ainsi, le 14 décembre 2005, le ministère de l'Éducation nationale a publié un réglement[2439] permettant aux élèves des lycées profesionnels d'obtenir, sous certaines conditions, le diplôme d'un lycée classique. En obtenant ce diplôme, ces élèves pouvaient participer au concours d'admission à l'université dans les mêmes conditions que les diplômés des lycées classiques. Saisi par un syndicat des enseignants, le 7 février 2006, le Conseil d'État a suspendu l'application de ce règlement et, le 7 mars 2007, il l'a annulée[2440]. Le 1er mars 2006, le ministère de l'Éducation nationale a annoncé que les personnes qui s'étaient inscrites pour obtenir ledit diplôme entre la publication du règlement en question et la décision de sa suspension pourraient prétendre à un droit acquis. Cette décision a également été suspendue, le 7 juin 2006, par le Conseil d'État[2441].

Le 21 juillet 2009, le Conseil général du YÖK a pris la décision (n° 1266) de supprimer le système de pondération différenciée. Cette fois c'est la Présidence de barreau d'İstanbul qui a saisi le Conseil d'État d'une demande d'annulation de cette décision au motif qu'elle avait essentiellement pour but de faciliter l'accès des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur aux facultés autres que celle de théologie. Par un arrêt du 20 novembre 2009, le Conseil d'État a jugé que cette décision était contraire au principe d'orientation des élèves prévu par la loi n° 1739 sur l'éducation nationale ainsi qu'au principe d'égalité, car elle traitait sur un pied d'égalité des élèves qui avaient des statuts juridiques différents. En excédant ses pouvoirs juridictionnels, il a ainsi procédé à un examen d'opportunité d'une décision administrative. De plus, contrairement à sa jurisprudence bien établie[2442], le Conseil d'État a rejeté l'argument du YÖK qui contestait la capacité de barreau d'ester en justice contre la décision litigieuse du fait que cette dernière ne concernait pas la catégorie professionnelle pour laquelle les barreaux avaient

---

décision du YÖK, montre assez clairement la difficulté pour les élèves des lycées d'imam et de prédicateur de poursuivre leurs études dans une faculté autre que celle de théologie.

[2439] J.O. du 14 décembre 2005, n° 26023.

[2440] CE 8ème, 7 mars 2007, n° 2005/6384 E et 2007/1259 K.

[2441] CE 8ème, 7 juin 2006, n° 2006/2349 E et 2006/1249 K.

[2442] Dans plusieurs arrêts rendus par le Conseil d'État, celui-ci a estimé que les associations, les syndicats et les ordres professionnels, comme les barreaux, n'avaient pas la capacité d'ester en justice pour protéger l'intérêt de leurs adhérents sauf si la loi indiquait le contraire (CE 6ème, 15 décembre 1952, n° 1952/603 E et 1952/2191 K ; CE 8ème, 17 avril 1969, n° 1967/2297 E et 1969/1547 K ; CE 11ème, 16 mai 1973, n° 1973/909 E et 1973/1185 K ; CE 10ème, 1er juillet 1993, n° 1993/2258 E et 1993/2798 K). Le Conseil d'État a même rejeté un recours de l'Union des ordres des avocats intenté contre une circulaire relative au métier d'avocat

l'intérêt et la capacité pour agir en justice. À cet égard, le juge suprême administratif s'est fondé sur le fait qu'en vertu de l'article 76 de la loi sur les avocats, les barreaux ont le devoir de défendre et de protéger le principe de la prééminence du droit[2443].

Au vu de cet arrêt, le 17 décembre 2009, le YÖK a pris la décision (n° 1902) de réinstaurer le système de pondération différenciée tout en remplaçant les indices 0,8 et 0,3 par ceux 0,15 et 0,13. En soutenant que le YÖK n'avait pas correctement exécuté l'arrêt du 20 novembre 2009, la Présidence de barreau d'İstanbul a saisi, de nouveau, le Conseil d'État qui, par un arrêt du 27 janvier 2010, a suspendu l'exécution de la décision n° 1902. Dans les attendus de son arrêt, en s'appuyant sur sa jurisprudence antérieure en la matière[2444], le juge suprême administratif considère que le YÖK n'a aucun pouvoir pour supprimer l'avantage des diplômés des lycées classiques dans le calcul des points par rapport aux diplômés des lycées professionnels et n'a qu'un pouvoir limité en ce qui concerne la détermination des indices 0,8 et 0,3. La modification de ces indices devrait être justifiée par des motifs raisonnables et suffisants fondés sur un changement des conditions matérielles ou juridiques, ce qui ne serait pas le cas de la décision n° 1902[2445]. Cet arrêt a été vivement critiqué comme étant une décision plus idéologique que juridique[2446]. Car, dans un arrêt rendu, un mois auparavant, le Conseil d'État avait rejeté un recours en annulation de la décision fixant les indices 0,8 et 0,3 au motif que le YÖK avait un pouvoir discrétionnaire pour modifier les indices en question et qu'une telle modification ne pouvait pas être l'objet d'un contrôle d'opportunité de la part du juge administratif[2447].

---

au motif que la requérante n'avait pas la capacité d'agir dans cette affaire. CE 4ème, 21 novembre 1990, n° 1989/2467 E et 1980/3275 K.

[2443] CE 8ème, 20 novembre 2009, n° 2009/6890 E. Le 10 décembre 2009, l'Assemblée plénière du Conseil d'État rejeta l'opposition formée par le YÖK contre cette décision. L'Assemblée reprend la motivation de l'arrêt de la 8ème Chambre, mais rappelle aussi que dans sa décision du 12 mai 2009 (Cour EDH, déc. *Akat et Kaynar c. Turquie*, décision *précitée*), la Cour européenne a conclut que le système de pondération différenciée ne portait pas atteinte au droit à l'instruction des requérants, diplômés d'un lycée technique et d'un lycée d'imam et de prédicateur, ni ne constituait une discrimination contraire à l'article 14 de la Convention. CE, Ass. Plén., 10 décembre 2009, YD. İtiraz n° 2009/1005.

[2444] À cet égard, le Conseil d'État se réfère à ses arrêts par lesquels en rejetant les recours en annulation intentés par les élèves des lycées professionnels, il a confirmé la légalité du système de pondération différenciée mis en vigueur par le YÖK en 1999 et 2003 (À titre d'exemple, voir CE, Ass. Plén., 9 décembre 2004, n° 2003/869 E et 2004/1969 K confirmant l'arrêt CE 8ème, 23 décembre 2002, n° 2001/3391 E et 2002/6267 K ainsi que CE, Ass. Plén., 9 décembre 2004, n° 2002/556 E et 2004/1966 K confirmant l'arrêt CE 8ème, 11 février 2002, n° 2000/4819 E et 2002/893 K) ainsi que son arrêt susmentionné suspendant la décision n° 1266 du YÖK.

[2445] CE 8ème, 27 janvier 2010, n° 2010/2 E. Cet arrêt a été confirmé par l'arrêt CE, Ass. Plén., 18 février 2010, YD. İtiraz n° 2010/148.

[2446] Pour la déclaration du Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan en ce sens, voir « Erdoğan'dan Danıştay'ın katsayı kararına tepki (La réaction d'Erdoğan contre la décision du Conseil d'État relative au système de pondération différenciée) », *Milliyet* du 27 novembre 2009.

[2447] « Danıştay : Katsayı belirleme yetkisi YÖK'te (Le Conseil d'État : le pouvoir de fixer les indices de pondération appartient au YÖK) », *Zaman* du 11 août 2009.

Autrement dit, pour le Conseil d'État, le YÖK aurait le pouvoir d'augmenter l'écart en faveur des diplômés des lycées classiques mais n'aurait pas le pouvoir de le diminuer et, encore moins, d'établir l'égalité entre les élèves des lycées classiques et professionnels.

Le 17 mars 2010, le YÖK a adopté la décision (n° 270) de remplacer les indices concernés par 0,15 et 0,12. Saisi par un élève d'un lycée classique, le 16 avril 2010, le Conseil d'État a, cette fois, rejeté la demande de suspension d'exécution de cette décision. Il a estimé que le YÖK avait modifié d'une manière générale le système de concours, que dans ce nouveau système les nouveaux indices adoptés maintenaient un écart important de chance entre les diplômés des lycées classiques et ceux des lycées professionnels lorsque ces derniers voulaient poursuivre leurs études dans des matières autres que celle étudiée au lycée et que le YÖK avait également adopté d'autres mesures pour orienter les diplômés des lycées professionnels vers les facultés dans leur domaine[2448].

Les décisions susmentionnées montrent que, pour bloquer l'accès des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur à l'université, le juge administratif n'hésite pas à procéder à un contrôle d'opportunité sur les décisions administratives et à limiter considérablement le pouvoir décisionnel du YÖK. Bien que le Conseil d'État évite de mettre le principe de laïcité au cœur de ses raisonnements, il semble que le juge suprême administratif agit principalement dans le but de protéger le caractère laïque de l'État contre l'islamisation de la société et de l'appareil étatique en empêchant le développement des lycées d'imam et de prédicateur et d'accès des diplômés de ces lycées à tous les domaines professionnels. En effet, pour le camp laïque, s'il n'y a pas un écart important de chances d'admission entre les diplômés des lycées classiques et professionnels, les citoyens pieux seront davantage tentés d'inscrire leurs enfants dans les lycées d'imam et de prédicateur qui fournissent une éducation plus conforme à la religion musulmane que les lycées classiques. Cela aurait pour conséquence une augmentation notable de nombre de ces lycées. Ces écoles, créées à l'origine dans le but de former des imams et des prédicateurs, deviendraient ainsi une sorte d'école confessionnelle islamique constituant l'arrière-cour des partis islamistes en Turquie. En outre, cette évolution créerait deux sortes d'éducation, et ce, contrairement à la loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement qui avait justement été adoptée pour mettre un terme à la dualité de l'éducation existante en Turquie au moment de la fondation de la

[2448] « Danıştay'ın son katsayı kararı (Le dernier arrêt du Conseil d'État relatif au système de pondération différenciée) », *Hürriyet* du 26 novembre 2011.

République[2449]. Par conséquent, pour le camp laïque, il est évident que la suppression de cet écart serait une atteinte au principe de laïcité[2450]. Cette même pensée semble avoir également orienté les décisions du juge suprême turc.

On peut donc affirmer que, dans le conflit politique sur les questions des lycées d'imam et de prédicateur et du port du foulard islamique qui a opposé le camp laïque à l'AKP tout au long de cette période de réformes de démocratisation, le juge suprême administratif a joué un rôle important aux côtés du camp laïque. Cela dit, depuis l'arrivée de l'AKP au pouvoir, c'est la Cour constitutionnelle qui a joué le rôle de premier plan dans la lutte politique qui oppose les camps laïques et islamiques en matière de laïcité et de libertés religieuses.

§ 3. L'INSISTANCE DE LA COUR CONSTITUTIONNELLE SUR SON INTERPRÉTATION AUTORITAIRE DE LA LAÏCITÉ

Depuis l'arrivée de l'AKP au pouvoir, la Cour constitutionnelle a rendu trois arrêts importants concernant l'application de la conception turque de la laïcité face à la manifestation de l'Islam sur l'espace public. Elle a, d'abord, annulé l'élection présidentielle d'avril 2007 (A), ensuite, la révision constitutionnelle de février 2008 ouvrant la voie au port du foulard dans les universités (B) et, enfin, elle a sanctionné l'AKP en le privant d'une partie de ses aides financières publiques (C).

A. L'intervention de la Cour constitutionnelle dans l'élection présidentielle d'avril 2007

Le 27 avril 2007, le Parlement turc a procédé au premier tour de l'élection présidentielle à l'issue duquel Abdullah Gül, ministre des Affaires étrangères du gouvernement de Tayyip Erdoğan a obtenu 184 voix. L'article 102 § 1 de la Constitution disposant que le « *Président de la République est élu à la majorité des deux tiers du*

[2449] D'ailleurs dans son arrêt du 10 décembre 2009, tout en évitant de fonder l'essentiel de son raisonnement sur ce point, l'Assemblée plénière du Conseil d'État précise que lorsque l'administration adopte des règlements concernant les lycées professionnels, elle ne doit pas oublier que les lycées d'imam et de prédicateur font partie de ces lycées, que conformément à la loi n° 430 ils sont instaurés dans le but de former des cadres religieux islamiques et qu'en tant qu'une loi de réformes d'Atatürk et en vertu de l'article 174 de la Constitution, aucune disposition de la Constitution ne peut être comprise ou interprétée comme impliquant l'inconstitutionnalité des dispositions de la loi n° 430. Par conséquent, elle conclut qu'une atteinte à la loi n° 430 serait également une atteinte à la Constitution. CE, Ass. Plén., 10 décembre 2009, YD. İtiraz n° 2009/1005.

[2450] Le fait que les discours par lesquels les membres de l'AKP ont défendu le droit des élèves des lycées d'imam et de prédicateur de concourir dans les mêmes conditions que les élèves des lycées classiques pour entrer à l'université ainsi que les règlements susmentionnés adoptés par le ministère de l'Éducation nationale pour réaliser ce droit ont été invoqués par la Cour constitutionnelle comme preuves à ce que l'AKP était devenu le centre d'activités anti-laïques (Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K) montre que le

nombre total des membres de la Grande Assemblée nationale de Turquie », soit par 367 voix, M. Gül n'a pas été élu Président à ce premier tour. Toutefois, il avait toutes les chances de l'être au troisième tour, la Constitution n'exigeant pour ce tour que la majorité absolue du nombre total des membres[2451], majorité dont l'AKP, avec 352 députés à l'Assemblée, disposait largement.

Pour empêcher la tenue de ce troisième tour, les députés du Parti républicain du peuple (CHP) ont déposé un recours devant la Cour constitutionnelle mettant en cause la validité du scrutin du premier tour de l'élection présidentielle en soutenant que 367 députés auraient dû être présents dans l'hémicycle pour que le vote puisse avoir lieu, ce nombre représentant le quorum nécessaire à l'élection du Président au premier ou deuxième tour. Il est incontestable que la Cour constitutionnelle n'était pas saisie d'une question relative à la laïcité et qu'elle n'a pas eu à statuer sur ce point mais uniquement sur la validité du scrutin présidentiel. Pour autant, l'interprétation qu'elle a donnée des dispositions de la Constitution dans cette affaire est révélatrice de son degré d'indépendance par rapport à l'élite bureaucratico-militaire et à l'idéologie officielle de l'État[2452]. La Cour constitutionnelle a annulé le premier tour d'élection en interprétant l'article 102 § 1 de la Constitution dans le sens du quorum nécessaire à la tenue de l'élection présidentielle[2453]. Si l'annulation de l'élection par la Cour constitutionnelle pouvait également être dictée par des motifs politiques, elle n'est que difficilement justifiable d'un point de vue juridique. Car, dans la mesure où l'article 102 § 1 de la Constitution n'indique pas le quorum nécessaire pour la tenue même de la réunion, l'article 96 § 1 devrait être applicable en tant que règle générale en la matière. Celui-ci dispose que, « [s]*auf disposition contraire de la Constitution, la Grande Assemblée nationale de Turquie se réunit lorsqu'un tiers au moins du nombre total de ses membres est présent* ». Les 184 voix obtenues par M. Gül accomplissent cette exigence. Que l'on s'en tienne à la lettre de l'article 102 § 1 ou que l'on fasse appel au but du constituant dans l'adoption de celui-ci, il faut être

---

principe de laïcité se trouve au cœur même de ce sujet. Le communiqué de presse du 6 mai 2004 du bureau du chef d'état-major susmentionné (*supra* p. 535) confirme également cette réalité.

[2451] L'article 102 § 3 de la Constitution dispose ainsi : « *Les tours de scrutin doivent être organisés à au moins trois jours d'intervalle. Dans le cas où il n'aura pas été possible de réunir la majorité des deux tiers du nombre total des membres aux deux premiers tours, on procédera à un troisième tour. Le candidat obtenant la majorité absolue du nombre total des membres lors de ce troisième tour de scrutin sera élu Président de la République. Si la majorité absolue n'est pas atteinte à ce tour, il sera procédé à un quatrième tour entre les deux candidats ayant obtenu le plus de voix lors du troisième tour, et si, faute de réunir la majorité absolue du nombre total des membres, aucun des candidats n'est élu Président de la République à ce tour non plus, on procède immédiatement au renouvellement des élections à la Grande Assemblée Nationale de Turquie* ».

[2452] J. MARCOU, « La Cour constitutionnelle fidèle à sa réputation », OVIPOT, 1er mai 2007.

particulièrement imaginatif pour soutenir que le quorum des deux tiers de présents députés est nécessaire à la tenue même du premier tour de l'élection et que son absence entraîne l'annulation de celle-ci[2454]. Comme il a été souligné dans le recours de constitutionnalité intenté par les députés du CHP, cette règle n'a jamais été appliquée lors des trois élections présidentielles qui se sont tenues dans le cadre de la Constitution actuelle (1989, 1993, 2000) et le quorum de deux tiers figurant dans l'article 102 § 1 a toujours été interprété comme nécessaire à l'élection du Président mais non à la tenue de l'élection[2455]. Comme M. le Juge Haşim Kılıç l'a noté dans son opinion dissidente, exiger un quorum de deux tiers de présents au premier tour sous peine d'empêcher la tenue de tout le processus électoral équivaut à permettre à un tiers des députés de bloquer le déroulement normal de l'élection présidentielle. Un tel quorum faciliterait également la dissolution du Parlement et le recours à des élections anticipées qui est prévu par l'article 102 § 3 de la Constitution pour le cas où l'élection du Président échoue après 4 tours de scrutin. Car, en raison du blocage mis par la minorité au premier tour de l'élection, le quatrième tour ne serait jamais réalisé. Théoriquement un tel quorum bloque donc complètement le système de l'élection présidentielle[2456].

Cette décision, qui a été facilitée par les discours hostiles de l'armée à la présidence de Tayyip Erdoğan et d'Abdullah Gül[2457], confirme encore une fois « *l'orientation kémaliste orthodoxe* » de la Cour constitutionnelle[2458]. Cette décision était aussi importante du fait qu'elle donnait un indice pour la décision que la Cour constitutionnelle devait prendre dans le recours en inconstitutionnalité contre la révision des articles 10 et 42 de la Constitution, qui était, à l'époque, encore pendant devant elle.

B. L'interdiction du port du foulard considérée par le juge constitutionnel comme un principe constitutionnel intangible

En février 2008, le Parlement a opéré une modification dans l'article 10 de la Constitution afin d'imposer le respect du principe d'égalité aux organes de l'État et aux

---

[2453] Cour const., 1er mai 2007, n° 2007/45 E et 2007/54 K.

[2454] En ce sens, voir l'opinion dissidente de M. le Juge Haşim Kılıç dans l'arrêt *précité* du 1er mai 2007.

[2455] Cour const., 1er mai 2007, n° 2007/45 E et 2007/54 K.

[2456] L'opinion dissidente de M. le Juge Haşim Kılıç dans l'arrêt *précité* du 1er mai 2007. Il est à noter que conformément à l'article 5 de la loi n° 5678 du 31 mai 2007 (J.O. du 16 juin 2007, n° 26554), le Président étant élu par le peuple, l'interprétation donnée par la Cour constitutionnelle à l'article 102 § 1 n'a plus aucun effet dans la pratique sur l'élection du Président de la République.

[2457] Dans son opinion dissidente, le vice-président de la Cour constitutionnelle, M. le Juge Haşim Kılıç, critique d'ailleurs les discours prononcés « dans certains milieux » pour influencer la décision de la Cour constitutionnelle. L'opinion dissidente de M. le Juge Haşim Kılıç dans l'arrêt *précité* du 1er mai 2007.

[2458] J. MARCOU, *op. cit.*, note 2452.

autorités administratives dans « *la conduite de toute procédure et dans la mise en œuvre du service public* ». Cette révision constitutionnelle ajoutait également à l'article 42 de la Constitution un septième alinéa aux termes duquel « [p]*ersonne ne pourra être privé de son droit à l'éducation pour des raisons non prévues par la loi* » et « [l]*a loi détermine les limites qui peuvent être apportées à ce droit* »[2459].

Saisi par les députés des partis laïques d'opposition, le CHP et le DSP, la Cour constitutionnelle a contrôlé sur le fond ces amendements, malgré l'article 148 de la Constitution qui ne lui permet qu'un contrôle limité au respect de la forme des révisions constitutionnelles[2460], et les a annulé au motif qu'ils ouvraient la voie au port du voile dans les universités. Pour ce faire, le juge constitutionnel s'est appuyé sur l'existence d'une distinction entre le « *pouvoir constituant originaire* » et le « *pouvoir constituant dérivé* ». Le premier est défini par le juge comme la volonté apparue à l'occasion de ruptures dans le régime politique du pays, et se trouve, du fait de la forme de son intervention, « *en dehors du cadre juridique existant* ». C'est ce pouvoir, souligne la Cour, qui établit la Constitution en déterminant les bases fondamentales du nouvel ordre juridique sans dépendre des Constitutions antérieures. La Cour constitutionnelle souligne que la première condition pour qu'un acte des organes législatif, exécutif et judiciaire - qu'elle définit comme les « *pouvoirs institués* » - puisse être juridiquement valable est que ceux-ci agissent dans les limites de « *l'autorité juridique* » créée par le pouvoir originaire. Autrement dit, le Parlement, en tant que pouvoir dérivé, ne peut pas agir en dehors des limites constitutionnelles prévues par ce dernier. Ces limites, précise le juge constitutionnel, sont fixées par l'article 4 de la Constitution aux termes duquel les trois premiers articles de la Constitution, qui protègent, entre autres, le caractère laïque de la République, ne peuvent être modifiés et leur modification ne peut être proposée. Par conséquent, un texte qui viserait la révision d'une de ces dispositions intangibles ne peut acquérir une quelconque validité en droit par le seul fait qu'il a été adopté en conformité avec le quorum exigé par l'article 175[2461] de la Constitution. Une telle révision constitutionnelle, peu importe

[2459] La loi n° 5735 du 9 février 2008 (J.O. du 23 février 2008, n° 26796). Traduction faite par J. MARCOU, « Adoption par le Parlement des amendements constitutionnels destinés à autoriser le voile dans les universités turques », OVIPOT, 7 février 2008.

[2460] L'article 148 § 1 de la Constitution dispose que l'examen et le contrôle de la Cour constitutionnelle doit porter « *exclusivement sur la forme* ». Afin d'éviter toute ambiguïté, l'article 148 § 2 précise que le contrôle formel des amendements constitutionnels « *porte uniquement sur le respect des majorités nécessaires à leur proposition et à leur adoption, et de la condition d'après laquelle ils ne peuvent pas être délibérés selon la procédure d'urgence* ».

[2461] L'article 175 § 1 de la Constitution dispose ainsi : « *Les amendements constitutionnels peuvent être proposés par un tiers au moins du nombre total des membres de la Grande Assemblée Nationale de Turquie, et ce par écrit. Les propositions d'amendements constitutionnels sont débattues à deux reprises en assemblée*

l'ampleur de l'amendement, constituerait un vice de forme. La Haute Cour affirme qu'il ne saurait non plus être possible de faire des modifications indirectes aux articles intangibles par le biais d'une modification dans les autres dispositions constitutionnelles[2462].

Après avoir ainsi délimité le pouvoir du Parlement par rapport au choix du pouvoir constituant, la Cour constitutionnelle contrôle au fond l'amendement litigieux afin de déterminer s'il porte ou non un changement indirect dans les dispositions intangibles. D'abord, en s'appuyant sur les motifs indiqués dans l'amendement litigieux ainsi que sur les déclarations précédant la révision constitutionnelle, effectuées au sein de la Commission constitutionnelle et au moment du débat général devant le Parlement, la Haute Juridiction affirme que le principal but de l'amendement constitutionnel en cause est de permettre aux étudiantes de se couvrir la tête dans l'enceinte de l'université. Elle rappelle, ensuite, avoir déjà établi, dans ses arrêts précédents, que le port du foulard par des étudiantes au sein de l'université était contraire au principe de laïcité ainsi qu'« *à la jurisprudence de la Cour européenne en la matière* »[2463]. Enfin, elle conclut que l'amendement litigieux modifie indirectement le principe de laïcité figurant dans l'article 2 de la Constitution et qu'elle est donc contraire à l'interdiction prévue par l'article 4 et l'annule[2464].

Contrairement à la Cour européenne qui laisse aux autorités nationales une importante marge d'appréciation pour leur permettre de résoudre ce délicat problème de la conciliation des libertés individuelles des filles voilées avec le principe de laïcité, la Cour constitutionnelle supprime ainsi toute marge d'appréciation au Parlement, et refuse de procéder, elle-même, à une mise en balance entre la liberté de porter le foulard à

---

plénière. Elles ne peuvent être adoptées qu'à la majorité des trois cinquièmes du nombre total des membres de l'Assemblée, et ce par scrutin secret ».

[2462] Cour const., 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K.

[2463] En effet, dans aucun de ses décisions ou arrêts, la Cour européenne ne laisse entendre que la légalisation du port du foulard au sein des universités serait contraire à la Convention européenne. Bien que cette affirmation de la Cour constitutionnelle soit manifestement incorrecte, elle a été invoquée, à plusieurs reprises, par les académiciens et les juges, notamment ceux qui sont connus par leur fort attachement à la laïcité, le but étant de mettre un terme définitivement à tout espoir de ceux qui attendent une légalisation du port du foulard à l'université. Pour ne citer que quelques exemples, Erdoğan Teziç, le Professeur du droit constitutionnel et le président du YÖK de l'époque, lors d'un interview avec Neşe Düzel (« Türbanın şansı yok (Pas de chance pour le foulard) », *Radikal* du 26 juillet 2004), Ahmet Necdet Sezer, l'ancien juge de la Cour constitutionnelle et le Président de la République de l'époque, dans ses motivations concernant le renvoi d'une loi à la TBMM (Z. ARSLAN, *op. cit.*, note 1811, p. 74) ainsi que Mustafa Bumin, le Président de la Cour constitutionnelle de l'époque, dans son discours prononcé à l'occasion de l'anniversaire de la fondation de la Cour constitutionnelle turque en 2005 (*Zaman* du 2 mai 2005) ont tous défendu expressément cette idée.

[2464] Cour const., 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K.

l'université et la sauvegarde du caractère laïque de l'enseignement[2465]. Elle maintient sa jurisprudence accordant à la laïcité une primauté absolue sur les libertés vestimentaires. Elle va même au-delà de son arrêt de 1989 dans lequel elle avait affirmé le caractère anti-laïque d'une loi permettant le port du foulard à l'université. Elle estime que le constituant ne peut en aucun cas réviser la Constitution en vue de permettre le port du foulard au sein de l'université, car une telle révision reviendrait à modifier le caractère laïque de l'État. L'interdiction du port du foulard devient donc un principe intangible de la Constitution au même titre que ses quatre premiers articles.

En effet, plutôt que comme une véritable décision de justice, l'arrêt apparaît comme un message politique à destination du gouvernement d'AKP[2466]. Alors que l'action en dissolution de l'AKP était pendante devant lui, le juge constitutionnel n'a pas hésité à critiquer indirectement le gouvernement d'AKP pour, au lieu de régler ce problème social par le procédé du compromis démocratique, avoir abusé de la religion et du sentiment religieux, acte qui constitue un motif constitutionnel de dissolution d'un parti politique en Turquie.

C. La privation partielle par le juge constitutionnel d'aides financières publiques allouées au Parti de la justice et du développement

S'appuyant sur certains discours prononcés par le Premier ministre Recep Tayyip Erdoğan et certains membres de l'AKP ainsi que trois actes législatifs ou réglementaires du gouvernement d'AKP[2467], par un arrêt du 30 juillet 2008, la Cour constitutionnelle a jugé que l'AKP était devenu le centre des activités contraires au principe de laïcité[2468].

[2465] M. R. TİNÇ, « L'arrêt *Turban* de la Cour constitutionnelle turque, Contribution à l'étude de la notion d'État de droit constitutionnel », *RFD adm.*, mai-juin 2010, 26ème année, n° 3, pp. 472-488, spéc. p. 484.

[2466] *Ibidem*. Pour analyse de cet arrêt voir également, İ. KABOĞLU, « Le contrôle juridictionnel des amendements constitutionnels en Turquie », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, 2009, n° 27, pp. 38-42 et E. ÖZBUDUN, « Judicial Review of Constitutional Amendments in Turkey », *EPL*, 2009, vol. 15, n° 4, pp. 533-538.

[2467] Dans ces discours, les membres de l'AKP soutiennent la suppression de l'interdiction du port du foulard à l'université, la participation des élèves des lycées d'imam et de prédicateur au concours d'admission à l'université dans les mêmes conditions que les élèves des lycées classiques ainsi que l'abrogation de certaines restrictions devant l'enseignement religieux, notamment de la condition d'âge pour l'inscription aux cours coraniques. En outre, ils critiquent les décisions de la Cour européenne et des juridictions suprêmes turques relatives à la question du foulard. Quant aux actes, il s'agit essentiellement de la révision des articles 10 et 42 de la Constitution, de la suppression de la disposition de la circulaire relative au système du concours centralisé exigeant que le candidat se présente à tête nue au concours (il s'agit de la circulaire n° 5855 qui a été annulée par l'arrêt du 3 décembre 2007 (n° 2006/2970 E et 2007/6565 K) du Conseil d'État) et de l'adoption d'une réglementation permettant aux élèves des lycées d'imam et de prédicateur d'obtenir, en parallèle de leurs études, le diplôme des lycées classiques et de porter le foulard lors de leurs études pour obtenir ce diplôme. Il s'agit du règlement qui a été annulé par l'arrêt du 7 mars 2007 (n° 2005/6384 E et 2007/1259 K) du Conseil d'État.

[2468] Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K.

Considérant que les activités anti-laïques de l'AKP n'avaient pas atteint un niveau de gravité nécessitant sa dissolution, la Cour constitutionnelle a décidé que la privation partielle d'aide étatique serait une mesure proportionnelle.

Différemment par rapport à ses décisions antérieures, la Cour semble, dans cet arrêt, accorder une liberté d'action plus large aux partis politiques dans le domaine religieux. En reconnaissant la religion en tant qu'une institution sociale, la Haute Instance constitutionnelle estime que les partis politiques peuvent s'intéresser à certains besoins religieux existant au sein de la société. Toutefois, cette possibilité est strictement limitée à la condition du respect de l'interdiction constitutionnelle d'« *exploiter la religion* » et « *les sentiments religieux* » dans le but « *de s'assurer un intérêt ou une influence politiques ou personnels* ». Plus précisément, explique la Haute Cour, lorsqu'ils tentent de répondre aux demandes religieuses de la société, les partis politiques doivent éviter de transformer la religion en un instrument de la lutte politique. Car, une telle instrumentalisation de la religion peut créer des divisions au sein de la société sur le fondement de la religion. « *Compte tenu de la complexité et de l'intensité des problèmes sociaux auxquels la Turquie doit faire face, le fait d'accorder une présence excessive à la religiosité sur la scène politique dans le but d'en tirer des avantages dans la concurrence politique risque de nuire les rapports entre la politique et la société* », souligne-t-elle. Un tel inconvénient serait encore plus important lorsque c'est le parti au pouvoir qui mène une telle politique. Bref, selon la Cour constitutionnelle, un parti politique peut s'intéresser aux problèmes religieux mais ceux-ci ne doivent pas occuper le centre même de sa politique.

Quant au cas d'espèce, la Cour constitutionnelle reconnait qu'il existe une certaine demande dans la société pour la suppression de l'interdiction du port du foulard à l'université[2469], de la restriction concernant l'âge minimum requis pour l'inscription aux cours coraniques et des difficultés rencontrées par les élèves des lycées d'imam et de prédicateur en ce qui concerne le concours d'admission à l'université. Toutefois, elle estime que, concernant ces sujets, l'AKP n'a pas mené sa lutte politique conformément à la conception de la laïcité, adoptée par la Constitution. Car, ces sujets ont été placés par l'AKP au cœur de la politique et traités d'une manière à créer des tensions et des scissions

[2469] En effet, plusieurs enquêtes effectuées en Turquie montrent que la grande majorité de la population de Turquie est contre l'interdiction du port du foulard non seulement pour les élèves et étudiantes mais aussi pour les fonctionnaires. Pour plus de détails sur ces enquêtes, voir F. BENLİ, « Anketler ve İnsan Hakları Kuruluşlarının Raporları Işığında Başörtüsü Yasağının Değerlendirilmesi (L'analyse de l'interdiction du port du foulard à la lumière des enquêtes et rapports des organisations de la protection des droits de l'homme) », *Köprü Dergisi*, 2003, n° 84, pp. 28-41 et « Turkey : Majority Want Headscarf Ban Lifted, Poll Suggests », *The Guardian* du 15 juin 2006.

dans la société. L'AKP aurait ainsi exploité la sensibilité de la société concernant les domaines religieux pour ses intérêts politiques et empêché que les principaux problèmes économiques, sociaux et cultuels de la société trouvent la place qu'ils méritent dans l'ordre du jour de la politique. Par conséquent, elle estime que l'AKP est devenu un centre d'activités anti-laïques.

Pour expliquer que ces activités n'ont pas atteint un niveau de gravité nécessitant la dissolution du Parti, la Cour constitutionnelle se réfère aux principes adoptés en la matière par la Cour européenne et la Commission de Venise[2470] et considère que, « [v]*u que la Constitution adopte comme objectif principal l'élévation du pays au niveau de la civilisation contemporaine, la dissolution des partis politiques qui tentent de répondre aux demandes de la société par des moyens pacifiques et des règlementations juridiques ne serait pas conforme à la Constitution* ». La Cour reconnaît ainsi que, pour atteindre le niveau des nations civilisées, il faut, désormais, respecter les principes démocratiques de ces nations. La Haute Cour d'Ankara ne nie pas qu'un parti politique puisse mettre en danger le régime démocratique et laïque en employant uniquement les moyens juridiques, mais elle rappelle qu'en instaurant les moyens de contrôle des actes administratifs et des règlementations juridiques, la Constitution est capable d'empêcher un tel risque[2471].

Concernant l'AKP, elle précise que bien que ce parti ait mené des activités anti-laïques, il a également été l'acteur principal de plusieurs réformes renforçant les libertés fondamentales, adoptées dans le cadre d'une politique d'européanisation. Il a ainsi œuvré pour élever le pays au niveau des démocraties modernes de l'Occident. En outre, après l'annulation de la révision constitutionnelle ni à aucun autre moment, l'AKP n'a recouru à la violence ni incité ses électeurs à la violence.

Cet arrêt constitue la première tentative de la Cour constitutionnelle de concilier les impératifs de la conception turque de la laïcité et le standard de l'ordre démocratique européen auquel la Turquie a vocation à adhérer depuis longue date. En estimant que les partis politiques peuvent s'intéresser, sous certaines conditions, aux questions religieuses,

---

[2470] Elle souligne que « *dans les régimes véritablement démocratiques, un parti politique ne peut être dissous que lors qu'il adopte des buts contraires aux principes démocratiques et qu'il recourt à la violence comme moyen politique ou incite à la violence ou vise la destruction de la démocratie ou des droits et libertés garantis dans les régimes démocratiques* ».

[2471] Cette affirmation nous rappelle la recommandation de l'APCE selon laquelle quand un parti inspiré par les valeurs morales d'une religion « *est au gouvernement, et que ce dernier adopte des décisions anticonstitutionnelles, toute action en justice devrait viser ces décisions, et non le parti politique qui les a inspirées* » (APCE, *Fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie…*, résolution *précitée*, point 7). D'ailleurs, dans le cas d'espèce, les trois actes du gouvernement d'AKP faisant l'objet de cet arrêt avaient effectivement été annulés par les juges suprêmes constitutionnels et administratifs par des arrêts qu'on a analysés ci-dessus.

on peut estimer que la Cour constitutionnelle a adouci quelque peu l'interdiction pour les partis politiques de mêler les sentiments religieux aux affaires d'État et à la politique qui, en tant que fondement même de l'aspect militant de la laïcité turque, figure dans plusieurs dispositions constitutionnelles et législatives. Néanmoins, les conditions établies par la Cour étant imprécises, on ne peut parler d'une véritable garantie pour les partis politiques à vocation religieuse. En effet, ces critères laissent une large marge d'appréciation aux juges constitutionnels. Ainsi, dans chaque cas, les juges constitutionnels devront décider si l'intérêt qu'un parti politique a porté à une question religieuse peut ou non être considéré comme une exploitation de la religion à des fins politiques.

Il faut voir dans cette solution de compromis trouvée par la Cour constitutionnelle une forte influence des avertissements des institutions européennes. Le 26 juin 2008, soit un mois avant que le juge constitutionnel rende sa décision, l'APCE avait tenu une réunion d'urgence sur les développements récents concernant le fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie. À la suite de cette réunion, l'APCE avait adopté une résolution par laquelle elle lançait une sévère mise en garde aux institutions turques, concernant la procédure engagée contre l'AKP, procès qui nuisait, selon elle, « *sérieusement à la stabilité politique du pays, ainsi qu'au fonctionnement démocratique des institutions de l'État* ». En les incitant à respecter la séparation des pouvoirs et à travailler de concert à poursuivre les réformes politiques, elle rappelait que, comme toutes les institutions de l'État, les autorités judiciaires étaient tenues de respecter les normes et principes du Conseil de l'Europe, et d'agir en conséquence[2472].

[2472] Le parallélisme entre le raisonnement adopté par la Cour constitutionnelle et les recommandations susmentionnées de l'APCE montre que les avertissements des institutions européennes ont eu un impact considérable sur la non-dissolution de l'AKP. L'instance parlementaire du Conseil de l'Europe demandait au juge constitutionnel d'appliquer les normes européennes relatives à la dissolution des partis politiques, résultant de la jurisprudence de la Cour européenne et des lignes directrices en la matière adoptée par la Commission de Venise en décembre 1999 et lui rappelait l'importance du respect du principe de proportionnalité en la matière. Quant à la nécessité de protéger la laïcité, toute en soulignant d'être fermement attachée à la laïcité de l'État dans les pays membres du Conseil de l'Europe, l'Assemblée considère que la laïcité « *ne peut toutefois pas s'appliquer aux partis politiques, car il existe de nombreux exemples de tels partis inspirés par les valeurs morales d'une religion dans la plupart des États membres du Conseil de l'Europe* » (*ibidem*, point 7). À part cette résolution de l'APCE, plusieurs responsables de l'UE avaient déclaré que les résultats de ce procès, s'il aboutissait à la dissolution de l'AKP, pourraient remettre en cause le bon déroulement du processus de négociations d'adhésion de la Turquie à l'UE et provoquer même sa suspension (en ce sens, pour la déclaration d'Olli Rehn, responsable de l'élargissement de la Commission européenne de l'UE, voir *Milliyet* du 31 mars 2008 ; pour les déclarations de José Manuel Barroso, le président de la Commission européenne de l'EU, voir *Radikal* du 9 avril 2008). Ces déclarations des dirigeants européens intervenaient au moment où les États-Unis, par la voix d'un de leurs secrétaires d'État adjoints, Matt Bryza, venaient de faire savoir qu'ils considéreraient l'interdiction de l'AKP comme une décision « *malheureuse* ». Comme l'UE, les États-Unis avaient laissé entendre qu'une solution de compromis, évitant la dissolution pure et simple, serait la bienvenue. J. MARCOU, « Européens et

Au-delà de cet effet européen, les révisions constitutionnelles d'octobre 2001 ont joué également un rôle important dans la décision de la Cour d'Ankara en faveur de l'AKP. Car, sur 11 juges constitutionnels seulement 4 juges[2473] ont voté pour la privation de l'AKP de la moitié de ses aides financières publiques. En soutenant que le non-recours à la violence ne serait pas déterminant quant à la nécessité de la dissolution dans cette affaire, la majorité (six juges) s'est prononcée pour la dissolution de l'AKP[2474]. S'il n'y avait pas eu l'amendement constitutionnel d'octobre 2001, 6 juges ayant voté pour la dissolution auraient constitué la majorité nécessaire pour dissoudre l'AKP. En outre, si la possibilité de priver un parti de ses aides financières publiques n'avait pas été introduite lors de cette même révision, très probablement, l'AKP serait encore dissout vu que seulement le Président de la Cour constitutionnelle n'a pas estimé que l'AKP était devenu un centre d'activités anticonstitutionnelles.

Enfin, si cet arrêt contribue à la démocratisation du système de dissolution des partis politiques en Turquie[2475], il est loin de constituer un pas vers la démocratisation de la conception autoritaire de la laïcité adoptée par la Cour constitutionnelle. Malgré la solution de compromis qui a pu être trouvée entre la laïcité et la démocratie, au fond, l'interprétation large, restrictive et autoritaire que la Cour constitutionnelle donne habituellement à la laïcité reste inchangée. Tant les quatre juges favorables à la privation que les six juges favorables à la dissolution présentent la laïcité comme un principe « *régulateur de la vie sociale et culturelle* » et mettent l'accent sur la nécessité de laisser la religion dans la conscience des individus. Cette décision démontre que, dans sa grande majorité, les juges constitutionnels insistent toujours sur leur conception de la laïcité peu tolérante et peu conforme aux principes et valeurs de la société démocratique

---

Américains se font entendre alors que l'ouverture du procès contre l'AKP approche », OVIPOT, 28 juin 2008.

[2473] Il s'agit des juges Sacit Adalı, Ahmet Akyalçın, Serdar Özgüldür et Serruh Kaleli.

[2474] À cet égard, les six juges mettent l'accent sur le fait qu'étant un parti au pouvoir qui détient la majorité au Parlement, rien n'empêche l'AKP d'instaurer son modèle de société par les modifications constitutionnelles et législatives. De ce fait et vu aussi son grand potentiel électoral, l'AKP constituerait une menace claire et imminente pour le principe de laïcité. Le fait que l'AKP n'a pas hésité à modifier les articles 10 et 42 de la Constitution en vue de légaliser le port du foulard à l'université et que cette révision constitutionnelle a été annulée au motif qu'elle modifiait le principe de laïcité qui figure parmi les principes intangibles démontrerait, selon ces juges, la détermination du parti de mettre en œuvre son programme anti-laïque. L'opinion dissidente commune des juges Osman Alifeyyaz Paksüt, Fulya Kantarcıoğlu, Mehmet Erten, A. Necmi Özler, Şevket Apalak et Zehra Ayla Perktaş dans Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K.

[2475] En ce sens, voir T. AKYOL, *op. cit.*, note 2241.

européenne[2476]. Les juges favorables à la dissolution critiquent même l'AKP pour avoir adopté une conception différente de la laïcité, au lieu de celle adoptée par la Constitution et définie par la Cour constitutionnelle, et d'avoir tenté d'écarter cette dernière conception par les modifications constitutionnelles et législatives légalisant le port du foulard à l'université et supprimant les obstacles à l'accès des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur à l'université. Ce dernier raisonnement, qui est invoqué comme un argument en faveur de la dissolution, montre que la majorité des juges constitutionnels ne s'oppose pas seulement à une libéralisation dans leur conception autoritaire de laïcité mais estime qu'une telle tentative venant d'un parti politique constitue en soi un acte anti-laïque[2477].

D'une manière générale, on constate encore aujourd'hui chez la majorité des juges suprêmes turcs une tendance idéologique kémaliste et conservatrice quant aux rapports entre la laïcité, la démocratie et la liberté. Toutefois, depuis le début du processus des réformes de démocratisation dans le cadre de l'adhésion à l'UE, ainsi que les réussites électorales successives du gouvernement d'AKP, on observe, à côté des juges conservateurs, une forte présence de juges libéraux qui n'hésitent pas à déclarer ouvertement leurs points de vue différents à travers leurs opinions dissidentes. Cela dit, il y a une forte probabilité que la conception laïciste des juges suprêmes turcs évolue dans les années à venir. Il y a au moins deux possibilités qui permettent une telle évolution. Premièrement, sous la contrainte des réformes constitutionnelles et législatives et la pression de l'UE, les juges suprêmes pourraient se sentir obligés de montrer plus de tolérance envers les individus et les partis politiques qui mettent en cause le principe de laïcité sans recourir à des moyens antidémocratiques. Deuxièmement, les juges récemment

[2476] Dans ce sens, M. Akyol estime que la Cour constitutionnelle a suivi, dans cet arrêt, sa conception habituelle de la laïcité propre à la Turquie et a refusé de faire une ouverture vers l'adoption d'une conception de la laïcité appliquée dans les pays occidentaux. *Ibidem.*

[2477] Dans cette affaire, seulement le Président de la Cour constitutionnelle Haşim Kılıç a défendu une conception libérale de la laïcité, estimant que les activités de l'AKP ne sont pas contraires au principe de laïcité. À cet égard, M. Kılıç met l'accent sur le paradoxe de la politique religieuse de l'État qui maintient des rapports étroits avec l'Islam et, en même temps, sanctionne les partis politiques qui défendent les droits des musulmans. En Turquie, d'une part, l'État fournit une éducation religieuse islamique dans les institutions publiques et, d'autre part, empêche les individus d'appliquer dans leur vie quotidienne les renseignements qu'ils ont appris dans ces institutions et dissout les partis politiques qui se font le porte-parole des problèmes créés par cette politique d'État, souligne-t-il. Pour M. Kılıç, dans un régime démocratique, les partis politiques ne sauraient blâmés pour s'être intéressés aux questions relatives à l'extériorisation d'une religion et aux libertés des fidèles. Car, ici le centre d'intérêt n'est pas la religion mais la liberté. Sans nier l'ordre démocratique et recourir à la violence, un parti politique doit pouvoir se prononcer sur la réglementation concrète de la laïcité et ses modalités d'application et peut même être le porte-parole des libertés religieuses. Sinon la solution, voire même l'expression d'un problème concernant ces libertés, serait très problématique (L'opinion dissident du juge Haşim Kılıç dans Cour const., 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K). Dans le même arrêt, voir également l'opinion dissidente du juge Sacit Adalı qui, tout en votant en faveur de la sanction de privation, estime que la plupart des discours litigieux des membres et dirigeants d'AKP rentraient dans le cadre de la liberté d'expression.

nommés peuvent former, peu à peu, la majorité et on peut s'attendre à ce que la conception laïciste des tribunaux suprêmes turcs s'adoucisse avec le temps[2478].

À présent, il convient de s'intéresser à l'impact du processus d'adhésion sur un autre aspect problématique de la laïcité turque, à savoir son application non neutre dans le contexte des droits des personnes appartenant à des minorités religieuses.

[2478] Pour un avis en ce sens concernant la Cour constitutionnelle, voir A. TORCOL, *op. cit.*, note 1755, p. 83.

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE

Le processus d'adhésion de la Turquie à l'UE a amené l'État turc à procéder à plusieurs modifications constitutionnelles, législatives et administratives dans le sens du renforcement de la démocratie, de la primauté du droit et des droits de l'homme. La laïcité, qui constitue un des principaux motifs de restriction des libertés fondamentales en Turquie, ne pouvait pas échapper à ce processus de réformes démocratiques. Ceci était d'autant plus attendu dans la mesure où depuis novembre 2002, c'est l'AKP, qui occupe seul le pouvoir avec une majorité très confortable au Parlement lui permettant tout changement législatif et constitutionnel. Ce parti, qui est considéré comme représentant un Islam politique modéré, s'oppose ouvertement à la conception positiviste de la laïcité défendue par les kémalistes, défendant par là une laïcité démocratique et plus tolérante à l'égard des faits religieux dans l'espace public, conception qui semble être plus proche du système anglo-saxon de sécularisme que de la laïcité française.

Sous le gouvernement d'AKP, l'article 312 du code pénal et le régime de sanction des partis politiques ont fait l'objet de plusieurs modification afin d'éviter que les partis et les individus puissent être sanctionnés au seul motif qu'ils mettent en cause l'ordre constitutionnel de l'État. Certes, ces modifications concernent d'une manière générale les droits de l'homme mais, vu le nombre de partis politiques dissous en raison de leurs activités anti-laïques et de personnes condamnées pour avoir exprimé pacifiquement des opinions anti-laïques, celles-ci sont susceptible d'avoir un impact sur l'application de la laïcité. Toutefois, la plus grande réussite de l'AKP a eu lieu sans doute dans le domaine de la démilitarisation de l'appareil étatique. En restreignant les pouvoirs d'intervention des militaires dans la politique et en établissant un certain contrôle des institutions civiles sur le pouvoir militaire, l'AKP a réalisé un pas important vers la démocratisation de l'État en général mais aussi la démocratisation de la conception turque de la laïcité. Car, si l'armée a joué un rôle de premier rang dans l'institutionnalisation de la laïcité et la modernisation de l'État et de la société en Turquie, elle est aussi un gardien de *statut quo* en général et de l'application d'une conception autoritaire de la laïcité en particulier.

Avec ce recul de l'influence de l'armée sur la politique, l'autorité judiciaire s'est trouvée au premier rang de la défense de la laïcité. Tout au long de processus de réformes, celle-ci a eu, à plusieurs reprises, l'occasion de se prononcer sur les contentieux opposant la laïcité à la liberté. À l'exception de quelques rares décisions où on décèle une certaine

tentative de conciliation entre la sauvegarde du régime laïque et la protection des libertés fondamentales, les juges suprêmes turcs ont continué à insister sur leurs approches habituelles accordant une primauté absolue aux impératifs de la laïcité kémaliste au détriment des libertés individuelles et politiques. À l'exception du rejet par la Cour constitutionnelle de la demande de dissolution de l'AKP, le processus d'adhésion à l'UE et les réformes d'harmonisation adoptées par le législateur à cette fin, n'ont donc pas une influence significative sur les décisions des juges suprêmes turcs.

CHAPITRE II. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LES DROITS DES PERSONNES APPARTENANT À DES MINORITÉS RELIGIEUSES

L'UE « *respecte la diversité culturelle, religieuse et linguistique* »[2479] et exige à ce que les pays candidats règlent les problèmes de leurs minorités[2480] dans le respect des principes démocratiques avant d'achever leur adhésion. Car, le respect « *des droits des personnes appartenant à des minorités* » est l'une des valeurs sur lesquelles l'UE est fondée[2481] et un des critères politiques de l'adhésion, tels qu'ils ont été désignés à Copenhague[2482]. Au vu de l'importance accordée à l'état de minorités dans les pays candidats par les institutions européennes, le droit et la pratique turcs, qui sont loin d'assurer un traitement égal avec la majorité même aux quelques communautés reconnues en tant que minorités, ne pouvaient pas rester intact lors du processus d'adhésion. D'ailleurs, dès son premier rapport sur la Turquie, la Commission européenne montra du doigt la situation dramatique dans laquelle se trouvent les minorités, y compris religieuses, en Turquie[2483]. Ainsi, sous le regard critique de l'UE, la Turquie a dû adopter une série de réformes pour aligner sa législation et sa pratique sur les normes européennes en matière de respect des droits des personnes appartenant à des minorités. En ce qui concerne les minorités religieuses, la majeure partie de ces réformes porte sur la situation des minorités non musulmanes (**Section 1**). Quant aux minorités religieuses musulmanes, le gouvernement d'AKP a lancé une politique d'ouverture à la question alévie (**Section 2**), ouverture qui, bien qu'elle n'ait pas encore abouti sur une modification législative ou administrative pouvant résoudre les problèmes des alévis, crée certains espoirs d'un changement de politique de l'État envers cette communauté.

[2479] Art. 22 de la Charte des droits fondamentaux de l'UE (J.O. de l'UE du 18 décembre 2000, n° C 364).

[2480] M. SARAÇLI, *op. cit.*, note 69, pp. 125-126.

[2481] L'article 2 du Traité consolidé sur l'UE dispose que « [l]*'Union est fondée sur les valeurs de respect* […] *des droits de l'homme, y compris des droits des personnes appartenant à des minorités. Ces valeurs sont communes aux États membres dans une société caractérisée par le pluralisme, la non-discrimination, la tolérance, la justice, la solidarité et l'égalité entre les femmes et les hommes* ».

[2482] Ce n'est pas par hasard qu'on trouve des dispositions protégeant les droits des minorités dans les Constitutions des nouveaux adhérents. À titre d'exemple, les Constitutions de la Bulgarie, d'Hongrie, de l'Estonie, de la Roumanie, de la République tchèque et de la Slovaquie contiennent, toutes, des dispositions reconnaissant le droit de protéger et promouvoir sa culture et d'étudier dans sa langue maternelle. M. ATILGAN, *op. cit.*, note 1514, pp. 55-56.

[2483] Voir Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 1998 sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie pour l'adhésion*, pp. 20-22

SECTION 1. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA SITUATION DES MINORITÉS NON MUSULMANES

L'octroi à la Turquie le statut de candidat officiel d'adhésion à l'UE, suivi par le dialogue établi par les autorités turques avec les représentants des communautés non musulmanes, ainsi que les déclarations du gouvernement d'AKP promettant de réparer les injustices du passé concernant les minorités non musulmanes ont créé un espoir légitime au sein des communautés non musulmanes de se voir accepter, pour la première fois, depuis leur intégration dans les territoires turcs, comme des citoyens à part entière au même titre que les citoyens musulmans.

Ce processus d'ouverture aux minorités non musulmanes sous l'influence de l'adhésion à l'UE a abouti à l'adoption des mesures législatives et administratives visant à régler certains problèmes concernant ces communautés. Les principales réformes adoptées en la matière peuvent être classées en deux catégories, à savoir celles relatives à la réglementation applicable aux structures que les communautés non musulmanes ont héritées de l'Empire ottoman (§ 1) d'une part, et celles concernant le droit à créer des nouvelles structures religieuses par les membres de ces communautés, d'autre part (§ 2).

§ 1. L'AMÉLIORATION DE LA RÉGLEMENTATION APPLICABLE AUX STRUCTURES HÉRITÉES DE L'EMPIRE OTTOMAN

Les réformes les plus importantes adoptées dans le but d'améliorer la situation des communautés non musulmanes portent sur la question des biens immeubles des fondations de Communauté (A) et de la gestion des structures des minorités non musulmanes (B).

A. Les biens immeubles des fondations de Communauté

Les exigences de l'UE concernant la protection des minorités en tant qu'une des conditions à l'adhésion à l'UE et les constats répétés de violation par la Cour européenne dans les affaires portant sur la privation des biens immeubles des fondations grecques orthodoxes et arméniennes par l'État turc ont poussé ce dernier de se préoccuper des problèmes des fondations de Communauté. Dans un premier temps, l'État a reconnu à ces fondations le droit d'acquérir des biens immeubles (1) et, dans un second temps, il a mis en place un mécanisme permettant de restituer à celles-ci les biens qui leur avaient été injustement confisqués par les autorités publiques et de les indemniser pour les biens qui avaient été transférés à des tiers (2).

1. La reconnaissance du droit d'acquérir des biens immeubles

Avec le troisième « paquet de réformes », la loi sur les fondations fut changée et le droit d'acquérir des biens immeubles fut accordé aux fondations de Communauté[2484]. Le but, tel qu'il est exposé dans la loi, était de mettre le droit turc en conformité avec l'article 14 de la Convention et l'article 1 du Protocole n° 1 à la Convention, ainsi que les normes européennes en matière de protection des personnes appartenant à des minorités contre les traitements discriminatoires[2485]. Néanmoins, cette loi a été qualifiée dans la doctrine de discriminatoire[2486]. En effet, contrairement aux autres fondations qui n'ont besoin que d'une autorisation de la Direction générale des fondations (VGM), les fondations de Communauté devaient obtenir la permission du Conseil des ministres pour acquérir des biens immeubles. De plus, en vertu du règlement adopté par la VGM[2487], l'obtention de cette permission devenait, malgré la loi, presque impossible. Le règlement exigeait, d'une part, que les fondations de Communauté fournissent de nombreux documents qu'on ne demandait pas aux autres fondations et, d'autre part, mettait la mise en œuvre de ce droit sous la condition du respect du principe de réciprocité[2488].

Si, cinq mois plus tard, le législateur a transmis la compétence du Conseil des ministres en la matière à la VGM[2489], cette dernière ne cessa d'imposer des conditions drastiques clairement discriminatoires pour empêcher les fondations de Communauté d'acquérir des biens immeubles : ainsi, l'article 6 du nouveau règlement[2490]

[2484] L'article 4 de la loi n° 4771 du 3 août 2002 (J.O. du 9 août 2002, n° 24841) ajouta les alinéas ci-dessous à la fin de l'article 1 de la loi n° 2762 du 5 juin 1935 sur les fondations : « *Les fondations de Communauté, qu'elles disposent ou non d'un statut, peuvent acquérir ou posséder des biens immeubles, avec l'autorisation du Conseil des ministres, pour faire face à leurs besoins dans les domaines religieux, de bienfaisance, sociaux, éducatifs, sanitaires et culturels.*

Si la demande est introduite dans les six mois à partir de l'entrée en vigueur de la présente loi, les biens immeubles dont la possession, sous quelque forme que ce soit, est établie par des registres fiscaux, des baux et d'autres documents, sont enregistrés au registre foncier au nom de la fondation pour faire face aux besoins de ces fondations dans les domaines religieux, de bienfaisance, sociaux, éducatifs, sanitaires et culturels. Les biens qui ont été donnés ou légués à la fondation sont soumis aux dispositions de cet article ». Ces alinéas ont été traduits par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie*, arrêt *précité*, § 29.

[2485] Pour les motifs de l'article 4 de la loi n° 4771, voir Cour const., 27 décembre 2002, n° 2002/146 E et 2002/201 K.

[2486] B. ORAN, *op. cit*., note 1283, p. 124.

[2487] Le règlement sur l'acquisition des biens immeubles par les fondations de Communauté (J.O. du 4 octobre 2002, n° 24896).

[2488] L'insertion de la condition de réciprocité dans ce règlement a été interprétée comme la preuve de ce que la VGM traitait toujours les membres des minorités comme des étrangers. Voir B. ORAN, *op. cit*., note 1283, pp. 124-125 et O. K. CENGİZ, *op. cit.*, note 1320.

[2489] Voir art. 3 de la loi n° 4778 du 2 janvier 2003.

[2490] Le règlement sur l'acquisition et la jouissance de biens immeubles par des fondations de Communauté, ainsi que sur l'enregistrement des biens immeubles se trouvant à leur disposition (J.O. du 24 janvier 2003, n° 25003).

qu'elle a adopté disposait que les demandes des fondations de Communauté d'acquérir des biens immeubles seraient examinées, « *le cas échéant, après avoir obtenu l'avis des ministères et des établissements publics concernés* », exigence qui était valable seulement pour les demandes des fondations de Communauté et qui ne figurait pas dans la loi. En outre, son article 5 prévoyait des conditions difficiles à remplir pour l'acquisition des biens immeubles et ne reconnaissait ce droit qu'aux 160 fondations de Communauté[2491] dont il énumérait les noms dans son annexe[2492].

Par conséquent, en raison de cette attitude négative de la VGM, seulement un tiers des biens des fondations de Communauté a pu effectivement être inscrit à leur nom sur le registre foncier[2493]. De plus, ces nouvelles dispositions n'ont empêché ni le Trésor public à continuer à intenter des recours visant à enregistrer à son nom les biens immeubles des fondations de Communauté qui ne figurent pas dans les déclarations qu'elles ont présentées à la VGM en 1936, ni la Cour de cassation à continuer à confirmer cette pratique clairement discriminatoire[2494]. À travers une série de décisions, les juges de

---

[2491] Il est intéressant de constater que dans cette liste on trouve également le nom des fondations des communautés syriaques, chaldéennes et géorgiennes qui ne sont pas reconnues par l'État turc en tant que minorités. C'est d'ailleurs en s'appuyant sur cette liste que la Fondation de l'Église catholique chaldéenne d'İstanbul a pu demander la restitution de son immeuble qui avait été enregistré en 1975 au nom d'une tierce personne sur le registre foncier. Le recours contre cet enregistrement intenté par la fondation en 1984 devant le tribunal de grande instance avait abouti à un rejet par un arrêt de 1989 au motif que la fondation n'avait pas la personnalité morale, car elle n'avait pas fourni en 1936 la déclaration exigée par l'État. Suite au refus de la VGM d'enregistrer ce bien à son nom, la fondation a intenté un recours contre l'administration qui est pendant devant la 10ème Chambre du Conseil d'État sous le numéro 2003/2693 (voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit*., note 1305, pp. 25-26). En revanche, cette liste n'inclut pas le nom de toutes les fondations des minorités reconnues par l'État. C'est le cas de la Fondation du Lycée arménien Surp Haç Tıbrevank qui a dû recourir aux tribunaux pour inscrire à son nom sur le registre foncier les biens qui se trouvaient en sa possession, la VGM ayant rejeté ses demandes au motif qu'elle ne figurait pas sur la liste en annexe de son règlement. La fondation a eu le gain de cause par un arrêt de la 10ème Chambre du Conseil d'État (CE 10ème, 15 novembre 2005, n° 2003/2272 E et 2005/6741 K) qui a ensuite été infirmé par un arrêt de l'Assemblée plénière du Conseil d'État (un résumé de ce dernier arrêt est disponible sur http://hyetert.blogspot.com/2011/05/surp-hac-tbrevankn-bitmeyen-cilesi.html, consulté le 7 novembre 2011). L'affaire est pendante devant la 10ème Chambre du Conseil d'État.

[2492] Pour les critiques contre ce règlement et son application dans la pratique, voir S. DAVUTHAN, « Cemaat vakıfları, uygulama ne durumda ? (Les fondations de Communauté, quel est l'état de la pratique ?) », disponible sur http://www.hyetert.com/yazi3.asp?Id=214&DilId=1, consulté le 19 septembre 2011.

[2493] Selon les informations fournies par la VGM, jusqu'en novembre 2008, 121 fondations de Communauté ont introduit des demandes visant l'inscription de 1 262 biens immeubles au registre foncier à leur nom. 365 de ces biens ont été enregistrés au nom des fondations demanderesses, ce qui correspond seulement à 29 % de demandes formulées. Les demandes concernant le restant des 898 biens ont été rejetées au motif que ces biens étaient inscrits au registre foncier au nom d'établissements publics ou de tierces personnes. Pour les statistiques, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit*., note 1305, p. 26.

[2494] Par exemple, concernant plusieurs recours visant l'inscription au registre foncier au nom de la Fondation de l'Église orthodoxe grecque *Bozcaada Kimisis Teodoku* des biens qui étaient en sa possession pendant plus de vingt ans, la Cour de cassation a conclu que, puisque la fondation en question n'avait pas déposé une déclaration en 1936 comme l'exigeait la loi n° 2762, la possession des biens en question ne pouvait être exercée à titre de propriétaire, condition nécessaire pour l'acquisition de la propriété d'un bien par le jeu de la prescription acquisitive. En outre, elle a décidé que les amendements intervenus avec la loi n°

cassation ont même remis en cause les biens enregistrés au nom des fondations de Communauté avant les modifications législatives susmentionnées. Car, ils ont décidé que face à un recours intenté par le Trésor public visant à faire enregistrer à son nom un bien immeuble d'une fondation de Communauté au motif que le bien concerné n'était pas indiqué dans sa déclaration de 1936, avant de se prononcer sur le litige, le tribunal de première instance devait accorder la possibilité à la fondation concernée de faire une demande auprès de la VGM en vue d'inscrire le bien litigieux à son nom sur le fondement de la procédure prévue par les lois n° 4771 et 4778 et attendre le résultat de ce recours administratif[2495].

Au-delà des difficultés rencontrées concernant leur application en pratique, il convient de noter que les nouvelles dispositions n'abordent pas la question des biens immeubles des fondations de Communauté qui ont été injustement confisqués par l'État. Elles ne portaient donc solution qu'à un aspect limité des problèmes des minorités en matière de droit de propriété[2496].

2. La restitution des biens confisqués et l'indemnisation pour les biens vendus à des tierces personnes

En février 2008, le Parlement a adopté une nouvelle loi sur les fondations[2497]. Cette loi affirme non seulement le droit des fondations de Communauté d'acquérir ou de posséder des biens immeubles sans l'autorisation de la VGM (art. 12), mais leur accorde également une possibilité de récupérer certains de leurs biens immeubles confisqués par l'État sur la base de la jurisprudence de mai 1974 de la Cour de cassation. À cet égard, l'article 7 provisoire dispose que

> « a) des biens immeubles qui figurent sur les déclarations de 1936 et qui sont toujours en possession [des fondations] mais qui sont inscrits sur le registre foncier sous de faux noms ou des noms factices (*nam-ı müstear* ou *nam-ı mevhum*) ;
> b) des biens immeubles acquis à titre onéreux, par donation ou par succession après le dépôt des déclarations de 1936 des fondations des

---

4771 n'étaient pas applicables aux procédures en cours. Voir Cour EDH, arrêt *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 15-19.

[2495] Cass. civ., 1ère, 7 juillet 2004, n° 2004/7507 E et 2004/8334 K. En ce sens, voir également Cass. civ., 1ère, 22 septembre 2004, n° 2004/8622 E et 2004/9589 K ; Cass. civ., 1ère, 10 mars 2005, n° 2005/1644 E et 2005/2660 K et Cass. civ., 2ème, 3 octobre 2005, n° 2005/14788 E et 2005/17872 K. Pour une critique de cette approche de la Cour de cassation, voir B. ORAN, *op. cit*., note 1283, pp. 103 et 129.

[2496] C'est pourquoi les nouvelles dispositions n'ont pas empêché la Cour européenne de continuer à constater la violation de droit de propriété des fondations de Communauté, estimant que le recours mis en œuvre par les lois nos 4771 et 4778 n'était pas effectif. À titre d'exemple, voir, Cour EDH, arrêt *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı c. Turquie*, arrêt *précité*, §§ 33 et 49.

[2497] La loi no 5737 du 20 février 2008 (J.O. du 27 février 2008, n° 26800).

minorités religieuses, dont les titres sont toujours inscrits au nom du Trésor ou de la Direction [VGM] ou bien du *de cujus* ou des donateurs au motif que ces fondations n'ont pas la capacité d'acquérir des biens ;
sont inscrits, avec les droits et obligations qui s'y rattachent et après avis favorable de l'assemblée [des fondations], à leur nom si celles-ci en font la demande au bureau du cadastre concerné dans les dix-huit mois à compter de l'entrée en vigueur de la présente loi »[2498].

Le 13 mai 2008, la VGM a adopté une circulaire concernant l'application de cette disposition[2499] qui a fait l'objet des critiques du fait qu'elle prévoit une charge excessive de preuve pour les fondations qui veulent récupérer leurs biens immeubles injustement confisqués. En vertu de cette circulaire, la VGM demande aux fondations de fournir des documents difficiles, voire, dans certains cas, impossibles, à trouver. Dans la mesure où il s'agit, dans la plupart du temps, de documents officiels dont la VGM est censée disposer, les représentants des fondations de Communauté qualifient cette circulaire de preuve de mauvaise foi de la VGM qui veut les empêcher, par des mécanismes bureaucratiques, de bénéficier effectivement de cette possibilité accordée par la loi[2500].

D'ailleurs, dans la pratique, la grande majorité des demandes formulées par les fondations de Communauté en vertu de cette disposition ont été rejetée[2501]. Au-delà des problèmes de son application, l'article 7 provisoire a été critiqué du fait qu'il exclut la restitution d'une partie importante des biens des fondations de Communauté confisqués par l'État. Il s'agit notamment des biens qui figurent sur les déclarations de 1936 mais qui ne se trouvent pas en possession des fondations du fait qu'ils ont été transférés par les décisions judiciaires, pour une raison ou une autre, à l'État ou à des tierces personnes ou encore les biens des fondations des communautés catholiques et syriaques qui ont été confisqués au motif que ces fondations n'avaient pas de personnalité morale[2502]. En outre,

[2498] L'alinéa a) a été traduit par nous. L'alinéa b) a été traduit par le greffe de la Cour européenne dans l'arrêt *Samatya Surp Kevork Ermeni Kilisesi, Mektebi Ve Mezarlığı Vakfı Yönetim Kurulu c. Turquie*, arrêt *précité*, § 17.

[2499] La circulaire n° 2008/6 du 13 mai 2008 relative à l'application de l'article 7 provisoire de la loi n° 5737 sur les fondations.

[2500] Pour une interview avec l'avocat des fondations de la minorité arménienne, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 31.

[2501] En mars 2010, le vice-Premier ministre, Bülent Arınç, a déclaré que sur les demandes formulées pour 1 410 biens immeubles, la VGM n'a donné son aval qu'à la restitution de 96 biens. Les demandes concernant 347 biens ont été définitivement rejetées. Quant aux demandes concernant le restant de 943 biens, la VGM a accordé un délai de deux mois aux demandeurs pour compléter les documents manquants. Pour plus de détails sur les statistiques ainsi que plusieurs exemples montrant l'attitude négatif de la VGM concernant l'application de l'article 7 provisoire et la circulaire d'application, voir D. KURBAN & K. TSITSELIKIS, *op. cit.*, note 1294, pp. 18-19.

[2502] Pour plus de détails concernant les biens dont la restitution n'est pas prévue par cette disposition, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, pp. 29-30.

cette disposition ne résout pas la question des biens des fondations de Communauté saisis et, ensuite, vendus à des tiers[2503].

L'article 7 provisoire n'ayant pas été considéré comme satisfaisant par les institutions européennes[2504], le 22 août 2011, le Conseil des ministres a ajouté l'article 11 provisoire à la loi n° 5737[2505]. Cette disposition prévoit l'inscription au nom des fondations de Communauté des biens immeubles suivants : a) les biens dont la case indiquant le nom de propriétaire sur le registre foncier est vide ; b) les biens qui ont été inscrits au registre foncier au nom du Trésor public, de la VGM, de la municipalité et de l'administration de la ville pour un motif autre que l'expropriation, la vente ou le troc ; c) les cimetières et les fontaines des fondations de Communauté qui sont inscrits au nom des établissements publics. En vertu de l'article 11 provisoire, ces biens doivent figurer sur la déclaration de 1936 de la fondation et l'Assemblée de la VGM doit donner son aval à leur inscription au nom de la fondation.

En ce qui concerne les biens immeubles des fondations de Communauté qui ont, d'abord, été inscrits au nom du Trésor public ou de la VGM « *au motif que ces fondations n'ont pas la capacité d'acquérir des biens* » et, ensuite, vendus aux particuliers, cette nouvelle disposition prévoit l'octroi à la fondation concernée d'une indemnité correspondant à la valeur du bien litigieux.

Certes, l'article 11 provisoire élargit considérablement le cadre de restitution des biens des fondations confisqués par l'État, mais il est encore loin de satisfaire les exigences de la Cour européenne[2506]. En effet, il exclut les biens qui ne figurent pas sur les

---

[2503] Pour les critiques de l'article 7 provisoire par la communauté arménienne, voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 98 ; par les institutions européennes, voir ECRI, *Rapport sur la Turquie (quatrième cycle de monitoring)*, adopté le 10 décembre 2010, CRI(2011)5, § 86, et Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 31 ; par la doctrine, voir D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, pp. 29-30 ; D. KURBAN, « Vakıflar Kanunu Tasarısı Gayrimüslim Cemaat Vakıflarının Sorunları için Çözüm Getirmiyor (Le projet de loi sur les fondations ne résout pas les problèmes des fondations des communautés non musulmanes) », rapport préparé en décembre 2007 dans le cadre du projet *Anayasal Vatandaşlık ve Azınlık Hakları : Vakıflar Kanunu İzleme Projesi (Les droits des minorités et la citoyenneté constitutionnelle : Projet d'observation de la loi sur les fondations)*, pp. 7-8, disponible sur http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/AH/TESEV-VakiflarKanunuGorusu2007.pdf, consulté le 18 septembre 2011.

[2504] Dans son rapport de 2010, la Commission européenne demande à la Turquie de faire plus d'efforts en vue d'assurer un plein respect de droit de propriété de toutes les communautés non musulmanes (Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 31).

[2505] Art. 17 du décret-loi n° 651 du 22 août 2011 (J.O. du 27 août 2011, n° 28038).

[2506] En ce sens, voir la déclaration de l'ancien juge turc à la Cour européenne, M. Rıza Türmen dans N. KARANFİL, « Gıda paketi içinde "azınlık malı" ("Le bien de minorité" dans le paquet relatif à l'harmonisation de la législation sur les aliments) », *Radikal* du 28 août 2011 et A. E. ÖKTEM & M. C. UZUN, *op. cit.*, note 573, pp. 709-710.

déclarations de 1936[2507], les biens qui figurent sur ces déclarations mais qui sont inscrits au nom des fondations contrôlées par la VGM et les biens qui ont été confisqués pour motif autre que « *l'incapacité des fondations de Communauté d'acquérir des biens immeubles* », tel que l'absence de la personnalité morale de la fondation. Cet article exclut également les biens que les particuliers ont, d'abord, vendus aux fondations puis récupérés, sans rembourser le prix payé par la fondation, par une décision judiciaire, au motif que les fondations ne pouvaient pas acquérir de biens immeubles. C'est le cas du camp de Tuzla pour les enfants et du bâtiment de l'école primaire des prêtres de Bomonti Mıhitaryan[2508].

Par conséquent, on peut affirmer que malgré plusieurs modifications législatives, les problèmes de droit de propriété des fondations de Communauté n'ont pas pu totalement être résolus. Cela est dû, en grande partie, au fait que l'approche voyant dans les fondations de Communauté des foyers de trahison potentiels perdure encore dans la société turque. À cet égard, M. Akgönül, explique que « [c]*e que les milieux nationalistes craignent, d'une manière parfois paranoïaque, il est vrai, c'est qu'avec ces nouvelles dispositions, le Patriarcat* [grec d'İstanbul] *arrive à accumuler des biens immeubles dans le quartier du Phanar* [d'İstanbul] *via les fondations qui lui sont rattachées et qu'il demande dans un avenir plus ou moins proche l'autonomie de ce quartier à l'instar du Vatican !* »[2509]. Des craintes semblables sont exprimées également pour les fondations des communautés arméniennes et juives[2510]. Cette méfiance par rapport aux fondations de Communauté

[2507] L'article 11 provisoire exclut la plupart des cimetières appartenant aux fondations de Communauté. Car, ne les considérant pas comme des biens, à l'époque, la plupart des fondations n'avaient pas inscrit les cimétières sur les déclarations qu'elles ont déposées à la VGM en 1936. Cet article exclut également les biens des fondations qui n'ont pas déposé une déclaration en 1936. Il s'agit notamment des fondations chaldéennes et des fondations situées dans la ville de Hatay. Dans la mesure où Hatay ne s'est joint à la Turquie que le 30 juin 1939, les fondations de Communauté qui y étaient situées ne pouvaient en tous cas pas déposer une déclaration en 1936.

[2508] Pour les critiques en ce sens de l'article 11 provisoire par les spécialistes de cette question, voir B. ORAN, « GM haklarında büyük adım, fakat… (Un grand pas relatif aux minorités non musulmanes, mais…) », *Radikal 2* du 4 septembre 2011 et « Vakıf Talanına Eksik Telafi (Une réparation incomplète du pillage des biens des fondations) », le journal hébdomadaire *Agos* du 11 septembre 2011.

[2509] S. AKGÖNÜL, *op. cit.*, note 1306, pp. 180-181.

[2510] Par exemple, le Professeur Anıl Çeçen prétend que « *le droit des fondations de Communauté d'acquérir des biens immeubles et de développer librement des relations avec l'étranger* […] *constituerait un tournant important dans la voie qui amènerait la Turquie à la disparition comme l'Empire ottoman* ». Prenant exemple des fondations juives qui auraient créé l'État d'Israël en achetant des terres des arabes en Palestine, M. Çeçen prétend qu'en renforçant les fondations des non-musulmans « *le but des européens* » serait de créer sur le territoire de la Turquie des « *États pontus, arménien et kurde avec le même procédé* » (Cité par B. B. ÖZİPEK (« Gayrimüslimlerin İnsan Hakları Sorununu Tartışmak: Kaygılar Ve Sorular (Discuter le problème des droits de l'homme des minorités non musulmanes : les soucis et les questions) », *Liberal Düşünce Dergisi*, 2006, vol. 2, n° 43, pp. 123-137, spéc., p. 9). Dans le même sens, dans sa demande de suspension de la nouvelle loi n° 5737 sur les fondations devant la Cour constitutionnelle, en soulignant que les arméniens n'ont jamais cessé leurs revendications sur une partie du territoire de la Turquie, les députés du CHP soutiennent qu'en accordant aux fondations de Communauté des droits

existe, en effet, dans toutes les couches de la société turque y compris parmi les fonctionnaires, ce qui fait qu'en pratique les fondations de Communauté rencontrent souvent des difficultés pour profiter des droits de propriété qui leur sont reconnus par la loi. Chaque fois que le législateur tente d'alléger les problèmes rencontrés par les minorités, ces types de craintes sont invoqués afin d'empêcher l'adoption des modifications favorables aux minorités. À cet égard, il convient de noter que les députés du CHP se sont farouchement opposés à l'octroi du droit d'acquérir des biens immeubles aux fondations de Communauté lors des débats parlementaires et, une fois la loi n° 4771 adoptée, ils ont saisi la Cour constitutionnelle au sujet de son article 4 accordant ce droit. Les députés requérants qualifiaient cet article de « concession », voire de « privilège », allant au-delà de ce que la Turquie s'est engagée avec le Traité de Lausanne concernant les droits des minorités non musulmanes. Si la Cour constitutionnelle a rejeté ce recours, son arrêt n'a été adopté que par six voix contre cinq. Les motivations invoquées et les références faites au principe de réciprocité prétendument prévu par le Traité de Lausanne par les cinq juges minoritaires démontrent que les arguments se fondant sur le danger que les fondations de Communauté représentent pour l'intégrité territoriale de la Turquie trouvent une certaine influence sur une partie des juges constitutionnels[2511].

En effet, il ne s'agit pas d'une méfiance seulement à l'égard des fondations de Communauté mais d'une méfiance à l'égard des communautés non musulmanes en générale. Car, les inquiétudes semblables ont également été exprimées lors de l'adoption des mesures visant à résoudre certains problèmes liés à la gestion des structures des minorités non musulmanes.

---

supplémentaires, cette loi prépare un terrain favorable à la réalisation du projet de la Grande-Arménie et fait ainsi le jeu de la diaspora arménienne. Cité par D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 23.

[2511] Dans leurs opinions dissidentes, les juges minoritaires estiment que le fait d'accorder aux fondations de Communauté un droit d'acquérir des nouveaux biens immeubles alors qu'un tel droit n'est pas indiqué dans leur statut et de leur donner ainsi la possibilité de grandir leurs fondations est contraire au principe d'égalité. Ils prétendent qu'en vertu de l'article 42 du Traité de Lausanne, la Turquie s'est engagée uniquement à traiter les fondations de Communauté sur un pied d'égalité avec les autres fondations turques, et ce, avec la condition de réciprocité prévue par l'article 45 du Traité de Lausanne. Dans la mesure où la Grèce ne reconnaisserait pas le même droit aux fondations de la minorité turque sur son territoire, il s'agirait d'une « concession » inacceptable. Selon eux, il n'existerait aucun intérêt public d'accorder plus de droits aux fondations de Communauté qui sont déjà reconnues et protégées par la loi sur les fondations et le Traité de Lausanne. En rappelant que conformément à l'article 101 du code civil les musulmans ne peuvent pas créer des fondations pieuses, ils considèrent que l'article 4 de la loi n° 4771 va au-delà des droits garantis aux fondations des minorités par le Traité de Lausanne (voir, l'opinion dissidente commune des juges Ali Hüner et Ertuğrul Ersoy, l'opinion dissidente de la juge Tülay Tuğcu et l'opinion dissidente commune des juges Ahmet Akyalçın et Enis Tunga dans Cour const., 27 décembre 2002, n° 2002/146 E et 2002/201 K). Les juges minoritaires semblent ainsi ignorer l'existence des plusieurs milliers des fondations pieuses appartenant à la majorité musulmane, la présence de la *Diyanet* qui se charge des affaires religieuses des musulmans, et le fait qu'en raison des conditions spécifiques de leur création, les fondations de Communauté ne disposent pas d'un acte de fondation.

B. La gestion des structures des minorités

Les autorités turques ont adopté quelques actions dans le but de mettre un terme à certains problèmes des minorités non musulmanes en ce qui concerne la gestion de leurs écoles (1) et fondations (2).

1. La gestion des écoles des minorités

En matière de gestion des écoles des minorités, les autorités turques n'ont adopté que quelques mesures peu significatives et loin de résoudre les nombreux problèmes que ces écoles expérimentent depuis de très longues années. Dans ce domaine, le premier pas a été réalisé par le ministère de l'Éducation nationale qui a déclaré, en mai 2004, que les enfants dont la mère appartient à une communauté minoritaire pouvaient aussi fréquenter les écoles des minorités (auparavant, seuls les enfants dont le père était issu de la minorité pouvaient fréquenter ces écoles). Il n'en reste pas moins que la déclaration par les parents de leur appartenance à une minorité fait toujours l'objet d'une évaluation[2512]. Bien que la compétence de l'évaluation ait été transférée de commissions spéciales créées au sein du ministère de l'Éducation au directeur adjoint des écoles des minorités[2513], le seul fait que les parents des élèves subissent une telle évaluation paraît contradictoire avec le droit de ne pas être contraints de révéler leur conviction religieuse.

Le deuxième pas a été réalisé par l'adoption, en 2007, d'une nouvelle loi sur les établissements privés d'enseignement[2514]. Cette loi n'apporte qu'une seule amélioration qui concerne la qualité des directeurs adjoints des écoles des minorités non musulmanes. En vertu de son article 8, les directeurs adjoints, comme tous les autres enseignants de langue turque des écoles minoritaires, doivent être des citoyens turcs, mais non également d'« origine turque », comme c'était le cas dans le passé[2515].

Au-delà de ces mesures qui ont une portée générale pour les écoles des minorités, l'approche des autorités turques par rapport aux problèmes de ces écoles reste, hélas, conditionnée par les bonnes relations de la Turquie avec les pays auxquels les minorités sont ethniquement attachées. Ainsi, c'est à la suite de l'amélioration, ces dernières années,

[2512] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 49.

[2513] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 46.

[2514] La loi n° 5580 du 8 février 2007.

[2515] Le règlement d'application de cette loi prévoit une autre amélioration en la matière : les enseignants de langue turque sont proposés par le directeur de l'école et nommé par le préfet qui doit prendre également l'avis du ministère de l'Éducation nationale. En outre, avant de choisir le directeur adjoint de l'école, le directeur de l'éducation nationale de la ville concernée doit prendre l'avis du directeur de l'école. Art. 32 § 2 du Règlement relatif aux établissements privés d'enseignement (J.O. du 8 mars 2008, n° 26810).

des relations entre la Turquie et l'Arménie que, pour l'année scolaire de 2010-2011, le ministère de l'Éducation nationale a, d'abord, permis aux élèves arméniens qui ne disposent pas de la nationalité turque de fréquenter les écoles minoritaires des arméniens en tant que « *guest students* »[2516] et, ensuite, a fait traduire du turc en arménien les manuels de mathématiques et d'introduction à la science et les a distribués gratuitement aux élèves des écoles arméniennes[2517]. Ces actions ont été adoptées uniquement en faveur des écoles arméniennes alors que, par exemple, les écoles grecques souffrent également du manque de manuels en grec et, en raison de l'extrême petitesse de la communauté grecque en Turquie, l'exigence que les élèves des écoles minoritaires soient citoyens de Turquie[2518] a des effets particulièrement lourdes pour elles[2519]. Inversement, grâce aux accords conclus avec la Grèce, les écoles grecques peuvent recruter des professeurs étrangers, droit qui est refusé aux autres écoles.

Les problèmes des écoles des minorités sont très nombreux pour que ces quelques mesures puissent apporter une véritable amélioration dans leur situation globale qui continue d'empirer[2520]. Les institutions européennes mettent régulièrement l'accent sur ces problèmes qui menacent aujourd'hui sérieusement l'existence de ces écoles et insistent sur un dialogue avec ces minorités dans le but de régler ces problèmes[2521].

[2516] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2011 Progress Report*, p. 38.

[2517] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 47.

[2518] L'article 5 c) de la loi n° 5580 précise clairement que seulement les enfants des « ressortissants turcs » appartenant aux minorités concernées peuvent s'inscrire à ces écoles. Toutefois, grace à un accord conclu entre la Grèce et la Turquie conformément au principe de réciprocité, les enfants des fonctionnaires grecs vivant en Turquie peuvent être admis aux écoles grecques. M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299.

[2519] ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 92.

[2520] Le nombre des écoles des minorités et des élèves qui les fréquentent continuent à diminuer progressivement. Par exemple, pour l'année scolaire 1999-2000 la communauté arménienne avait 18 écoles fréquentées par 3 786 élèves. Pour l'année 2010-2011, cette même communauté dispose de 16 écoles frequentées par 2 965 élèves (G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 43). C'est pourquoi, MM. Özdoğan et Kılıçdağı considèrent qu'aujourd'hui il n'est plus suffisant de garantir une égalité entre les écoles des minorités et les écoles privées. Car, en raison des traitements discriminatoires de l'État envers les minorités, actuellement la plupart de leurs écoles font face aux problèmes importants de financement et bientôt elles ne seront plus en mesure de garantir la continuité de leurs activités. C'est pourquoi l'État doit prendre des mesures positives notamment dans le domaine de la formation des enseignants, de la préparation des manuels ainsi que du financement des activités scolaires, pour garantir aux membres des minorités la possibilité de bénéficier pleinement de leur droit d'accès à un enseignement dans leur langue et pour garantir la survie des langues minoritaires en Turquie. *Ibidem*, p. 53.

[2521] Les rapports de la Commission sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion ont mis l'accent notamment sur les problèmes suivants : les ecclésiastiques et les diplômés des collèges de théologie ne sont pas autorisés à enseigner dans les écoles minoritaires, ce qui crée des difficultés en ce qui concerne l'enseignement de religions minoritaires (*Rapport régulier 2003*, p. 39). Aucune minorité ne dispose d'écoles pour former des enseignants alors que le droit turc impose une condition de citoyenneté turque aux professeurs qui vont enseigner dans les écoles des minorités. Les écoles grecques sont souvent confrontées à des restrictions pour la reconnaissance de professeurs formés à l'étranger et l'approbation des nouveaux matériaux pédagogiques, ce qui a des effets néfastes sur l'enseignement de la langue (*ibidem*, p. 42 ; *Rapport régulier 2004*, p. 49 ; *Rapport régulier 2005*, p. 41). En violation de la loi de 2003 sur le travail et contrairement à leurs collègues d'origine turque, les professeurs appartenant à la minorité grecque ne peuvent

L'insistance de l'État turc sur certaines restrictions en matière de choix de directeur adjoint, le contrôle strict sur les activités scolaires en langue minoritaire, l'interdiction d'utilisation des matériaux pédagogiques imprimés à l'étranger en langue minoritaire démontre que l'État ne fait toujours pas confiance à ces écoles qu'il veut maintenir sous sa stricte surveillance[2522]. Certes, ce manque de confiance porte, d'une manière générale, sur les minorités non musulmanes[2523]. Cependant, il est particulièrement manifeste dans la réglementation de fonctionnement des écoles des minorités. Ainsi, par exemple, alors que la législation turque n'applique plus le principe de réciprocité dans la gestion des fondations de Communauté, elle le prévoit concernant les écoles des minorités[2524] qui sont pourtant gérées par ces fondations[2525]. Dans le même sens, tandis que l'État reconnaît les anciennes fondations appartenant aux communautés syriaques et chaldéennes en tant que fondations de Communauté, la nouvelle loi sur les établissements privés d'enseignement

---

enseigner que dans une seule école (*Rapport régulier 2004*, p. 49 ; *Rapport régulier 2005*, p. 41). Les écoles des minorités ne peuvent toujours pas choisir leurs enseignants et dirigeants comme les autres écoles le font et le directeur adjoint, qui représente le ministère de l'Éducation nationale, dispose toujours plus des pouvoirs que le directeur de l'école (*Rapport régulier 2011*, p. 38). Outre ces problèmes mentionnés par la Commission, contrairement aux autres écoles privées, les écoles des minorités ne peuvent toujours pas admettre des élèves sans distinction d'appartenance religieuse, ne peuvent pas utiliser des matériels en langue minoritaire édités à l'étranger, doivent traduire en turc tous les matériaux utilisés pour des activités scolaires en langue minoritaire pour pouvoir obtenir l'approbation des autorités turques alors qu'une telle procédure d'approbation n'est pas prévue pour les autres langues étrangères comme l'anglais. G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 47-48.

[2522] En ce sens, voir *ibidem*, pp. 44-45.

[2523] À titre d'exemple, en janvier 2004, l'État a remplacé la Commission secondaire pour les minorités par un nouvel organe institutionnel, à savoir le « *Conseil d'évaluation des questions relatives aux minorités* », créé au sein de la direction de la sécurité du ministère de l'Intérieur. Bien que le but affiché de ce dernier soit de traiter les problèmes des minorités non musulmanes, le fait que ces dernières n'y sont pas représentées, mais qu'on y trouve les représentants des ministères de l'Intérieur et des Affaires étrangères (voir le décret n° 3530 adopté le 5 janvier 2004 par le Premier ministre et disponible sur http://www.illeridaresi.gov.tr/default_B0.aspx?content=130, consulté le 10 novembre 2011) donne l'impression que le traitement des minorités comme des indigènes étrangers peu fiables persiste toujours au sein de l'État (en ce sens, voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 19). Le fait que les relations avec les minorités relèvent toujours d'un département créé au sein de la direction de la sécurité montre, à son tour, que la question des minorités est perçue avant tout comme une question de sécurité.

[2524] Pourtant, l'APCE « *considère que le recours récurrent de ces deux États* [la Turquie et la Grèce] *au principe de réciprocité pour refuser la mise en œuvre des droits garantis aux minorités concernées par le Traité de Lausanne est anachronique et pourrait compromettre la cohésion nationale de chacun des pays en ce début de XXIe siècle* ». APCE, *La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie et de la minorité musulmane en Thrace (Grèce orientale)*, Résolution 1704(2010) adoptée le 27 janvier 2010, point 8.

[2525] L'article 5 c) de la loi n° 5580 dispose que le règlement d'application concernant les écoles des minorités doit prendre en considération la législation et la pratique en la matière des pays concernés. Autrement dit, la nouvelle loi, comme la précédente, prévoit l'application du principe de réciprocité dans le traitement des écoles des minorités. En ce sens, voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 53.

comme l'ancienne loi, limite expressément les écoles de minorité aux écoles fondées par les minorités grecques, arméniennes et juives[2526].

Cela montre que l'approche de l'État limitant l'octroi des droits garantis par le Traité de Lausanne seulement aux communautés grecque, arménienne et juive reste inchangée, au moins en matière de droit à l'instruction. D'ailleurs, d'autres exemples montrent que la Turquie continue à appliquer minutieusement son concept restrictif de minorité. On le constate dans sa réserve, émise lors de la ratification du Pacte international des Nations Unies relatif aux droits économiques, sociaux et culturels, selon laquelle « [l]*a République de Turquie se réserve le droit d'interpréter et d'appliquer les dispositions des paragraphes 3*[2527] *et 4*[2528] *de l'article 13 du Pacte en se conformant aux dispositions figurant aux articles 3, 14 et 42 de la Constitution de la République de Turquie* ». Ainsi l'État turc veut éviter à ce que les communautés autres que celles grecque, arménienne et juive puissent réclamer un jour sur le fondement de ce Pacte le droit de créer et de diriger des établissements privés d'enseignement pour assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants, conformément à leurs propres convictions. La Turquie a également déclaré qu'elle réservait le droit d'« *interpréter et d'appliquer l'article 27 du Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques*[2529] *conformément à la lettre et à l'esprit*

[2526] À cet égard, l'article 2 e) de la loi n° 5580 définit les écoles de minorité comme « *les écoles privées de niveau maternel, primaire et secondaire, établies par les minorités grecque, arménienne et juive, garanties par le Traité de Lausanne et qui sont fréquentées par les élèves turcs appartenant à ces minorités* ». Autrement dit, les minorités religieuses autres que les Juifs, les Arméniens et les Grecs ne sont toujours pas autorisées à ouvrir des écoles.

[2527] Ce paragraphe stipule que « [l]*es États parties au présent Pacte s'engagent à respecter la liberté des parents et, le cas échéant, des tuteurs légaux, de choisir pour leurs enfants des établissements autres que ceux des pouvoirs publics, mais conformes aux normes minimales qui peuvent être prescrites ou approuvées par l'État en matière d'éducation, et de faire assurer l'éducation religieuse et morale de leurs enfants, conformément à leurs propres convictions* ».

[2528] Ce paragraphe stipule que « [a]*ucune disposition du présent article ne doit être interprétée comme portant atteinte à la liberté des individus et des personnes morales de créer et de diriger des établissements d'enseignement, sous réserve que les principes énoncés au paragraphe 1 du présent article soient observés et que l'éducation donnée dans ces établissements soit conforme aux normes minimales qui peuvent être prescrites par l'État* ».

[2529] L'article 27 stipule que « [d]*ans les États où il existe des minorités ethniques, religieuses ou linguistiques, les personnes appartenant à ces minorités ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue* ». La France a émis, elle aussi, une réserve à cet article selon laquelle compte tenu de l'article 2 de la Constitution de la République française, l'article 27 n'a pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne la République. La Turquie et la France n'ont pas signé ni ratifié la Convention-cadre du Conseil de l'Europe pour la protection des minorités nationales ni la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires. Le Conseil constitutionnel français estime que la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires met en danger le principe constitutionnel d'indivisibilité de la République et du peuple français ainsi que la disposition de l'article 2 mentionnant que le français est la langue officielle de la République (Conseil constitutionnel, déc. *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, n° 99-412 du 15 juin 1999, *Recueil des décisions du Conseil constitutionnel*, 1999, pp. 71-74). Cependant, contrairement à la Turquie, la France admet la diversité de ses composantes. Dans l'enseignement public, l'apprentissage des langues régionales est reconnu depuis plus d'un demi-siècle (Ü.

de la Constitution et du Traité de Lausanne »[2530] pour éviter l'élargissement de statut de minorité aux alévis et aux groupes ethniques comme les kurdes[2531].

Si le refus des autorités turques d'accepter les alévis et les kurdes comme minorités est conforme au Traité de Lausanne - car seulement les communautés non musulmanes sont considérées comme minorités par ce traité -, eu égard aux avancées réalisées en droit européen et international en matière de protection des minorités, cette approche est anachronique et sans intérêt dans le monde actuel. L'existence de minorité dans tel ou tel pays, ne semble plus dépendre à la seule volonté de l'État[2532]. Le fait qu'une partie de la population d'un pays donné répond aux critères qu'on avait exposés avant est suffisant pour la considérer comme minorité[2533]. Lorsqu'elles traitent les problèmes des minorités, les organisations internationales et européennes, ne demandent pas aux États s'ils reconnaissent ou non une communauté comme minorité. Dans les rapports de la commission européenne sous le titre « *Droits et protection de minorités* » ce ne sont pas seulement les problèmes des minorités non musulmanes, mais les problèmes de toutes les minorités ethniques, culturelles, linguistiques et religieuses (dont les syriaques, alévis et kurdes) qui sont examinés[2534]. Ceci montre que la Commission, à l'instar d'autres organisations européennes et internationales, traite la question de ces communautés comme une question de minorité, et ce, même si la Turquie ne les reconnaît pas comme

---

KILINÇ, *op. cit.*, note 838, pp. 65-66). Pour une étude approfondie sur la protection des langues minoritaires dans le cadre de l'article 27 du Pacte international et sur la réserve de la France, voir S. KARAGIANNIS, « La protection des langues minoritaires au titre de l'article 27 du Pacte International relatif aux droits civils et politiques », *RTDH*, 1994, n° 18, pp. 195-222.

[2530] Voir la loi n° 4868 de ratification, adoptée le 4 juin 2003 (J.O. du 21 juillet 2003, n° 25175).

[2531] Dans son rapport de 2010, la Commission qualifie ces réserves comme preuve à ce que la Turquie insiste sur son concept restrictif de minorité. Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 32.

[2532] Ceci est clairement exprimé dans UN Human Rights Comittee, « General Comment No. 23 (50) on Article 27/Minority Rights », *Human Rights Law Journal*, 1994, vol. 15, pp. 234-236, spéc., p. 235, § 5.2. En ce sens pour plus d'explication, voir B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, pp. 24-25 et 63-64.

[2533] Aujourd'hui plusieurs instruments concernant les minorités contiennent expressément le droit des individus de libre choix quant à leur appartenance à une minorité. À titre d'exemple, l'article 3 § 1 de la Convention-cadre sur la protection des minorités nationales stipule que « [t]*oute personne appartenant à une minorité nationale a le droit de choisir librement d'être traitée ou ne pas être traitée comme telle et aucun désavantage ne doit résulter de ce choix ou de l'exercice des droits qui y sont lié* ». Comme il est expliqué dans le rapport explicatif, il ne s'agit bien évidemment pas d'un choix arbitraire, mais d'un choix lié à l'accomplissement de certains critères objectifs parmi lesquels ne figure pas la condition de reconnaissance par l'État. Rapport explicatif, H(95)10, Strasbourg, février 1995, p. 15, § 35.

[2534] D'ailleurs, dans plusieurs de ses rapports sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion, la Commission européenne précise expressément que bien que, selon les autorités turques, en vertu du Traité de Lausanne du 1923, les seules minorités en Turquie soient des minorités non musulmanes, il existe d'autres communautés, comme les Kurdes, en Turquie qui, à la lumière des normes européennes et internationales concernées, pourraient être considérées comme des minorités. Voir *Rapport régulier 2004*, p. 49 ; *Rapport régulier 2005*, pp. 39-40 et *Rapport régulier 2006*, p. 21.

minorités[2535]. Autrement dit, le concept restrictif de la Turquie n'est pas accepté, voire même il est carrément ignoré, par les institutions européennes. Certes, ces dernières, à l'instar de la Cour européenne, n'imposent pas à la Turquie une obligation d'octroyer le statut de minorité à telle ou telle communauté ethnique, linguistique ou religieuse en tant que condition de son adhésion à l'UE[2536]. Mais, elles lui demandent de mettre son approche de minorité en conformité avec les normes européennes[2537], dans la mesure où cette approche l'empêche d'aligner le droit national sur les normes européennes. Plus précisément, elles veulent que la Turquie retire ses réserves susmentionnées, signe et ratifie les instruments internationaux et européens en matière de protection des minorités et d'interdiction de discrimination[2538].

Reste à examiner les mesures adoptées par la Turquie concernant la gestion des fondations de Communauté.

2. La gestion des fondations de Communauté

Les autorités turques ont adopté une série de mesures positives pour éliminer certains obstacles majeurs au bon fonctionnement des fondations de Communauté : en décembre 1999, le VGM a adopté une circulaire permettant aux fondations de Communauté d'engager des avocats[2539] et de restaurer les bâtiments de leurs institutions caritatives et de lieux de culte sans autorisation de l'État, et ce, peu importe le coût de restauration[2540]. La nouvelle loi n° 5737 sur les fondations, mise en vigueur le 27 février 2008, apporte aussi des améliorations importantes concernant le fonctionnement des

---

[2535] En ce sens, voir également ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 9.

[2536] Comme l'exprime la Commission, ce qui est important, c'est que le concept restrictif de la Turquie n'empêche pas « *d'accorder des droits spécifiques à certains ressortissants turcs en raison de leur origine ethnique, de leur religion ou de leur langue, afin qu'ils puissent préserver leur identité* » (Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2007*, p. 23). Ce que l'UE attend de la Turquie est qu'elle assure le « *respect total et la protection de la langue, de la culture et de la liberté d'association, de réunion, d'expression et de religion et la participation à la vie publique de tous les citoyens, quelle que soit leur histoire ou leur origine, conformément aux normes européennes* », plus précisément, « *aux principes inscrits dans la Convention-cadre et en harmonie avec les meilleures pratiques dans les États membres de l'Union* ». *Ibidem*, p. 23 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 25.

[2537] Dans une résolution d'octobre 2007, le Parlement européen invite le gouvernement turc « *à mettre son approche des minorités religieuses en adéquation avec les principes de la liberté religieuse tels que définis par la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales et la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme* ». Parlement européen, *Résolution du 24 octobre 2007 sur les relations UE - Turquie*, P6_TA(2007)0472, § 14.

[2538] Voir Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 40 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 32 et ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, §§ 6-7.

[2539] La circulaire n° 2650 B du 23 décembre 1999 de la VGM.

[2540] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2000 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 19.

fondations de Communauté. Elle leur accorde le droit d'acquérir et de disposer de biens (art. 12), de transférer les biens qui ne sont pas utilisés pour leur destination initiale à une autre fondation ou de les utiliser pour un autre but (art. 14-16), d'accepter des dons versés par les organisations nationales et internationales et de faire des dons en faveur de ces dernières (art. 25), de fonder des entreprises à but lucratif (art. 26) et d'être représentées par un représentant à l'Assemblée des fondations (art. 41 § 2)[2541]. En outre, cette loi exempte les dépenses faites pour la maintenance, la réparation et la restauration des biens des fondations de l'impôt sur le revenu et sur les sociétés, la donation des biens faite en faveur des fondations des impôts sur la succession et le transfert de propriété (art. 77) et précise que les biens des fondations mis à la disposition du peuple sans contrepartie ne peuvent pas faire l'objet de saisie ou d'hypothèque (art. 15). En vertu de son article 10, les membres du conseil d'administration des fondations ne peuvent être révoqués que par une décision judiciaire (art. 10). Au-delà de ces dispositions, le règlement sur les fondations, adopté en septembre 2008, résout, dans une grande mesure, les problèmes liés aux élections aux conseils des fondations qui, si elles n'ont pas lieu dans les délais requis, peuvent compromettre leur existence. En raison du petit nombre de minorités religieuses dans certaines régions, l'article 29 du nouveau règlement prévoit la possibilité pour les fondations de saisir la VGM pour élargir la zone géographique dans laquelle les élections peuvent avoir lieu[2542].

Quoique cette loi ait pu régler la plupart des problèmes des fondations de Communauté, ses articles 7 § 2, 5 § 3 et 25 § 1 ne sont pas en conformité avec le Traité de Lausanne, la Convention européenne et les autres conventions internationales auxquelles la Turquie fait partie[2543]. L'article 7 § 2 stipule que « *les fondations ayant été classées comme fondations désaffectées avant l'entrée en vigueur de la présente loi et les fondations qui seront classées comme fondations désaffectées en vertu de la présente loi ne peuvent pas disposer d'administrateur* ». Cette disposition montre que la restitution de l'administration et des biens immeubles des fondations désaffectées aux membres des minorités n'est pas à l'ordre du jour de l'État, tandis que beaucoup estiment que la pratique

[2541] Conformément à l'article 41 de la loi n° 5737, l'Assemblée des fondations est le plus haut organe de la VGM. Elle est composée de 15 membres dont 5 sont élus par les fondations. Parmi ces 5 membres un est élu par les fondations de Communauté. Le 28 décembre 2008, ces dernières ont élu M. Laki Vingas comme leur représentant à l'Assemblée. Il s'agit selon l'ECRI « *un progrès important vers un renforcement du dialogue entre les autorités et ces minorités* ». ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 86.

[2542] C'est grâce à cette disposition que les élections concernant les fondations de l'église Surp Krikor Lusavoriç de Kayseri et de l'église arménienne Surp Giragos de Diyarbakır ont pu avoir lieu à İstanbul. G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 104.

[2543] En ce sens, voir aussi D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 35.

de classer les fondations en fondations désaffectées est contraire au principe de l'État démocratique et de droit, aux engagements internationaux de la Turquie, en particulier l'article 40 du Traité de Lausanne, et doit donc être supprimée[2544].

En vertu des articles 5 § 3 et 25 § 1, contrairement aux nouvelles fondations (soit celles qui sont créées en vertu du code civil), les fondations de Communauté ne peuvent pas créer des filières et représentations ni à l'intérieur ni à l'extérieur de la Turquie, participer à une coopération internationale, fonder des organisations transnationales et adhérer à des organisations transnationales fondées à l'étranger, ce qui constitue une discrimination[2545].

Bien que les nouvelles lois sur les fondations et les établissements privés soient loin de mettre un terme au traitement discriminatoire que les écoles et les fondations des minorités non musulmanes subissent, une partie du camp laïque s'est farouchement opposée à l'adoption de ces lois du seul fait qu'elles apportent une certaine amélioration dans la situation des minorités non musulmanes. Ainsi, c'est en raison de l'opposition du CHP que le premier projet de loi sur les établissements privés n'a pas pu être adopté à la session du 20 septembre 2006 du Parlement. Le CHP soutenait que ce projet de loi modifiait la définition de la notion de « minorité » adoptée par le Traité de Lausanne. En effet, la loi définissait une école des minorités comme école fondée par des « *citoyens de la Turquie appartenant aux minorités non musulmanes* », au lieu de la précédente loi qui la définissait comme une école « *ouverte par les minorités grecque, arménienne et juive* ». Le CHP prétendait également que le projet de loi permettrait aux minorités d'ouvrir des écoles ecclésiastiques, y compris le séminaire grec de Heybeliada[2546].

Le CHP s'est également opposé à l'adoption du projet de la loi n° 5555 sur les fondations. Lors des discussions devant le Parlement en 2006, le président et les députés du CHP ont soutenu que cette loi accordait aux minorités le droit d'ouvrir sans restriction des écoles et des centres de formation, allant ainsi au-delà des droits reconnus aux minorités par le Traité de Lausanne. Selon eux, au vu des pressions exercées par l'État grec sur les minorités turco-musulmanes en Grèce, ce projet enfreignait le principe de réciprocité. Le

[2544] Voir *ibidem*, pp. 28 et 36 et D. KURBAN, *op. cit.*, note 2503, pp. 4-5.
[2545] D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 29.
[2546] Voir F. ATIK, « "Ruhban Okulu" endişesi, AK Parti'ye geri adım attırdı (Le soucis de l'"école de théologie" a fait faire un pas en arrière à l'AKP) », *Zaman* du 26 septembre 2006 et « Ces communautés qu'Ankara ne veut pas voir » http://www.armenews.com/article.php3?id_article=24971, consulté le 9 décembre 2011.

CHP qualifiait ainsi ce projet de loi du « *retour au Traité de Sèvres* »[2547]. Si l'opposition du CHP, n'a pas pu empêcher l'adoption, le 9 novembre 2006, de la loi n° 5555, c'est M. Sezer, lui aussi connu comme étant un fervent défendeur de la laïcité kémaliste, qui refusa de l'approuver. Il a renvoyé la loi sur les fondations à la TBMM avec une motivation allant dans le même sens que les arguments du CHP. Selon lui, la loi concernée était contraire aux intérêts nationaux et aux principes fondateurs de la République dans la mesure où elle permettait aux «*fondations de Communauté de participer à la vie sociale en tant qu'entités juridiques et de se renforcir économiquement et politiquement* »[2548]. Ainsi, il a fallu attendre le remplacement de M. Sezer, en août 2007, par Abdullah Gül en tant que nouveau Président de la République pour que la loi n° 5555 sur les fondations soit adoptée sans aucune modification sous le numéro 5737 par le Parlement et, ensuite, promulguée par M. Gül en février 2008. Insistant toujours sur le fait que l'élargissement des droits des fondations de Communauté serait contraire au principe de réciprocité, aux normes fondamentales de la République ainsi qu'aux intérêts de la nation turque, le CHP apporta, cette fois, la loi n° 5737 devant la Cour constitutionnelle qui rejeta ce recours à l'unanimité[2549]. Il est intéressant de constater que la véritable opposition à l'établissement de l'égalité entre les minorités non musulmanes et la majorité musulmane, condition indispensable pour l'instauration d'un régime véritablement laïque en Turquie, vient de ceux qui se déclarent comme des vrais défenseurs de la laïcité en Turquie.

[2547] « CHP'nin İtirazı: Karşılıklılık İlkesi Yok Sayıldı, İhanet! (L'opposition du CHP : le principe de réciprocité a été ignoré, la trahison !) », *Radikal* du 22 septembre 2006. En Turquie, cette peur d'un possible retour au Traité de Sèvres est défini par l'expression « syndrome de Sèvres ». Cette expression « *désigne un ensemble de peurs nationales turques cristallisées lors du dépeçage de l'Empire ottoman concrétisé par la signature du Traité de Sèvres, en 1920. Sous la pression militaire des Européens, le sultan se laissa dépouiller de territoires entiers, que Mustafa Kemal Atatürk reprit dans une guerre de reconquête marquant le début de la réaction nationale turque. Le Traité de Sèvres est révisé en 1923 par le Traité de Lausanne qui fixe les frontières de la Turquie actuelle, incluant l'Anatolie et la Thrace orientale, regagnée sur les Grecs. Subsiste la peur atavique d'un nouveau démembrement, toujours imputable à des étrangers, que les minorités (Arméniens, Grecs) continueront un temps d'incarner sur le sol turc* ». D. SCHMID, « Introduction », *Politique étrangère*, printemps 2010, n° 1, pp. 10-11, spéc. p. 10. Pour plus d'explication sur ce syndrome, voir B. ORAN, *op. cit.*, note 1283, pp. 137-139.

[2548] Pour un extrait de cette motivation, voir « Vakıf Reformu Köşk'e takıldı (La réforme sur les fondations a été bloquée à *Köşk* (siège du Président de la République) », *Radikal* du 30 novembre 2006. Cette motivation de M. Sezer a été critiquée dans la doctrine comme étant la preuve de la persistance, au plus haut niveau de l'État, de la mentalité discriminatoire considérant les minorités non musulmanes comme des étrangers. Voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 97-98 et D. KURBAN & K. HATEMİ, *op. cit.*, note 1305, p. 27.

[2549] Contrairement à l'arrêt du 27 décembre 2002 où cinq juges minoritaires avaient vivement contesté l'octroi de droit d'acquérir des biens aux fondations de Communauté, dans cette affaire, les dispositions de la loi n° 5737 en faveur des fondations de Communauté, à l'exception de l'article 41 § 2, ont été déclarées conformes à la Constitution unanimement par les juges constitutionnels. Toutefois, il est à noter qu'aucun des cinq juges dissidents de l'arrêt du 27 décembre 2002, n'ont pas siégé dans cette affaire. Cour const., 17 juin 2010, n° 2008/22 E et 2010/82 K.

Au-delà des progrès étudiés dans le présent paragraphe de ce travail, progrès qui concernent essentiellement les communautés non musulmanes reconnues par l'État en tant que minorités, les autorités turques ont également adopté certaines mesures positives en matière de création de nouvelles structures qui sont non seulement profitables aux minorités grecque, arménienne et juive, mais également aux communautés non musulmanes non reconnues comme minorités.

§ 2. LES PROGRÈS ACCOMPLIS À TRAVERS LA CRÉATION DE NOUVELLES STRUCTURES

Les difficultés liées à l'organisation des communautés non musulmanes sont un des principaux obstacles à l'exercice de la liberté de religion par les membres de ces communautés. Ces difficultés concernent plus précisément les obstacles qui résultent de la législation turque en matière de création des associations et des nouvelles fondations religieuses (A) et d'ouverture des lieux de culte (B), matières qui ont fait l'objet, ces derniers temps, de certaines modifications positives permettant aux minorités non musulmanes de se réunir plus facilement autour de ces structures légales.

A. La création d'associations et de nouvelles fondations religieuses

Depuis qu'elle a obtenu le statut officiel de candidat à l'UE, la Turquie a considérablement avancé en matière de débat ouvert et libre sur les sujets perçus comme sensibles dans la société turque comme les questions kurde et arménienne et les droits des minorités. La publication de livres portant sur ces thèmes est beaucoup plus facile que par le passé[2550] et les autorités étatiques permettent, désormais, dans certaines limites, aux communautés minoritaires de créer des associations (1) et fondations (2) identitaires et religieuses.

1. Les associations

La loi n° 2908 sur les associations a été modifiée, dans un sens favorable aux minorités, dans le cadre du deuxième « paquet de réformes » adopté en mars 2002. Ce paquet a supprimé certaines des restrictions qui empêchaient les membres des minorités de fonder des associations dans le but de protéger et de promouvoir leurs identités et droits minoritaires. Il s'agit notamment de l'abrogation des interdictions de fonder des associations dans le but d'« *affirmer l'existence, sur le territoire de la République de*

[2550] Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 29.

Turquie, de minorités fondées sur des différences tenant à la culture nationale ou religieuse, à l'appartenance à une secte, à la race ou à la langue » et d'employer une langue autre que le turc dans les activités non-officielles des associations[2551]. Désormais, les associations peuvent, par exemple, publier des revues dans une langue minoritaire ou encore employer cette dernière dans leurs correspondances non-officielles. Cette modification s'inscrit dans une série de réformes adoptées en matière d'emploi des langues autres que le turc, qui, bien qu'insuffisante, mérite d'être mentionnée du fait qu'elle témoigne d'un progrès important en matière de respect de la diversité culturelle de la société turque : la modification des articles 26 et 28 de la Constitution, portant suppression de la disposition interdisant l'utilisation des langues non autorisées par la loi dans l'expression et la diffusion de pensée et dans les publications[2552], la reconnaissance de droit d'ouvrir des écoles privées enseignant « *les langues et dialectes traditionnellement utilisés par les citoyens turcs dans leur vie quotidienne* »[2553], de diffuser des émissions dans les radios et chaînes de télévision en langues minoritaires[2554] et d'employer, sous certaines

[2551] Art. 5 B) et C) de la loi n° 4748 du 26 mars 2002.

[2552] Art. 9 et 10 de la loi n° 4709 du 3 octobre 2001. Avec le deuxième « paquet de réformes » l'interdiction de publication dans les langues non autorisées par la loi fut supprimée de la loi n° 5680 sur la presse (art. 7 de la loi n° 4748 du 26 mars 2002).

[2553] Le troisième « paquet de réformes » a ouvert la possibilité d'organiser des cours privés pour apprendre les langues et dialectes traditionnellement utilisés par les citoyens turcs dans leur vie quotidienne (art 11 de la loi n°4771 du 3 août 2002). Dans le cadre du septième « paquet de réformes », le droit d'ouvrir des classes pour apprendre ces langues et dialectes fut attribué également aux écoles existantes des langues (art. 23 de la loi n° 4963 du 30 juillet 2003). Suite à l'entrée en vigueur, le 5 décembre 2003, du règlement de mise en œuvre de cette disposition, des cours de langue kurde ont été ouverts dans sept villes entre décembre 2003 et octobre 2004. Tous ont, cependant, été fermés depuis, et d'autres tentatives d'ouvrir des cours de langue circassienne à Ankara n'ont pas porté leurs fruits, les exigences administratives n'ayant pas pu être remplies. Ainsi, il n'existe actuellement en Turquie aucun établissement privé qui enseigne les langues parlées par les groupes minoritaires (ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 60). Toutefois, depuis février 2010, il existe un Institut des langues vivantes à l'Université Artuklu de Mardin, qui se compose des départements des langues kurde et syriaque où dispensent d'enseignement de master 2 et de doctorat. Les cours de persan et d'arabe sont également proposés par cet Institut (*ibidem*, § 61 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 32). En janvier 2011, le YÖK a également accordé l'autorisation à l'ouverture d'un département de la langue et de la littérature kurde et à la possibilité de créer de programme de licence dans ce domaine dans l'Université Artuklu et dans celle Alparslan à Muş (Commission européenne de l'UE, *Turkey 2011 Progress Report*, p. 39 ; « YÖK'ten Kürtçe lisans bölümüne onay (L'autorisation de l'enseignement du kurde en licence par le YÖK) », *Radikal* du 23 septembre 2011). Toutefois, étant donné que l'article 42 de la Constitution selon lequel « [a]*ucune langue autre que le turc ne sera enseignée en tant que langue maternelle aux citoyens turcs dans un établissement de formation ou d'enseignement* » n'a pas été modifié, l'enseignement public des langues autres que le turc reste encore interdit.

[2554] Le troisième « paquet de réformes » a ouvert la possibilité d'émettre dans les langues et dialectes traditionnellement employés par les citoyens turcs dans leur vie quotidienne (art. 8 de la loi n° 4771). Toutefois, un règlement sur la langue des émissions de radio et de télévision, adopté en décembre 2002, a autorisé uniquement la société de radio et télédiffusion d'État, la TRT, le droit de diffuser des émissions dans ces langues et dialectes. Puis, la question a été traitée dans le cadre du sixième « paquet de réformes », apportant des modifications aux articles 4 et 32 de la loi n° 3984 sur la création d'entreprises de radio et de télévision et les stations de télévision. La modification de l'article 4 a étendu ce droit aux stations de radios et chaînes de télévision privées (art. 14 et 16 de la loi n° 4928 du 15 juillet 2003, J.O. du 19 juillet 2003, n°

conditions, des langues minoritaires dans les conversations entre les personnes condamnées ou détenues et leurs visiteurs[2555] et, enfin, la suppression des restrictions relatives à l'utilisation des langues autres que le turc dans le choix des prénoms pour les enfants[2556].

Avec le troisième « paquet de réformes », les associations ont obtenu le droit d'ouvrir des filiales à l'étranger et de devenir membres d'organismes étrangers après avoir reçu l'autorisation du Conseil des ministres en consultation avec le ministère de l'Intérieur et le ministère des Affaires étrangères[2557]. Comme prévu dans le cadre de cette réforme, un département des associations a été créé, en août 2003, pour effectuer des tâches jusqu'ici confiées à la Direction générale de la sécurité, contribuant ainsi au transfert aux « civils » de compétences qui étaient auparavant celles de la police[2558].

Ensuite, avec le quatrième « paquet de réformes », l'obligation de transmettre, avant leur diffusion, des exemplaires des documents aux autorités compétentes, dont le ministère public, a également été abolie. Toute décision prise par les autorités administratives

---

25173). En janvier 2004, a été adopté un nouveau règlement sur la télédiffusion et la radiodiffusion dans les langues et dialectes utilisés par les citoyens turcs remplaçant celui de 2002 qui n'a jamais été mis en œuvre. Le nouveau règlement a prévu la possibilité de diffuser des émissions dans d'autres langues que le turc uniquement aux chaînes de radio et de télévision diffusées à l'échelle nationale. En outre, le nouveau règlement, comme l'ancien, apportait plusieurs restrictions quant à la durée et la nature des émissions en ces langues. En novembre 2009, toutes ces restrictions ont été supprimées. À présent, les radios et chaînes de télévision peuvent diffuser 24 heures par jour dans ces langues, faire des émissions, y compris dans le domaine de l'éducation des enfants et de l'apprentissage des langues, et sans qu'il soit nécessaire de faire une traduction simultanée. Les modifications apportées à la loi sur le Conseil supérieur de radio et de télévision, entrées en vigueur en mars 2011, permettent la diffusion audiovisuelle en langue minoritaire à toutes les stations de radios et chaînes de télévision. Corollairement à ces modifications, à partir de juin 2004, la TRT a commencé à diffuser des émissions en bosniaque, en arabe, en circassien et en dialectes kurdes de Kurmanci et Zaza. En janvier 2009, une chaîne publique en kurde (TRT-6) et, en avril 2010, une chaîne publique en arabe (TRT El Turkiye) ont été ouvertes ; en mars 2009, une radio publique a commencé à émettre en arménien. Quant au secteur privé, jusqu'en 2010, 10 stations de radio and 5 chaînes de télévision avaient déjà obtenu la permission de diffuser en kurde et arabe. Voir les rapports de 2003 (p. 34), 2004 (pp. 40-41 et 132), 2006 (p. 23), 2009 (p. 29), 2010 (pp. 32 et 57) et 2011 (p. 39) de la Commission européenne de l'UE sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion.

[2555] L'article 41 du Règlement sur la visite aux personnes condamnées et détenues entré en vigueur en juin 2005 (J.O. du 17 juin 2005, n° 25848) permet à l'utilisation d'une langue autre que le turc lorsque le prisonnier ou le visiteur ne sait pas parler en turc.

[2556] Art. 5 de la loi n° 4928 du 15 juillet 2003. Toutefois, une circulaire de septembre 2003 restreint le champ d'application de cette modification en interdisant l'utilisation de noms comprenant les lettres q, w et x, couramment utilisées en langue kurde (Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 41). En outre, l'article 5 du règlement n° 2/1759 et l'article 3 de la loi n° 2525 sur le nom de famille selon lesquels le nom de famille doit être de langue turque restent inchangés. Ce dernier article a été porté devant la Cour constitutionnelle au motif qu'il était contraire au principe de l'égalité. Toutefois, par 9 voix contre 8, la Haute Cour a rejeté ce recours (Cour const., 17 mars 2011, n° 2009/47 E et 2011/51 K). Pour une critique de cette décision, voir B. ORAN, « AYM doğruladı : Gayrimüslim = yabancı (La Cour constitutionnelle a confirmé : non musulman = étranger) », *Radikal 2* du 24 juillet 2011.

[2557] Art. 3 A) de la loi n° 4771 du 3 août 2002.

[2558] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 35.

provinciales concernant la confiscation des déclarations, des annonces et d'autres publications des associations doit, désormais, être confirmée par un juge dans un délai de 48 heures. En l'absence de cette confirmation, la décision est annulée[2559].

Enfin, en novembre 2004, une nouvelle loi sur les associations a été adoptée[2560]. Celle-ci réduit fortement la possibilité de l'ingérence de l'État dans les activités des associations[2561] et apporte des modifications importantes concernant les minorités. Elle supprime toutes les restrictions concernant la création des associations sur la base de l'appartenance à une race, à une ethnie, à une religion, à une secte, à une région ou à tout autre groupe minoritaire (art. 30) et permet aux associations d'employer la langue de leur choix dans toutes leurs activités, sauf dans leurs cahiers, registres et correspondances avec les établissements publics de la République de Turquie (art. 31).

À la suite de l'adoption de cette loi, nombreuses associations dont le but est de promouvoir l'identité, la culture et la langue des minorités non musulmanes[2562] ou dont les statuts énoncent des objectifs clairement religieux[2563] ont pu se faire enregistrer. En même

---

[2559] Art. 21 de la loi n° 4778.

[2560] La loi n° 5253 du 4 novembre 2004 (J.O. du 23 novembre 2004, n° 25649).

[2561] « [L]*a nouvelle loi supprime l'obligation de demander l'autorisation préalable pour ouvrir des filiales à l'étranger, devenir membre d'organismes étrangers ou tenir des réunions avec des étrangers. Elle* […] *supprime l'obligation d'informer les autorités locales des assemblées générales et autorise la création de programmes ou réseaux provisoires et informels pour toutes les organisations de la société civile. En outre, la loi fait obligation aux gouverneurs d'adresser des mises en garde avant d'intenter des poursuites contre des associations et les forces de sécurité ne sont plus autorisées à pénétrer dans les locaux d'une association sans une décision de justice. La nouvelle loi autorise les associations à mener des projets communs avec d'autres associations et institutions publiques et à recevoir une aide financière de celles-ci, elle supprime l'obligation de demander l'autorisation de recevoir des fonds de l'étranger.* […] *L'obligation qui est faite aux associations d'élaborer des statuts et de n'agir que dans le domaine qui y est indiqué a été maintenue. Ces dispositions ont été utilisées pour faire obstacle à la création et au fonctionnement d'associations. Toutefois, la nouvelle loi établit que dorénavant les associations qui outrepassent leurs statuts se verront infliger une amende et ne seront plus frappées de dissolution* ». Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, pp. 41-42.

[2562] À titre d'exemple, on peut citer la fondation, en 2006, de l'Association culturelle des Syriaques de Midyat, en 2007, de HAY-CAR, association connue, notamment, par ses projets de restauration des églises, monastères, écoles et hôpitaux arméniens, en 2010, de l'Association des Arméniens bienveillants de Malatya et de l'Association de la croyance et de la solidarité sociale des Arméniens de Dersim qui mènent des activités promouvant l'identité, la culture et la langue arméniennes dans le but de lutter contre l'assimilation culturelle de la jeunesse arménienne en Turquie. Ces associations jouent une fonction vitale pour les minorités : elles mènent des projets de classement et de rénovation des anciens monastères et églises grecs, arméniens, syriaques, chaldéens, dont la plupart se trouve actuellement dans un état de débris et risque, en l'absence d'une intervention, d'être complètement détruits prochainement. En profitant de la relative libération en matière d'utilisation des langues autres que le turc, certaines de ces associations organisent également des cours de langue (par exemple, les cours de langue syriaque organisés par l'Association culturelle des Syriaques de Midyat), ouvrent des stations de radio (par exemple, radyo Shema, un radio de tendance protestante diffusé à Ankara), des chaînes de télévision et contribuent ainsi à la revitalisation des cultures des minorités non musulmanes. Pour plus de détails sur les activités de ces associations et plusieurs autres associations arméniennes, voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 108-111.

[2563] À titre d'exemple, depuis l'adoption de la nouvelle loi sur les associations, au total 22 églises protestantes sont ouvertes sous forme d'association et, le 23 janvier 2009, fut fondée l'association des églises protestantes qui représente la grande majorité de ces églises-associations. Voir le site Internet de cette

temps, les autorités ont rejeté les demandes d'enregistrement des associations fondées par l'église protestante de Diyarbakır et les témoins de Jéhovah[2564] au motif que leurs objectifs étaient contraires à l'article 30 de la loi sur les associations. En vertu de cet article, « *ne peuvent être fondées des associations dont l'objectif est de réaliser des buts clairement interdits par les lois et la Constitution* ». Conformément au règlement de mars 2005, qui détaille les modalités d'exécution de la nouvelle loi sur les associations, les associations dont le nom et/ou les objectifs sont considérés comme étant contraires à la Constitution turque ne peuvent pas être enregistrées[2565]. Cela concerne tout particulièrement les articles de la Constitution qui font référence à l'intégrité de l'État ou à l'interprétation du principe de laïcité. En pratique, ces dispositions permettent aux autorités d'État de refuser, contrairement à l'article 11 de la CEDH, la demande d'enregistrement des associations ayant notamment pour objectif la promotion d'une certaine identité culturelle ou d'une religion particulière[2566]. La fondation de ces types d'associations est donc laissée au pouvoir discrétionnaire des autorités administratives et judiciaires. Cette situation fait l'objet des critiques des institutions européennes qui demandent aux autorités turques « *d'interpréter et d'appliquer l'actuelle loi sur les associations de façon à permettre aux communautés religieuses de s'enregistrer directement comme associations* »[2567].

Une telle pratique contradictoire existe également concernant l'enregistrement des fondations religieuses créées par les communautés non musulmanes.

2. Les fondations religieuses

L'article 101 § 4 du nouveau code civil, entré en vigueur en décembre 2001[2568] interdit, à l'instar de l'article 74 § 2 de l'ancien code civil, la création des fondations contrairement « *aux caractéristiques de la République déterminées par la Constitution, aux principes fondamentaux de la Constitution, à la loi, à la moralité, à l'unité nationale, aux intérêts nationaux ou dans le but de soutenir les personnes d'une race donnée ou les*

---

dernière association (http://protestankiliseler.org) ainsi que *« Tehdit » mi, Yoksa Tehdit Altında mı ? : Türkiye'deki Protestanlar'ın Yasal ve Sosyal Sorunları ("La menace" ou sous la menace ? : les problèmes juridiques et sociaux des protestants en Turquie)*, Rapport préparé par l'association des églises protestantes, Anadolu Ofset, İstanbul, 2010 (disponible sur https://docs.google.com/viewer?url=http://www.protestankiliseler.org/Protestan_Kiliseleri_2010_Raporu_-_Tur.pdf, consulté le 23 février 2012), p. 30.

[2564] Contestées devant les tribunaux, dans les deux cas, les tribunaux ont statué en faveur de ces associations. Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2006*, pp. 16-17.

[2565] Le règlement sur les associations (J.O. du 31 mars 2005, n° 25772).

[2566] En ce sens, voir Rapport 2005 de la Commission européenne, p. 31.

[2567] Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 77.

[2568] La loi n° 4721 du 22 novembre 2001.

membres d'une communauté déterminée ». Cette disposition est considérée par beaucoup comme un obstacle à la création de nouvelles fondations religieuses et de fondations ayant pour but de promouvoir une identité, culture et langue minoritaires[2569] et, de ce fait, fait l'objet des critiques des institutions européennes[2570]. Dans la pratique, elle est appliquée par les autorités turques, d'une manière clairement discriminatoire, en faveur de la communauté musulmane et au détriment des membres des minorités[2571]. En effet, alors qu'on constate une multiplication des fondations musulmanes, depuis notamment l'arrivée au pouvoir de l'AKP en 2002, qui fonctionnent sans être gênées par des recours judiciaires, les demandes d'enregistrement des fondations des communautés non musulmanes sont souvent rejetées en vertu de l'article 101 § 4 du code civil. Cela dit, sous l'influence du processus des réformes de démocratisation, quelques rares fondations minoritaires ayant des buts clairement religieux ou promouvant l'identité et la culture des minorités ont pu obtenir le droit d'être enregistrées[2572].

En effet, le problème est qu'en raison de caractère flou de l'article 101 § 4, les autorités judiciaires disposent d'un pouvoir discrétionnaire très étendu, ce qui crée une incertitude et conduit à l'adoption de décisions judiciaires contradictoires en la matière. Un tel traitement différencié ressort clairement de deux jugements de la 4ème Chambre du tribunal correctionnel de Beyoğlu rendus récemment : le premier cas concerne la Fondation de l'Église Protestante d'İstanbul dont le but indiqué dans son statut était de répondre aux besoins religieux des protestants, qu'ils soient ressortissants turcs, habitants en Turquie ou étrangers se trouvant en Turquie pour de courts séjours. Estimant que cette fondation n'entrait pas dans le cadre de l'interdiction prévue par l'article 74 § 2 de l'ancien code civil, le 10 novembre 1999, le tribunal correctionnel de Beyoğlu décida de l'enregistrer[2573]. Ce jugement fut confirmé par l'arrêt du 16 mai 2000 de la 18ème Chambre de la Cour de cassation[2574]. Cependant, le 25 novembre 2004, la même Chambre du tribunal correctionnel de Beyoğlu rejeta la demande de l'enregistrement de la Fondation des

[2569] Voir, à titre d'exemple, Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 38 ; M. HUNAULT, *op. cit.*, note 1299 et G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 112.

[2570] Voir, à titre d'exemple, Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 34 et ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 86.

[2571] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 112.

[2572] À cet égard, on peut citer la Fondation internationale de Hrant Dink, qui mène des activités culturelles et académiques concernant les arméniens en Turquie ; la Fondation de l'Église Protestante d'İstanbul qui a obtenu le statut de fondation en décembre 2000 après une longue lutte juridique ainsi que la Fondation Catholique des syriaques d'İstanbul, seule fondation de la communauté syriaque créée en vertu du code civil.

[2573] La 4ème Chambre du tribunal correctionnel de Beyoglu, 10 novembre 1999, n° 1999/646 E et 1999/530 K.

Adventistes du Septième jour de Turquie au motif que le code civil ne permettait pas la création des fondations en vue de soutenir une communauté déterminée[2575]. Pourtant, le but de cette fondation, tel qu'était décrit dans l'article 3 de son statut, était très similaire au but indiqué dans le statut de la Fondation de l'Église Protestante d'İstanbul. Elle était créée pour répondre aux besoins religieux des adeptes de la croyance des Adventistes du Septième Jour, qu'ils soient des ressortissants turcs, des habitants en Turquie ou des étrangers se trouvant en Turquie pour de courts séjours. Ce jugement fut également confirmé par la 18ème Chambre de la Cour de cassation[2576].

Les difficultés rencontrées par les membres des minorités non musulmans pour la création des associations et fondations sont régulièrement signalées dans les rapports de la Commission européenne comme étant un des principaux obstacles à l'exercice de la liberté de religion par les membres de ces communautés[2577]. En effet, les institutions européennes estiment que le fait de mettre un terme à ces difficultés ne serait pas suffisant pour aligner le droit turc sur les normes européennes en matière de liberté de religion. Elles demandent l'octroi d'un statut de personnalité morale aux communautés religieuses[2578], comme c'est le cas dans la majorité des pays européens[2579], ce que l'État turc refuse constamment sous le prétexte d'être contraire au principe de laïcité[2580].

[2574] Cass. civ. 18ème, 16 mai 2000, n° 2000/3402 E et 2000/5989 K.

[2575] La 4ème Chambre du tribunal correctionnel de Beyoglu, 25 novembre 2004, n° 2004/446 E et 2004/405 K.

[2576] Cass. civ. 18ème, 5 avril 2005, n° 2005/1467 E et 2005/3270 K. Le 2 décembre 2005, en précisant que la Cour de cassation avait adopté deux jugements contradictoires concernant deux fondations dont les buts et les activités prévues pour atteindre ces buts étaient les mêmes, la Fondation des Adventistes demanda une harmonisation de la jurisprudence en la matière, demande qui fut rejetée par la Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation. Les requérants ont porté l'affaire devant la Cour européenne qui a décidé de poser une question sur le grief des requérants tiré de l'article 9 combiné avec l'article 14, ce qui montre que la Cour n'a pas considéré que ce grief tiré d'un traitement discriminatoire était manifestement mal fondé (Cour EDH, comm. *Altınkaynak et autres c. Turquie*, n° 12541/06, requête communiquée le 7 février 2011). L'affaire est pendante devant la Cour européenne.

[2577] À titre d'exemple, voir rapport de suivi 2005 (p. 33) et 2007 (p. 17) de la Commission européenne de l'UE sur Turquie.

[2578] Voir APCE, *La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie…*, résolution *précitée*, point 19.2 ; Commission européenne de l'UE, *Rapport sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 28 ; Parlement européen, *Résolution du 10 février 2010 fondée sur le rapport 2009 sur les progrès accomplis par la Turquie*, P7_TA(2010)0025, § 19 et Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 65.

[2579] Le modèle habituel en Europe consiste à donner aux communautés religieuses la possibilité - jamais l'obligation - de s'enregistrer directement comme personnes morales. Ces communautés n'ont pas à passer par d'autres étapes, comme la constitution en association ou en fondation. L'église ou la communauté peut s'enregistrer en tant que telle et, par conséquent, posséder des biens, accéder aux tribunaux, avoir des employés, etc. en tant que telle. Voir *ibidem*, § 16.

[2580] Voir, *supra* p. 307.

Un autre problème qui préoccupe plus particulièrement les communautés non musulmanes non reconnues comme minorités est les difficultés pour l'ouverture des lieux de culte.

B. L'ouverture des lieux de culte

Dans le cadre de l'adhésion à l'UE, le gouvernement turc a adopté certaines mesures ponctuelles concernant l'exercice de liberté de culte dans les églises. Ainsi, les autorités turques ont autorisé la construction d'une église protestante à Antakya en 2000[2581], d'une nouvelle église orthodoxe syriaque à İstanbul en 2002[2582] et, d'une nouvelle église protestante à Diyarbakır en 2005[2583]. En décembre 2004, un complexe comprenant une mosquée, une église et une synagogue, nommé « le jardin des religions », a été ouvert à Belek[2584]. Récemment, le gouvernement a autorisé la réouverture au culte, une fois par an, de l'église arménienne d'Akhtamar[2585] à Van, fermée au culte depuis 1915, et du monastère orthodoxe grec de Sümela à Trabzon qui a un statut de musée[2586]. Ces derniers temps, l'État et les autorités locaux ont également apporté leur soutien à la restauration de certains églises et monastères arméniens en Anatolie[2587].

Toutefois, ces quelques mesures médiatiques et hautement symboliques sont loin de répondre aux besoins des communautés non musulmanes. En outre, d'une part, sous l'incitation des institutions européennes, le gouvernement prend certaines mesures pour faciliter la pratique de culte des communautés non musulmanes, d'autre part, certaines autorités d'État mettent en place des actions rendant difficile une telle pratique. Par exemple, le 17 août 2001, le ministère de l'Intérieur envoya une circulaire à certaines préfectures en vue de les encourager de porter plainte devant les organes judiciaires contre l'utilisation de locaux privés à des fins religieuses[2588]. En effet, la loi sur l'urbanisation ne prévoyant que la réservation des terrains, sur le plan d'urbanisation, pour la construction des mosquées, les membres des communautés non musulmanes, plus précisément les

[2581] MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, p. 476.
[2582] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2001 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 28.
[2583] Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2002 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, p. 40.
[2584] Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2005*, p. 34.
[2585] *Radikal* du 25 mars 2010.
[2586] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 22.
[2587] Par exemple, la restauration par l'État, en 2006, de l'église Surp Haç située sur l'ile d'Akhtamar à Van et la restauration, avec l'aide de la mairie de Diyarbakır, en 2011, de l'église Surp Giragos, une des plus grandes églises arméniennes dans le monde. G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 81-82.
[2588] M. ORAL, *op. cit.*, note 1471, p. 658.

protestants, les témoins de Jéhovah et les bahaïs, qui, du fait d'avoir apparu en Turquie après la signature du Traité de Lausanne, ne disposaient pas des lieux de culte, utilisaient des locaux privés afin de pratiquer leur culte. Après l'émission de cette circulaire, plusieurs poursuites pénales et administratives furent effectivement engagées en vertu de diverses dispositions du droit turc contre les membres de ces communautés[2589]. Dans le cas de la plupart des poursuites pénales, les tribunaux ont conclu que, n'ayant utilisé que leur droit de pratiquer leur religion garanti par l'article 24 de la Constitution sans porter atteinte à l'ordre public, les accusés ne pouvaient pas être condamnés pénalement[2590]. Il n'empêche que, dans des nombreuses affaires portées devant le Conseil d'État, ce dernier a affirmé que le fait que les autorités avaient empêché l'utilisation des locaux, qui n'étaient pas inscrits sur le plan d'urbanisation comme lieux de culte, à des fins de culte ne constituait pas une atteinte illégitime en vertu du droit turc ni une violation de l'article 9 de la Convention européenne[2591]. Il a confirmé la légalité de la fermeture de ces lieux[2592] et estimé que le placement en garde à vue, en vertu de la loi n° 2911[2593] sur les manifestations et réunions, des personnes utilisant ces locaux privés à des fins de la pratique du culte ne constituait pas une atteinte illégale à la liberté de religion qui justifierait l'octroi de dommages et intérêts[2594].

Afin de mettre un terme à ce problème, dans le cadre du sixième « paquet de réformes », le Parlement a changé l'article 2 additionnel de la loi n° 3194 sur l'urbanisation dans un sens accordant le droit de construire les lieux de culte aux membres de toutes les communautés religieuses. Au terme de cette modification, le terme de « mosquée » a été remplacé par celui de « lieu de culte » et l'autorisation du mufti n'est plus requise pour la construction d'un lieu de culte[2595]. Telle qu'elle a été modifiée, la loi impose aux mairies de réserver sur le plan d'urbanisation suffisamment de places non seulement pour la

---

[2589] *Ibidem*. Par exemple, à partir de décembre 2001, 20 locaux utilisés par la communauté protestante en tant que lieux de culte ont été fermés par les autorités turques ou ont été faits l'objet des poursuites judiciaires pour leur fermeture. Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, p. 30.

[2590] À titre d'exemple, voir la décision du 31 décembre 2003 du tribunal correctionnel de Kartal, citée par M. ORAL, *op. cit.*, note 1471, p. 658 ainsi que les jugements cités dans les décisions rendues par la Cour européenne dans les affaires *Ian Charles Mclure c. Turquie* (5 juillet 2005, n° 71859/01) et *Zekai Tanyar et autres c. Turquie* (décision *précitée*).

[2591] CE 10ème, 12 juin 2007, n° 2004/7845 E et 2007/3235 K ; CE 10ème, 25 juin 2007, n° 2004/10350 E et 2007/3698 K ; CE 10ème, 10 octobre 2007, n° 2005/715 E et 2007/4629 K.

[2592] Par exemple, dans son arrêt du 20 novembre 2002, en se fondant sur les articles pertinents des lois nos 3194 et 634, le Conseil d'État a confirmé la fermeture d'un local, inscrit sur le plan d'urbanisation comme magasin, pour avoir été utilisé comme un lieu de culte par la communauté du messie Jésus Christ d'İzmir. CE 10ème, 20 novembre 2002, n° 2000/3725 E et 2002/4486 K.

[2593] La loi n° 2911 du 6 octobre 1983 (J.O. du 8 octobre 1983, n° 18185).

[2594] À titre d'exemple, voir CE 10ème, 9 avril 2007, n° 2004/6115 E et 2007/1755 K.

[2595] Art. 9 de la loi n° 4928 du 15 juin 2003.

construction de mosquées, mais également, de lieux de culte des autres confessions. Toutefois, au lieu d'améliorer la situation des communautés non musulmanes, dans un premier temps, cette nouvelle disposition a été utilisée par les autorités administratives pour empêcher celles-ci de pratiquer leur religion. À la suite de cette modification, certaines préfectures ont invité le propriétaire et le locataire des locaux, utilisés par les communautés non musulmanes à des fins de culte, d'inscrire ces locaux en tant que lieux de culte sur le plan d'urbanisation dans un délai de quinze jours. À la fin de ce délai, qui était de toute évidence très court pour réaliser une telle opération, tous ces locaux ont été fermés[2596]. En outre, bien que la loi accorde à toutes les communautés religieuses le droit d'ouvrir des lieux de culte là où il y a besoin, les autorités administratives invoquent souvent des exigences techniques pour empêcher un certain nombre d'églises d'être enregistrées comme lieux de culte. Si, depuis la modification de la loi sur l'urbanisation, il y a eu une nette augmentation dans la construction des lieux de culte des communautés non musulmanes, souvent les membres de ces communautés doivent mener des longues luttes bureaucratiques et judiciaires pour pouvoir enregistrer ces nouveaux lieux de culte[2597].

D'ailleurs, dans ses derniers rapports, la Commission européenne continue à montrer du doigt ces difficultés et demande à la Turquie de déployer plus d'efforts pour garantir que des lieux de culte autre que des mosquées puissent ouvrir et fonctionner. À cet égard, elle précise que, concernant les lieux de culte, les communautés non musulmanes se plaignent d'une discrimination fréquente et d'incertitude administrative[2598]. En effet, les dispositions du droit turc concernant la pratique du culte ne sont pas appliquées aux musulmanes sunnites de la même manière qu'on l'applique aux communautés non musulmanes. Par exemple, on ne connaît aucune procédure pénale engagée contre des fidèles musulmans pour avoir organisé des funérailles religieuses sur la voie publique, pratique qui, bien qu'elle soit réprimable en vertu de l'article 261 du code pénal, est très fréquente en Turquie, tandis que les non-musulmans sont poursuivis pour avoir pratiqué leur culte collectivement dans les locaux qui ne sont pas enregistrés en tant que lieux de culte[2599]. Quant à la construction des mosquées, la plupart de celles-ci sont inscrites sur le

[2596] Voir M. ORAL, *op. cit.*, note 1471, p. 659.

[2597] Pour plus de détails sur les problèmes rencontrés par les membres des minorités, plus particulièrement les protestants, en ce qui concerne l'ouverture des lieux de culte, voir Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, pp. 21-22.

[2598] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2009 Progress Report*, p. 21 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 24.

[2599] À titre d'exemple, le 12 septembre 1999, à la suite d'une perquisition dans deux églises protestantes situées à İzmir et İstanbul, la police a mis en garde à vue 40 personnes qui y trouvaient au motif que ces

plan d'urbanisation après que leur construction soit achevée[2600]. Cependant aucune mosquée n'a, à notre connaissance, été fermée en vertu de l'article 2 additionnel de la loi sur l'urbanisation. Pourtant, la Commission européenne indique que les recours administratifs concernant le statut de lieu de culte des communautés non musulmanes sont souvent rejetés et les églises de ces communautés, notamment des protestants et des témoins de Jéhovah, font face à des actions judiciaires[2601]. D'ailleurs, en raison de ces difficultés, la communauté des témoins de Jéhovah a introduit plusieurs requêtes qui sont pendantes devant la Cour européenne[2602].

De plus, ces problèmes sont accompagnés d'un manque important de clergés capables de diriger les cérémonies religieuses dans les lieux de culte. Ce manque est dû à l'absence des centres de formation pour les clergés non musulmans et l'interdiction d'emploi des clergés non turcs[2603] en Turquie. Malgré les demandes répétées des communautés non musulmanes[2604] ainsi que des institutions européennes[2605], le gouvernement turc n'a pris aucune décision pour résoudre ces problèmes. Au lieu de faire adopter des mesures législatives mettant un terme à cette violation continue de droit des minorités de pratiquer leur religion, le gouvernement turc tente de répondre aux exigences européennes par l'adoption des mesures ponctuelles, comme l'octroi, en octobre 2010, de la nationalité turque à douze métropolites siégeant au Saint Synode, le plus haut organe du

---

églises n'étaient pas ouvertes conformément à la loi. S. SOMERSAN, « İnanç Özgürlügü var mı yok mu? (Y-a-t-il une liberté de conscience ou non ?) », *Radikal 2* du 17 octobre 1999.

[2600] M. ORAL, *op. cit.*, note 1471, p. 658.

[2601] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2009 Progress Report*, p. 21 ; Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 24.

[2602] *Ibidem*. En effet, il arrive que même les lieux de culte enregistrés des non-musulmans ne subissent pas le même traitement que les mosquées. Une telle discrimination a fait l'objet d'un arrêt du Conseil d'État qui a annulé un refus de la demande d'une église protestante par la direction générale de l'eau et de canalisation d'Ankara de bénéficier le droit d'eau gratuit accordé par une décision de l'Assemblée municipale d'Ankara aux « *lieux de culte, comme les moquées, les mescits, les cours coraniques, etc*. ». Dans son arrêt, le Conseil d'État précise que si les autres lieux de culte ne figurent pas expressément dans la décision municipale, cela ne veut nullement dire que ladite décision a été adoptée dans le but d'accorder cette possibilité seulement aux lieux de culte d'une religion déterminée, en l'occurrence l'Islam, et qu'en tout état de cause, il est impensable que la mairie fasse un telle distinction religieuse dans ses services. CE 8ème, 22 février 2005, n° 2004/4350 E et 2005/809 K.

[2603] À cet égard, la Commission souligne que « *In June 2007 the Court of Cassation ruled that persons who participate and are elected in religious elections held in the Patriarchate should be Turkish citizens and be employed in Turkey at the time of the elections. However, Turkish and foreign nationals should be treated equally as regards their ability to exercise their right to freedom of religion by participating in the life of organised religious communities in accordance with the ECHR and the case law of the ECtHR* ». Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 24.

[2604] Voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 85 ; Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2002*, p. 41 et Commission européenne de l'UE, *Turkey 2009 Progress Report*, p. 21.

[2605] Voir APCE, *La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie…*, résolution *précitée*, point 19.3 ; Commission de Venise, *Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie…*, avis *précité*, § 103 ; ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 93 et Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 23.

Patriarcat grec orthodoxe, dans le but de faciliter le travail du Patriarcat, en particulier l'élection prochaine du patriarche[2606].

Au-delà des carences législatives en la matière, les difficultés liées à l'ouverture des lieux de culte et de l'exercice de culte par les membres des communautés non musulmanes trouvent leur origine principalement dans le fait que les différences de convictions et de pratiques religieuses sont une source de suspicion dans la société turque[2607]. Notamment, les activités des missionnaires sont perçues comme une menace à l'intégrité du pays[2608] et à la religion musulmane[2609]. C'est en raison de cette intolérance enracinée dans la société turque que les membres des minorités non musulmanes éprouvent souvent des difficultés à jouir des droits reconnus par les nouvelles lois qui les concernent[2610]. Pour les mêmes raisons, ils continuent de faire l'objet de harcèlements[2611] et de discriminations[2612] en raison de leurs appartenances religieuses, linguistiques et culturelles.

[2606] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 87.

[2607] ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 143. Deux études récentes montrent que de nombreux citoyens éprouvent une gêne à l'idée d'avoir un voisin non musulman, et que bon nombre d'entre eux considèrent que les non-musulmans ne devraient pas être autorisés à tenir des réunions religieuses ou à publier des écrits exposant leur foi. Voir W. MORRIS, « More than half in Turkey oppose non-Muslim religious meetings », *Human Rights Without Frontiers*, 6 décembre 2009, disponible sur http://www.inspiremagazine.org.uk/news.aspx?action=view&id=3976, consulté le 23 avril 2012.

[2608] Par exemple, dans le manuel des cours de l'historie des réformes de révolution et de l'Ataturkisme, sous la section des « *menaces contre la Turquie* », on mentionne, parmi d'autres, les activités des missionnaires. Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, pp. 24-25.

[2609] Voir Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 24.

[2610] Par une circulaire publiée en mai 2010, le Premier ministre a reconnu que malgré l'adoption des nouvelles dispositions concernant les minorités non musulmanes adoptées dans le cadre de réformes de démocratisation, dans certains domaines, les minorités rencontraient toujours des difficultés en raison de certains problèmes liés à l'application de la loi. Pour la première fois, un Premier ministre a précisé dans une circulaire que les citoyens non musulmans avaient le droit de vivre conformément à leurs identités et cultures et de les promouvoir (G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 86). Le Premier ministre met l'accent sur l'importance que les citoyens non musulmans ressentent qu'ils font partie intégrante de l'État et de la nation et demande aux autorités d'État d'éviter de leur créer des difficultés lorsqu'elles sont amenées à traiter avec leurs demandes. À cet égard, la circulaire met notamment l'accent sur la nécessité de faire plus attention pour protéger et maintenir les cimetières des minorités qui sont sous le contrôle des mairies, d'appliquer, avec plus grande attention, les décisions judiciaires rendues en faveur des fondations de Communauté et d'engager rapidement des procédures judiciaires contre les publications incitant à la haine et à l'hostilité contre les communautés non musulmanes. Voir la circulaire n° 2010/13 (J.O. du 13 mai 2010, n° 27580).

[2611] Pour plusieurs exemples d'attaques dirigées contre les membres (la menace de mort, le tabassage, la blessure par coup de couteau, l'assassinat, etc.) et les institutions des minorités non musulmanes, notamment les églises, depuis le début de 2006, voir MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 434-436, 440-443 et 521 ainsi que ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 137. En raison de l'augmentation des actes de violence, le 19 juin 2007, le ministère de l'Intérieur a publié une circulaire sur la liberté de religion des citoyens turcs non musulmans. Cette circulaire reconnait une « augmentation des délits isolés » contre les citoyens non musulmans et leurs lieux de culte. Elle demande aux gouverneurs de toutes les provinces de prendre les mesures nécessaires pour empêcher la répétition de tels incidents et pour renforcer la tolérance à l'égard des personnes appartenant à des religions et convictions différentes. Commission européenne de l'UE, *Turquie, Rapport de suivi 2007*, p. 17.

[2612] Les ONGs continuent de mettre l'accent sur les faits que les membres des minorités se sentent souvent obligés de cacher leurs identités minoritaires pour ne pas subir des harcèlements et des discriminations (voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 32-33). Il arrive aussi que les parents chrétiens

Certes, dans le cadre du processus de l'harmonisation, la Turquie a remplacé plusieurs lois par de nouvelles qui apportent une nette amélioration en matière de protection des membres des minorités contre la discrimination[2613]. Cependant, le problème ne vient pas de carences juridiques en la matière[2614], mais de l'absence de la volonté des autorités d'appliquer les règles juridiques existantes pour protéger les membres des minorités contre de tels actes[2615]. Car, la perception des minorités non musulmanes comme des « étrangers » et comme « une menace » pour l'unité de la nation et la sécurité du pays trouve toujours une place importante non seulement parmi la population[2616] mais

---

ne demandent pas la dispense des « cours de culture religieuse » pour que leurs enfants ne subissent pas de ces gens de pratique à l'école. Pour un témoignage en ce sens, voir MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, p. 473.

[2613] L'article 122 du nouveau code pénal érige en infraction pénale le fait de pratiquer une discrimination fondée sur la langue, la race, la couleur, le sexe, le handicap, les opinions politiques, les convictions philosophiques, la religion, la secte ou des raisons similaires. En vertu de cette disposition, quiconque, sur le motif de l'un de ces critères, empêche la vente ou la cession de biens meubles ou immeubles ou l'exécution d'un service, empêche autrui de bénéficier d'un service, emploie ou refuse d'employer une personne ou de lui fournir de la nourriture ou un service destiné au public, ou encore empêche l'exercice par une personne d'une activité économique régulière, encourt une peine d'emprisonnement de six mois à un an ou une amende. Aux termes de l'article 135 § 2 du code pénal, toute personne qui enregistre illégalement des informations personnelles concernant les opinions politiques, philosophiques ou religieuses d'individus, ou leur origine raciale, leurs tendances éthiques, leur vie sexuelle, leur état de santé ou leur affiliation à des syndicats, est passible d'une peine d'emprisonnement de six mois à trois ans. Son article 3 interdit toute discrimination fondée entre autres sur la race, la langue, la religion, la secte, la nationalité, la couleur et l'origine nationale, dans l'application du code pénal lui-même. Plusieurs autres lois, contiennent également des dispositions spécifiques interdisant la discrimination. Par exemple, l'article 5 du nouveau code du travail (loi n° 4857 du 22 mai 2003, J.O. du 10 juin 2003, n° 25134) prévoit, dorénavant, l'interdiction de la discrimination fondée notamment sur la langue, la race, la religion et l'appartenance à un groupe religieux. L'interdiction de la discrimination s'applique aux relations de travail à l'exclusion de l'embauche. L'article 5 prévoit également un partage de la charge de la preuve dans le domaine de la fin de contrat ou de représailles contre une personne dénonçant une discrimination. L'article 18 du code du travail interdit le licenciement pour motif discriminatoire.

[2614] Dans son quatrième rapport sur la Turquie, tout en se félicitant des nouvelles dispositions susmentionnées, qui constituent un outil important dans la lutte contre la discrimination, l'ECRI recommande aux autorités turques de continuer à renforcer les dispositions de droit pénal, civil et administratif pour lutter contre la discrimination raciale, en particulier par l'adoption d'une législation globale en matière de lutte contre la discrimination. L'ECRI souligne que l'interdiction de la discrimination raciale directe et indirecte doit s'appliquer à toutes les autorités publiques ainsi qu'à toutes les personnes physiques ou morales, qu'elles opèrent dans le secteur public ou le secteur privé, dans tous les domaines, notamment : l'emploi, l'affiliation à des organisations professionnelles, l'éducation, la formation, le logement, la santé, la protection sociale, les biens et services destinés au public et aux lieux ouverts au public, l'exercice d'une activité économique et les services publics. ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, §§ 22, 34, 36, 37.

[2615] Les acteurs de la société civile soulignent souvent que les dispositions pertinentes du droit turc sont rarement, voire jamais, invoquées pour poursuivre ceux qui tiennent des propos haineux à l'encontre de membres de groupes minoritaires, mais souvent utilisées pour poursuivre et condamner ceux qui expriment des opinions non violentes sur des questions relatives aux groupes minoritaires. À cet égard, voir *ibidem*, § 25 ; Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, pp. 23-24 ; MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 439-440 et E. BAŞARAN, « Ermenilere karşı halkı kışkırtmakta sorun yok mu ? (N'y-a-t-il pas un problème dans l'incitation du peuple contre les arméniens ?) », *Radikal* du 12 août 2011.

[2616] À cet égard, les résultants d'une enquête récente effectuée parmi 240 lycéens de six lycées d'Ankara sont intéressants à mentionner bien qu'il soit difficile de les généraliser pour toute la Turquie : par rapport à la question « *qu'est-ce qu'il vous vient à l'esprit quand on vous dit le mot "arménien" ?* », 30,42 % des lycéens interrogés ont répondu : « *trahison* », 16,25 % « *ingrat* » et 8,33 % « *ennemi* ». E. METİN, *Lise Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Derslerinde Ermeni Meselesinin Öğretimi : Çağdaş*

également au sein de l'État[2617]. C'est donc cette perception qu'il faut avant tout combattre si l'on veut garantir aux minorités non musulmanes une véritable égalité avec la majorité musulmane. Comme le dit à juste titre M. le Professeur Karagiannis « [s]*ans la conversion de la majorité à la tolérance* […]*, toute législation anti-discrimination sera vouée à rester un vœu pieux* »[2618].

À cet égard, bien qu'à la demande des institutions européennes certaines actions positives aient été menées pour promouvoir des valeurs telles que la tolérance, le respect des différences, l'égalité et le pluralisme dans l'éducation nationale[2619], on constate toujours des préjugés contre ces minorités dans les manuels scolaires : dans ces derniers, il n'existe presque pas d'information sur l'histoire et la culture des minorités non musulmanes qui constituent pourtant des réalités historiques et actuelles de la Turquie. Le peu d'informations qui existent sont souvent discriminatoires, humiliantes et véhiculant des sentiments d'hostilité envers les groupes minoritaires en ce qu'elles présentent les

---

Yayınlar, Mevcut Ders Kitapları, Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Işığında Yeni bir Ünite Tasarımı (L'enseignement de la question arménienne dans les cours de l'histoire de la révolution de la République de Turquie et d'Ataturkisme : une nouvelle conception unitaire à la lumière des éditions modernes, des manuels actuels et des points de vue des enseignants et des élèves), Mémoire de Master 2, Ankara, Institut de sciences d'éducation, Université Gazi, 2007, p. 49. Pour plusieurs exemples d'un tel sentiment pour les minorités non musulmanes, notamment les arméniens, voir G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 120.

[2617] À titre d'exemple, dans une déclaration du 19 mai 2011, le chef d'état major de l'armée, Işık Koşaner, a critiqué la nomination au poste de fonctionnaire des membres des minorités non musulmanes qu'il considérait comme « *un développement dangereux* » (« Org. Koşaner'den Şok Tespit (Un constat choquant de la part de général Koşaner) », *Doğan Haber Ajansı*, 20 Mayıs 2011). Pourtant les membres de ces minorités continuent à se plaindre du fait qu'ils ne peuvent toujours pas accéder aux postes importants dans l'administration publique (G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, pp. 31-32). C'est pourquoi l'ACPE demande à la Turquie « *de prendre des mesures concrètes pour permettre l'accès des membres des minorités nationales aux forces de police, à l'armée, à la magistrature et à l'administration* ». Dans cette même résolution, en mettant l'accent sur l'« *importance capitale que tant les membres de la majorité que les membres des minorités comprennent et ressentent que ces derniers sont des citoyens à part entière de leur pays de résidence* », l'APCE « *encourage les autorités des deux pays* [la Turquie et la Grèce] *à mettre en œuvre tout ce qui est possible afin de modifier la perception vis-à-vis des membres de ces minorités, qui sont parfois regardés comme des étrangers dans leur propre pays* ». Elle demande également à ces deux pays « *d'organiser une campagne nationale contre le racisme et l'intolérance, en insistant sur le fait que la diversité doit être perçue non comme une menace mais comme une source d'enrichissement* ». APCE, *La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie…*, résolution *précitée*, points 15, 18.12, 19.8 et 19.19.

[2618] S. KARAGIANNIS, « Conclusion », in *Analyse comparée des discriminations religieuses en Europe*, sous la direction d'Élisabeth LAMBERT ABDELGAWAD & Thierry RAMBAUD, Paris, Société de législation comparée, 2011, pp. 205-210, spéc., p. 210.

[2619] À l'instar de l'ECRI, on peut mentionner les travaux de révision des manuels scolaires, destiné à les débarrasser de toute allusion discriminatoire depuis 2003 ; le cours obligatoire sur le thème de la lutte contre la discrimination, qui a été dispensé à tous les élèves en tant que premier cours de l'année scolaire 2009-2010 et enfin, l'article 6 d'un nouveau règlement sur les manuels scolaires et supports pédagogiques, entré en vigueur le 31 décembre 2009, qui précise que le contenu des manuels doit contribuer à promouvoir des valeurs telles que la tolérance, le respect des différences, l'égalité et le pluralisme. ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 158.

minorités comme étant indignes de confiance et coupables de traîtrises[2620]. À cela s'ajoutent des préjugés portés sur les minorités non musulmanes dans les médias, la justice et les déclarations officielles contre lesquels, malgré les avertissements répétés des institutions européennes[2621], l'État manque apparemment de volonté de lutter.

Cette perception négative des minorités non musulmanes semble constituer le véritable obstacle idéologico-politique à la mise en place d'un système juridique complet et juste pour les minorités non musulmanes[2622]. Toutefois, rappelons-le, en Turquie, ce ne sont pas seulement les communautés non musulmanes qui rencontrent des difficultés à exercer leur culte et qui subissent des harcèlements et des traitements discriminatoires. C'est également le cas des communautés minoritaires qui se situent à l'intérieur de l'Islam, plus particulièrement les alévis. Malgré certains progrès réalisés dans le cadre du processus d'adhésion à l'UE, on peut parler d'un blocage semblable qui empêche à ce que les alévis soient traités sur un pied d'égalité avec les sunnites.

SECTION 2. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA SITUATION DE LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE

L'ouverture de négociations avec l'UE a donné l'espoir aux minorités de faire reconnaître officiellement à l'État leurs particularités et droits. Comme toutes les autres minorités, les organisations alévies ont multiplié leurs activités afin de mettre en avant leurs exigences[2623]. Elles demandent la reconnaissance officielle de l'Alévité, une application plus neutre et impartiale de la laïcité et la fin de la discrimination et du traitement inégal entre les sunnites et les alévis[2624]. La « question alévie » est devenue, à présent, un enjeu important de la candidature de la Turquie à l'UE[2625]. À travers les rapports de progrès de la Commission européenne et les résolutions du Parlement

[2620] À cet égard, voir les conclusions de l'étude portant sur 139 manuels, menée en 2008 par la fondation historique et la fondation des droits de l'homme. G. TÜZÜN (dir.), *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II : Tarama Sonuçları (Les droits de l'homme dans les manuels II : bilan de recherche)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 2009 et N. KAYA, *op. cit*., note 1304.

[2621] Voir Parlement européen, *Résolution du 24 octobre 2007 sur les relations UE - Turquie*, résolution *précitée*, § 15 et ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, §§ 141-149.

[2622] G. G. ÖZDOĞAN & O. KILIÇDAĞI, *op. cit.*, note 1293, p. 141.

[2623] Parmi les moyens employés par la communauté alévie à cette fin la manifestation ont acquis une place privilégiée. Pour ne citer que quelques-unes, on peut se référer à la manifestation organisée par l'Association culturelle Pir Sultan Abdal à İstanbul le 4 février 2008 (*Radikal* du 4 février 2008), la grande manifestation (avec environ 100 mille personnes) organisée par la Fédération alévie et bektachie, le 9 novembre 2008 à Ankara, sous le slogan « Eşit yurttaşlık hakkı için (Pour une citoyenneté égale) » ainsi que celle organisée par cette dernière organisation, le 8 novembre 2009, à İstanbul sous le slogan « Ayrımcılığa karşı eşit yurttaşlık hakkı (Le droit d'une citoyenneté égale contre la discrimination) ». *Radikal* du 8 novembre 2009.

[2624] Pour plus de détails sur les demandes des alévis, voir É. MASSICARD, *op. cit*., note 17, pp. 82-83.

[2625] J. BAUER, « La question alévie de Tunceli à Dersim », OVIPOT, 20 novembre 2009.

européen, l'UE montre, d'ailleurs, régulièrement du doigt la situation qui reste celle des alévis[2626].

Toutefois, il faut savoir que la question est particulièrement sensible et complexe. Car, les membres de la communauté alévie sont largement divisés sur les actions à mettre en place pour régler leurs problèmes, mais également sur l'identification de leurs croyances et pratiques. Ainsi, il n'est pas étonnant de voir le gouvernement engager un processus de dialogue avec les différents acteurs de la question alévie, appelé l'« ouverture alévie », en vue de déterminer les mesures à adopter pour régler cette question. Ce processus comprend une période de discussion sur plusieurs sujets concernant les principaux problèmes des alévis. Le débat et les travaux effectués par les autorités d'État se focalisent principalement sur la question de savoir comment représenter l'Alévité à côté du Sunnisme au sein des institutions publiques (§ 1). Parallèlement à ce débat, pendant cette période de démocratisation de la Turquie dans le cadre du processus d'adhésion à l'UE, on constate le développement d'une organisation de la communauté alévie en dehors du cadre étatique (§ 2).

§ 1. LA REPRÉSENTATION DE L'ALÉVITÉ AU SEIN DES INSTITUTIONS PUBLIQUES

La question de la représentation de l'Alévité au sein des institutions publiques se développe principalement sur deux axes : la place de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*) (A) et l'intégration de l'Alévité dans les programmes et les manuels des « cours de culture religieuse » (B).

[2626] Depuis son premier rapport de 1998 sur la Turquie, la Commission européenne a toujours critiqué l'attitude de la Turquie envers les alévis, et ce d'une manière de plus en plus détaillée. Si dans son rapport de 1998, la Commission s'est bornée à préciser qu'« [i]*l n'y a pas de dirigeants religieux alévis rémunérés par l'État contrairement à ce qui se passe pour les dirigeants sunnites* » (Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 1998*, p. 20), à partir de son rapport de 2004, elle a commencé à suivre les développements importants concernant la situation des alévis en Turquie et à rappeler les plus importants de leurs problèmes. Dans son dernier rapport, après avoir mis l'accent sur les problèmes des alévis liés à l'ouverture et à la reconnaissance des maisons de *cem* comme lieux de culte, la Commission précise que l'État doit établir un cadre juridique en conformité avec la Convention européenne pour permettre à la communauté alévie de fonctionner sans contraintes excessives (Commission européenne de l'UE, *Turkey 2011 Progress Report*, pp. 30-31). Quant au Parlement européen, dans ses résolutions sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie de l'adhésion, il rappelle régulièrement à la Turquie l'importance de régler les problèmes des alévis, comme ceux des autres minorités, en tant que condition d'adhésion à l'UE. À titre d'exemple, voir Parlement européen, *Résolution sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie de l'adhésion*, résolution *précitée*, § 33 et Parlement européen, *Résolution du 10 février 2010 sur le rapport 2009 sur les progrès accomplis par la Turquie*, résolution *précitée*, §§ 19 et 22.

A. La place de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses

L'existence de la *Diyanet* au sein de l'administration publique a toujours fait l'objet d'interrogations et de débats dans la société turque, aussi bien dans le camp des laïcs que parmi les défenseurs de l'Islam[2627]. Avec le processus d'adhésion à l'UE, ce débat a été réanimé et a pris une ampleur nationale. En effet, il est aujourd'hui question d'une réforme des systèmes juridique, administratif et politique de la Turquie en vue de leur harmonisation avec les normes européennes. Beaucoup estiment que l'adhésion à l'UE nécessiterait une révision notable, entre autres, du système de la *Diyanet*[2628]. Car, cette dernière est souvent critiquée du fait qu'elle fonctionne comme une institution sunnite et ignore les besoins religieux spécifiques de la communauté alévie[2629], ce qui est contraire au principe de l'égalité et de neutralité. Le débat tourne donc principalement autour de la représentation des alévis qui constituent la catégorie la plus touchée par le système actuel de la *Diyanet* (1). Au-delà des discussions intellectuelles, depuis le début de l'année 2000, profitant des réformes de démocratisation, les organisations alévies ont intensifié leurs activités pour obtenir une révision de système de la *Diyanet* en leur faveur. Toutefois, bien que le dialogue avec les alévis sur cette question semble rester toujours ouvert, l'approche adoptée jusqu'à maintenant par les différentes autorités de l'État face aux demandes des alévis est principalement négative (2).

1. Le débat concernant la représentation de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses

S'il existe parmi les alévis un consensus sur le fait que la *Diyanet* est fondée sur la version hanéfite et sunnite de l'Islam et ne représente pas l'Alévité mais, au contraire, tente de sunniser les alévis[2630], ces derniers sont divisés, principalement en trois catégories, sur la question du statut de la *Diyanet* et de leur représentation en son sein : en considérant que la *Diyanet* ne devrait pas exister dans un État laïque, la première catégorie d'alévis, qui semble être la plus nombreuse[2631], demande l'abolition pure et simple de cette institution. Elle estime que l'administration des affaires religieuses doit être laissée aux organisations

---

[2627] Pour une brève présentation des différents avis exprimés tout au long de l'histoire de la République turque sur ce sujet, voir Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, pp. 65-66.

[2628] À titre d'exemple, voir İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 92.

[2629] D'ailleurs, lorsque la Commission européenne mentionne la *Diyanet* dans ses rapports, elle le fait souvent pour rappeler que les alévis accusent la *Diyanet* de se préoccuper seulement des besoins de la communauté sunnite. À titre d'exemple, voir Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 46.

[2630] Voir İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 73-77.

[2631] H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, p. 303.

indépendantes des communautés religieuses et financée par les contributions des membres de leurs communautés. Le financement des communautés religieuses par les fonds publics porterait en soi le risque de permettre des interventions injustifiées de l'État dans le fonctionnement des communautés. Pourtant, dans un régime laïque, le rôle de l'État doit être limité à la régulation de la vie religieuse et à la garantie du libre exercice de la liberté religieuse par tous. Toutefois, certains dans ce groupe estiment qu'il serait préférable d'établir une sorte d'impôt religieux qui doit être versé aux organisations des communautés dans le respect du choix des citoyens.

En mettant l'accent sur le danger que la suppression de la *Diyanet* peut créer pour l'unité nationale et la laïcité de l'État, en favorisant, notamment, le développement des mouvements fondamentalistes islamiques, la deuxième catégorie d'alévis soutient un élargissement du système de la *Diyanet* aux alévis pour les faire bénéficier des mêmes droits que les sunnites. Plus précisément, elle demande l'établissement, au sein d'une *Diyanet* autonome, d'un département qui serait chargé de la gestion et du financement du clergé et des lieux de culte des alévis ainsi que de la mise en place des cours de religion pour les alévis.

Enfin, une troisième catégorie estime que les affaires religieuses des alévis doivent être administrées par une Présidence des affaires des alévis, une institution publique en dehors de la *Diyanet*[2632].

Une telle division existe également parmi les intellectuels non alévis. Certains auteurs estiment qu'il convient de considérer la sauvegarde de la *Diyanet* dans l'administration et l'interdiction des confréries comme des mesures politiques temporaires. Selon eux, aussi longtemps que l'administration des affaires religieuses est financée par le budget de l'État, on ne peut parler d'un régime véritablement laïque. Si les deux mesures susmentionnées ont pu être justifiées par des considérations politiques et par les conditions spécifiques du début de la République, ils estiment qu'aujourd'hui, où la Turquie s'apprête à adhérer à l'UE, il ne serait plus possible de maintenir un tel système de séparation partielle avec l'Islam[2633]. Selon eux, les conditions actuelles permettent le transfert de l'administration des affaires religieuses aux communautés religieuses[2634].

[2632] Pour plus de détails concernant ces différentes approches des alévis sur la question de l'organisation des communautés religieuses et la *Diyanet*, voir Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, pp. 73-74 ; İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 290-294 ; İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 77-81 et H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 294-307.

[2633] Voir E. AYDIN, *op. cit.*, note 1478, pp. 343-344.

[2634] Concernant le débat sur la suppression de la *Diyanet* et l'administration des affaires religieuses par les communautés religieuses, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, pp. 284-287 ; R. ÇAKIR & İ. BOZAN, *op.*

Cette position est vivement contestée par une partie de la doctrine qui estime que la sauvegarde de la *Diyanet* dans l'administration n'est pas contraire à la laïcité dans la mesure où elle n'est pas seulement importante pour assurer les services religieux, mais elle l'est surtout pour empêcher la religion de se mêler des affaires politiques et étatiques et protéger ainsi la structure laïque de l'État[2635]. Cette approche semble être encore aujourd'hui la position dominante dans la doctrine mais aussi parmi les dirigeants d'État en Turquie. Toutefois, s'il existe, parmi les différents acteurs de la société turque, un relatif consensus pour la sauvegarde de la *Diyanet* dans l'administration publique, nombreux sont ceux qui considèrent qu'une réforme de son statut est nécessaire. La doctrine estime que dans le cadre de l'adhésion à l'UE, comme dans tous les autres domaines, les relations entre l'État et les religions, y compris le statut de la *Diyanet*, doivent faire l'objet de réformes[2636] dans le but de les mettre en conformité avec les principes et valeurs communs des pays européens. À cet égard, Mme le Professeur Gözaydın considère qu'une organisation chargée d'assumer les besoins religieux de la société au sein de l'État peut se concilier avec le caractère laïque de l'État à la condition d'être neutre et de ne s'intéresser qu'aux besoins techniques, mais non à la foi des gens[2637]. Cependant, comme le constate Mme Gözaydın, la pratique montre que la *Diyanet* ne présente pas les caractéristiques d'une institution administrative technique, mais qu'elle est un instrument aux services des intérêts politiques et stratégiques de l'État, instrumentalisation que les autorités d'État tentent de justifier par le besoin de lutter contre les courants islamiques extrêmes pour sauvegarder la laïcité de l'État[2638]. De toute évidence, une telle approche à la question de l'administration des affaires musulmanes ne se concilie pas avec le régime des libertés[2639] que la Turquie veut adopter pour entrer dans l'UE.

En mettant l'accent sur le caractère ouvert de la *Diyanet* aux interventions politiques du gouvernement, tant sur le plan de ses activités que sur le plan de l'élection de son président, certains estiment que la seule solution pour mettre un terme à l'instrumentalisation de l'Islam par l'État serait d'attribuer une autonomie à la *Diyanet*. Cette proposition est exprimée des temps à autres depuis le coup d'État de 1960, notamment par les dirigeants de la *Diyanet*, comme une solution intérimaire entre la

---

cit., note 579, pp. 37-38 et 110-114 ; A. SEZER, *op. cit.*, note 503, p. 96 et H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 277-282.

[2635] Voir, *supra* p. 131 et s.

[2636] À titre d'exemple, voir İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 92.

[2637] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 288.

[2638] *Ibidem*, pp. 275-278.

[2639] En ce sens, voir *ibidem*, p. 276.

suppression et l'indépendance de la *Diyanet*[2640]. Toutefois, bien que l'autonomisation de la *Diyanet* puisse apporter une certaine normalisation aux rapports entre l'État et l'Islam dans le sens où le contrôle étatique sur les affaires musulmanes serait plus faible, elle ne remédierait pas aux problèmes de discrimination posés si la *Diyanet* continue d'être financée du budget de l'État mais ne répond qu'aux besoins religieux de la communauté sunnite hanéfite.

Quant aux propositions liées à la représentation des alévis au sein de la *Diyanet* ou dans une institution publique séparée, elles posent au moins trois problèmes majeurs : premièrement, au vu de la pluralité des organisations alévies dont chacune a une approche différente à l'Alévité[2641], la question de savoir qui va représenter les alévis et quelle Alévité va être prise comme base dans les services religieux alévis se pose forcement. Deuxièmement, au vu toujours de la pluralité sur la définition de la doctrine et des rituels de l'Alévité, l'organisation de cette dernière sous une direction unique dans une institution publique risque d'instrumentaliser la croyance des alévis, comme cela est le cas du Sunnisme, et d'aboutir à l'imposition d'une Alévité officielle à toute la communauté alévie. Ceci serait clairement contraire à la jurisprudence de la Cour européenne, car elle porterait atteinte au principe de l'autonomie des communautés religieuses, interdiction qui devient aujourd'hui un des principes fondamentaux que les États membres à l'UE doivent prendre en compte lors qu'ils déterminent leurs rapports avec les communautés religieuses. Troisièmement, si l'on ne veut pas porter atteinte aux principes de l'égalité et de la neutralité religieuse de l'État, la possibilité d'une organisation officielle avec un part du budget public doit être accordée non seulement aux alévis mais à toutes les autres communautés religieuses qui en font la demande. Une telle représentation officielle nécessite non seulement l'abolition de la loi sur la fermeture des confréries protégée par la Constitution, mais, au vu de la grande pluralité des confessions, des confréries et des groupes religieux au sein de la société turque et des problèmes de détermination de nombre de leurs adhérents, leurs zones d'influence, d'unification des leurs doctrines et rituels, semble être très difficile à réaliser. C'est pourquoi, il semble que la solution la plus raisonnable et démocratique serait d'accorder à toutes les communautés religieuses le droit de créer leurs propres organisations. Toutefois, vu la position adoptée sur cette question

[2640] Pour le débat concernant l'autonomie de la *Diyanet*, voir *ibidem*, pp. 279-283 ; R. ÇAKIR & İ. BOZAN, *op. cit.*, note 579, pp. 37 et 110 et H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, pp. 282-285.

[2641] Parmi les organisations alévies il existe une diversité importante sur ce qu'il faut entendre par l'Alévité (une religion à part, une confession à l'intérieur de l'Islam, une philosophie ou encore une culture)

par les autorités étatiques, il paraît improbable qu'une telle solution voit le jour dans un futur proche.

2. La position des autorités étatiques concernant la représentation de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses

Face aux critiques de la communauté alévie et de la doctrine, le gouvernement d'AKP, adopte, comme ses prédécesseurs, une position plutôt négationniste qui met l'accent sur l'importance de la *Diyanet* pour la Turquie[2642] et soutient que la *Diyanet* ne se fonde pas sur telle ou telle interprétation ou confession islamique, mais mène ses activités d'une manière embrassant toutes les confessions islamiques. Autrement dit, il s'agirait d'une institution supra confessionnelle qui ne se base sur aucune confession spécifique de l'Islam mais sur les textes sacrés de l'Islam, admis par tous les musulmans. Cette position est également celle de la *Diyanet* qui estime que la représentation des alévis en son sein risque de l'éloigner de sa nature supra confessionnelle et d'ouvrir la voie à la demande de représentation de tous les groupes religio-culturels, ce qui mettrait en danger toute la structure étatique et les acquis de 85 années de la République[2643].

Vu que l'État n'a pas répondu positivement aux attentes de la communauté alévie d'être représentée au sein de la *Diyanet*, la Fondation pour l'instruction et la culture républicaine (*CEM Vakfı*, ci-après « la Fondation Cem »), une organisation alévie, a créé, le 27 décembre 2003, la Présidence des services religieux de l'Islam alévi. Toutefois, n'ayant pas été reconnue par l'État, cette direction est loin de répondre aux besoins religieux de toute la communauté alévie. C'est pourquoi, en 2005, au nom d'un groupe de 2 000 alévis, la Fondation Cem a demandé au Premier ministre[2644] de prendre des actions nécessaires, en tant que chef du gouvernement, pour que l'État rend, dans le cadre du service public, des services religieux pour les alévis comme il le fait pour les sunnites,

---

et sur la manière d'accomplir les rituels alévis. Pour une présentation de cette diversité au sein des organisations alévies, voir *ibidem*, pp. 301-302.

[2642] Ainsi, en novembre 2008, le ministre chargé de la *Diyanet* déclarait qu'il n'était pas question de supprimer la *Diyanet*, qui serait une institution républicaine de plus haute importance que certains pays musulmans tenteraient d'imiter. « Bakan'dan alevilere yanıt (La réponse du ministre aux alévis) », *Milliyet* du 9 novembre 2008.

[2643] Voir, le communiqué de presse du 19 décembre 2008 de la *Diyanet* (disponible sur le site officiel de la Diyanet http://www.diyanet.gov.tr, consulté le 12 février 2012). Ces inquiétudes, exprimées par le président de la *Diyanet*, sont partagés par les autres dirigeants et une grande partie des fonctionnaires de la *Diyanet*. Tout en définissant, dans sa majorité, l'Alévité comme une « *réalité et richesse du pays* », ceux-ci sont généralement contre la représentation des alévis dans la *Diyanet*. Car, ils estiment que cette représentation incitera les autres ordres religieux à demander d'être représenté dans la *Diyanet*, ce qui risque de créer un chaos et une atteinte à l'unité de la nation et au caractère unitaire de l'État. Pour les résultats d'une étude menée sur l'approche des fonctionnaires de la *Diyanet* à la représentation des alévis dans la *Diyanet*, voir Ö. SARIKAYA, *op. cit.*, note 572, pp. 89-93 et İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, pp. 69-73.

qu'il recrute suffisamment de clergé alévi en tant que fonctionnaire au sein de la *Diyanet* et qu'il réserve un fond spécial du budget public pour les services religieux des alévis.

Cette demande ayant été rejetée, en janvier 2008, les requérants ont saisi, en vain, le tribunal administratif d'Ankara d'un recours en annulation de ce refus[2645]. Dans les attendus de son jugement, le tribunal reconnaît que l'Alévité constitue une croyance et une interprétation de l'Islam adoptée par une partie importante de la population en Turquie et qu'elle atteint un « *degré de force, de sérieux, de cohérence* » et qu'elle est, par conséquent, protégée dans le cadre de l'article 9 de la Convention européenne. Ensuite, il souligne que les demandes des requérants ne sont pas partagées par tous les alévis, parmi lesquels il existe une multitude différence quant à la définition de soi-même, aux croyances et aux modalités d'expression de l'Alévité. Enfin, constatant qu'il existe des différentes confessions, confréries, approches et interprétations qui sont apparues au fil de l'histoire au sein de l'Islam, le tribunal juge que le fait d'employer les clergés de tous ces groupes en tant que fonctionnaires, de leur réserver des fonds de budget public et de les inclure dans l'administration publique peuvent poser deux problèmes essentiels. Il risque, d'une part, de provoquer des débats et des mécontentements quant à la manière dont la *Diyanet* utilise le pouvoir public et la marge d'appréciation qui lui sont attribués par la loi dans la gestion des affaires religieuses de chaque groupe de croyance et, d'autre part, de détruire l'équilibre qu'on tente de maintenir entre les règles religieuses et juridiques et d'éloigner ainsi l'État de son caractère laïque[2646]. Saisi par les requérants, le Conseil d'État a confirmé ce jugement[2647].

Toutefois, sous la pression de la communauté alévie et de l'UE, on constate, depuis quelques années, certaines améliorations dans l'approche des autorités d'État en la matière. Par exemple, tandis que dans les anciennes publications de la *Diyanet* l'Alévité est souvent présentée comme une secte hérétique avec des croyances et rituels « pervers »[2648], dans les

---

[2644] H. YAVUZER, *op. cit.*, note 571, p. 305.

[2645] Tel qu'il ressort de l'arrêt du Conseil d'État, ces demandes ont été rejetées par le Premier ministre au motif que la *Diyanet* rendait les services religieux pour tous les citoyens musulmans, sans distinction de confession et dans le respect du principe de l'égalité, que chaque citoyen de la Turquie avait le droit d'être recruté dans la fonction publique, y compris au sein de la *Diyanet*, dans le respect de conditions préétablies par la loi, qu'il était inadmissible d'octroyer à certaines personnes un privilège sur la base de leurs confessions, croyances et pratiques religieuses, qu'il était impossible de réserver des fonds pour les services publics qui n'étaient pas prévus par la Constitution et les lois. CE 10ème, 2 février 2010, n° 2008/3098 E et 2010/475 K.

[2646] « Alevilerin Başbakanlığa açtığı dava reddedildi (Le recours intenté par les alévis contre le Premier ministre a été rejeté) », *Milliyet* du 12 janvier 2008.

[2647] CE 10ème, 2 février 2010, n° 2008/3098 E et 2010/475 K.

[2648] Pour plus de détails sur ces types de publication de la *Diyanet* voir H. MERTCAN, *op. cit.*, note 1565, pp. 106-110.

communiqués récents, elle est présentée comme « *une réalité et une richesse pour le pays* ». En janvier 2007, la *Diyanet* a même publié 17 ouvrages classiques de la pensée alévie, ce qui peut être considéré comme une tentative de corriger l'image de la *Diyanet*[2649], qui est souvent accusée de faire de la discrimination contre les alévis. Toutefois, la position négative des dirigeants de la *Diyanet* à l'égard de la reconnaissance du statut des lieux de culte des maisons de *cem*, de la création d'un bureau chargé des affaires religieuses des alévis au sein de la *Diyanet* ainsi que de la définition de l'Alévité rend ces efforts suspects. D'ailleurs, cette action de la *Diyanet* a été très vite qualifiée par les organisations alévies d'hypocrisie. Le but serait juste montrer à l'UE que la *Diyanet* ne fait pas de la discrimination dans ses activités entre les sunnites et alévis[2650].

De son côté, le 1er juillet 2010, le Parlement a adopté la loi n° 6002 qui modifie le statut et le fonctionnement de la *Diyanet*. Cette loi apporte certaines modifications positives, tels que l'octroi d'une base juridique pour l'organisation de la *Diyanet* à l'étranger (art. 1), qui ne figurait pas dans la loi n° 633, et le changement de système de nomination de son président[2651]. Quant à la représentation des différentes confessions islamiques, la loi n° 6002 impose à la *Diyanet* le devoir de mener des recherches et des études et d'organiser des réunions scientifiques ou consultatives, des conférences concernant les organisations sociaux-religieuses, les structures traditionnelles religio-culturelles et les mouvements islamiques ayant une interprétation différente de l'Islam (art. 4 et 6). La *Diyanet* peut ainsi mener des activités de publication concernant les alévis et bektachis mais également les autres sectes ou confréries islamiques. En fait, la *Diyanet* avait déjà commencé à mener ces activités auxquelles la loi ne fait qu'attribuer une base

[2649] Cet effort d'améliorer son image auprès de la société turque ne concerne pas seulement les alévis. Ainsi depuis le début de 2006, la *Diyanet* a effectué une série de changements dans ce but. Par exemple, le 9 juin 2006, elle a mis un terme au système de centralisation de sermon de vendredi. Depuis, les sermons sont rédigés par les muftis de chaque ville et non par l'organisation centrale de la *Diyanet*, ce qui permet de déterminer le contenu des sermons selon les besoins et les intérêts de la communauté de chaque ville. Face aux critiques selon lesquelles la *Diyanet* néglige les femmes pratiquantes et ce sont souvent les confréries islamiques qui rendent des services religieux pour cette catégorie de la population, en septembre 2006, la *Diyanet* a nommé, dans sept villes, les femmes au poste d'adjoint de mufti. Elle a également mis en place des formations linguistiques et culturelles pour les cadres religieux envoyés à l'étranger dans le but de faciliter leur adaptation aux conditions des pays étrangers. İ. BOZAN, *op. cit.*, note 401, p. 91.

[2650] Pour les critiques des organisations alévies à l'égard de cette initiative de la *Diyanet*, voir « Diyanet'in Alevi oyunu (Le jeu alévi de la *Diyanet*) », *Radikal* du 4 janvier 2007.

[2651] Dans le nouveau système, le président est nommé sur une liste de candidats élus par une commission d'établissement des candidats qui se composent des hauts fonctionnaires de la *Diyanet*, du directeur de la direction du ministère de l'Éducation nationale chargée de l'enseignement religieux et des représentants des facultés de théologie (art. 17 de la loi n° 6002 et art. 20 de la loi n° 633). La loi précise également que les cadres religieux de la *Diyanet* doivent être jugés selon la loi sur la procédure d'investigation contre les fonctionnaires lors qu'ils commettent un délit lors de leurs fonctions (art. 18 de la loi n° 6002), ce qui semble être une réaction à la jurisprudence du Conseil d'État qui avait décidé le contraire. Voir *supra* p. 123 et s.

légale. Cette disposition n'apporte donc pas une véritable nouveauté dans le statut et les activités de la *Diyanet*. Les changements apportés sont très loin de répondre aux attentes des alévis. D'ailleurs, les mosquées et *mescit*s restent toujours les seuls lieux de culte des musulmans prévus par la loi sur la *Diyanet*.

La loi n° 6002 porte même certains inconvénients qui risquent d'éloigner encore plus la *Diyanet* d'un fonctionnement conforme au principe de laïcité, car elle élargit la compétence de la *Diyanet* pour mener des activités de propagande islamique. Dorénavant, la *Diyanet* peut également organiser des émissions religieuses dans les radios et télévisions et envoyer des personnels dans les établissements pénitenciers, de réhabilitation pour les enfants, de la santé, les maisons de retraite, etc. toujours dans le but d'« éclairer la société sur la religion » (art. 6 de la loi n° 6002). Cette loi lui donne également la responsabilité de surveiller les publications et les diffusions concernant le Coran et, lorsqu'elle estime que la version du Coran (qu'il s'agisse de l'intégralité ou d'une partie du Coran) diffusée ou publiée contient des erreurs ou des lacunes, de s'adresser au tribunal de la paix pour faire saisir les publications concernées ou interdire l'accès à des émissions ou sites Internet concernés (art. 5). Dans la mesure où la majorité des alévis estiment que la version actuelle du Coran n'est pas originale, mais a été remaniée par les adversaires d'Ali, cette disposition empêche toute tentative de la communauté de réécrire une nouvelle version du Coran plus conforme à leurs croyances[2652].

Parallèlement à ces développements relatifs à la représentation des alévis au sein de la *Diyanet*, les autorités d'État ont adopté certaines mesures en vue d'accorder une place à l'Alévité au sein de l'école publique.

B. La place de l'Alévité au sein de l'école publique

Le contenu du programme et des manuels et le caractère obligatoire des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » a été un des sujets les plus discutés en Turquie tout au long du processus d'adhésion à l'UE. La manière dont ces cours sont dispensés a été faite et fait encore l'objet des critiques des organisations nationales[2653] et européennes[2654].

[2652] Dans le cadre des efforts de reconstruction religieuse de l'Alévité, une telle tentative avait d'ailleurs été entreprise avant cette modification. En juin 1995 est publié un « Coran alévi », le Sage Coran (*Kur'an-ı Hakim*), par opposition au Saint Coran (*Kur'an-ı Kerim*) sunnite. Ce « Coran alternatif », censé réparer les manipulations des débuts de l'Islam avait provoqué une forte réaction, notamment, de la part de la *Diyanet*. É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 155.

[2653] Sur le plan national, plusieurs organisations de la société civile ont signalés les problèmes causés par ces cours notamment concernant les élèves alévis. À titre d'exemple, voir Initiative pour la Réforme de

Bien que le gouvernement d'AKP ait adopté, au début, une position plutôt réactionnaire et défensive face à ces critiques[2655], sous la pression européenne, il a dû s'intéresser à la question de révision des cours de culture religieuse enseignés à l'école publique. Ainsi, une commission spéciale, chargée de mener des études dans le but de modifier les programmes et les manuels des cours de culture religieuse pour les mettre en conformité avec les critères universels en la matière, a été créée au sein de la direction du ministère de l'Éducation nationale chargée de l'enseignement religieux. Conformément aux travaux effectués par cette commission, les programmes et les manuels de tous les cours de culture religieuse dispensés à l'école publique ont été révisés à deux reprises dans un sens favorisant la tolérance interreligieuse et prenant en considération le pluralisme religieux de la société turque (1). Toutefois, bien que certains enseignements concernant la confession alévie soient intégrés dans les nouveaux programmes et manuels de ces cours, la question de savoir si ces révisions sont suffisantes pour satisfaire les exigences de l'UE et des alévis et si elles répondent aux critères établis par la Cour européenne en la matière se pose toujours (2).

1. Les révisions des programmes et des manuels des « cours de culture religieuse et de connaissance morale »

En Turquie, le débat concernant les cours de culture religieuse est souvent mené autour de la question du respect des convictions et des croyances religieuses des parents alévis. Car, bien que ces cours soient dispensés sur le fondement de la confession sunnite, contrairement aux élèves chrétiens et juifs qui peuvent, dans une certaine mesure, en être dispensés, les élèves alévis sont contraints de les suivre, obligation qualifiée par la

---

l'Éducation (*Eğitim Reformu Girişimi*, ci-après « l'ERG »), *Türkiye'de Din ve Eğitim : Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci (La religion et l'éducation en Turquie : changement et développements récents)*, rapport rendu publique en avril 2011 (disponible sur http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/DinVeEgitim.pdf, consulté le 15 mai 2011).

[2654] Dans son troisième rapport sur la Turquie, l'ECRI recommande « *vivement aux autorités turques de reconsidérer leur approche en matière de cours de culture religieuse* ». Il estime que « [l]*es autorités devraient prendre des mesures soit pour rendre ces cours facultatifs pour tous soit pour réadapter leur contenu afin de s'assurer qu'ils dépeignent véritablement l'ensemble des cultures religieuses et ne soient plus perçus comme des cours d'instruction de la religion musulmane* » (ECRI, *Troisième rapport sur la Turquie*, 25 juin 2004, CRI(2005)5, § 69). Dans ses rapports la Commission européenne signale aussi régulièrement les problèmes et les plaints concernant ces cours. À titre d'exemple, voir Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, pp. 45-46.

[2655] Pour les déclarations de ministre chargé de la *Diyanet*, Mehmet Aydın, le ministre des Affaires étrangères, Abdullah Gül, et le Président de la TBMM, Bülent Arınç, à l'égard des critiques européens sur ce sujet, voir « Avrupa Konseyi Kızdırdı (Le Conseil de l'Europe a vexé le gouvernement turc) », *Milliyet* du 16 février 2005 et « Avrupa'ya Din Tepkisi (La réaction turque contre l'Europe concernant la religion) », *Radikal* du 16 février 2005.

communauté alévie de tentative de sunnisation. C'est pourquoi ces cours attirent notamment les critiques de la communauté alévie. Cette dernière a organisé plusieurs activités pour attirer l'attention du gouvernement à ce problème[2656] et mène, depuis quelques dizaines d'année, une lutte juridique pour obtenir la suppression pure et simple de ces cours ou une révision de ceux-ci dans le respect de leurs convictions religieuses[2657]. Ainsi, saisie par des requérants alévis, dans son arrêt *Zengin* du 9 octobre 2007, la Cour européenne a conclu à la violation de l'article 2 du Protocole n° 1 « *en raison du caractère insuffisant du système éducatif turc, lequel, en matière d'enseignement du fait religieux, ne répond pas aux critères d'objectivité et de pluralisme et n'offre aucun moyen approprié tendant à assurer le respect des convictions des parents* »[2658]. Cet arrêt ne se limite pas au constat de violation du droit des requérants, mais souligne expressément que cette violation « *tire son origine d'un problème tenant à la mise en œuvre du programme de ce cours et de l'absence de moyens appropriés tentant à assurer le respect des convictions des parents* » et « *que la mise en conformité du système éducatif turc et du droit interne pertinent avec la disposition précitée de la Convention constituerait une forme appropriée de réparation qui permettrait de mettre un terme à la violation constatée* »[2659]. De son côté, par un arrêt du 28 décembre 2007 et en s'appuyant sur les constats de l'arrêt *Zengin*, le Conseil d'État a déclaré contraire à la loi une décision administrative ayant rejeté la demande d'un alévi de dispense de son enfant de ces cours[2660]. Dans deux arrêts concernant le rejet de la demande de dispense des parents alévis, rendus en février 2008[2661] et mai 2009[2662], le Conseil d'État a confirmé cette décision.

Face à ces décisions judiciaires, l'approche du ministère de l'Éducation nationale a été, dans un premier temps, plutôt négative. Estimant que ces arrêts du Conseil d'État et l'arrêt *Zengin* étaient fondés sur un examen des manuels avant leur révision en 2005 et

---

[2656] À titre d'exemple, pour une campagne de pétition menée par les organisations alévies, en 2005, pour la suppression de ces cours, voir B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 640, p. 121.

[2657] Bien que toutes les organisations alévies soient d'accord sur la nécessité d'un changement, les solutions proposées se varient considérablement : certains réclament une suppression pure et simple de ces cours de programme scolaire tandis que d'autres estiment que ces cours doivent être facultatifs et inclure l'Alévité. R. KAYMAKCAN, *op. cit.*, note 1477, p. 57.

[2658] Cour EDH, arrêt *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, arrêt *précité*, § 84.

[2659] *Ibidem*.

[2660] Le Conseil d'État a estimé qu'en dépit de son appellation il ne s'agissait en effet pas des cours de culture religieuse mais d'un enseignement religieux qui, conformément à l'article 24 de la Constitution, doit dépendre « *de la volonté propre de chacun et, en ce qui concerne les mineurs, de celle de leurs représentants légaux* ». Par conséquent, la Cour suprême a jugé qu'aussi longtemps que le contenu de ces cours n'étaient pas en conformité avec son appellation, leur caractère obligatoire ne serait pas conforme à la loi. CE 8ème, 28 décembre 2007, n° 2006/4107 E et 2007/7481 K.

[2661] CE 8ème, 29 février 2008, n° 2007/679 E et 2008/1461 K.

[2662] CE 8ème, 15 mai 2009, n° 2007/8365 E et 2009/3238 K.

2006, le ministre de l'Éducation nationale a estimé qu'ils avaient été exécutés et qu'ils n'étaient donc pas valables pour les nouveaux programmes et manuels[2663]. En effet, en 2005 et 2006, soit avant même que la Cour européenne se prononce sur la question, sous la pression de la communauté alévie mais surtout de l'UE, le Conseil de l'enseignement avait adopté de nouveaux programmes de l'enseignement pour les cours de culture religieuse[2664]. Conformément à ces décisions, les nouveaux manuels avaient été rédigés pour être utilisés dans les cours de culture religieuse pour l'année scolaire 2007/2008 concernant l'enseignement primaire[2665] et pour l'année scolaire 2005/2006 quant à l'enseignement secondaire[2666].

D'ailleurs, en s'appuyant sur ces révisions, en juillet 2010, le Conseil d'État a donné gain de cause au ministère de l'Éducation nationale dans une action intentée par un parent alévi. En l'espèce, en 2005, le ministère de l'Éducation avait rejeté une demande visant à inclure dans les programmes et manuels de cours de culture religieuse des renseignements portant sur la foi, la philosophie et la culture des alévis. Saisi d'une demande d'annulation de cette décision, le tribunal administratif avait ordonné l'établissement d'un rapport d'expertise sur la question de savoir si les manuels de ces cours se fondaient principalement sur la confession sunnite, comme le prétendaient les requérants, ou s'ils tenaient compte du principe de la neutralité interconfessionnelle. Analysant les nouveaux programmes et manuels des cours de culture religieuse entrés en vigueur après 2005, le rapport d'expertise conclut qu'ils répondent, dans une large mesure, aux attentes des requérants. Plus précisément, le rapport prétend que ceux-ci seraient préparés selon une approche supra confessionnelle, qu'ils ne seraient pas fondés sur la confession sunnite, qu'ils contiendraient des informations sur la croyance et la culture alévies, qu'il ne s'agirait pas d'une éducation islamique mais d'un enseignement sur la religion musulmane. En s'appuyant sur les conclusions de ce rapport, le tribunal administratif avait rejeté la

---

[2663] « MEB, AİHM kararını önemsemedi (Le ministère de l'Éducation nationale n'a pas accordé d'importance à l'arrêt de la Cour européenne) », *Radikal* du 11 octobre 2007 ; « Çelik : Zorunlu din dersi mevcut müfredatla sürer (Çelik : les cours obligatoires de religion continueront avec le même programme scolaire) », *Radikal* du 5 mars 2008.

[2664] Le nouveau programme des cours de culture religieuse de l'enseignement secondaire (9, 10, 11 et 12ème classes), a été adopté par la décision n° 16 du 31 mars 2005 du Conseil de l'enseignement de ministère de l'Éducation nationale. Celui de l'enseignement primaire (4, 5, 6, 7 et 8ème classes), a été adopté par la décision n° 410 du 28 décembre 2006 de ce même conseil.

[2665] « Alevilik din dersi kitaplarında (L'Alévité est dans les manuels des cours de religion) », *Yeni Şafak* du 7 septembre 2007.

[2666] İ. GÖZAYDIN, « Türkiye'de "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış (Un regard sur les manuels des cours de culture religieuse et de connaissance morale du point de vue de respect des droits de l'homme) », in *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II : Tarama*

demande d'annulation par un jugement qui a été, ensuite, confirmé par le Conseil d'État[2667].

Contrairement au rapport d'expertise constituant le fondement de ces décisions, les rapports menés par certains ONGs turques démontrent que, bien que les nouveaux programmes et manuels soient considérablement améliorés par rapport aux anciens, les révisions apportées restent, quand même, loin de répondre aux critiques des institutions européennes et de remédier à la violation constatée par l'arrêt *Zengin*. Par exemple, selon un rapport préparé par l'ERG, la place réservée à la confession alévie, comme celle réservée aux confessions non islamiques, dans le nouveau programme des cours de culture religieuse dispensés dans l'enseignement secondaire, reste largement insuffisante. En outre, les enseignements concernant la confession alévie sont dispersés généralement dans les parties des manuels réservés à la lecture, qui ont une importance secondaire dans l'enseignement de ces cours[2668]. Enfin, ce rapport constate que les nouveaux manuels mettent l'accent seulement sur les valeurs, les principes et les pratiques de la confession alévie qui ne sont pas contradictoires avec le Sunnisme[2669].

Une étude menée par la Fondation de l'histoire conclut également à l'insuffisance des révisions effectuées dans les nouveaux manuels des cours de culture religieuse : elle affirme que, contrairement à leur intitulé, ces manuels reflètent plus un enseignement de la culture et morale islamique qu'un enseignement de la culture et morale religieuse en générale[2670]. Les manuels sont rédigés avec une approche plus théologique islamique qu'avec une approche des sciences humaines[2671]. Ils contiennent plusieurs affirmations qui sont clairement contraires au principe de neutralité religieuse de l'État[2672] et ignorent, dans une grande mesure, le pluralisme à l'intérieur de l'Islam. Ils sont rédigés sur le fondement de la version sunnite-hanéfite de l'Islam qui exclut les autres approches de l'Islam, telles que le Chiisme et l'Alévité ainsi que les approches des écoles sunnites comme le

---

Sonuçları (Les droits de l'homme dans les manuels II : bilan de recherche), sous la direction de Gürel TÜZÜN, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 2009, pp. 167-193, spéc., pp. 167-168.

[2667] CE 8ème, 13 juillet 2010, n° 2009/10610 E et 2010/4213 K.

[2668] R. KAYMAKCAN, *op. cit.*, note 667, pp. 13, 23 et 40-41.

[2669] *Ibidem*, pp. 14 et 23.

[2670] İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 2666, pp. 170-171.

[2671] *Ibidem*, pp. 171-172 et 174-175.

[2672] Selon cette étude, dans leurs généralités, les manuels font l'éloge de l'Islam en présentant le Coran comme le livre sacré valable pour toutes les époques et sociétés, le Mahomet comme le dernier prophète et l'Islam comme la dernière religion et, en même temps, critiquent les autres religions, notamment celles non-monothéistes. Plusieurs affirmations concernant l'Islam mettent clairement en évidence que l'approche théologique reste dominante dans ces manuels. *Ibidem*, pp. 172-174 et 179-181.

Malékisme, le Chaféisme et le Hanbalisme[2673]. Les manuels présentent la confession alévie, soit comme un mouvement mystique, soit comme une culture et ignore totalement les différentes interprétations et pratiques de l'Islam chez les alévis[2674]. Cette étude conclu qu'il ne s'agit pas de fournir des informations concernant les religions aux élèves mais d'un endoctrinement des élèves en faveur de l'Islam sunnite. Le contenu des nouveaux manuels constitue donc toujours une atteinte grave à la liberté de religion des élèves, une discrimination contre les adeptes des confessions autres que l'Islam sunnite, notamment ceux des religions non-monothéistes et d'Alévité, mais aussi, les non-croyants[2675].

Ces nouveaux programmes et manuels n'ont d'ailleurs pas mis un terme aux critiques des non-sunnites. Ceux-ci, notamment les alévis, intentèrent plusieurs actions devant les tribunaux administratifs pour contester le contenu de nouveaux programmes et manuels des cours de culture religieuse et l'absence de droit à la dispense de ces cours[2676]. Estimant que la Turquie refusait d'exécuter l'arrêt *Zengin* et soutenant que les informations concernant l'Alévité inclues dans les manuels étaient superficielles et contenaient des affirmations erronées, en août 2008, la Fédération alévie et bektachie a fait également un recours devant le Comité des ministres du Conseil de l'Europe pour obtenir l'exécution de cet arrêt[2677]. D'ailleurs, dans son rapport de 2010, la Commission européenne précise également que l'arrêt *Zengin* de la Cour européenne n'est toujours pas exécuté par la Turquie[2678].

Ces révisions n'ayant apporté satisfaction aux principaux intéressés, en 2010, suite à une consultation avec certains représentants de la communauté alévie, le ministère de l'Éducation a adopté un nouveau programme et fait réviser de nouveau les manuels pour

---

[2673] *Ibidem*, p. 184.

[2674] Cette étude constate que les nouveaux manuels ne présentent que les mosquées et les *mescit*s comme lieux de culte des musulmans, expliquent seulement les prières quotidiennes des sunnites et le jeûne de ramadan, et ce, uniquement selon les règles adoptées par l'école hanéfite, comme les pratiques religieuses de tous les musulmans. On n'y trouve nulle part les principes, termes et pratiques de la confession alévie, tels que les maisons de *cem*, *semah*, les jeûnes de *Muharrem* et *Hızır*. Une petite partie des manuels, qui est consacrée aux personnalités alévies, comme Hacı Bektaş Veli, les présentent d'un point de vue sunnite. Certaines croyances alévies, comme la réincarnation, sont même qualifiées de fausses croyances et de superstitions. *Ibidem*, pp. 174-177, 180-181, 184 et 189.

[2675] *Ibidem*, pp. 191-192.

[2676] À cet égard, le rapport international de la liberté religieuse publié, en 2008, par le département d'État des États-Unis signale plus de 4 000 affaires portées devant les tribunaux contre le ministère de l'Éducation nationale concernant les plaintes liées à la discrimination dans les cours de culture religieuse. Rapport cité par A. ÇARKOĞLU & N. Ç. BİLGİLİ, « A Precarious Relationship : The Alevi Minority, the Turkish State and the EU », *South European Society and Politics*, juin 2011, vol. 16, n° 2, pp. 351-364, spéc., p. 359.

[2677] « Zorunlu din dersi Avrupa Konseyi'ne taşınıyor (L'affaire des cours obligatoires de religion est portée devant le Conseil de l'Europe) », *Radikal* du 12 août 2008. Le Comité des ministres examine actuellement les mesures nécessaires en vue de l'exécution de cet arrêt. Il n'a, à ce jours, rendu aucune résolution sur cette question. ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 100.

[2678] Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 progress report*, p. 23.

les cours de culture religieuse. Toutefois, il paraît que ces nouveaux programmes et manuels ne répondent pas non plus aux critères d'objectivité, de neutralité et de pluralisme.

2. Les insuffisances des nouveaux programmes et manuels des « cours de culture religieuse et de connaissance morale »

Suite aux révisions de 2010, les manuels actuels des cours de culture religieuse contiennent, désormais, des informations non seulement sur les alévis mais également sur les autres confessions musulmanes non sunnites, telles que les *caféris* et *nusayrîs*. Pour la première fois, les manuels fournissent certaines informations sur les rituels des alévis, comme les jeûnes de *Muharrem* et *Hızır*, les cérémonies de *cem* et les *semah*s. Les renseignements concernant l'Alévité sont également insérés, pour la première fois, dans certains manuels des lycées d'imam et de prédicateur[2679].

Néanmoins, l'approche par rapport à l'Alévité reste essentiellement inchangée. Les alévis sont définis comme les alliés d'Ali, ceux qui l'aiment et le respectent. La majorité des informations consiste en des exemples donnés de la pratique et des paroles d'Ali. Ces nouveaux programmes et manuels ont été critiqués par certains auteurs, qui estiment que l'approche théologique islamique y serait encore dominante[2680], ainsi que par les représentants des communautés religieuses. Les alévis estiment que les nouvelles révisions ne suffisent toujours pas pour garantir un environnement d'apprentissage neutre. La communauté alévie serait largement absente des manuels de ces cours, ce qui ne favoriserait pas la construction d'une société ouverte à la diversité[2681]. Plus précisément, les alévis critiquent le fait que ces manuels limitent l'Alévité à l'amour d'Ali et ne présentent pas les maisons de *cem* comme lieux de culte des alévis. Ils estiment que l'approche générale adoptée dans les manuels reste celui de montrer que l'Alévité n'est pas une confession vraiment différente de Sunnisme. L'objectif serait donc toujours de sunniser les alévis et leurs croyances. C'est pourquoi les alévis demandent à ce que les parties des manuels concernant l'Alévité soit rédigées par les enseignants alévis et non plus par les théologiens sunnites. En outre, ils critiquent le fait que l'Alévité soit enseignée aux élèves alévis par les enseignants sunnites[2682] et estiment que l'exécution de l'arrêt *Zengin*

[2679] Pour une présentation des informations concernant les alévis intégrés dans les nouveaux manuels des cours de culture religieuse et des manuels des lycées d'imam et de prédicateur, voir « "Alevilik" ders kitaplarına girdi (L'Alévité est entrée dans les manuels scolaires) », *Radikal* du 8 septembre 2011.

[2680] Pour les critiques de l'auteur-journaliste Oral Çalışlar et de la sociologue Binnaz Toprak en ce sens, voir ERG, *op. cit.*, note 2653, p. 21.

[2681] ECRI, *Rapport sur la Turquie*, 10 décembre 2010, rapport *précité*, § 100.

[2682] Pour les critiques des alévis par rapport aux nouveaux manuels des cours de culture religieuse, voir « Bu Alevilik asimile eder (Cette Alévité assimilera) », *Radikal* du 27 septembre 2011 ; « Aleviler de mal

nécessite la suppression de la nature obligatoire de ces cours par une révision constitutionnelle[2683].

La question des cours de culture religieuse reste donc d'actualité. Certaines ONGs turques ont déjà mené des études et publié des rapports mettant en l'évidence les principes qui doivent être respectés lors d'une nouvelle révision des programmes et manuels concernant ces cours. À cet égard, l'ERG met l'accent sur la nécessité de dispenser ces cours d'une manière pluraliste, impartiale, objective, supraconfessionnelle, ouverte aux différentes confessions et conforme aux droits de l'homme ainsi que sur le fait que ces cours doivent être fondés sur le savoir basé sur la science et la recherche et mettre l'élève au centre de l'enseignement[2684]. Toutefois, on peut s'interroger sur la question de savoir si dans les conditions actuelles de la Turquie, il est vraiment possible de dispenser ces cours dans le respect de ces principes. Car, au-delà des problèmes liés à l'ambigüité des principes susmentionnés[2685], l'approche négative des instituteurs chargés des cours de culture religieuse par rapport aux croyances et religions non sunnites[2686] met sérieusement en doute leur volonté et capacité de respecter ces principes dans la pratique. C'est pourquoi, dans tous les cas, il est préférable que ces cours soient optionnels[2687], au même titre que les autres cours optionnels, c'est-à-dire que les élèves ou leurs parents ne doivent pas être

---

varlıklarını istedi (Les alévis aussi ont demandé la restitution de leurs biens) », *Radikal* du 13 septembre 2011 et O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 39.

[2683] « Alevi örgütleri ve eğitim sendikaları tek ses : Tamamen kaldırılsın (Les organisations alévies et les syndicats des enseignants d'une voix commune : que les cours obligatoires de religion soient définitivement supprimés) », *Radikal* du 5 mars 2008.

[2684] Pour les recommandations de l'ERG, voir ERG, *op. cit.*, note 2653, pp. 22-29.

[2685] Voir *ibidem*, p. 24.

[2686] Selon les données recueillies par une étude portant sur l'approche des instituteurs chargés des cours de culture religieuse à la question de pluralisme religieux dans ces cours, 93.5 % des instituteurs interrogés pensent que la vérité se trouve uniquement dans leurs religions, en l'occurrence l'Islam, ce qui prouve que la grande majorité de ces instituteurs adoptent le méthode exclusif dans les rapports interreligieux. 51.8 % des instituteurs n'approuvent pas que les adeptes des autres religions puissent publier librement les ouvrages et les brochures religieux en Turquie. La grande majorité des instituteurs approuvent la présence des enseignements sur les autres religions dans les programmes et manuels des « cours de culture religieuse » (92.3 %). Toutefois, cette approbation est motivée plus par la nécessité de montrer aux élèves la supériorité de l'Islam par rapport aux autres religions (76.1 %), d'équiper les élèves de connaissances nécessaires pour qu'ils puissent défendre l'Islam contre les adhérents des autres religions (82.7 %) que pour que les élèves connaissent mieux la culture occidentale et soient plus tolérants contre les adeptes des autres religions. La majorité des instituteurs estiment que les enseignements concernant les autres religions doivent être dispensés d'un point de vue coranique (91.9 %) et qu'il n'est pas nécessaire de fournir plus d'enseignements concernant les autres religions dans les cours de culture religieuse (58.6 %). R. KAYMAKCAN, *op. cit.*, note 1477, pp. 45-46, 49 et 52-54.

[2687] Dans le même sens, la Commission de Venise estime que même lorsqu'il s'agit des cours d'enseignement religieux ou éthique avec une approche des sciences humaines et non d'un enseignement confessionnel, l'État doit tenir compte des craintes d'endoctrinement manifestées par les parents et envisager sérieusement la faculté d'accorder des dispenses lorsque cet enseignement risque d'interférer avec de profondes croyances religieuses ou idéologiques. Commission de Venise, *Lignes directrices visant l'examen des lois affectant la religion ou les convictions religieuses*, adoptées lors de la 59ème session plénière à Venise, les 18 et 19 juin 2004, point II/C/3.

obligés de faire une demande spécifique pour être dispensé de ces cours[2688]. En effet, dans le système actuel, les chrétiens et les juifs ne peuvent être dispensés de ces cours qu'à la condition de prouver leurs croyances. Dans la pratique, les autorités éducatives exigent que la mention de Christianisme ou Judaïsme soit indiquée sur leurs cartes d'identité[2689], ce qui constitue, en soi, une atteinte grave à leur liberté de religion. Ce système de dispense risque également de mettre les élèves dispensés dans une situation d'isolement social par rapport aux autres élèves et peut inciter les parents de ces élèves à ne pas demander une dispense[2690]. Appliquer le même système de dispense aux élèves alévis ne résoudrait donc certainement pas le problème.

En tenant compte la forte demande de l'éducation religieuse dans la société turque[2691] et sans définir clairement les questions de financement, des enseignants et du programme de ces cours, l'ERG estime que l'État devrait organiser, en parallèle des cours de connaissance religieuse, des cours facultatifs de l'éducation religieuse[2692], dans les établissements comme les centres d'éducation populaire (*Halk Eğitim Merkezleri*)[2693]. Toutefois, l'organisation et le financement de ces cours par l'État porte un risque de manipulation des croyances et serait, en tout état de cause, discriminatoire dans la mesure

---

[2688] En ce sens, voir également ERG, *op. cit.*, note 2653, p. 28.

[2689] Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, p. 36. À cet égard, dans son rapport de 2010, la Commission européenne constate qu'en effet, dans la pratique, non seulement les alévis mais également les élèves appartenant à certaines communautés non musulmanes, comme les protestants, sont également forcés de suivre ces cours. En outre, le rapport indique que la communauté de témoins de Jehova a intenté deux nouvelles actions en annulation devant le tribunal administratif contre les décisions par lesquelles le ministère de l'Éducation nationale avait rejeté la demande de dispense des cours de culture religieuse des élèves appartenant à leur communauté et que les affaires de nombreuses familles de témoins de Jehova concernant ce même contentieux sont pendantes devant le Conseil d'État. Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 Progress Report*, p. 23.

[2690] En ce sens, voir İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 2666, p. 187. Pour les problèmes rencontrés par les parents protestants qui tentent de faire dispenser leurs enfants de ces cours, voir Association des églises protestantes, *op. cit.*, note 2563, pp. 26 et 36-37.

[2691] Selon un sondage effectué par la TESEV, en décembre 2006, sur la question de savoir si l'éducation religieuse obligatoire doit ou non être dispensée dans les écoles publiques, 82.1 % des personnes interrogées ont répondu « oui » (A. ÇARKOĞLU & B. TOPRAK, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset (La religion, la société et la politique dans la Turquie en mouvement)*, İstanbul, TESEV Yay., 2006). Selon les données collectées par une étude menée pour déterminer le point de vue de religion, des valeurs et du monde des lycéens en Turquie, 78 % des lycéens interrogés soutiennent l'existence des cours de religion dans les écoles publiques. R. KAYMAKCAN, *Gençlerin Dine Bakışı : Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması (Le point de vue des jeunes sur la religion : étude comparative en Turquie et en Europe)*, İstanbul, Dem Yay., 2007, p. 69.

[2692] Pour un résumé des différents avis concernant l'organisation des cours facultatives de l'éducation religieuse par l'État, voir Ş. ARSLAN, « Türkiye'de İsteğe Bağlı İslam Din Dersi Üzerine Tartışmalar (Le débat sur les cours facultatives de l'éducation islamique en Turquie) », in *Türkiye ve Almanya örneğinde Seküler Toplumlarda ve Laik Devletlerde Din Eğitimi Sempozyumu (Symposium sur l'éducation religieuse dans les sociétés séculaires et États laïques : l'exemple de la Turquie et de l'Allemagne)*, symposium organisé par l'Institut Goethe et Université Bilgi d'İstanbul, les 7-8 novembre 2008 à İstanbul et N. ALTUNKAYA, *op. cit.*, note 270, p. 19.

[2693] ERG, *op. cit.*, note 2653, p. 29.

où même les personnes qui ne souhaitent pas que leurs enfants suivent de tels cours seront obligées de participer à leur financement. Il serait donc préférable que ces cours soient organisés et financés par les communautés religieuses concernées[2694]. Certes, dans les conditions spécifiques de la Turquie, le fait d'accorder à toutes les communautés religieuses la possibilité de créer des écoles privées confessionnelles porte un risque au vu de l'existence de multiples confréries au sein de la société turque qui pourraient transformer ces écoles en centre d'éducation des idéologies fondamentalistes. Toutefois, dans un État démocratique, la réponse à un tel risque ne devrait pas être celle de priver les parents de leur droit de déterminer l'éducation religieuse de leurs enfants, mais la mise en place d'un système de contrôle strict afin de sanctionner tout abus de ce droit. En ce qui concerne la communauté alévie, elle dispose aujourd'hui de diverses organisations qui semblent être capables d'assumer une telle responsabilité indépendamment de l'aide de l'État[2695].

Toutefois, toute récente loi sur l'enseignement que le gouvernement d'AKP a fait adopter met sérieusement en doute la volonté de celui-ci de garantir le principe de neutralité et d'égalité dans l'enseignement public. En effet, alors que les cours obligatoires des religions sont toujours fondés en grande partie sur l'enseignement islamique et sont loin de répondre au critère d'objectivité, la nouvelle loi ajoute à ces cours obligatoires deux cours islamiques facultatifs, une sur le Coran et l'autre sur la vie du prophète Mahomet, en collège et lycée[2696].

§ 2. L'ORGANISATION DE LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE EN DEHORS DU CADRE ÉTATIQUE

Parallèlement aux activités visant à trouver une place à l'Alévité au sein des institutions publiques, depuis plus de deux décennies la communauté alévie s'organise

[2694] D'ailleurs, selon la Commission de Venise, si l'État n'a pas l'obligation d'organiser ni de subventionner ces cours facultatives, conformément à la pratique dominante en Europe et aux critères européens en matière d'enseignement, il doit autoriser les communautés religieuses de créer des écoles privées confessionnelles. Commission de Venise, *Lignes directrices visant l'examen des lois affectant la religion ou les convictions religieuses*, rapport *précité*, point II/C/4.

[2695] À cet égard, il convient de préciser que les organisations alévies en Europe participent déjà activement à l'organisation de cours facultatif de l'Alévité qui sont dispensés dans certaines écoles publiques en Allemagne, au Danemark et aux Pays-Bas. Récemment, en 2011, une école primaire de Londres a aussi décidé d'intégrer l'Alévité dans les cours de l'enseignement sur les religions à côté de Christianisme, le Judaïsme, l'Islam, l'Hindouisme, le Sikhisme. *Radikal* du 12 juillet 2011.

[2696] Art. 9 de la loi n° 6287 du 30 mars 2012 (J.O. du 11 avril 2012, n° 28261). La nouvelle loi permet également la réouverture le cycle moyen (collège) des écoles d'imam et de prédicateur, qui avait été fermé lors du coup d'Etat postmoderne de 1997. Ainsi, elle peut être considérée comme une mise en application de la volonté du Premier ministre de « *former une jeunesse religieuse* » comme il en avait évoqué le souhait en février. *Hürriyet* du 1er février 2012.

autour de structures politico-culturelles (A) et religieuses (B), mouvement qui a été accéléré considérablement depuis que la Turquie a acquis le statut officiel de candidat à l'UE.

A. L'organisation politico-culturelle de la communauté alévie

À partir du milieu des années 1980, on constate l'apparition, en Turquie, de multiples organisations alévies (1). Toutefois, il a fallu mener de longues luttes juridiques pour que les tribunaux turcs reconnaissent finalement à la communauté alévie le droit de faire enregistrer ses associations et fondations dont les appellations et les statuts se référaient directement à l'Alévité (2).

1. La multiplication des organisations alévies

En Turquie, l'organisation de la communauté alévie a débuté avec la fondation de l'Association touristique de Hacıbektaş en 1963. Toutefois, jusqu'au coup d'État de 1980, les alévis étaient organisés essentiellement dans les organisations gauchistes et ne se réunissaient que très peu autour de l'Alévité, une identité culturelle et religieuse qu'ils ont, longtemps, cachée, voire ignorée. L'écrasement des mouvements gauchistes lors du coup d'État et le bannissement de leurs activités jusqu'aux années 1990, l'adoption de la « synthèse turco-islamique » par les dirigeants militaires au détriment de la minorité alévie, la dégradation des conditions sociales et économiques des alévis ainsi que le développement des mouvements identitaires parmi les autres minorités, notamment les Kurdes, en Turquie, ont incité les alévis à se réunir, puis à agir sous la bannière de l'alévisme[2697]. Ainsi, à partir de 1985, les alévis ont commencé à s'organiser pour protéger leurs identité et particularités religieuses et culturelles[2698] non seulement en Turquie mais également à l'étranger. Considérant qu'il était temps de mettre fin à la dissimulation, les alévis ont mis en place diverses activités, comme les semaines culturelles alévies, ayant pour objectif principal de rendre publique et de structurer l'Alévité. En 1989, un « manifeste alévi » est publié, revendiquant la reconnaissance de l'Alévité en Turquie et en Allemagne, ce qui a entraîné un vaste débat public[2699]. Ceci a été suivi par la publication, la même année, d'un premier livre à grand tirage traitant de l'Alévité[2700], ce qui a

[2697] Pour plus de détails sur les raisons de ce retour à l'alévisme, voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 56-63.
[2698] O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 35.
[2699] Ce manifeste a été publié ensuite dans *Cumhuriyet* du 15 mai 1990.
[2700] Il s'agit de livre de l'enseignant Cemal ŞENER, *Alevilik Olayı. Toplumsal bir Başkadırının kısa Tarihçesi (L'alévisme. Courte histoire d'une révolte sociale)*, İstanbul, Yön, 1989.

également fait grand bruit en Turquie[2701]. À partir de cette date, les alévis commencèrent d'abord à se réunir autour des associations de villages alévis, puis, en unissant ces dernières, à fonder des fédérations d'association de village dans les villes. Plusieurs fédérations d'associations de village ont été ainsi créées parallèlement au développement du mouvement aléviste, en 1993-1995[2702].

L'assassinat de 37 personnes par les fondamentalistes islamiques à Sivas en juillet 1993, interprété par les alévis comme un massacre anti-alévi, a joué un rôle de catalyseur dans cette mobilisation aléviste. L'inaction de l'État lors et après cet événement acheva de convaincre les indécis que l'État ne défend pas les alévis, et qu'une organisation propre est nécessaire[2703]. Les événements survenus au quartier de Gazi à İstanbul en 1995 confirmaient l'importance et l'urgence pour les alévis de s'organiser pour se protéger et défendre leurs droits et libertés[2704].

Sous l'influence de ces événements, les alévis qui menaient leurs activités culturelles et cultuelles dans le plus grand secret et dissimulaient leur identité pour ne pas subir des discriminations et des harcèlements, commencèrent à sortir de leur silence et à réclamer à plus haute voix leurs identité et droits. On constate une multiplication d'associations alévies à caractères divers[2705], des publications sur les croyances, philosophies et problèmes des alévis, des chaînes de radios (Cem Radyo) et de télévision (Cem TV et Yol TV), des agences d'information (Alevi Haber Ajansı), des centres de recherche et de publication (la Fondation anatolienne de la Culture de Hacı Bektaş Veli) alévis[2706].

Pour faire du mouvement aléviste un acteur fort, capable de faire valoir ses revendications, de nombreuses tentatives d'unification, aussi bien en Turquie qu'en Europe, ont été entreprises. Une première initiative en ce sens a été la fondation, en

---

[2701] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 62-63.

[2702] Par exemple, la fondation culturelle Hacı Bektaş Veli d'Okmeydanı à İstanbul a été créée sur l'initiative d'une vingtaine d'associations de villages alévis. Encore, l'association Kızılırmak, créée en 1993, regroupe environ 70 associations de villages alévis des régions de Sivas, Kayseri et Yozgat. *Ibidem*, pp. 67 et 69.

[2703] *Ibidem*, pp. 70-71.

[2704] Pour les détails sur ces événements, voir *supra* p. 354.

[2705] Il serait trop long et inutile de mentionner toutes les organisations alévies. Il existe en effet une myriade d'organisations locales non reliées à une organisation nationale et peu impliquées dans le mouvement aléviste. Les plus importantes organisations alévies dessinent trois axes : certains accordent plus d'importance à faire reconnaître et revivre la culture traditionnelle (les anciens *tekke* bektachis, l'Association culturelle et de Diffusion Hacı Bektaş Veli, fondée en septembre 1991), alors que d'autres insistent sur les dimensions politique ou sociale (l'Association culturelle Pir Sultan Abdal fondée en 1988 et la Fondation 2 juillet), et que les dernières adoptent une orientation plus religieuse (la Fondation Ehl-i Beyt et la Fondation Cem, créées respectivement en 1994 et 1995). Pour plus de détails sur ces organisations alévies, voir É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 75-78.

[2706] O. ÇALIŞLAR, « Sultanbeyli'de bir cemkondu (Un bidoncem dans le quartier de Sultanbeyli) », *Radikal* du 20 novembre 2008 ; O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, pp. 125-128.

novembre 1994, de l'ABTM (*Alevi-Bektaşi Temsilciler Meclisi*, Assemblée des Représentants alévis et bektachis) rassemblant la quasi-totalité des organisations alors existantes en Turquie comme en migration. Toutefois, en raison de divergences qui se sont cristallisés sur la pertinence d'un parti alévi, celle-ci a été dissoute après les élections législatives de 1995. Il a fallu attendre trois ans pour qu'une nouvelle tentative d'unification voie le jour. Le 30 mai 1999, une autre ABTM a été fondé à Ankara par neuf associations, qui, un an et demi plus tard, se transforma en ABKB (*Alevi-Bektaşi Kuruluşları Birliği Kültür Derneği*, Association culturelle de l'Union des Formations alévies et bektachies). L'ABKB a reçu un statut juridique en avril 2003, puis s'est transformée en ABF (*Alevi-Bektaşi Federasyonu*, Fédération alévie et bektachie)[2707]. Bien que n'incluent pas une partie importante des organisations alévies, les associations et fondations attachées à l'ABF comptent aujourd'hui environ 400 000 adhérents[2708], un chiffre qui lui donne une représentativité importante dans la communauté alévie.

Parallèlement à la Turquie, les alévis se sont fortement organisés en Europe. Après avoir tenté de surmonter des problèmes juridiques et des désaccords, huit des principales fédérations nationales en Europe de même tendance se sont groupés en 2002 en AABK (*Avrupa Alevi Birlikleri Konfederasyonu*, Confédération des Unions alévies d'Europe)[2709]. Aujourd'hui, l'AABK est organisée dans 210 villes de neuf pays européens à travers les centres culturels des alévis et compte environ 50 000 adhérents[2710].

Toutefois cette organisation de la communauté autour de l'identité alévie n'a pas été simple en Turquie. Les alévis ont dû mener de longues luttes juridiques pour faire reconnaître à la justice turque leurs organisations.

2. La reconnaissance des organisations alévies par les juges turcs

Puisque le droit turc interdit aux confessions de s'organiser sous forme d'associations et de fondations et d'employer le nom d'une secte ou d'une religion dans l'appellation des associations, les alévis ont dû, longtemps, s'abstenir d'employer dans les nom et statut de leurs organisations, des termes, tels que « alévi », « bektachi », « cem », etc. Ils fondaient leurs associations en général sous le nom des personnes importantes pour la communauté alévie, comme Pir Sultan Abdal, Abdal Musa, Hacıbektaş, etc. À partir des

[2707] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, pp. 84-85.
[2708] Pour plus de détails sur l'ABF, voir son site officiel http://www.alevifederasyonu.org.tr
[2709] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 85.
[2710] Voir l'interview avec le résident de l'AABK, Turgut Öker, dans O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, pp. 101-104, spéc., p. 102.

années 1990, certains groupes alévis ont décidé de lutter contre cette interdiction en exprimant clairement leur identité alévie et bektachie dans le statut et le nom de leurs associations[2711], ce qui les a amenés à faire face à de longs procès judiciaires. En effet, en 1993, le ministère de l'Intérieur demanda aux préfectures concernées d'engager des procédures en dissolution des associations qui, dans leur appellation et leurs statuts, emploient des termes « alévi » ou « bektachi » ou dont les statuts se réfèrent à des buts tels que l'organisation de la cérémonie *cem*, la construction des maisons de *cem*, etc. À la suite de cette demande, plusieurs associations d'alévis furent l'objet de telles procédures[2712]. Néanmoins, à chaque fois, en tenant compte des exigences de la Convention européenne et des institutions de l'UE en matière d'organisation des communautés religieuses, les tribunaux suprêmes turcs ont rendu des arrêts favorables aux organisations alévies.

Dans l'affaire portant sur la demande de dissolution de l'Association de la Culture, de l'Art et du Folklore de la Maison de Cem d'Emirdağ en raison de l'emploi du terme « cem » dans l'appellation et le statut de l'association, en rappelant que le terme « cem » correspond aux réunions ordinaires dans la communauté alévie qui constitue une partie importante de la population de la Turquie, la Cour de cassation a jugé que le seul fait d'employer ce terme ne suffisait pas pour qu'une association soit classée parmi les associations interdites en vertu de l'article 5 de la loi n° 2908 sur les associations[2713].

Il convient également de se référer à l'affaire de dissolution de l'Association culturelle alévie et bektachie. Dans les faits de cette affaire, le tribunal de grande instance d'Ankara avait décidé de dissoudre cette association au motif que l'article 5 § 5 de la loi sur les associations ne permettait pas l'utilisation du nom d'une religion ou confession dans l'appellation d'une association[2714]. Sans se prononcer sur la question de savoir si les termes « alévi » et « bektachi » correspondent ou non au nom d'une confession ou religion, la Cour de cassation a infirmé, par un arrêt de 2002, à la majorité ce jugement au seul motif que le but de l'association, tel qu'il ressortait de son statut fondateur, n'était pas de créer une minorité[2715]. Le procureur d'Ankara a intenté un recours contre cet arrêt de cassation.

[2711] *Ibidem*, p. 34.

[2712] Pour une liste non exclusive des associations qui ont été faites l'objet de telles procédures suite à l'envoi de la circulaire du 4 février 1993 du ministère de l'Intérieur à la préfecture d'Ankara, voir MAZLUMDER, *op. cit.*, note 300, pp. 329-330.

[2713] Cass. civ., 2ème, 24 mai 2000, n° 2000/6544 E et 2000/6931 K.

[2714] *Cumhuriyet* du 14 février 2002.

[2715] En précisant qu'étant le nom d'une confession, l'Alévité ne pouvait figurer dans l'appellation d'une association, le Président, Tahir Alp, et un des quatre membres de la Chambre, Ferman Kıbrıscıklı, ont mis une opinion dissidente commune à cet arrêt. Cass. civ., 2ème, 8 octobre 2002, n° 2002/9706 E et 2002/11660 K.

Selon lui, si la Cour de cassation autorisait, par une interprétation libérale de la loi sur les associations, la fondation des associations alévies, des confréries sunnites, comme les *Nakshibendi* et *Aczimendi*, commenceraient, eux aussi, à créer des associations, ce qui mettrait en danger l'ordre laïque[2716]. Cet argument n'a pas pu convaincre l'Assemblée plénière de la Cour de cassation qui rejeta le recours du procureur[2717].

L'Association culturelle de l'Union des formations alévie et bektachie a dû également mener une lutte juridique qui a duré deux ans pour recevoir un statut juridique en avril 2003. Celle-ci, après sa fondation en janvier 2001, avait été dissoute par un jugement du 13 février 2002 du tribunal de grande instance d'Ankara au motif qu'en vertu de la loi sur les associations, il n'était pas possible de fonder une association portant les termes « alévi » ou « bektachi », lesquels font référence à des communautés religieuses islamiques[2718]. À la suite d'un appel interjeté par l'association, elle a obtenu un statut juridique, ce qui lui a permis de poursuivre ses activités[2719].

Les obstacles juridiques semblables concernant l'enregistrement des fondations alévies ont été très tôt surmontés grâce à l'approche démocratique adoptée par la Cour de cassation en la matière. Dans une affaire concernant le rejet de demande d'enregistrement de la Fondation anatolienne de la Science et de la Culture Cem, rappelant qu'une partie importante de la population de la Turquie se dite alévie, la Cour de cassation a jugé qu'une fondation créée dans le but de réaliser des études scientifiques sur l'Alévité ne pouvait pas être considérée comme une fondation ayant pour but de soutenir les membres d'une communauté déterminée, but interdit par l'article 74 § 2 de l'ancien code civil en vigueur à l'époque des faits. Elle a estimé que le fait que la fondation concernée avait refusé de supprimer les termes « *alevilik* (l'Alévité ou l'alévisme) », « *Cem* » et « *Halk Semahları* (les *semah*s du peuple) » conformément à la demande de la VGM, ne constituait pas non plus un motif raisonnable de rejet de sa demande d'enregistrement. Car, la suppression du terme « *alevilik* », dont l'emploi ne serait en aucun cas contraire à la loi, affaiblirait le principal but de la fondation. Quant au terme « *cem* », son emploi n'entrerait pas dans le cadre des activités interdites par la loi n° 677 sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées. Selon les juges de cassation, dans la mesure où l'organisation

[2716] *Radikal* du 7 mai 2003.
[2717] *Radikal* du 25 mai 2003.
[2718] Le tribunal de grande instance d'Ankara, n° 2, 13 février 2002, n° 2001/654 E et 2002/59 K.
[2719] Voir Commission européenne de l'UE, *Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion*, p. 39.

de *semah* est connue et considérée comme une activité culturelle, l'emploi du terme « *Halk Semahları* » ne serait non plus considéré comme contraire à la loi[2720].

Grace à cette lutte juridique, aujourd'hui, malgré la persistance des restrictions législatives, les alévis ne semblent plus éprouver des difficultés à s'organiser sous forme d'associations et de fondations culturelles et religieuses. Ceci n'est pas le cas en ce qui concerne l'organisation de la communauté alévie autour des maisons de *cem*, lieux de culte des alévis.

B. L'organisation religieuse de la communauté alévie autour des maisons de *cem*

Avec la modification effectuée en juin 2003, lors de l'établissement d'un plan d'urbanisme, en prenant en compte les conditions ainsi que les besoins planifiés à venir de la ville et de la région, les autorités doivent réserver des emplacements non plus seulement pour la construction des mosquées mais des « lieux de culte » en général et il n'est plus nécessaire d'obtenir l'autorisation du mufti pour construire un lieu de culte (art. 9 de la loi n° 4928). Par contre, la loi ne précisant pas les sortes de lieux de culte pouvant être établis, cette modification n'a pas résolu le problème de reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte des alévis. À part quelques administrations locales, les autorités ont refusé de traiter les maisons de *cem* comme lieux de culte des alévis (1) et tous les recours intentés par les alévis contre ce refus de reconnaissance ont été rejetés par les tribunaux administratifs (2).

1. La reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte par certaines autorités administratives

Jusqu'au début des années 1990, les alévis menaient leurs activités cultuelles d'une manière sécrète généralement dans des maisons privées[2721]. À partir de cette date, les alévis ont commencé à construire, notamment dans les villes où il existe une population importante d'alévis et bektachis, des maisons de *cem* pour pratiquer leurs rituels[2722]. Il y aurait aujourd'hui, selon certains, approximativement une centaine de maisons de *cem* en Turquie[2723], chiffre considéré largement insuffisant par la communauté alévie pour

[2720] Cass. civ., 18ème, 31 janvier 1995, n° 1995/717 E et 1995/1097 K.
[2721] O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, p. 104.
[2722] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 63.
[2723] A. ÇARKOĞLU & N. Ç. BİLGİLİ, *op. cit.*, note 2676, p. 356. Bien qu'il n'existe pas de statistiques en la matière, ce chiffre pourrait être bien plus important. Car, selon une recherche menée par M. Yaman, seul à İstanbul, il y aurait environ cinquante maisons de *cem*. A. YAMAN, *op. cit.*, note 1478, p. 136.

répondre à ses besoins[2724]. Car, malgré la révision législative du juin 2003, les alévis font face à des obstacles pour construire de nouvelles maisons de *cem*. De plus, contrairement aux lieux de culte des communautés non musulmanes et sunnites qui bénéficient d'aides publiques, les maisons de *cem*, n'étant pas reconnues officiellement comme lieux de culte, ne reçoivent aucune contribution de la part de l'État. C'est pourquoi les organisations alévies mettent souvent l'accent sur la nécessité d'une reconnaissance officielle qui permettrait aux alévis de construire plus facilement de nouvelles maisons de *cem* et de diminuer le coût de maintenance de ces lieux. Ainsi, en décembre 2004, les alévis ont présenté une pétition de 720 000 signataires aux institutions turques et européennes par laquelle, ils demandaient le statut de lieu de culte aux maisons de *cem* et la reconnaissance juridique de l'identité alévie[2725].

Cette demande des alévis n'a trouvé une réponse positive qu'auprès de quelques administrations locales : en 2006, la mairie de Taşdelen d'İstanbul a octroyé un terrain pour la construction d'une nouvelle maison de *cem*. La première maison de *cem* avec une reconnaissance officielle - sous la forme où elle a été inscrite comme lieu de culte sur le registre foncier - a été ouverte en juillet 2007. En 2008, l'assemblée municipale de trois mairies - celui de Kuşadası et Didim, districts d'Aydın, et celui de Tunceli - ont reconnu le statut de lieu de culte aux maisons de *cem*. Ces municipalités ont décidé d'exempter les maisons de *cem* de certains dépens, en tant que lieux de culte. En 2009, l'assemblée municipale d'Antalya a adopté la même décision[2726]. L'assemblée générale de la ville de Mersin vient de prendre la décision de financer du budget de la ville les travaux de restauration et de maintenance des maisons de *cem* situées à Mersin ainsi que leurs frais d'électricité et d'eau[2727]. Toutefois, ces types de décisions favorables aux maisons de *cem* sont rares. Très souvent les municipalités rejettent les demandes d'établir des maisons de *cem* sur les terrains réservées à la construction de lieu de culte sur le plan d'urbanisme « *au motif qu'il s'agit de centres culturels et non de lieux de culte* »[2728].

[2724] A. ÇARKOĞLU & N. Ç. BİLGİLİ, *op. cit.*, note 2676, p. 356.

[2725] É. MASSICARD, *op. cit.*, note 17, p. 312 ; les journaux *Turkish Daily News* du 16 décembre 2004 et *Özgür Politika* du 15 décembre 2004.

[2726] A. ÇARKOĞLU & N. Ç. BİLGİLİ, *op. cit.*, note 2676, pp. 356-357.

[2727] Cette décision prise le 5 janvier 2012 n'est, toutefois, pas encore approuvée par le préfet de la ville de Mersin. « Cemevleriyle ilgili tarihi karar (La décision historique relative aux maisons de *cem*) », *Radikal* du 5 janvier 2012.

[2728] À titre d'exemple, en février 2005, la mairie de Çankaya a rejeté une telle demande en se fondant sur un avis de la *Diyanet* selon lequel il serait contraire aux critères scientifiques et à la réalité historique d'admettre les maisons de *cem* en tant que lieux de culte au même titre que les mosquées, synagogues ou églises. « Cem evi ibadethane sayılmıyor (La maison de *cem* n'est pas considérée comme un lieu de culte) », *Radikal* du 4 février 2005.

L'attitude différente des autorités provinciales en la matière[2729] montre que la question ne peut être réglée que par une reconnaissance des maisons de *cem* par le Parlement. Toutefois, la question étant loin de faire l'unanimité parmi les partis politiques, représentés à la TBMM, aucune proposition de reconnaissance officielle des maisons de *cem* comme lieux de culte ou d'aide publique pour ces lieux[2730] n'a pu obtenir le quorum nécessaire pour être discutée à la TBMM[2731].

Quant au gouvernement d'AKP, malgré les pressions de l'UE et les demandes répétées des organisations alévies, il maintient sa position négative : ainsi, en septembre 2003, le Premier ministre a déclaré aux médias que l'Alévité n'était pas une religion[2732] et que seulement si elle en était une, les maisons de *cem* pourraient être considérées comme lieux de culte et qu'il s'agissait, en effet, de « maisons de la culture »[2733]. Cette position est

---

[2729] Par exemple, en août 2011, l'assemblée générale de la ville d'İzmir a pris la décision de financer les travaux de construction, de restauration et de maintenance des maisons de *cem* situées à İzmir ainsi que leurs frais d'électricité et d'eau (*Radikal* du 10 août 2011). Toutefois, estimant que la question de statut des maisons de *cem* ne relevait pas de la compétence de l'assemblée générale de la ville, mais de celle de la TBMM, le 19 août 2011, le préfet d'İzmir a refusé d'approuver cette décision. Voir *Radikal* des 16 et 22 août 2011.

[2730] Récemment, lors de la session consacrée au budget de ministère de la Finance, certains députés du CHP ont déposé une motion proposant la création par ce ministère un fond de 800 milles euros pour la restauration et la maintenance des maisons de *cem*. Cette proposition a été rejetée. *Radikal* du 26 novembre 2011.

[2731] À titre d'exemple, Ali Rıza Gülçiçek, le débuté du CHP et l'ancien président de la Fédération des Unions alévies de l'Europe (*Avrupa Alevi Birlikleri Federasyonu*), a proposé un projet de loi consistant à insérer le terme « maison de *cem* » dans certaines lois (en l'occurrence les lois n°s 2981, 3194 et 6785) concernant l'urbanisation en vue de donner un statut officiel de lieux de culte aux maisons de *cem*. Pour justifier cette proposition, M. Gülçiçek affirmait que les alévis rencontraient des difficultés pour construire des maisons de *cem* et bénéficier des avantages octroyés par la loi aux lieux de culte du fait que les autorités d'État ne les considéraient pas comme lieux de culte. Malgré le soutien des députés du CHP, le 21 novembre 2006, l'Assemblée a rejeté la proposition de mettre ce projet de loi à l'ordre de la TBMM en vertu de l'article 37 de son règlement (Le procès-verbal de l'Assemblée générale de la TBMM, 22ème période, 5ème année législative, 21ème session, disponible sur http://www.tbmm.gov.tr, consulté le 1er octobre 2011). Le 23 juin 2008, Kamer Genç, le député indépendant de Tunceli, a proposé d'insérer le terme « maison de *cem* » dans la loi n° 442 sur le village et la loi n° 3190 sur l'urbanisation. Ce projet de loi n'a pas non plus obtenu les voix nécessaires pour être discuté devant l'Assemblée. Le procès-verbal de l'Assemblée générale de la TBMM, 23ème période, 3ème année législative, 15ème session, disponible sur http://www.tbmm.gov.tr, consulté le 1er octobre 2011.

[2732] Bien que selon la jurisprudence de la Cour européenne le respect de la liberté de religion interdise à l'État de porter une appréciation sur la légitimité ou les modalités d'expression des croyances religieuses, en Turquie, les autorités d'État n'hésitent pas à se prononcer sur la définition des croyances religieuses, ce qui est souvent le cas pour l'Alévité : par exemple, en 2005, dans leurs observations présentées lors des litiges devant les tribunaux, le conseiller juridique auprès du Premier ministre précisait que l'Alévité ne serait pas une secte comme les *Mevlevî* et *Kadiri*, etc. mais « *une interprétation et application soufie de l'Islam* », « *une structure mystique* » ou « *une confrérie* », tandis que le ministère de l'Éducation nationale qualifiait l'Alévité d'« *une sous-identité de l'Islam* ». İ. GÖZAYDIN, *op. cit.*, note 191, p. 294.

[2733] Voir le quotidien turc *Akşam* du 3 septembre 2003 et B. ÖZENÇ, « Ya çözüm, ya mahkûmiyet ! (Soit le réglement soit la condamnation !) », *Radikal* du 25 mars 2005. Dans le même sens, en 2005, suite à une question d'un député du CHP, le ministre d'État chargé de la *Diyanet*, Mehmet Aydın, a déclaré devant la TBMM que les lieux autres que les mosquées et *mescit*s ne pouvaient pas être considérés comme lieux de culte des musulmans. Z. ERDEM, « Hükümet, cemevlerini "ibadet yeri" olarak görmemekte ısrarlı : cemevi

au diapason avec celle de la *Diyanet* qui, tout en admettant la nécessité de soutenir les maisons de *cem* socialement, économiquement et culturellement en tant que centres culturels, refuse d'admettre qu'on leur accorde un statut officiel de lieux de culte[2734].

L'UE suit de près ces développements concernant la reconnaissance des maisons de *cem*. Dans ses rapports, la Commission européenne mentionne régulièrement que les alévis continuent d'éprouver des difficultés à ouvrir des maisons de *cem*[2735] et que celles-ci ne sont pas reconnus comme lieux de culte et ne bénéficient d'aucun subside de la part des autorités[2736]. Si elle ne manque pas de citer les décisions positives adoptées au niveau de certaines municipalités[2737], la Commission attend à ce que la Turquie adopte une politique générale de reconnaissance des maisons de *cem* comme lieux de culte des alévis[2738]. Toutefois, au vu de positions négatives prises par les autorités étatiques jusqu'à présent, il est peu probable qu'une telle reconnaissance soit accordée par une décision gouvernementale ou parlementaire. C'est pourquoi, depuis quelques années, les organisations alévies tentent de faire accepter à l'État le statut de lieu de culte des maisons de *cem* par des moyens judiciaires.

---

sosyal tesismiş (Le gouvernement est déterminé de ne pas considérer les maisons de *cem* comme lieux de culte mais comme une institution sociale) », *Radikal* du 1er mai 2005.

[2734] Dans ses récents communiqués de presse, la *Diyanet* affirme que le concept de maison de *cem* est un phénomène relativement nouveau qui a surgi à la suite de l'urbanisation extensive. Les activités cultuelles des alévis seraient auparavant menées dans les monastères ou couvents de derviches (*tekke* et *dergâh*) et, là où il n'y avait pas de ce genre de structures, dans des maisons privées de *dede*s (maître spirituel alévi) ou *talib*s (celui qui demande l'initiation, nocive). La référence aux études qui définissent les maisons de *cem* comme des lieux de rassemblement où sont enseignés les « *règles de conduite et de courtoisie spirituelle* », plutôt que comme des sanctuaires, telles que les mosquées, les églises ou les synagogues, sont souvent utilisés par la *Diyanet* pour renforcer sa position. En mettant l'accent sur la nécessité de distinguer les sanctuaires d'une religion des lieux où sont menées les activités mystiques, scientifiques ou culturelles liées à cette religion, la *Diyanet* affirme que les maisons de *cem* n'ont jamais été considérées comme une alternative aux mosquées dans la tradition islamique. Dans ce concept de chose, la mosquée est acceptée comme le lieu de culte et les maisons de *cem* sont considérés comme les endroits culturels ayant une identité et mission mystique, mais qui n'ont aucun statut théologiquement légitime de lieux de culte. Cette argumentation est suivie par une déclaration du besoin de protéger ces endroits comme la preuve de la pluralité culturelle et de la richesse d'Islam et de la culture turque anatolienne. Voir les communiqués de presse des 3 février 2005 et 19 décembre 2008 de la *Diyanet* (disponibles sur le site officiel de la *Diyanet* : http://www.diyanet.gov.tr, consulté 5 janvier 2012). Pour plus de détails sur la position de la *Diyanet* concernant les maisons de *cem*, voir également A. ÇARKOĞLU & N. Ç. BİLGİLİ, *op. cit.*, note 2676, pp. 357-358 ; B. ÖZENÇ, *op. cit.*, note 2733 et « Cemevi camiye alternatif olamaz (La maison de *cem* ne peut être une alternative à la mosquée) », *Radikal* du 10 avril 2008.

[2735] Pour plus de détails sur les difficultés relatives à la construction des maisons de *cem*, voir O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 2706.

[2736] Voir les rapports de 2005 (p. 35), 2006 (p. 18), 2007 (p. 18), 2009 (p. 21) et 2010 (p. 24) de la Commission européenne de l'UE sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion.

[2737] Voir Commission européenne de l'UE, *Turkey 2008 Progress Report*, p. 18 et Commission européenne de l'UE, *Turkey 2009 Progress Report*, p. 21.

[2738] Voir Commission européenne de l'UE, *Turkey 2010 progress report*, p. 24.

2. Le refus de la reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte par les juges turcs

La communauté alévie a présenté plusieurs recours devant les tribunaux administratifs contre les refus de l'administration de considérer les maisons de *cem* comme lieux de culte distinct de mosquée. Néanmoins, la majorité de ces actions a été rejetée par les tribunaux administratifs de première instance comme « sans fondement »[2739].

Le Conseil d'État a également rendu un arrêt par lequel il a rejeté la demande d'octroi de statut de lieux de culte aux maisons de *cem*. En l'espèce, un groupe alévi avait adressé à la *Diyanet* une demande tendant à obtenir une attestation reconnaissant les maisons de *cem* comme lieux de culte des alévis pour que ces lieux puissent bénéficier de l'eau et de l'électricité gratuites fournis aux lieux de culte. Cette demande ayant été rejetée, les requérants avaient intenté un recours qui fut débouté par le tribunal administratif. Dans les attendus de son jugement, le tribunal affirme que la loi n° 633 sur la *Diyanet* ne mentionne que les mosquées et les *mescit*s en tant que lieux de culte des musulmans que la *Diyanet* est chargée de gérer. Selon le tribunal, pour qu'un autre lieu puisse être considéré comme lieu de culte des musulmans, il faut modifier cette loi en ce sens. Par conséquent, aussi longtemps qu'une telle modification n'est pas effectuée, la *Diyanet* n'aurait pas de compétence pour accorder le statut officiel de lieu de culte à un lieu autre que les mosquées et *mescit*s. Par un arrêt du 2 février 2010, le Conseil d'État confirma ce jugement. Le Conseil d'État, comme le tribunal de première instance, écarta également l'exception d'inconstitutionnalité de la loi n° 633 soulevées par les requérants, en ne la jugeant pas sérieuse, au sens de l'article 152 de la Constitution. Il est intéressant de constater que ni le tribunal administratif ni le Conseil d'État n'ont pris en compte le remplacement du terme « mosquée » par « lieu de culte » effectué, en juin 2003, dans loi n° 3194 ni même l'ont mentionné dans leurs décisions[2740].

Le même jour, le Conseil d'État rendit un autre arrêt qui concerne partiellement les maisons de *cem*. En l'espèce, un group alévi avait saisi le Premier ministre d'une demande, parmi autres, d'octroi d'un statut officiel de lieu de culte aux maisons de *cem*. Cette demande avait été rejetée au motif qu'au vu de la législation et des décisions judiciaires, il n'était pas possible d'octroyer un statut de lieu de culte aux maisons de *cem*. Saisi par les requérants, le tribunal administratif d'Ankara rejeta le recours en annulation de ce refus au motif que, sans une modification législative dans la loi n° 633 sur la *Diyanet*,

[2739] Voir *Turkish Daily News* du 10 décembre 2004.
[2740] CE 10ème, 2 février 2010, n° 2006/5564 E et 2010/476 K.

l'administration ne pouvait pas répondre positivement aux demandes des requérants. Saisi par les requérants, le Conseil d'État confirma ce jugement. Toutefois, dans son opinion jointe à l'arrêt de confirmation, le procureur près le Conseil d'État précise que le terme « lieu de culte » figurant dans la loi n° 3194 sur l'urbanisation et dans le code pénal comprend les lieux de culte de toutes les religions et croyances sans aucune distinction, donc aussi les maisons de *cem*, et que le Premier ministre ne dispose pas du pouvoir d'octroyer le statut de lieu de culte. Selon lui, dans la mesure où la décision adoptée par le tribunal de première instance implique l'exclusion de maisons de *cem* du cadre de protection accordée par les lois susmentionnées, elle porte atteinte à la liberté de religion des requérants, protégée par l'article 24 de la Constitution[2741].

La Cour européenne vient, d'ailleurs, de communiquer au gouvernement turc une requête portant sur cette question. En l'espèce, le 2 août 2006, le directeur de la Fondation Cem adressa un courrier à la direction de la BEDAŞ, une entreprise privée chargée de la distribution d'électricité. Il affirmait que son centre de *Yenibosna* était un lieu de culte pour la communauté alévie et qu'il existait dans ce centre une salle de « *cem* » et un local réservé à l'organisation des funérailles. Faisant valoir que, selon la législation pertinente, les lieux de culte sont dispensés du paiement des factures d'électricité, il demanda l'arrêt de l'envoi de ces factures. Cette demande ayant été rejetée par la BEDAŞ, le 29 juin 2007, la Fondation Cem introduisit un recours devant le tribunal d'instance de Beyoğlu. Par un jugement rendu le 27 mai 2008, en s'appuyant les observations présentées, le 17 mars 2008, par la *Diyanet* à la demande du tribunal, le tribunal d'instance débouta la Fondation Cem. Il considéra notamment que : « *Il convient de rejeter la demande dans la mesure où il ressort des observations présentées par la Diyanet que les maisons de cem ne sont pas des lieux de culte et que, conformément à l'article 2 f) de la décision 2002/4100 adoptée par le Conseil des ministres*[2742]*, seules les mosquées, les églises et les synagogues peuvent être considérées comme lieux de culte* ». Le 31 mars 2009, la Cour de cassation confirma le jugement de première instance. Saisie de l'affaire, la Cour européenne a demandé au gouvernement turc de répondre, parmi autres, à la question de savoir si le fait que, se fondant sur un avis émanant de la *Diyanet*, la demande de dispense de la Fondation Cem ait été rejetée au motif que la confession alévie est une interprétation de l'Islam et non une

[2741] CE 10ème, 2 février 2010, n° 2008/3098 E et 2010/475 K.

[2742] En vertu de l'article 2 f) de la décision n° 2002/4100 adoptée le 12 avril 2002 par le Conseil des ministres (J.O. du 23 mai 2002, n° 24763) « *l'article 1 § 1 de la loi n° 4736 ne s'applique pas aux lieux de culte (mosquée, mescit, église et synagogue)* ». En vertu de l'article 1 § 1 de la loi n° 4736 du 8 janvier 2002

religion en tant que telle peut passer pour compatible avec « *le devoir d'impartialité et de neutralité de l'État à l'égard des diverses religions, cultes et croyances* »[2743].

Au vu de la jurisprudence de la Cour européenne, il est clair que la politique de l'État ainsi que les décisions des tribunaux turcs refusant de reconnaître le statut de lieu de culte aux maisons de *cem* sont clairement contraires au devoir de neutralité de l'État. Par conséquent, il est très probable que la requête ci-dessus débouche sur un constat de violation de l'article 9 combiné avec l'article 14 de la Convention.

En effet, comme on peut le constater à travers cette étude, le processus de réformes de démocratisation de la Turquie dans le cadre de l'adhésion à l'UE n'a apporté aucun remède définitif à la question alévie dont les problèmes majeurs persistent. Malgré les demandes répétées de la communauté alévie et des pressions de l'UE, à part l'inclusion de quelques informations sur l'Alévité dans les manuels des cours de culture religieuse, la reconnaissance de droit des alévis de fonder des associations et fondations avec les termes « alévi » ou « bektachi » ainsi que quelques actions hautement symboliques[2744], l'État n'a répondu positivement à aucune demande des alévis. Certes, on ne peut pas affirmer que le dialogue avec les représentants de la communauté alévie engagée par le gouvernement d'AKP est clos. Toutefois, l'approche adoptée par les autorités étatiques jusqu'à présent pour régler ce problème est clairement anti-démocratique et anti-laïque. Car, au lieu de laisser la communauté alévie de décider de la manière dont elle veut organiser son culte, l'État turc tente de prendre le contrôle sur l'interprétation et l'organisation des affaires religieuses des alévis. Les autorités d'État n'hésitent pas à entrer dans les discussions théologiques pour définir officiellement l'alevité, allant ainsi clairement à l'encontre des principes fondamentaux d'un régime véritablement laïque et démocratique. Non seulement l'État refuse toujours d'admettre l'Alévité comme une confession à part avec ses

---

(J.O. du 19 janvier 2002, n° 24645), aucune dispense de paiement des factures d'électricité ne peut être accordée à certains établissements publics.

[2743] Cour EDH, comm. *La Fondation pour l'histoire et la culture républicaine c. Turquie*, n° 32093/10, requête communiquée le 21 novembre 2011.

[2744] Parmi ces initiatives, on peut citer notamment la visite d'Abdullah Gül, le Président de la République, à une maison de *cem* à Tunceli lors de son déplacement dans cette ville le 5 novembre 2009. Cette visite a été saluée par İzzettin Doğan, président de la Fondation Cem, qui l'a qualifié de « *reconnaissance symbolique par le Président des maisons de cem, en tant que lieux de culte légitimes* » (J. BAUER, « La question alévie de Tunceli à Dersim », op. cit.). On peut également mentionner l'autorisation accordée, après 84 années d'interdiction, par le ministère de la Culture et du Tourisme pour l'organisation d'une cérémonie *cem* dans le couvent de Hacıbektaş, un lieu d'une grande importance pour les alévis qui avait été fermé suite à l'adoption de la loi n° 677 du 30 novembre 1925 sur la fermeture des couvents de derviches et des mausolées et rouvert, en 1964, en tant que musée (« Hacıbektaş Dergâhı'nda 84 yıl sonra cem töreni yapılabildi (Après 84 ans, une cérémonie *cem* a pu se tenir dans le couvent de Hacıbektaş) », *Radikal* du 28 octobre 2009) ; la transformation de l'hôtel de Madımak en centre culturel (*Radikal* du 4 juin 2011) ; la diffusion des émissions

particularités bien différentes du Sunnisme, mais, au contraire, il semble même insister sur sa position consistant à sunniser les alévis. C'est ainsi que la *Diyanet* continue à envoyer les imams dans les villages des alévis[2745], alors que les alévis ont clairement annoncé, à plusieurs reprises, qu'ils considéraient ces actions comme tentatives de leur sunnisation[2746]. Le débat concernant les problèmes des alévis et les prises de position des autorités étatiques pendant cette période de démocratisation ont mis clairement en évidence que bien que l'État turc se proclame constitutionnellement laïque, le Sunnisme est l'un des piliers essentiels de l'idéologie officielle. Au vu de cette politique négative de l'État, on peut s'attendre à ce que la Cour européenne soit amenée dans les années à venir de se prononcer sur plusieurs contentieux portant sur les problèmes de la communauté alévie.

Cela dit, ce processus de démocratisation a apporté une chose essentielle à la communauté alévie : ayant pris conscience qu'il s'agit d'une occasion inégalée pour régler ses problèmes, ce processus a incité la communauté alévie à faire plus d'efforts pour s'unir autour de structures communes en vue de faire entendre sa voix auprès des autorités turques et des institutions européennes. Ce mouvement rapide de l'organisation de la communauté alévie a abouti, d'une part, sur les efforts de l'unification des rituels de la confession alévie et, d'autre part, a permis de mettre au grand jour les problèmes des alévis qui étaient jusque là, absents des débats publics. Alors que la question alévie se posait presque toujours autour de l'inclusion de l'Alévité dans les activités de la *Diyanet*, des cours de culture religieuse et des maisons de *cem*, on constate l'apparition récente de diverses nouvelles revendications allant de la reconnaissance en tant que jour férie de fêtes

---

de 10 minutes par jour consacrées aux alévis pendant le jeûne alévi de *Muharrem* en janvier 2009. *Radikal* du 29 décembre 2008.

[2745] En février 2008, en soutenant que deux imams avaient été nommés récemment à deux villages alévis de Hozat, district de Tunceli, où il n'existerait aucun sunnite, le député de Tunceli Şerafettin Halis a déposé une question parlementaire au Premier ministre pour connaître l'autorité étatique ayant décidé cette nomination et le but de celle-ci. *Milliyet* du 21 février 2008.

[2746] En effet, certaines organisations alévies prétendent même que depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP la construction des mosquées dans les villages alévis est multipliée. O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 2706.

religieuses des alévis[2747] à la restitution des monastères, couvents et des mausolées des alévis confisqués par l'État dans le cadre de la loi n° 677 sur la fermeture de ceux-ci[2748]. La question alévie est devenue non seulement un des sujets importants de débat politique, mais il est aujourd'hui bien plus évident qu'elle est l'un des piliers essentiels de la démocratisation de la Turquie.

[2747] En décembre 2007, un groupe alévi a déposé une pétition à la sous-préfecture de Samandağ de Hatay dans laquelle, en précisant que leurs croyances leur interdit de travailler lors de la fête de Ğadir Hum, ils demandent que ce jour soit un jour férié. *Radikal* du 21 décembre 2007.

[2748] « Aleviler de mal varlıklarını istedi », *op. cit.*, note 2682. Pour plus de détails sur les revendications des alévis, voir les diverses interviews effectués par l'auteur-journaliste Oral Çalışlar avec les différents représentants de la communauté alévie. O. ÇALIŞLAR, *op. cit.*, note 1501, spéc. pp. 36-37, 46, 118 et 130.

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE

La Turquie a accompli des progrès importants en ce qui concerne les droits des personnes appartenant à des minorités, notamment en matière de droits de propriété et de gestion des fondations de Communauté. Bien qu'il y ait encore une certaine insécurité juridique en la matière, force est de constater que par rapport au passé, les communautés non musulmanes peuvent beaucoup plus facilement revendiquer leurs droits, créer des associations et fondations identitaires et religieuses et construire des lieux de culte. Ceci est valable également pour les alévis qui ne rencontrent plus des problèmes majeurs pour s'organiser sous la banderole de l'Alévité. Les alévis semblent avoir de moins en moins de difficultés pour construire les maisons de *cem*, certes pas sous la forme légale de lieux de culte, statut que l'État leur refuse toujours, mais sous forme d'association et de fondation. Certains renseignements concernant les rituels des alévis sont même intégrés dans les manuels des cours de culture religieuse et de connaissance morale.

Cependant, comparé aux innombrables problèmes auxquels les communautés religieuses minoritaires font face, ces quelques progrès accomplis sont loin d'assurer à ces communautés un juste traitement. Ni les membres de ces communautés ni l'UE n'ont été satisfaits de ces réformes. Ainsi, dans sa récente résolution de 2011, tout en montrant son soutien pour « *le dialogue actuel qu'entretient le gouvernement avec les communautés religieuses, y compris les communautés alévi, grecque, arménienne et araméenne et les autres communautés chrétiennes* », le Parlement européen « *regrette, en revanche, que seuls des progrès limités aient été accomplis concernant le cadre juridique entourant le fonctionnement de ces communautés, notamment en ce qui concerne leur capacité à obtenir la personnalité juridique, à ouvrir et gérer des lieux de culte, à former leur clergé et à résoudre les problèmes de propriété* ». Par conséquent, le Parlement demande à la Turquie des efforts effectifs pour mettre en place un cadre législatif permettant « *à ces communautés religieuses de fonctionner sans contraintes excessives, conformément à la Convention européenne des droits de l'homme et à la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme* ». Enfin, il « *invite instamment le gouvernement à continuer à renforcer son soutien à la liberté de conscience et au pluralisme religieux au sein de la société turque* »[2749].

[2749] Parlement européen, *Résolution du 9 mars 2011 sur le rapport 2010 sur les progrès accomplis par la Turquie*, P7_TA(2012)0116, § 24.

CONCLUSION DU DEUXIÈME TITRE

Il est clair que si la Turquie veut adhérer à l'UE et ainsi réaliser le but ultime de la République fixé par Atatürk qui est d'élever « *la nation turque au niveau des nations civilisées* », au-delà d'une série de réformes dans d'autres domaines, elle doit réviser sa politique religieuse, qui, dans son état actuel, va manifestement à l'encontre des principes fondamentaux sur lesquels l'Europe est fondée, tels que la tolérance, la diversité, l'égalité.

Aujourd'hui en Europe, si l'on admet dans le respect de la diversité que les relations entre l'État et les religions puissent différer selon les spécifiés de chaque pays, il n'est plus question de considérer dans le cadre de la souveraineté de l'État les questions concernant le traitement des communautés religieuses, notamment si l'État concerné est candidat à l'adhésion à l'UE. L'adhésion à l'Union implique un plein respect et protection de celles-ci, la sauvegarde du pluralisme religieux au sein de la société, voire une certaine neutralité de l'État par rapport aux communautés religieuses. L'État doit mettre en place un cadre juridique clair et non discriminatoire permettant aux communautés religieuses de fonctionner sans contraintes excessives de la part de l'État, ce qui est loin d'être acquis en Turquie. Or, dans ce pays, les autorités judiciaires continuent de défendre une conception militante de la laïcité enfermant la religion dans la conscience des individus. L'État turc impose à toute la société une version laïcisée de l'école hanéfite de l'Islam sunnite à travers les cours de religion obligatoires et les activités de la *Diyanet* ; la case concernant l'affiliation religieuse des personnes figure toujours sur les cartes d'identité ; les communautés religieuses rencontrent des difficultés juridiques et pratiques importantes lorsqu'elles veulent créer des fondations et associations religieuses, construire des lieux de culte, former leurs clergés, enseigner leurs langues et religions à leurs enfants, etc. Ces restrictions qui touchent à un aspect fondamental de la vie des citoyens se heurtent de plein fouet aux valeurs sous-jacentes de l'EU. Une évolution notable de la laïcité turque dans le sens d'une laïcité plus démocratique, tolérante et neutre paraît ainsi inévitable si la Turquie veut couronner son projet de civilisation par son adhésion à l'EU. La laïcité doit permettre l'expression et la manifestation pacifiques des opinions et pratiques religieuses, y compris celles islamiques, dans l'espace public, le traitement égal et neutre de toutes les communautés religieuses et l'autonomie quant à l'organisation interne des communautés religieuses.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE

Cette deuxième partie met en évidence l'existence d'un conflit entre les standards de la société démocratique européenne et la conception turque de la laïcité, conflit qui est accentué notamment en ce qui concerne le traitement des minorités religieuses par l'État turc. La grande majorité des requêtes introduites par les membres de ces minorités ont abouti à la condamnation de la Turquie. Les constats de violation de la Cour de Strasbourg démontrent que les rapports que l'État turc entretient avec ces minorités sont très problématiques et qu'ils sont loin de respecter les standards minimums de protection des droits fondamentaux établis par la Convention européenne. Ce constat est aussi confirmé à travers plusieurs avis, rapports, résolutions et recommandations dans lesquels les institutions européennes montrent du doigt la situation de ces minorités. En lui rappelant constamment son devoir de neutralité et d'impartialité, les institutions européennes demandent à la Turquie d'assurer à ces minorités la possibilité d'exercer librement leurs croyances et convictions religieuses.

Ce conflit est atténué quant à l'application stricte de la laïcité à l'égard de la manifestation de l'Islam dans l'espace public. Au-delà de constats de non-violation dans les affaires portant sur la dissolution du *Refah* et l'interdiction du port du foulard dans les établissements turcs d'enseignement, de nombreuses requêtes relatives à l'exclusion des officiers des forces armées turques et à l'annulation des certificats d'équivalence des citoyens turcs, diplômés de facultés de théologie d'universités étrangères, ont été rejetées comme manifestement mal fondées par la Cour de Strasbourg. Quant aux institutions européennes, dans leurs rapports, avis, résolutions et recommandations sur la Turquie, elles préfèrent passer sous silence les atteintes aux droits de la majorité sunnite.

Cette différence de traitement entre les atteintes aux droits des minorités religieuses et de la majorité musulmane sunnite semble résulter de la méfiance des institutions et de la Cour européennes par rapport aux mouvements islamiques politiques. À l'exception de la liberté d'expression et des partis politiques, celles-ci ne semblent pas vouloir prendre le risque de mettre en cause la politique de l'État turc en matière de la lutte contre l'intégrisme islamique, y compris la tutelle de l'État sur les affaires musulmanes sunnites.

À travers la deuxième partie, on constate également que ces derniers temps, les minorités non sunnites font preuve de plus de volonté de lutter contre les violations de leurs droits. En profitant des négociations dans le cadre de l'adhésion à l'UE, par des

moyens divers, elles tentent de faire accepter à l'État leurs réclamations. Dans cet activisme de la part des minorités le recours juridique sur le plan national et international prend certes une place privilégiée mais il n'est pas seul : les associations et fondations des minorités, dont le nombre ne cesse d'augmenter, font entendre leurs voix aux autorités turques mais également aux institutions européennes à travers des communiqués de presse, des rencontres, des séminaires, des conférences ainsi que des meetings. Elles demandent toutes la même chose : l'application d'une « véritable laïcité ». Plus précisément, elles réclament la séparation totale de la religion des affaires de l'État et un traitement égal avec les sunnites.

Enfin, cette partie met en évidence le caractère partiel et insuffisant des réformes adoptées par la Turquie dans le cadre de l'adhésion à l'UE. En effet, bien que les normes juridiques en matière de la liberté d'expression et des partis politiques soient désormais formulées d'une manière beaucoup plus démocratiques, les autorités judiciaires interprètent ces nouvelles dispositions d'une manière leur permettant de continuer à sanctionner les individus et les partis politiques qui mettent en cause la conception kémaliste de la laïcité. Certes, ce processus de réformes démocratiques a eu un impact positif sur certains juges suprêmes toutefois dans leur globalité, les juridictions suprêmes turques persistent dans leur approche habituelle restrictive du principe de laïcité.

En ce qui concerne les minorités non sunnites, les réformes adoptées depuis l'octroi du statut officiel de candidat en 1999 ont réparé certaines injustices et inégalités du passé. Toutefois, ces réformes restent également partielles. Un arsenal juridique complet et conforme aux normes internationales des droits de l'homme susceptible de répondre aux besoins des institutions et membres des minorités exigé par les institutions européennes attend toujours d'être mis à jour. Un des obstacles majeurs à la résolution des problèmes de ces minorités semble être le manque de consensus entre les différents partis au Parlement quant au choix des réformes à adopter. Tandis que l'AKP, parti au pouvoir, paraît être plus disposé pour régler les problèmes des minorités non musulmanes, le CHP, le parti principal d'opposition, conteste vivement ces réformes au motif qu'elles portent atteinte au principe de l'unité nationale. Le CHP se montre toutefois plus sensible aux problèmes des alévis notamment à la reconnaissance de l'Alévité en tant qu'une croyance islamique en dehors de Sunnisme alors que l'AKP insiste toujours sur l'intégration de l'Alévité dans le Sunnisme. En outre, l'attitude des autorités administratives chargées de mettre en œuvre les amendements en faveur des minorités non musulmanes démontre l'absence de volonté

de régler les problèmes de celles-ci qui se voient souvent empêcher de bénéficier de ces réformes par des obstacles bureaucratiques.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Carrefour entre l'Occident et l'Orient, la Turquie est un pont entre deux civilisations. Après un siècle de rapprochements successifs sous l'effet des réformes ottomanes, en fondant une République laïque sur le modèle de la République française, à la suite de la Première Guerre mondiale, la Turquie a définitivement opté pour le chemin de l'Europe et s'éloigne ainsi du monde musulman. Les fondateurs de la République ont désigné l'élévation de la nation au niveau des nations civilisées de l'Europe comme l'objectif principal de l'État. Ainsi toute action de l'État devait être en conformité avec cet objectif. La laïcité a été insérée dans le droit turc, interprétée et appliquée par les autorités judiciaires en tant que le principal outil juridique au service de cet objectif. Ce choix de la Turquie a été progressivement confirmé par son adhésion au Conseil de l'Europe (1949), le dépôt de sa première demande d'adhésion à la CEE (1959), la conclusion de l'Accord d'Ankara (1963) qui a abouti à la mise en place d'une union douanière avec la Communauté européenne (1995), la remise de sa demande de candidature à la CEE (1987). En ratifiant la Convention européenne et en reconnaissant le droit de recours individuel devant l'ancienne Commission et la Cour européennes, elle s'est engagée dès 1989 à respecter les valeurs et principes de la civilisation européenne en matière de droits de l'homme.

Bien qu'elle maintienne également des relations avec le monde musulman[2750], la Turquie a toujours préféré de suivre la voie qui l'a menée à l'Europe. Actuellement, elle se trouve dans une phase déterminante pour son projet de modernisation, initié par Atatürk. En effet, depuis 2005, elle est en train de négocier avec les institutions européennes dans le but d'achever son processus d'adhésion à l'UE. Cette adhésion que les Turcs attendent depuis au moins 50 ans signifierait la réalisation du principal objectif de la République désigné par son fondateur et l'achèvement d'un long processus d'occidentalisation que la Turquie poursuit depuis déjà près de trois siècles. De ce fait, ce pays se trouve plus que jamais face à un choix crucial : adapter progressivement sa législation et sa pratique aux standards européens ou considérer que les conditions politiques et sociales ne sont toujours pas suffisamment prêtes pour procéder à une telle évolution et maintenir en place les

[2750] La Turquie jouit du statut particulier d'observateur de la Ligue arabe, fait partie de la Conférence islamique et du Pacte de stabilité de l'Europe du Sud-Est.

solutions actuelles, au risque de voir se multiplier les condamnations constatées par le juge européen[2751] et de retarder son adhésion à l'UE, voire la suspension de celle-ci par l'UE.

Ce choix impose à la Turquie d'abandonner son modèle de démocratie limitée par des réserves idéologiques kémalistes et strictement contrôlée par l'armée en faveur d'une démocratie libérale respectueuse des droits des citoyens sans discrimination et sans favoritisme. Le choix est certes difficile, car il implique pour les élites kémalistes de perdre leur droit de tutelle sur l'État et la société turcs, pour l'armée d'abandonner sa pratique habituelle d'intervention constante dans la politique au nom de la protection des principes républicains et pour les tribunaux suprêmes de cesser d'accorder une primauté absolue aux principes républicains kémalistes par rapport aux libertés individuelles, d'être plus tolérants à l'égard des faits religieux dans l'espace public, social et politique et plus respectueux et protecteurs du pluralisme culturel, linguistique et religieux existant au sein de la société.

En craignant que cette démocratisation amène une réislamisation de l'État ou une décomposition de l'État-nation, une partie de l'élite étatique, en l'occurrence les laïcistes et nationalistes, s'oppose ouvertement ou indirectement à celle-ci. Force est de constater qu'en Turquie même une démocratisation limitée a toujours été suivie par une revalorisation de l'Islam en tant que force sociale et spirituelle. Dernièrement, avec les mesures imposées par les militaires en février 1997, l'Islam avait quelque peu régressé dans les espaces public, social et politique. Les succès électoraux de l'AKP aux deux dernières élections législatives (2002 et 2007) l'ont fait revenir sur le devant de la scène. Il s'agit d'une visibilité plus claire de caractère islamique de la société turque qui est marquée par la présence de plus en plus apparente de l'Islam dans la vie sociale notamment par le port du foulard, la réapparition des activités confrériques sur la scène publique, le renforcement des médias et des entreprises pro-Islam, etc. La question est de savoir comment qualifier cette visibilité de l'Islam. Faut-il voir dans celle-ci une réislamisation de la société, un danger du fondamentalisme, un retour à l'obscurantisme, voire un risque de retour à la charia ou faut-il la considérer comme un corollaire au développement de la démocratie, de la société civile et au pluralisme en Turquie ? Ces questions ne cessent de se poser à chaque réapparition de l'Islam. Pourtant la réponse donnée par les camps laïques et islamiques ou les libéraux est presque toujours la même. Si

[2751] A. BOCKEL, *op. cit.*, note 1248, p. 927.

pour le premier, l'Islam cherche à ébranler les bases laïques de l'État, pour les seconds, il ne fait que s'affirmer pour avoir une place respectée dans la vie sociale du peuple turc.

Cette revalorisation actuelle de l'Islam étant une réalité incontestable, force est de prendre en considération certains facteurs essentiels pour mesurer le danger de cette visibilité de l'Islam dans l'espace public : premièrement, il ne faut pas perdre de vue la transition de la population turque vers une société plus séculière, qui dure depuis la fondation de la République. Bien qu'ayant été imposée autoritairement, la laïcité est actuellement devenue une valeur défendue par de larges couches de la population en Turquie. Aujourd'hui la société paraît atteindre un tel niveau social et intellectuel qu'il semble difficile de croire que celle-ci se laisserait facilement convaincre par la propagande de ceux qui veulent instaurer un régime théocratique. Certes, le fondamentalisme islamique peut toujours trouver un certain terrain favorable en Turquie mais face aux dynamiques existantes dans la société turque pour défendre le régime laïque, la menace islamiste semble rester minime. À cet égard, la société civile qui s'est considérablement renforcée depuis le milieu des années 90 notamment avec les réformes d'harmonisation constitue un véritable rempart contre ce danger d'intégrisme islamique. Tout semble permettre aujourd'hui de laisser la société prendre le relais dans la protection de la laïcité. En outre, il convient de prendre également en considération des changements dans les idées politiques des islamistes - qui sont eux aussi issus de systèmes d'enseignement moderne et laïque - par rapport à la laïcité et à la démocratie. Les islamistes critiquent davantage les mesures autoritaires adoptées au nom de la laïcité que la laïcité elle-même. Même nombreux, l'AKP en tête, sont ceux qui se réclament être de « véritable laïcs et démocrates ».

En tout état de cause, il ne paraît plus possible dans la conjoncture internationale actuelle que la Turquie trouve sa place parmi les pays modernes tout en maintenant un régime de démocratie limitée. Le traitement que l'État réserve à ses citoyens n'est plus considéré comme relevant du domaine exclusif de l'État. Le respect des droits de l'homme, y compris des personnes appartenant à des minorités, a aujourd'hui un impact important sur le plan des relations internationales des États. De plus, pour la Turquie, un tel respect constitue également une condition préalable à l'adhésion à l'UE. Certes, les institutions de l'UE n'imposent aucun régime spécifique dans les rapports entre l'État et les religions. En revanche, ils exigent l'instauration d'un régime véritablement démocratique. Il est évident qu'un tel régime ne peut voir le jour en maintenant une approche autoritaire et non neutre dans les relations entre l'État et les religions. Le passage à une démocratie de type occidental nécessite également un changement notable dans la compréhension et

l'application du principe de laïcité, voire une redéfinition de celui-ci à l'aune des standards de la société démocratique européenne. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une exigence de l'UE, mais l'application d'une laïcité à l'occidentale est aussi revendiquée par la grande majorité de la population en Turquie. Non seulement les alevis, les non religieux, les minorités non musulmanes mais aussi les partis politiques conservateurs et libéraux ainsi que certaines confréries réclament une « vrai laïcité », bien que tous n'accordent pas la même signification à cette notion. Estimant qu'il existe toujours un grand danger de retour à la charia, seulement certains fervents défenseurs de la laïcité kémaliste semblent s'opposer à une redéfinition de celle-ci.

Toutefois, à supposer même qu'il existe toujours un danger important d'islamisme en Turquie, il est fort douteux que les mesures autoritaires employées par les autorités étatiques comme celles visant à interdire aux musulmans d'exprimer leurs opinions peu conformes avec la laïcité, de s'organiser sous forme d'association et de partis politiques et de manifester leur religion en portant le foulard ou d'autres habits religieux servent vraiment à consolider la laïcité dans la société. Certes, il n'est pas question de nier que celles-ci ainsi que d'autres mesures semblables de laïcisation ont créé des conditions sociales nécessaires à l'établissement de la démocratie en Turquie. Il n'en demeure pas moins vrai qu'elles ne remplissent plus cette fonction aujourd'hui. Au contraire, elles nuisent gravement à la démocratisation du pays, ralentissent l'avancée de l'État et de la société turcs sur la voie de la civilisation et semblent même contribuer aux intérêts des fondamentalistes islamiques qui trouvent dans celles-ci un argument fort pour justifier leurs actions visant à détruire la République laïque. Ces mesures servent également à orienter les masses pieuses vers les partis politiques pro-Islam, censés mettre un terme à cette application autoritaire de la laïcité. Enfin, comme on le constate dans le cas du port du foulard, elles incitent les mouvements islamistes, qui sont considérablement hétérogènes, à laisser de côté leurs différences pour s'unir autour de causes communes, en l'occurrence l'obtention de la levée de l'interdiction du port du foulard. Au surplus, en imposant une version officielle de l'Islam sunnite, l'État turc bloque le pluralisme existant au sein de l'Islam. Or, le pluralisme religieux fournit la meilleure structure sociale favorable à la sécurisation de la société. C'est, en effet, dans une société ouverte et tolérante, où il existe une concurrence religieuse et une critique interne des religions, que la laïcité peut s'instaurer plus facilement. Il est tout à fait contradictoire de mettre l'accent sur le fait que l'Islam n'offre pas les structures favorables à l'instauration d'une laïcité de type

occidental et en même temps de bloquer le développement du pluralisme religieux au sein de l'Islam, pluralisme qui pourrait, pourtant, fournir à la laïcité une assise.

De telles contradictions existent, en effet, presqu'à tous les niveaux de la politique religieuse de la Turquie. D'une part, l'État turc tente, par divers moyens, tels l'interdiction des symboles islamiques (foulard pour les femmes et barbe pour les hommes) dans les établissements publics, d'enfermer l'Islam dans le domaine privé des individus et, d'autre part, il utilise l'Islam dans le but d'instaurer la solidarité et l'unité nationale. Or, l'utilisation idéologique de l'Islam à des telles fins implique sa revalorisation dans l'espace social et donc le renforcement de son impact sur la société. De même, il paraît tout à fait contradictoire de mettre la lutte contre le fondamentalisme sunnite au centre de sa politique religieuse et, en même temps, d'interdire à la communauté alévie, partisane résolue de la modernité et de la laïcité, d'exprimer ses identités et particularités religieuses, voire de tenter de la sunniser. En essayant d'établir l'unité nationale sur le fondement de l'identité turco-sunnite, par des moyens de coercition et des politiques d'assimilation, l'État ne nuit pas seulement aux liens fragiles de fraternité existant parmi les diverses communautés au sein de la société, mais on peut se demander s'il ne porte pas atteinte, en même temps, aux acquis de laïcisation de la République. En effet, l'imposition de l'Islam sunnite en tant qu'appareil idéologique au service de l'État pour forger la solidarité nationale semble bien servir à ceux qui tentent de réislamiser la société turque du bas vers le haut. À travers les cours de religion fondés sur l'Islam sunnite obligatoire à l'école, les lycées d'imam et de prédicateur et les activités de la *Diyanet*, le régime kémaliste n'a-t-il pas, lui-même, formé l'élite musulmane qui occupe aujourd'hui une grande partie de l'appareil étatique ?

Cette politique d'État qui favorise la version sunnite de l'Islam au détriment des interprétations hétérodoxes de celui-ci et des minorités religieuses ne contribue nullement à renforcer la laïcité. Au contraire, en réduisant la diversité religieuse au sein de la société turque au nom de l'unité nationale, l'État détruit la structure sociale nécessaire à l'établissement d'un système véritablement laïque en Turquie. Or, les minorités religieuses non sunnites sont des alliés naturels du régime laïque et démocratique de la Turquie face au danger de fondamentalisme islamique. Ceci est surtout le cas de la communauté alévie. Avec leur structure dynamique et leurs valeurs universelles, les alévis constituent en effet un élément positif important pour l'établissement d'un tel système et aussi un contrepoids contre le danger d'islamisme.

Certes, l'État a le droit de protéger la laïcité face au danger de fondamentalisme islamique. Toutefois, il existe d'autres moyens plus démocratiques et plus conformes à

l'objectif désigné par Atatürk qui permettent à la fois de protéger le caractère laïque de l'État contre le danger d'islamisation et de garantir les droits et libertés fondamentaux, facilitant ainsi l'adhésion de ce pays à l'UE : la protection et la promotion du pluralisme religieux existant au sein de la société turque. Les minorités non sunnites (les non-musulmans et les alévis), les athées, les indifférents, laïcs, les musulmans non pratiquants, les homosexuels etc. constituent au total une partie importante de la population turque qui a tout intérêt à défendre le caractère laïque de l'État contre la menace de ceux qui veulent instaurer la charia en Turquie. Dans la mesure où l'État renforce et protège les droits de ces minorités, celles-ci peuvent contrebalancer la menace fondamentaliste sans que l'État ait besoin de recourir systématiquement à des moyens drastiques, qui, en tous cas, ne font que nuire au processus démocratique et aider les fondamentalistes à justifier leurs actions auprès du peuple. C'est dans le développement de la tolérance par rapport aux différentes identités culturelles et religieuses dans la société turque que l'État trouverait, à notre avis, le meilleur rempart face au danger de fondamentalisme.

Le passage d'une conception autoritaire de la laïcité qui tente d'enfermer la religion dans la conscience des individus à une conception respectueuse de la libre expression des croyances religieuses dans l'espace public et neutre par rapport aux diverses croyances et convictions religieuses et philosophiques nécessiterait certainement une révision totale des rapports entre l'État et les religions en Turquie : la suppression des cours obligatoires de religion à l'école publique et des lycées d'imam et de prédicateur, la possibilité pour toutes les communautés religieuses d'organiser les cours facultatifs de religion et de créer des centres de formation de leurs clergés ; la révision des programmes et manuels de l'enseignement public pour que l'école ne soit plus productrice de sentiment de haine et d'hostilité envers les minorités mais, au contraire, deviennent des lieux où on enseigne aux élèves le sens de la tolérance et les vertus d'une société pluraliste ; l'adoption d'un arsenal complet des normes juridiques permettant de lutter efficacement contre les harcèlements et les discriminations contre les personnes appartenant à des minorités ; la suppression de la mention de la religion sur les registres familiaux ; la suppression de la *Diyanet* ou sa réorganisation pour en faire une institution autonome financée par les contributions des citoyens sur le principe de volontariat, la possibilité pour toutes les communautés religieuses, de s'organiser autour des structures légales appropriées, bien évidemment, sous stricte surveillance des autorités d'État pour éviter tout dérapage, etc.

Si les autorités turques réussissent à trouver un juste équilibre entre la sauvegarde du régime laïque et la protection des droits et libertés fondamentaux et garantissent aux

membres des minorités y compris religieuses un traitement égal avec la majorité turco-sunnite, la Turquie pourrait bien devenir un véritable modèle pour les autres pays musulmans en quête de modernité. La nécessité d'un tel modèle n'a d'ailleurs jamais été aussi importante qu'aujourd'hui. Car, depuis le 11 septembre 2001, les activités terroristes des organisations fondamentalistes dites islamiques ont pris une intensité inquiétante pour tous les pays et parallèlement à ces développements les thèses du choc des civilisations occidentales et islamiques gagnent de plus en plus de terrain. Une Turquie véritablement démocratique, membre de l'UE, pourrait démontrer que l'Islam et les valeurs démocratiques sont compatibles à l'intérieur d'un État de droit laïque.

INDEX

—A—

Abdülhamid II 17, 30-33, 183
Aczimendi..212, 258, 261, 265, 423, 425, 434, 644
Alévi 11, 22, 31, 232, 259, 260, 290, 326, 332-339, 341-353, 355, 358, 359, 447, 456, 460, 473, 476, 487, 489, 491, 492, 497-499, 502, 503, 505, 506, 512, 515, 589, 602, 621-624, 626-653, 655, 660, 667, 668
Alévisme.....11, 333, 640, 644
Alévité 289, 326, 333, 334, 336-339, 343-347, 349-353, 355, 491, 492, 501, 502, 506, 621-623, 626-630, 632-636, 639, 640, 643, 644, 647, 651, 652, 655, 660
Alsace-Moselle 122
Ancien régime (ou régime ottoman) 8, 18, 22, 40, 46, 47, 51-53, 100, 104, 109, 128, 184, 359, 392
Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe (APCE)....301, 391, 443, 467, 502, 581, 582, 600
Armée turque (ou forces armées turques) ...7, 50, 55, 71, 74, 102, 121, 136, 149, 167, 169, 183-191, 194-197, 199, 200, 202, 205-208, 213-215, 217, 231, 239, 246, 267, 294, 360, 393, 419, 420, 422, 432, 435, 441, 450, 513, 514, 522-536, 576, 587, 659, 664
Arménien 18, 19, 24, 34, 36, 133, 236, 289, 290, 292, 295, 299-302, 307-314, 316, 318, 320, 322, 328, 330, 341, 357, 448, 450, 475, 478, 487, 497, 590, 592, 594-596, 599, 601, 604-607, 609, 610, 612, 614, 619, 655
Association 32, 54, 65, 106, 127, 144, 198, 205, 230, 241, 247, 248, 255, 260-262, 265, 266, 270, 275, 286, 302, 315, 316, 329, 330, 344-348, 352, 358, 361, 367, 372, 373, 374, 376, 378, 380, 436, 455, 456, 458-465, 467, 469, 470, 491, 496, 511, 518, 521, 546, 571, 607-611, 613, 621, 640-645, 651, 655, 657, 660, 666
Atatürk (ou Mustafa Kemal).8, 14, 37-39, 43, 45, 47, 49, 52, 53, 55-57, 59, 60, 61, 63, 67, 69-71, 78, 96, 105, 129, 140, 141, 146, 149, 151-153, 157, 158, 161-163, 166, 184, 193-197, 199, 203, 204, 214, 229, 237, 238, 240-242, 249, 262, 269, 271, 272, 276, 286, 287, 290, 298, 303, 304, 337, 353, 361, 524, 529, 531, 542, 546, 606, 657, 663, 668
Ataturkisme60, 64, 78, 98, 102, 167, 188, 197, 199, 203, 224, 231, 257, 259, 272, 287, 288, 337, 338, 367, 434, 546, 618, 620
Autonomie (des communautés religieuses)…….. 12, 19, 62, 110, 124, 221, 293, 376, 476, 493-495, 497, 498, 511, 626, 657

—B—

Bahaï..... 260, 325, 326, 330, 615
Bahaïsme 328
Bektachi 24, 260, 335-338, 342, 343, 621, 629, 635, 641-645, 651
Bektachisme . 11, 333, 337, 350, 352, 353
Besoin social impérieux 280, 380, 382, 408, 433, 562
Blasphème 219, 231, 488
Bloc de constitutionnalité..... 156
Budget 112, 116, 122, 123, 188, 266, 347, 351, 359, 489, 526, 527, 624, 626, 628, 646, 647
But légitime381, 391, 404, 421, 428, 476, 484, 485

—C—

Cadi 11, 13, 14, 16, 25
Califat..... 9, 41, 53, 54, 58, 257, 272, 276
Calife 9, 12, 13, 17, 30, 38, 40, 41, 53, 259, 265, 337
Carte d'identité....311, 326-328, 348, 506, 507, 509, 565
Catholique ..59, 62, 92-94, 122, 123, 126, 127, 132, 269, 290, 300, 301, 302, 309, 313, 314, 325, 469, 475, 480, 484, 485, 495, 508, 592, 594, 612
Cemal Gürsel..... 70, 196, 197, 241
Chaféisme..... 11, 635
Chaldéen.... 307, 309, 313, 314, 318, 320, 359, 452, 460, 487, 592, 596, 600, 610
Charia 12-14, 16-18, 26-28, 30, 32, 42, 43, 47, 58, 63, 74, 101, 109, 117, 134, 160, 172, 184, 201, 205, 226, 233, 261,

269, 277, 278, 280, 285, 376, 378, 380, 384-386, 390-393, 397, 399, 426, 427, 436-438, 441, 513, 542, 555, 558, 562-564, 664, 666, 668
Charte des droits fondamentaux 362, 363, 517, 521
Cheikh Said (révolte de) 53, 55, 184, 257, 260, 268
Cheikhulislam 13, 16, 17, 33, 38, 42, 146, 337
Chiisme.....11, 22, 333-335, 634
Chiite 11, 15, 22, 30, 256, 334, 335
Christiannisme..... 134, 322, 326, 328
Cimetière 20, 113, 219, 303-305, 478, 595, 596, 618
Clergé .. 27, 122, 124, 125, 312, 313, 320, 323-325, 456, 463, 474-476, 498, 617, 624, 628, 655, 657, 668
Comité d'union nationale..... 197, 199
Comité des ministres du Conseil de l'Europe 371, 428, 443, 549, 635
Comité Union et Progrès 31, 32, 37
Commission de pèlerinage 114
Commission de Venise..... 231, 301, 372, 436, 443, 466, 467, 497, 547, 550, 553, 581, 582, 637, 639
Commission européenne de l'UE 342, 518, 519, 523, 526, 527, 531-533, 582, 589, 595, 602, 613, 616, 617, 621-623, 631, 635, 638, 648
Commission secondaire pour les minorités..... 299, 312, 600
Concordat (ou concordataire) 62, 88, 122, 480, 485
Confrérie.. 17, 18, 22, 24, 38, 44, 53, 139, 145, 189, 205, 208, 212, 223, 243, 256, 257-265, 267-270, 272, 276, 285, 325, 332, 333, 336, 338, 339, 343, 355, 461, 496, 498, 558, 624, 626, 628, 629, 639, 644, 647, 666
Conseil de l'Enseignement supérieur (YÖK).... 158, 168, 186, 210, 211, 243, 244, 247, 526, 529, 551, 569-572, 578, 608
Conseil de l'Europe... 132, 198, 294, 301, 361, 363, 365, 369, 372, 376, 403, 415, 419, 443, 444, 453, 467, 488, 503, 511, 582, 601, 635, 663
Conseil de Sécurité nationale (MGK)167, 185, 190-194, 199, 200, 202, 207, 208, 212, 215, 299, 522, 524-526, 535, 567, 570
Conseil national de Sécurité..... 132, 133, 168, 200, 202, 271, 548
Conseil supérieur de radio et de télévision 426, 609
Conseil supérieur militaire 189, 202, 420, 528, 535
Constitution de 1876 29-31
Constitution de 1924 .. 42-44, 77, 78, 149, 151, 167, 198
Constitution de 1961 . 78, 79, 98, 99, 111, 118, 149, 150-152, 161, 162, 164, 167, 171, 180, 190, 191, 198-200, 202, 228, 261, 351, 543
Constitution de 1982 . 78, 79, 81, 98, 111, 118, 119, 124, 131, 132, 140, 141, 149, 150, 152-157, 159, 160, 162, 163, 166-168, 173, 174, 176-181, 183, 185, 191-195, 201, 202, 204, 209, 215, 219, 221, 223, 224, 226, 228, 229, 235, 244, 251, 253, 262, 270, 272, 273, 275, 277, 281, 288, 291, 295, 311, 314, 321, 322, 342, 348, 349, 367, 387, 388, 422, 438, 503, 522, 524, 526, 527, 528, 531, 535, 537-544, 547, 548, 550, 551, 553, 567, 569, 574-580, 584, 601, 602, 608, 611, 615, 626, 649, 650
Contrôle abstrait de constitutionnalité 169, 170, 403
Contrôle concret de constitutionnalité 170
Convention de Lausanne sur l'échange des populations gréco-turques..... 289
Coran .. 9, 14, 18, 49-51, 63, 68, 112, 113, 133, 138, 197, 203, 204, 231, 237, 238, 287, 335, 431, 501, 558, 630, 634
Coup d'État de 1960 ..... 69, 70, 121, 167, 171, 185, 187, 190, 191, 196, 197, 199, 223, 241, 255, 351, 522, 625
Coup d'État de 1980 ... 72, 132, 135, 150, 168, 186, 188, 189, 196, 200, 201, 203, 206, 208, 242-244, 264, 274, 276, 288, 338, 339, 349, 351, 357, 366, 527, 528, 534, 640
Coup d'État postmoderne de 1997.... 195, 206, 533, 534, 565
Cour de sûreté de l'État 234, 236, 432, 434, 555, 556
Cour permanente de Justice internationale de La Haye……..319

Cours coranique....66, 112, 117, 135-139, 142, 145, 146, 163, 203, 204, 208, 210, 212, 236, 265, 267, 330, 357, 555, 556, 579, 580, 617
Cours de culture religieuse et de connaissance morale.....129, 131-134, 212, 333, 350, 499, 630, 633, 655
—D—
Déclaration de 1936...304, 305, 307, 476, 477, 592-596
Délit d'opinion.....172, 227, 229
Démocratie libérale....377, 524, 536, 559, 664
Démocratie militante 367
Diffamation.....238
Discours de haine231, 425, 428-435, 437, 442
Discrimination ...12, 26, 48, 97, 173, 211, 228, 231, 232, 235, 272, 290, 294, 300, 328, 340, 348, 349, 353, 355, 376, 377, 396, 412, 426, 444, 449, 450, 453-455, 486-488, 499, 505, 507, 511, 572, 603, 605, 616-621, 626, 629, 635, 641, 664, 668
Disposition inaltérable.....179, 251, 539, 577, 579
Djihad 11, 18, 38, 231, 379, 384, 426, 441, 558
—E—
École des minorités....133, 292, 293, 299, 310, 328, 330, 599, 600, 605
Égalité..35, 119, 173, 175, 249, 264, 272, 288, 289, 295, 311, 312, 326, 332, 335, 337, 346, 349, 410, 413-415, 421, 443, 476, 479, 487, 488, 515, 517, 529, 548, 549, 565, 571, 573, 576, 589, 597, 599, 606, 609, 620, 621, 623, 626, 628, 657
Église d'État (ou Église étatique) 93, 127, 480, 483, 488
Élection....31, 48, 63, 64, 66, 68, 71, 101, 116, 125, 148, 166, 167, 182, 184, 194, 199-202, 204, 206, 209, 243, 255, 263, 275-279, 283, 308, 312, 385, 392, 393, 421, 452, 456, 492-494, 497, 521, 529, 530, 535, 550, 553, 574-576, 604, 618, 625, 642, 664
Empire ottoman ..8-12, 15, 17, 18, 20, 22, 23, 25, 28, 29, 34, 37, 39, 48, 49, 56, 59, 95, 104, 108, 128, 146, 159, 184, 198, 238, 289, 293, 301, 303, 318, 325, 336, 341, 342, 357, 359, 376, 392, 558, 590, 596, 606
État de droit140, 192, 271, 517, 519, 521, 548
État idéologique..... 154
État-nation 38, 95-98, 184, 249, 664
—F—
Faculté de théologie (islamique) ... 61, 68, 130, 134, 137, 139, 141, 313, 353, 565, 570
Fethullahdji..... 258, 259, 263, 266, 267
Fethullah Gülen 263, 267, 532
Fetva13, 14, 16, 18, 25, 38, 108, 146, 336
Fez 26, 46, 47, 53, 67, 223, 240
Fondation de Communauté299, 302, 303, 307, 309, 329, 593
Fondation des affaires religieuses de la Turquie (TDV)……..114
Foulard (ou voile) islamique . 33, 84, 145, 172-175, 181, 182, 190, 205, 208, 210, 212, 223, 224, 231, 233, 234, 239-254, 278-280, 285, 335, 357, 385, 394, 399-420, 423, 424, 432, 433, 435, 439, 441, 482, 513, 514, 530, 531, 555, 561-563, 565-569, 574, 577-580, 583, 584, 659, 664, 666
—G—
Grande Assemblée Nationale de Turquie (TBMM) 38, 40, 41, 43, 54, 77, 116, 168, 170, 175, 176, 178, 188, 198, 202, 244, 245, 263, 269, 275, 277, 279, 287, 290, 297, 310, 529, 535, 550, 551, 554, 578, 606, 631, 647
Grec(que)18, 19, 23, 24, 37, 83, 133, 236, 289, 290, 292, 294-298, 301, 304, 306-314, 316, 318, 320, 322, 323, 341, 357, 448, 450, 452, 458-460, 467, 472, 473, 475, 478, 480, 486, 487, 492, 498, 506, 533, 590, 592, 596, 599, 601, 605-607, 610, 614, 618, 655
Groupe de travail occidental 214
Gülhane (ordonnance de) 26
—H—
Hanéfisme..... 11
Hanéfite 11, 12, 73, 333, 349-351, 357, 498, 623, 626, 634, 635, 657
Haut Conseil de défense nationale 191, 535
Hutbe 50, 113, 116, 236

—I—
Impartialité de l'État .. 465, 479, 490, 507, 511, 651, 659
Impôt sur la fortune 296, 328
Institut de la Langue turque..... 50
Institut de l'Histoire turque..... 49
Institut supérieur islamique 137, 237
Institut théologique de Halki 311, 312, 313, 323
Intégrisme.... 56, 207, 212, 303, 435, 438, 514, 532, 533, 558, 659, 665
Intégriste..... 73, 103, 152, 171, 189, 190, 208, 407, 409, 419, 432, 513, 523, 560
Intolérance. 231, 235, 321, 349, 425, 428-435, 438, 439, 547, 555, 618, 620
Islam politique..... 56, 206-208, 213, 246, 264, 277, 338, 357, 368, 392, 395, 396, 435, 436, 513, 514, 587
Islam populaire... 148, 204, 256, 258, 262
Islam turc..... 32, 256, 270, 287, 355
Islamisme 32, 34, 38, 56, 73, 333, 362, 410, 523, 666, 667
Islamiste .. 32, 34, 41, 116, 139, 146, 147, 171, 188, 189, 195, 201, 205, 209, 212, 214, 215, 233, 240, 242, 243, 263, 266, 278, 279, 282, 288, 304, 351, 360, 367, 393, 396, 397, 398, 408, 409, 416, 420, 422, 425-428, 436-438, 441, 476, 513, 514, 521, 523, 528, 547, 556, 558, 560, 573, 665, 666
İsmet İnönü…….. 63, 196
—J—
Janissaires..... 24
Jeunes Ottomans.....29-31
Jeunes Turcs 31-33, 183
Judaïsme 126, 134, 326, 638, 639
Juif(ve) 18-20, 22, 24, 26, 30, 52, 133, 237, 290, 292, 295, 296, 299, 301, 304, 308-310, 313, 316, 318, 320, 322, 323, 325, 328, 341, 357, 376, 414, 428, 448, 487, 503, 596, 601, 605, 607, 631, 638
Juste équilibre 171, 404, 478, 545, 668
—K—
Kadiri..... 189, 257, 258, 264, 647
Kanun 12, 14, 16, 26, 39
Kenan Evren..... 150, 168, 196, 200, 201, 203, 244, 534
Küçük Kaynarca (Traité de)..... 9
Kurde..... 19, 34, 152, 167, 188, 200, 217, 230, 233, 236, 257, 268, 276, 287, 290, 300, 316, 318, 322, 333, 337, 341, 343, 349, 351, 353, 367, 370, 374, 380, 382, 383, 391, 395-397, 427, 429, 452, 457, 531, 549, 596, 602, 607-609, 640
—L—
Laïcisation8, 39-41, 43-45, 47, 53-55, 58-60, 63, 65, 67, 68, 83, 92-94, 96, 107, 148, 183, 250, 287, 336, 337, 361, 393, 666, 667
Laïcisme .. 56, 60, 62, 78, 89, 93, 94, 100, 107, 184, 557
Laïciste 7, 63, 83, 93, 109, 150, 209, 215, 223, 270, 551, 584, 664
Laïcité militante 60, 65, 152, 153, 210, 225
Laïcité tolérante.... 65, 554, 583, 587, 657
Langue. 20, 30, 33, 49, 50, 58, 65, 67, 68, 70, 77, 95, 157, 163, 164, 211, 268, 272, 274, 290, 291, 302, 310, 311, 315, 317, 320-323, 330, 337, 340, 341, 343, 348, 353, 430, 443, 449, 451, 452, 455, 457, 461, 462, 487, 540, 541, 589, 598-601, 603, 608-610, 612, 619, 657
Lausanne (Traité de) ..141, 288-296, 300-303, 305, 310-320, 322, 323, 325, 329, 330, 334, 341, 342, 355, 359, 447-459, 460, 461, 487, 597, 600-602, 604-606, 615
Légalité..... 194, 202, 251-254, 263, 404, 429, 459, 462, 470, 477, 478, 538, 565, 572, 615
Liberté d'association. 255, 265, 362, 370-373, 394, 398, 445, 458, 459, 461, 463, 550, 603
Liberté d'expression... 101, 171, 227-229, 233, 235, 239, 254, 274, 315, 317, 322, 366, 373, 382, 400, 424, 425, 427, 433-436, 439, 442, 445, 458, 514, 544, 545, 546, 554, 556, 558, 561, 564, 568, 584, 659, 660
Liberté de conscience..... 65, 70, 73, 101, 173, 219, 279, 326, 328, 329, 463, 481, 508, 655
Liberté des partis politiques 369, 544, 547
Liberté de religion (ou religieuse). 26, 53, 65, 73, 86, 101, 108, 114, 120, 124, 142, 219, 224, 235, 242, 245, 249, 254, 261, 279, 328, 347, 352, 359, 397, 400, 401, 403, 406, 418, 419, 421, 422, 446, 463-465, 472-475, 479, 480, 482-484,

486-491, 493, 496, 503, 504, 507-509, 513, 574, 584, 603, 607, 613, 615, 618, 624, 635, 638, 647, 650
Libertés fondamentales.. 7, 70, 73, 76, 79, 109, 167, 170, 172, 175, 212, 215, 217, 249, 280, 315, 357, 360, 361, 364, 367, 369, 380, 397, 412, 421, 422, 442, 521, 522, 538, 540, 542, 543, 554, 581, 587, 588, 603
Lieu de culte 20, 44, 47, 111, 113, 122, 219, 220, 310, 329, 330-332, 336, 344, 347, 355, 467, 471-473, 487, 489, 491, 512, 603, 607, 614-618, 622, 624, 629, 630, 635, 636, 645-651, 655, 657
Loi de révolution 303
Loi fondamentale de 1921 43
Lycée (ou école) d'imam et de prédicateur 46, 66, 69, 112, 134-137, 139, 141, 144, 145, 188, 203, 209, 210, 237, 242, 266, 330, 338, 352, 353, 355, 357, 358, 412, 417, 439, 529, 556, 565, 566, 568, 569, 570, 572-574, 579, 580, 584, 636, 667, 668

—M—

Mahmud II (sultan) 24, 25, 26
Maison de cem... 334, 344, 347, 473, 487, 491, 512, 622, 629, 636, 643, 645-651, 655
Marge d'appréciation. 273, 324, 363, 381, 402, 403, 405, 407, 414, 419, 425, 428, 441, 464, 469-482, 488-490, 496, 498, 502, 504, 513, 537, 562, 578, 582, 628
Mecque 9, 66, 73, 114, 334
Médias . 57, 183, 206, 207, 223, 241, 285, 300, 528, 647, 664
Medrese 13, 14, 24, 25, 33, 36, , 135, 137, 141, 257, 535
Mémorandum 135, 529, 531, 535
Mevlevî 257, 258, 260, 264, 287, 647
Millet (système de) 12, 19, 21, 22, 342
Ministre du culte 259, 474, 476, 497
Minorité . 18, 21, 22, 35, 74, 75, 100, 101, 132, 133, 141, 142, 165, 221, 226, 286-290, 292-303, 306, 308-323, 325, 329, 331, 334, 339, 341-343, 350, 355, 357, 359, 363, 366, 368, 373, 397, 398, 442-444, 446-455, 457-463, 468, 470, 471, 474, 476-479, 483, 484, 487, 489, 499, 511, 515, 517, 519, 576, 585, 589-591, 593, 594, 597-600, 602, 605-607, 610, 612-614, 617-621, 640, 643, 655, 659, 660, 665-668
Modernisation.... 8, 29, 30, 32, 36, 47, 57, 61, 73, 81, 94, 98, 99, 105, 107, 109, 140, 147, 209, 223, 255, 268, 279, 287, 393, 416, 587, 663
Modernisme..... 78, 151, 158, 229, 542
Modernité 7, 30, 89, 96, 98, 127, 147, 241, 259, 269, 567, 667, 669
Mosquée 24, 31, 50, 62, 66, 69, 71, 73, 112, 114, 116, 117, 120, 122, 146, 197, 205, 208, 212, 213, 220, 221, 233, 236, 257, 262, 264, 265, 301, 302, 330, 331, 334, 335, 344, 347, 348, 351-353, 355, 358, 473, 492, 496, 498, 533, 614-617, 630, 635, 645-650, 652
Mufti 13, 14, 17, 25, 38, 50, 54, 112, 113, 116, 137, 331, 344, 473, 492, 493, 496, 615, 629, 645

—N—

Nakshibendi. 53, 189, 243, 257, 258, 260, 263-265, 268, 644
Nationalisme (kémaliste ou d'Atatürk) 96, 97, 140, 157, 249
Necmettin Erbakan 71, 74, 201, 203, 206, 207, 233, 246, 263, 276, 282, 370, 384-386, 394, 430
Négation 105, 315, 334, 339, 344, 353, 427
Neutralité (religieuse de l'État)..... 92, 95, 110, 118, 239, 288, 326, 346, 352, 412, 417, 418, 421, 423, 445, 465, 478, 479, 485, 488, 490-492, 494, 496, 498, 506, 511, 515, 566, 567, 623, 626, 633, 634, 651, 657, 659
Nizam-i Cedid 24
Non-discrimination (principe de) 377, 413, 429, 443, 487, 589
Nourdjou..... 32, 145, 146, 189, 257, 258, 261, 264-267

—O—

Objection(teur) de conscience ... 213, 453, 454, 512
Obligation positive 317, 455, 484, 499, 500, 505
Occidentalisation 8, 15, 23, 26, 32, 35, 37, 44, 47, 56, 58, 64, 167, 361, 416, 663
Occidentalisme 34
Occidentaliste 32-34, 56
Ordonnance des Réformes 26

Ordre étatique (turc) .. 124, 228, 230, 232, 545, 557, 561, 562
Ordre public (turc)..... 70, 110, 178, 220, 230-232, 234, 235, 285, 307, 324, 327, 330, 399, 404, 405, 423, 426, 460, 461, 506, 533, 537, 543-545, 555-559, 561, 563, 564, 615
Ordre public européen . 76, 363, 372, 444, 514
Ordre religieux 27, 67, 110, 259, 268, 269, 627
Oulémas……12, 13, 14, 15, 16, 17, 23, 24, 25, 28, 29, 32, 33, 37, 41, 42, 48, 127, 128, 184, 287
—Ö—
Örf-i sultanî 12, 16
—P—
Parti communiste unifié de Turquie (TBKP) ... 281, 373, 374, 381, 382, 395
Parti démocrate (DP) ... 64, 65, 67, 68, 70, 148, 166, 167, 189, 196, 200, 223, 241
Parti de la justice et du développement (AKP) 74, 169, 209, 282, 283, 394, 467, 521, 529, 530, 532, 535, 536, 538, 550, 554, 565, 568-571, 574, 579-584, 587-590, 605, 612, 627, 631, 647, 651, 652, 660, 664, 665
Parti de la liberté et de la solidarité (ÖZDEP) 275, 280, 381, 395
Parti de la prospérité (Refah) 205-207, 212, 246, 251, 263, 277, 278, 282, 370, 378, 381-391, 393-396, 398, 399, 431, 435, 441, 482, 513, 514, 659
Parti de la sérénité de Turquie (THP)…. 143, 277, 278, 282
Parti de la vertu (Fazilet)....277-280, 282, 283, 396, 398, 399
Parti de l'ordre national (MNP)…….143, 276
Parti de l'unité de Turquie (TBP)…..338, 456
Parti du salut national (MSP)……71, 201, 205, 276
Parti politique56, 152, 255, 271-275, 281, 282, 318, 338, 369, 373-376, 378-380, 383, 384, 390-392, 394, 395, 398, 436, 437, 442, 456, 457, 522, 547-550, 552, 553, 563, 579-581, 584
Parti républicain du peuple (CHP) 43, 53, 56, 57, 60, 63-65, 67, 68, 71, 77, 78, 166, 196, 200, 207, 223, 241, 276, 293, 298, 337, 530, 575-577, 596, 597, 605, 647, 660
Parti républicain progressiste 53, 55
Parti socialiste (SP)... 316, 374, 381, 395
Patriarcat grec-orthodoxe d'İstanbul . 301, 308, 312, 313, 323, 497, 596
Patriarche 27, 301, 497, 498, 618
Peine de mort 21, 28, 54, 55, 260, 453
Pluralisme 10, 19, 92, 232, 238, 254, 287, 288, 355, 372, 373, 376, 377, 398, 404, 412, 413, 419, 421, 422, 431, 432, 444-446, 454, 458, 460, 462, 464, 479, 481, 490, 492, 493, 496, 498, 500-502, 504, 505, 511, 514, 550, 589, 620, 631, 632, 634, 636, 637, 655, 657, 664, 666, 668
Polygamie..... 33, 48, 58, 123, 335
Positiviste 31, 32, 34, 74, 77, 102, 110, 143, 587
Pouvoir constituant dérivé 577
Pouvoir constituant originaire 577
Préambule de la Constitution .. 78, 84, 85, 150, 152, 154-157, 177, 202, 224, 229, 238, 362, 367, 542-544
Préambule de la Convention 376, 426
Prééminence du droit . 376, 397, 462, 572
Prévisibilité (de la loi)..... 387, 494, 515
Présidence des affaires religieuses (Diyanet) .. 42, 50, 62, 65, 66, 110-118, 120-122, 125, 127-130, 132, 135, 137, 138, 142, 146, 147, 160, 198, 203, 212, 217, 221, 255, 263, 273, 274, 281, 287, 288, 326, 338, 343-347, 349, 351-353, 355, 357, 482, 483, 489, 496, 498, 506, 507, 622-629, 647-650, 652, 657, 667, 668
Principe de l'intégrité indivisible de l'État et de la nation . 158, 217, 314, 367, 544
Pronunciamiento 190, 199, 200
Propagande chrétienne 324, 357, 475
Propagande fondamentaliste 436
Propagande (ou discours) islamique . 233, 424, 429, 434, 442, 630
Propagande (ou discours) anti-laïque388, 434
Propagande séparatiste 457
Proportionnalité.. 380, 381, 395, 402-406, 427, 462, 478, 484, 485, 538, 582

Prosélytisme 336, 400, 410, 412, 413, 439, 487, 488, 502
Protestant 93, 122, 127, 290, 300, 309, 314, 325, 468, 470, 485, 610-618, 638
—R—
Racisme 272, 349, 547, 620
Recep Tayyip Erdoğan 74, 212, 232, 233, 264, 283, 529, 530, 534, 574, 576, 579
Recours en inconstitutionnalité .170, 172, 176, 199, 202, 302, 576
Réformes (ou révolutions) d'Atatürk (ou kémaliste) 8, 39, 40, 45, 46, 48, 50, 52, 53, 55-57, 62, 63, 65, 67, 70, 96, 98, 139, 140, 141, 151-153, 155, 157, 158, 160-164, 166, 170, 195, 197, 229, 237, 248, 252, 253, 260, 261, 263, 272, 277, 280, 282, 337, 423, 524, 542, 551, 565, 567, 574
Régime kémaliste ..41, 44, 52, 54, 56, 68, 77, 78, 102, 104, 105, 128, 129, 158, 163, 164, 209, 210, 217, 224, 239, 240, 270, 285, 286, 287, 360
Réserve (aux Traités)..176-178, 365, 366, 601-603
Révision constitutionnelle .43, 44, 77, 94, 155, 180, 182, 271, 275, 387, 537, 539, 540, 548, 550, 574, 577, 578, 581, 583, 637
—S—
Safavide 11, 15, 22, 336
Said-i Nursi.....32, 33, 257
Secte 22, 44, 146, 189, 230, 235, 260, 265, 272, 274, 276, 315, 333, 343, 344, 349, 351, 352, 425, 434, 435, 461, 483, 484, 488, 491, 501, 506, 540, 541, 546, 608, 610, 619, 628, 629, 642, 647
Séculaire 17, 59, 86, 90, 357, 376, 638
Sécularisation 8, 25, 27, 28, 33, 35, 36, 45, 59, 65, 68, 88, 92, 93, 95
Sécularisme.....89, 91, 92, 160, 587
Sécurité juridique.....477, 495, 655
Selim III (sultan).....24
Service militaire.....21, 27, 187, 211, 213, 298, 313, 453, 454, 486, 508, 509, 512
Société civile86, 102, 127, 128, 151, 154, 183, 213, 248, 458, 497, 560, 610, 619, 630, 664
Société d'entraide de l'armée (OYAK) 187, 188
Société démocratique 120, 235, 360, 363, 367, 372, 373, 375-377, 381, 383, 398, 402, 423, 425, 427, 430, 431, 433-436, 438, 444, 445, 447, 448, 455, 456, 458, 460, 462, 464, 465, 468, 469, 479, 492, 493, 496, 500, 502, 507, 511, 514, 515, 539, 550, 558, 583, 659, 666
Société des Nations (SDN) 291, 292, 294, 319
Société laïque 88
Souveraineté (nationale)....37, 40, 59, 77, 81, 159, 198, 271, 279, 537, 548
Süleyman Demirel.....200, 264, 344
Suleïmandji..... 145, 189, 258, 259, 267
Sunnisation.346, 352, 353, 355, 632, 652
Sunnisme ... 11, 15, 22, 31, 288, 334, 335, 338, 339, 341, 343-347, 350-353, 355, 359, 491, 498, 515, 622, 626, 634, 636, 651, 652, 660
Sunnite... 11, 12, 22, 30, 73, 74, 119, 143, 221, 257, 263, 270, 286-288, 332-339, 341-344, 346-348, 350-353, 355, 357, 359, 368, 441, 442, 470, 476, 479, 482, 489, 496, 498, 499, 504, 512, 513, 515, 519, 616, 621, 623, 626, 627, 629, 631, 633, 636, 646, 657, 659, 666, 667, 669
Syntèse turco-islamique 203, 221, 288, 339, 349, 351, 357, 640
Syriaque..... 133, 302, 307, 309, 313, 314, 316, 318, 320, 323, 325, 328, 331, 343, 452, 460, 469, 475, 487, 592, 594, 600, 602, 608, 610, 612, 614
—T—
Tanzimat..... 19, 26, 28, 29, 32, 46, 241
Témoin de Jéhovah.....261, 314, 324-326, 328, 453, 454, 465, 472, 473, 484-486, 491, 611, 615, 617
Théocratie (ou régime théocratique)... 15, 18, 53, 109, 119, 159, 199, 227, 229, 235, 239, 259, 268, 274, 360, 366, 376, 391, 407, 428, 441, 513, 558, 665
Tidjani 264, 268
Tolérance....10-12, 18, 22, 220, 232, 235, 244, 254, 262-264, 345, 376, 399, 405, 413, 419, 426, 429, 430, 445, 454, 460, 462, 464, 479, 511, 513, 515, 584, 589, 618, 620, 631, 657, 668
Tribunal d'indépendance 54, 55, 268
Tribunal militaire..... 172, 187, 527, 528

Turban ... 26, 67, 208, 239, 280, 401, 414, 568
Turcité . 96, 203, 287, 293, 294, 339, 345, 353, 355
Turgut Özal 204, 243, 263, 265, 288, 308
Turquisme..... 34
—U—
Ultimatum.. 136, 187, 191, 208, 212, 246, 393
Umma (notion d') 34, 95, 96, 97
Union européenne (UE) 7, 74, 85, 126, 342, 361, 363, 396, 467, 517-519, 521, 523, 529, 531-533, 535, 544, 582, 587-590, 603, 621-623, 626, 629, 631, 643, 647, 648, 651, 655, 657, 665, 668
—V—
Vakıf (fondation)... 25, 33, 263, 265, 266, 267, 307
Vie privée/familiale. 47, 73, 83, 221, 239, 270, 357, 378, 450, 566, 567
—Y—
Yézidie 313, 314, 320, 325, 326
—Z—
Zimmî..... 19-21, 23, 27, 35

ANNEXE

CHRONOLOGIE DES FAITS CONCERNANT LA RELATION ENTRE L'ÉTAT ET LES RELIGIONS EN TURQUIE

1839 : Promulgation de l'ordonnance de Gülhane (3 novembre). Début des grandes réformes politiques et administratives ottomanes connues sous le nom de *Tanzimat* (réorganisation).

1850 : Promulgation du code du commerce, premier code séculier de l'Empire ottoman.

1856 : Promulgation de l'ordonnance des Réformes (18 février).

1870 : Promulgation du nouveau code civil (*mecelle*).

1876 : Promulgation de la première Constitution de l'Empire ottoman (24 décembre).

1877 : Inauguration du premier Parlement ottoman (19 mars).

1878 : Dissolution du Parlement et suspension de la Constitution par le sultan Abdülhamid II (février).

1908 : Révolution des jeunes Turcs. Arrivée au pouvoir du Comité Union et Progrès (23 juillet).

Organisation des premières élections parlementaires dans l'Empire ottoman.

1909 : Remise en vigueur de la Constitution de 1876.

1914 : Entrée en guerre de l'Empire ottoman aux côtés de l'Allemagne (29 octobre).

1915 : Déportations des Arméniens de l'Empire ottoman.

1918 : Armistice de Moudros (30 octobre).

1919 : Début de la guerre d'Indépendance.

1920 : Signature du Traité de Sèvres scellant la mort de l'Empire ottoman. En vertu de ce traité, l'Asie Mineure est partagée entre Britanniques, Grecs, Français, Italiens, Arméniens et Kurdes, la Turquie proprement dite se limitant au centre du plateau anatolien et aux régions pontiques ; les détroits du Bosphore et des Dardanelles se trouvent placés sous contrôle international.

Adoption de la loi sur la trahison (29 avril).

1921 : Adoption de la Loi d'organisation fondamentale, premier texte constitutionnel de la Turquie contemporaine (20 janvier).

1922 : Abolition du sultanat (1er novembre).

1923 : Signature du Traité de Lausanne annulant le Traité de Sèvres, garantissant l'indépendance de la Turquie nouvelle et accordant un statut de minorité aux communautés non musulmanes (24 juillet).

Création du CHP (9 septembre).

Transfert de la capitale d'İstanbul à Ankara (13 octobre).

Proclamation de la République de Turquie et élection de Mustafa Kemal par le Parlement comme premier Président de la République (29 octobre).

1924 : Adoption de la loi n° 429 sur l'abolition des ministères religieux, de la loi n° 430 sur l'unification de l'enseignement et de la loi n° 431 sur l'abolition du califat (3 mars).

Abolition des tribunaux religieux (8 mars).

Fermeture de toutes les *medrese*s (16 mars).

Proclamation de la Constitution de 1924 (30 avril) qui reconnaît l'Islam en tant que religion d'État et donne au Parlement le devoir de « *mettre en exécution les dispositions de la loi sacrée* ».

Échange de populations entre la Turquie et la Grèce (décembre).

1925 : Éclatement de la révolte, à la fois ethnique (kurde) et religieuse, de Cheikh Said dans le Sud-Est de la Turquie (11 février).

Adoption de la loi n° 556 interdisant la création d'associations politiques ayant pour fondement la religion, les croyances sacrées du culte ou s'en servant comme instrument pouvant contribuer à la réalisation de leurs visées politiques (25 février).

Adoption de la loi de rétablissement de l'ordre (3 mars) donnant au gouvernement des pouvoirs extraordinaires.

Création des « tribunaux d'indépendance » (4 mars), tribunaux spéciaux dépendants du gouvernement, destinés à punir tous ceux qui entreprenaient des activités contre les réformes d'Atatürk.

Renonciation par les Juifs, Grecs et Arméniens de leur droit découlant de l'article 42 du Traité de Lausanne (mai-novembre).

Adoption par le Conseil des ministres de la décision interdisant à toute personne qui n'exerçait pas de fonctions religieuses reconnues de porter des vêtements ou des signes religieux, et ordonnant à tous les fonctionnaires de porter le complet et le chapeau occidentaux (2 septembre).

Adoption de la loi n° 671 sur le port du chapeau obligeant tous les hommes à porter un chapeau et interdisant le port du fez et du *sarık* (25 novembre).

Adoption de la loi n° 677 relative à la fermeture de tous les couvents (30 novembre).

Adoption du temps européen, avec la journée de 24 heures commençant à minuit, au détriment du temps islamique (26 décembre).

Remplacement du calendrier musulman par le grégorien (26 décembre).

1926 : Adoption du code civil suisse qui remplace la polygamie et la répudiation par le mariage et le divorce civils avec des droits égaux pour les deux parties et accorde à tous les adultes le droit de changer de religion à leur gré (17 février).

Adoption du code pénal n° 765 (1er mars) dont l'article 163 réprime la propagation des opinions anti-laïques et l'adhésion à et la fondation d'associations anti-laïques.

1927 : Suppression des cours de religion dans l'enseignement secondaire inférieur.

1928 : Suppression de toutes les références à l'Islam dans la Constitution de 1924 (10 avril).

Introduction des chiffres internationaux à la place des chiffres « arabes » (20 mai).

La publication d'un rapport officiel sur la réforme de l'Islam rédigé par les professeurs de la faculté de théologie d'İstanbul (20 juin).

Remplacement de l'alphabet arabe par les caractères latins (1er novembre). La correspondance, la publication et l'enseignement à l'aide de lettres arabes sont interdits.

1929 : Fermeture des cours coraniques et suppression des cours de religion du programme de l'enseignement primaire.

1930 : Adoption de la loi municipale reconnaissant aux femmes le droit d'élire et d'être élues pour les élections municipales (3 avril).

1931 : Adoption du système métrique européen et suppression de tous les anciens systèmes de poids et de mesures musulmans utilisés en Turquie (26 mars).

Création de l'Institut de l'Histoire turque (12 avril).

Adoption, dans le programme du CHP, du terme de laïcité (14 mai).

1932 : Turquisation du culte : la *Diyanet* impose aux cadres religieux l'obligation de faire en turc la récitation du Coran, le prêche et le *hutbe* ainsi que l'appel à la prière, jusqu'alors en arabe (18 juillet).

Ouverture des premières maisons du peuple (*halkevleri*) (19 février) et réouverture de certains cours coraniques.

Création de l'Institut de la Langue turque (12 juillet).

1933 : Fermeture, faute d'élèves, des écoles d'imam et de prédicateur, ouvertes en vertu de la loi n° 430.

Fermeture de la faculté de théologie d'İstanbul, ouverte en 1924.

1934 : Adoption de la pratique occidentale des noms de famille à la place de la nomenclature arabe (21 juin).

Abolition des titres et appellations tels que *efendi*, *bey* et pacha (26 novembre).

Adoption de la loi interdisant aux ministres du culte le port des habits religieux en dehors des lieux de culte et des cérémonies religieuses à l'exception de la personne reconnue en tant que chef de culte par le gouvernement (3 décembre).

Adoption de la loi sur la reconnaissance pour les femmes turques du droit d'élire et d'être élues députées (5 décembre).

1935 : Adoption par certaines municipalités (Bodrum le 6 janvier, Adana le 16 mars, Antalya le 2 avril, Konya le 17 août) des règlements interdisant le port du *çarsaf.*

Adoption du dimanche comme jour de congé hebdomadaire à la place du vendredi (27 mai).

Reconnaissance de la personnalité morale des fondations créées sous l'Empire ottoman (fondation de Communauté) par la loi n° 2762 sur les fondations (5 juin).

1936 : Ajout d'une disposition au code pénal destinée à punir d'une peine d'emprisonnement de trois mois ceux qui contreviennent à l'interdiction de l'emploi de l'écriture en alphabet arabe et du port du fez (11 juin).

1937 : Incorporation du principe de laïcité avec les cinq autres grands principes du régime kémaliste dans l'article 2 de la Constitution de 1924 (5 février).

1938 : Décès de Mustafa Kemal (5 février). İsmet İnönü, son bras droit, lui succède.

1941 : Ajout à l'article 526 du code pénal d'une disposition punissant d'une peine de trois mois d'emprisonnement l'utilisation de l'arabe pour l'appel à la prière (2 juin).

1942 : Entrée en vigueur de la loi relative à l'impôt sur la fortune (11 novembre).

1944 : Abrogation de la loi relative à l'impôt sur la fortune (15 mars).

1945 : Passage au multipartisme avec la création du Parti du développement national (10 juillet).

1946 : Premières élections législatives pluralistes (21 juillet).

1948 : Octroi de permissions et de possibilités d'obtenir des passeports et des devises pour aller en pèlerinage à la Mecque.

1949 : Ouverture, dans une dizaine de villes, de cours d'imam et de prédicateur (janvier).

Ouverture d'une faculté de théologie à Ankara (21 novembre), première après la fermeture en 1933 de celle d'İstanbul.

Introduction de cours facultatifs de religion dans les écoles primaires pour les élèves des 4ème et 5ème années (15 février).

1950 : Réouverture de 20 mausolées historiques et de lieux saints (1er mars).

Adoption de la loi n° 5634 qui transfère la gestion des mosquées et des *mescit*s de la VGM à la *Diyanet* et octroie le statut de fonctionnaire aux *vaiz*s (19 avril).

Arrivée au pouvoir du DP (juin) suite aux premières élections législatives libres (14 mai).

Abrogation de l'interdiction d'utiliser la langue arabe pour lancer l'appel à la prière (16 juin).

Autorisation des émissions de récitation des textes du Coran à la radio (7 juillet).

Réouverture au culte du centre religieux stambouliote d'Eyüp (1er septembre).

1951 : Adoption de la loi interdisant l'insulte à la mémoire d'Atatürk (25 Juillet).

Réouverture de sept écoles d'imam et de prédicateur disposant d'un enseignement secondaire inférieur (collège) d'une durée de 4 ans (17 octobre).

1954 : Élections législatives (2 mai). Le DP triomphe une fois de plus.

Ajout aux écoles d'imam et de prédicateur d'une section secondaire supérieure (lycée) d'une durée de trois ans.

Dissolution du Parti de la nation par un jugement du tribunal de police d'Ankara au motif qu'il s'agissait d'une association fondée sur la base de religion, secte et confrérie (26 janvier).

1955 : « Pogroms » contre les Grecs à İstanbul (6-7 septembre).

1956 : Introduction de cours facultatifs de religion dans le programme des 1ère et 2ème année de l'école moyenne (collège) (7 janvier).

1957 : Début de l'expulsion individuelle des ressortissants grecs de Turquie (août).

1959 : Première demande de la Turquie pour intégrer la Communauté Économique Européenne (CEE).

Ouverture d'un premier institut supérieur d'Études islamiques à İstanbul (19 novembre).

1960 : Renversement du gouvernement du DP par le coup d'État militaire (27 mai).

Dissolution du DP par le jugement du tribunal de grande instance d'Ankara pour, parmi plusieurs autres raisons, avoir mêlé la religion à la politique (29 septembre).

1961 : Promulgation de la Constitution de 1961 (9 juillet) prévoyant la création d'un Conseil de Sécurité nationale.

Retour au gouvernement civil à la suite des élections libres du 15 octobre.

1962 : Création de la Commission secondaire pour les minorités dans le but de surveiller les minorités non musulmanes (7 novembre).

1963 : Signature de l'accord d'Ankara prévoyant la mise en place d'une union douanière entre la Turquie et la CEE (12 septembre).

1964 : Début des expulsions en masse des ressortissants grecs de Turquie (mai).

1965 : Arrivée au pouvoir du Parti de la Justice, héritier du DP, à la suite de son victoire aux élections législatives du 10 octobre.

Début de saisie, par la VGM, des biens immobiliers des fondations des minorités non musulmanes au motif qu'elles n'avaient pas la capacité d'acquérir des biens immobiliers.

1966 : Interdiction pour les étudiantes de porter le foulard dans certains établissements d'enseignement supérieur.

1967 : Introduction de cours facultatifs de religion dans le programme des 1ère et 2ème année du lycée (7 octobre).

1970 : Adoption de la loi n° 1327 accordant le statut de fonctionnaire aux employés de la *Diyanet* (31 juillet).

1971 : Fermeture de l'Institut théologique de Halki.

Pronunciamiento du 12 mars. Chute du gouvernement de Süleyman Demirel. Décret de l'état de siège dans 11 villes.

Dissolution du Parti de l'ordre national par la Cour constitutionnelle à cause de son programme anti-laïque (20 mai).

1973 : Reconnaissance aux diplômés des lycées d'imam et de prédicateur de la possibilité d'accéder à l'université dans certaines disciplines autres que les instituts d'études islamiques et les facultés de théologie (14 juin).

Élections législatives. Le CHP arrive en tête (14 octobre).

Fin de l'état de siège (14 octobre).

1974 : Coalition gouvernementale entre le CHP et le Parti du Salut national de Necmettin Erbakan, héritier du Parti de l'Ordre national interdit (26 janvier). Pour la première fois, un parti islamique participe à une coalition gouvernementale.

Confirmation par la Cour de cassation de la pratique de la VGM consistant à saisir les biens immobiliers des fondations des minorités non musulmanes (8 mai).

Intervention militaire de la Turquie sur l'île de Chypre (20 juillet).

1976 : Obtention du droit pour les filles de s'inscrire aux lycées d'imam et de prédicateur grâce à une décision du Conseil d'État (14 décembre).

Introduction des cours facultatifs de religion dans le programme des 3ème année du collège et du lycée (23 septembre).

1978 : Adoption d'une circulaire interdisant aux femmes fonctionnaires de se couvrir la tête et aux hommes fonctionnaires de se laisser pousser la barbe (8 décembre).

1980 : Coup d'État militaire (12 septembre).

1981 : Adoption par le Conseil des ministres d'un règlement selon lequel les femmes fonctionnaires, lors de l'exercice de leur fonction, et les élèves des écoles primaires, des collèges et des lycées ainsi que les étudiantes devaient être non voilées dans les établissements d'enseignement (22 juillet).

1982 : Approbation par référendum d'une nouvelle Constitution (8 novembre) instaurant dans son article 24 des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » obligatoires pour les établissements scolaires du primaire et du secondaire.

Réorganisation du système universitaire turc avec, notamment, la transformation des instituts supérieurs islamiques en facultés de théologie attachées à des universités (20 juillet).

1983 : Entrée en vigueur d'une circulaire du Conseil de l'enseignement supérieur interdisant le port du foulard islamique dans les salles de cours dans les établissements de l'enseignement supérieur (10 janvier). Après cette date, l'entrée des jeunes filles portant le foulard à l'université devint beaucoup plus difficile. Plusieurs jeunes filles en terminale ayant refusé d'ôter leur foulard ont dû quitter leurs études.

Reconnaissance aux diplômés des lycées d'imam et de prédicateur de la possibilité d'accéder à l'université dans toutes les disciplines (16 juin).

Dissolution du Parti de la sérénité de Turquie par la Cour constitutionnelle en raison de l'hostilité de son programme notamment au principe de l'enseignement laïque (25 octobre).

Retour au régime parlementaire. Autorisation de nouveaux partis politiques. Les élections législatives remportées par le Parti de la mère-patrie dirigé par Turgut Özal qui devient Premier ministre (6 novembre).

1984 : Le Conseil d'État déclare que le foulard « n'est plus une habitude innocente », mais « le symbole d'une vision contraire à la liberté des femmes et aux principes de la République laïque » (23 février).

1987 : Reconnaissance par la Turquie du droit de recours individuel devant l'ancienne Commission européenne des droits de l'homme (28 janvier).

Ajout d'une disposition à la loi sur l'enseignement supérieur exigeant une tenue ou une apparence contemporaine dans les locaux et couloirs des établissements de l'enseignement supérieur (8 janvier).

Demande de la Turquie à adhérer pleinement à l'UE (14 avril).

Élections législatives remportées par le Parti de la mère-patrie au pouvoir (29 novembre).

1988 : Ajout de l'article 16 provisoire à la loi sur l'enseignement supérieur permettant le port d'un voile ou d'un foulard couvrant le cou et les cheveux pour des raisons de conviction religieuse (10 décembre).

1989 : Annulation de l'article 16 provisoire par la Cour constitutionnelle au motif que le port du foulard à l'université est contraire au principe de laïcité (7 mars).

Fin du mandat présidentiel de Kenan Evren. Turgut Özal devient Président de la République (31 octobre).

Reconnaissance par la Turquie de la compétence de la juridiction obligatoire de la Cour européenne des droits de l'homme (25 septembre).

1990 : Adoption de la loi n° 3670 déclarant que chacun est libre de porter les habits qu'il veut dans les établissements de l'enseignement supérieur à la condition que ceux-ci ne soient pas contraires aux lois en vigueur (25 octobre).

1991 : La Cour constitutionnelle refuse d'annuler la loi n° 3670 tout en déclarant que l'interdiction du port du foulard perdure (9 avril).

Abrogation de l'article 163 de l'ancien code pénal réprimant la propagande anti-laïque et la loi sur la trahison (12 avril).

1995 : Élections législatives (24 décembre) : le Parti de la prospérité (*Refah*) devient le plus grand parti du pays avec 21 % des suffrages.

1996 : Entrée en vigueur de l'Union douanière entre la Turquie et l'UE (1er janvier).

Formation d'une coalition gouvernementale entre le Parti de la juste voie et le Parti de la prospérité, à l'issue de laquelle Necmettin Erbakan devient le Premier ministre (fin juillet).

1997 : Coup d'État postmoderne de l'armée (28 février).

Début d'une application stricte de l'interdiction du port du foulard pour les fonctionnaires, les élèves et les étudiantes et de son élargissement dans d'autres domaines comme les écoles privées de préparation au concours national d'accès à l'enseignement supérieur.

Chute de la coalition gouvernementale de Necmettin Erbakan sous la pression des militaires (18 juin).

Annulation des équivalences des diplômes obtenus dans les facultés de théologie des universités étrangères par le Conseil de l'enseignement supérieur (16 juillet).

Réforme scolaire portant la scolarité obligatoire à huit ans et ayant pour conséquence la fermeture du cycle moyen des écoles d'imam et de prédicateur (16 août).

Mise en place d'un nouveau système de centralisation de *vaaz* par la Présidence des affaires religieuses (17 octobre).

1998 : Dissolution du Parti de la prospérité et suspension des activités politiques de Necmettin Erbakan pour une période de 5 ans par la Cour constitutionnelle au motif que ce parti était devenu un « centre d'activités contraires au principe de laïcité » (16 janvier).

Modification de la méthode de calcul des points nécessaires pour l'entrée à l'université dans le but d'empêcher l'entrée des diplômés des écoles d'imam et de prédicateur dans les facultés autre que celles de théologie (30 juillet).

1999 : Suspension de l'admission des étudiants aux écoles professionnelles de théologie disposant de deux ans d'enseignement supérieur.

Reconnaissance à la Turquie de statut de pays candidat à l'adhésion à l'UE lors du sommet de Helsinki (10-11 décembre).

2000 : Élection d'Ahmet Necdet Sezer, ancien Président de la Cour constitutionnelle, à la Présidence de la République (5 mai).

Adoption par le Conseil de l'enseignement supérieur de la décision d'interdire le port du foulard dans des logements universitaires situés dans le campus des universités (15 septembre).

2001 : L'interdiction du port du foulard s'étend aux universités privées. Le 28 février, le Conseil de l'enseignement supérieur a annulé le versement d'aide publique à l'Université privée Fatih pour n'avoir pas appliqué l'interdiction. Cette même année l'interdiction commence à s'appliquer également dans les universités du nord de Chypre. Le Conseil de l'enseignement supérieur précise que le fait même de porter la perruque peut constituer un motif d'exclusion d'une étudiante de l'université (27 mars).

Dissolution du Parti de la vertu par la Cour constitutionnelle au motif qu'il était devenu un centre d'activités anti-laïques (22 juin).

Modifications constitutionnelles dans le domaine des droits de l'homme et des libertés fondamentales (3 octobre).

2002 : Adoption de trois premiers paquets de réformes d'harmonisation avec la législation communautaire (février, mars et août). Par ces réformes, le législateur restreint la possibilité pour les tribunaux de dissoudre les partis politiques et de condamner les individus pour des discours anti-laïques ;
supprime certaines restrictions au droit d'association, ainsi que l'interdiction de création d'associations dans le but d'affirmer l'existence de minorités ;
autorise des publications et émissions dans les langues minoritaires et l'ouverture de cours privés pour apprendre ces langues ;

et reconnaît aux fondations des minorités non musulmanes le droit d'acquérir des biens immobiliers.

Élections législatives anticipées. Victoire de l'AKP (3 novembre).

2003 : Adoption des 4, 5, 6 et 7ème paquets de réformes (janvier, juin et juillet) par lesquels le législateur assouplit certaines restrictions affectant la presse, les associations et les partis politiques ;
assouplit les conditions dans lesquelles les fondations des minorités peuvent acquérir des biens immobiliers ;
étend le droit d'émettre en langues minoritaires aux stations de radio et chaînes de télévision privées et le droit d'ouvrir des classes pour apprendre ces langues aux écoles existantes de langues ;
accorde le droit de porter des noms d'origine autre que le turc ;
remplace, dans la loi sur l'urbanisation, le terme de « mosquée » par celui de « lieu de culte » et supprime l'autorisation du mufti comme condition à la construction d'un lieu de culte ;
modifie l'article 118 de la Constitution relatif au rôle et à la composition du Conseil de Sécurité nationale ;
autorise la Cour des comptes à vérifier les dépenses militaires et celles en matière de défense ;
et restreint la compétence des tribunaux militaires.

Confirmation par la Grande Chambre de la Cour européenne de la conventionalité de la dissolution du Parti de la prospérité (13 février).

2004 : Remplacement de la Commission secondaire pour les minorités par le Conseil d'évaluation des questions relatives aux minorités (Janvier).

La Commission européenne propose aux chefs d'État et de gouvernement de l'UE d'ouvrir des négociations d'adhésion avec le gouvernement turc (6 octobre).

Adoption d'une nouvelle loi sur les associations (4 novembre) qui supprime toutes les restrictions concernant la création des associations sur la base de l'appartenance à une race, à une ethnie, à une religion, à une secte, à une région ou à tout autre groupe minoritaire et permet aux associations d'employer la langue de leur choix dans toutes leurs activités, sauf dans leurs cahiers, registres et correspondances avec les établissements publics de la République de Turquie.

Le Conseil européen donne son aval à l'ouverture de négociations et fixe la date du 3 octobre 2005 pour démarrer les négociations (16-17 décembre).

2005 : Première révision du programme des cours de culture religieuse de l'enseignement secondaire dans un sens favorisant la tolérance interreligieuse et prenant en considération le pluralisme religieux de la société turque (31 mars).

Confirmation par le Conseil d'État de la légalité de la sanction disciplinaire infligée à Aytaç Kılınç, une directrice d'école maternelle pour avoir porté le foulard lorsqu'elle se rendait à l'école ou en sortait (26 octobre).

Confirmation par l'arrêt *Leyla Şahin* de la Grande Chambre de la Cour européenne de la conventionalité de l'interdiction du port du foulard à l'université (10 novembre).

Le Parti de la vertu (*Fazilet*) retire la requête portant sur sa dissolution qu'il avait introduite devant la Cour européenne en réaction des arrêts rendus par celle-ci dans les affaires *Refah* et *Şahin* (2 décembre).

2006 : Condamnation de la Turquie dans l'affaire *Ülke* par la Cour européenne pour avoir infligé aux objecteurs de conscience des sanctions disproportionnées (24 janvier).

Transfert de la responsabilité de former les instituteurs des cours de culture religieuse et de connaissance morale des facultés de théologie aux facultés d'éducation.

Révision du programme des cours de culture religieuse de l'enseignement primaire (28 décembre).

2007 : « e-mémorandum » de l'état-major dans le but d'empêcher l'élection d'Abdullah Gül au poste de Président de la République (27 avril).

Annulation du premier tour d'élection présidentielle par la Cour constitutionnelle (1er mai).

Ouverture de la première maison de *cem* avec une reconnaissance officielle - sous la forme où elle a été inscrite comme lieu de culte sur le registre foncier (juillet).

Condamnation de la Turquie par la Cour européenne dans l'affaire *Zengin* du fait que les cours obligatoires de culture religieuse et de connaissance morale dispensés dans les écoles publiques turques portent atteinte au droit des parents alévis d'assurer l'éducation et l'enseignement de leurs enfants conformément à leurs convictions religieuses et philosophiques (9 octobre).

2008 : Adoption d'une nouvelle loi sur les fondations (20 février) accordant aux fondations des minorités des nouveaux droits et la possibilité de récupérer certains de leurs biens immobiliers confisqués par l'État.

Annulation par la Cour constitutionnelle d'une révision constitutionnelle au motif qu'elle ouvre la voie au port du foulard dans les universités (5 juin).

Ouverture du procès contre le group baptisé « Ergenekon », inculpant plusieurs hauts gradés de l'armée pour avoir commis des actes de terrorisme destinés à déstabiliser le régime politique et à faciliter une intervention militaire sous prétexte de sauvegarder la laïcité et les intérêts nationaux (14 juillet).

Privation partielle de l'AKP d'aide étatique par la Cour constitutionnelle en raison de ses activités anti-laïques (30 juillet).

Reconnaissance du statut de lieu de culte des maisons de *cem* par les conseils municipaux de Kuşadası, Didim et Tunceli.

2009 : Révélation par le quotidien *Taraf* du « *plan d'action contre l'intégrisme islamique* » (juin) et du plan « Cage » (novembre), complots conçus par des militaires proches de l'état-major, qui aurait eu pour objectif de discréditer l'image du gouvernement d'AKP.

2010 : Révélation toujours par *Taraf* d'un nouveau complot, le plan « Balyoz ». Préparé en 2003, peu après l'arrivée de l'AKP au pouvoir, ce plan aurait eu pour premier objectif d'organiser une série d'opérations pour montrer que le gouvernement assurait mal la sécurité du pays (20 janvier). Ces plans révélés par *Taraf* ont donné lieu à plusieurs poursuites et procédures pénales et l'arrestation de plusieurs officiers de l'armée, y compris d'ex-généraux et généraux en activité, qui sont jugés devant les cours d'assises spéciales.

Condamnation de la Turquie par la Cour européenne dans l'affaire *Sinan Işık* du fait que la présence de la mention de religion sur les cartes d'identité constitue une violation de la liberté de religion (2 février).

Adoption d'un amendement constitutionnel (13 mai) approuvé le 12 septembre par référendum, par lequel, le législateur limite la compétence des tribunaux militaires, accorde le droit de recours devant les tribunaux civils contre les décisions d'expulsion prises par le Conseil supérieur militaire, abroge l'immunité accordée aux auteurs du coup d'État de 1980 par la Constitution, rend plus difficile la dissolution des partis politiques, accorde au Parlement le droit de participer à la sélection des juges constitutionnels et introduit dans l'ordre juridique le droit à un recours individuel devant la Cour constitutionnelle.

Modification du statut et du fonctionnement de la *Diyanet* (1er juillet) par laquelle le législateur octroi d'une base juridique pour l'organisation de la *Diyanet* à l'étranger, change le système de nomination de son président, impose à la *Diyanet* le devoir de mener des recherches concernant les différentes organisations, structures, mouvements et interprétations islamiques, lui accorde le droit et le devoir d'organiser des émissions religieuses dans les radios et télévisions, d'envoyer des personnels dans certains établissements publics et de saisir les tribunaux contre les publications erronées et lacunaires concernant le Coran.

Révision des programmes et manuels des cours de culture religieuse incluant certains renseignements concernant les rituels des alévis.

2011 : Le chef d'état-major et les généraux commandant l'armée de terre, l'aviation et la marine font valoir leur droit à la retraite en réaction contre les procédures pénales engagées contre les officiers de l'armée (29 juillet).

Ajout par le Conseil des ministres de l'article 11 provisoire à la loi n° 5737 (22 août) qui élargit considérablement le cadre de restitution des biens des fondations des minorités confisqués par l'État et prévoit la possibilité d'être indemnisées pour les biens vendus aux tierces personnes.

Ouverture par le procureur de la République d'Ankara d'enquêtes concernant le coup d'État postmoderne du 28 février 1997 (23 novembre).

Dépôt d'un acte d'accusation contre Kenan Evren et Tahsin Şahinkaya, les seuls acteurs du coup d'État de 1980 encore vivants, pour tentative de changer l'ordre constitutionnel par l'usage de la force (30 décembre).

2012 : Mise en détention préventive, dans le cadre de la procédure contre l'organisation *Ergenekon*, d'İlker Başbuğ, l'ex-chef d'état-major en poste entre 2008 et 2010 (6 janvier).

Arrestation d'une trentaine de personnes, militaires essentiellement, parmi lesquelles l'ancien chef-adjoint d'état-major, le général Çevik Bir, principal responsable du coup d'État postmoderne du 28 février (12 avril).

BIBLIOGRAPHIE

❖ OUVRAGES

- **AĞAOĞULLARI, M. A.,** *L'Islam dans la vie politique de la Turquie*, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- **AHMAD, F.,** *The Making of Modern Turkey*, Londre, Routledge, 1994.
- **AKAD, M. & DİNÇKOL, A.,** *1982 Anayasası (La Constitution de 1982)*, İstanbul, Alkım, 1998.
- **AKANDERE, O.,** *Milli Şef Dönemi : Çok Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan İç ve Dış Tesirler (La période du chef national : les facteurs internes et externes ayant joué un rôle dans le passage au multipartisme)*, İstanbul, İz Yayıncılık, 1998.
- **AKAR, R.,** *Aşkale Yolcuları, Varlık Vergisi ve Çalışma Kampları (Les voyageurs d'Aşkale, l'impôt sur la fortune et les camps de travail)*, İstanbul, Belge Yay., 2000.
- **AKGÖNÜL, S.,**
    - *Une communauté, deux États : la minorité turco-musulmane de Thrace occidentale*, İstanbul, İsis, 1999.
    - *Les Grecs de Turquie. Processus d'extinction d'une minorité de l'âge de l'État-nation à l'âge de la mondialisation (1923-2001)*, Paris & Louvain-la-Neuve, L'Harmattan & Bruylant, 2004.
    - *Religions de Turquie, religions des Turcs*, Paris, L'Harmattan, 2005.
    - *Le Patriarcat Grec Orthodoxe de Constantinople, De l'isolement à l'internationalisation 1993-2003*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2005.
- **AKGÜN, S.,** *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik (1924-1928) (La suppression du califat et la laïcité)*, Ankara, Turhan Kitabevi, 1985.
- **AKSOY, M.,** *Başörtüsü-Türban, Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme (Foulard-turban, occidentalisation-modernisation, laicité et voile)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005.
- **AKTAR, A.,** *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları (L'impôt sur la fortune et les politiques de turquisation)*, 10ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2010.
- **ALGAR, H.,** *Nakşibendilik (Le Nakshibendisme)*, İstanbul, İnsan Yay., 2007.
- **ALKAN, A. T.,** *İstiklal Mahkemeleri (Les tribunaux d'indépendance)*, İstanbul, Ufuk, 1993.

- **ALTUNKAYA, N.,** *Türkiye'de Laiklik ve Din Eğitimi (La laïcité et l'éducation religieuse en Turquie)*, 2e éd., İstanbul, Uygun Basım, 2008.
- **ANDREWS, P. A.,** *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Wiesbaden, L. Reichert, 1989.
- **ARSLAN, Z.,** *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde Din Özgürlüğü (La liberté de religion dans la Convention européenne des droits de l'homme)*, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005.
- **ATAMAN, H. & CENGİZ, O. K.,** *Hate Crimes in Turkey*, Ankara, Human Rights Agenda Association, 2009.
- **ATEŞ, T.,** *Demokrasi : Kavram, Tarihi süreç, İlkeler (La démocratie : le concept, le processus historique, les principes)*, İstanbul, Der Yay., 1976.
- **AYBARS, E.,** *İstiklal Mahkemeleri : 1920-1927 (Les tribunaux d'indépendance)*, İzmir, Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1988.
- **AYDIN, E.,** *Kimlik Mücadelesinde Alevilik (L'Alévisme dans la lutte identitaire)*, 2ème éd., İstanbul, Kırmızı Yay., 2007.
- **BAHADIR, İ.,** *Ümmetten Millete. Türk Ulusunun İnşası, 1860-1945 (De l'umma à la nation. La construction de la nation turque)*, Ankara, Kalan Yay., 2001.
- **BALİ, R. N.,** *Cumhuriyet Yıllarında Türkiye Yahudileri - Bir Türkleştirme Serüveni (Les juifs de Turquie dans les années de la République - Une aventure de turquisation) (1923-1945)*, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2000.
- **BARBIER, M.,** *La Laïcité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- **BAŞGİL, A. F.,** *Din ve Laiklik (La religion et la laïcité)*, İstanbul, Yağmur Yay., 1991.
- **BAŞLAR, K.,** *Türk Mahkeme Kararlarında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (La Convention européenne des droits de l'homme dans les décisions des tribunaux turcs)*, Ankara, Şen Matbaa, 2008.
- **BAUBÉRAUT, J.,** *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF, 2000.
- **BEHAR, B. E.,** *İktidar ve Tarih. Türkiye'de « Resmi Tarih » Tezinin Oluşumu (1929-1937) (Le pouvoir et l'histoire. La construction de la thèse de l'« histoire officielle » en Turquie)*, 2ème éd., İstanbul, Afa Yay., 1996.
- **BEN ACHOUR, Y.,** *La Cour européenne des droits de l'homme et la liberté de religion*, Paris, Pédone, coll. Institut des Hautes Études internationales de Paris, 2005.
- **BEYDOĞAN, T. A.,** *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Işığında Türk Hukukunda Siyasî İfade Hürriyeti (La liberté d'expression politique en droit turc à la lumière de la*

Convention européenne des droits de l'homme), Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003.

- **BORELLA, F.,** *Les partis politiques dans la France d'aujourd'hui*, 5ème éd., Paris, Seuil, 1990.
- **BOZAN, İ.,** *Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü ? (Une Présidence des affaires religieuses civile, transparente et démocratique est-elle possible ?)*, İstanbul, TESEV Yay., 2005.
- **BOZAN, İ.,** *Devlet İle Toplum Arasında Bir Okul : İmam Hatip Liseleri…Bir Kurum : Diyanet İşleri Başkanlığı…(Les lycées d'imam et de prédicateur : une école entre l'État et la société…La Présidene des affaires religieuses : une institution entre l'État et la société…)*, 2. éd., İstanbul, TESEV Yay., 2007.
- **BOZARSLAN, H.,** *Histoire de la Turquie contemporaine*, Paris, La Découverte, 2004.
- **BOZDÉMİR, M.,** *La marche turque vers l'Europe*, Paris, Karthala, 2005.
- **BOZKURT, G.,** *Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu (La situation juridique des citoyens ottomans non musulmans)*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1989.
- **BRAUDE, B. & LEWIS, B.,** *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, New York & London, Holmes & Meier Publishers, 1982, 2 vol.
- **CANGIZBAY, K.,** *Çok-Hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi (Le multijuridisme, la laïcité et la « laïcratie »)*, Ankara, Liberte Yay., 2002.
- **CAPOTORTI, F.,** *Étude des droits des personnes appartenant aux minorités ethniques, religieuses et linguistiques*, New York, Nations Unies, Centre des Droits de l'Homme, série « Études », 1991.
- **CHAFIQ, C. & KHOSROKHAVAR, F.,** *Femmes sous le voile face à la loi islamique*, Paris, Le Félin, 1995.
- **ÇAKIR, R. & BOZAN, İ. & TALU, B.,** *İmam Hatip Liseleri : Efsaneler ve Gerçekler (Les lycées d'imam et de prédicateur : légendes et vérités)*, İstanbul, TESEV Yay., 2004.
- **ÇALIŞLAR, O.,** *Aleviler : Vali de Olmak İstiyoruz General de (Les alévis : nous voulons devenir préfets mais aussi des généraux)*, İstanbul, Doğan Kitap, 2009.
- **ÇARKOĞLU, A. & TOPRAK, B.,** *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset (La religion, la société et la politique dans la Turquie en mouvement)*, İstanbul, TESEV Yay., 2006.

- **ÇETİNKAYA, H.,** *Kubilay Olayı ve Tarikat Kampları (L'événement de Kubilay et les camps des confréries)*, İstanbul, Boyut Yayını, 1986.
- **DE AZCARATÉ, P.,** *The League of Nations and National Minorities*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1954.
- **DE BISCHOFF, N.,** *La Turquie dans le monde, l'Empire ottoman-la République turque*, Paris, Payot, 1936.
- **DE DECKKER, P. & FABERON, J-Y. (dir.),** *L'État pluriculturel et les droits aux différences*, acte de colloque organisé à Nouméa du 3 au 5 juillet 2002, Bruxelles, Bruylant, 2003.
- **DEMİR, F.,** *Anayasa Hukukuna Giriş, Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku (Introduction au droit constitutionnel, les principes généraux et le droit constitutionnel turc)*, 5ème éd., İstanbul, Barış Yay., 1998.
- **DEMİR, H. & AKAR, R.,** *İstanbul'un Son Sürgünleri (Les derniers exilés d'İstanbul)*, 4ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 1994.
- **DENLI HARVY, O.,** *Islam and the Freedom of Religion or Belief : Perspectives from Contemporary Turkey*, Oslo, Norwegian Institute of Human Rights, 2000.
- **DERİ, M.,** *Türkiye'de Azınlıklar ve Azınlık Okulları (Rum-Yahudi ve Ermeni Cemaatleri), (Les minorités et les écoles des minorités en Turquie (Communautés grecque, juive et arménienne))*, İstanbul, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2009.
- **DIERKENS, A. & SCHREIBER, J-P. (dir.),** *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006.
- **DİNÇER, N.,** *1913'ten Bugüne İmam-Hatip Okulları Meselesi (La question des écoles d'imam et de prédicateur depuis 1913 jusqu'à nos jours)*, İstanbul, Yağmur Yay., 1974.
- **DUMAN, D.,** *Demokrasi Sürecinde Türkiye'de İslamcılık (L'islamisme en Turquie dans le processus démocratique)*, İzmir, Dokuz Eylül Yay., 1999.
- **ERAL, S.,** *Çaldıran'dan Çorum'a Anadolu'da Alevi Katliamları (Les massacres d'alévis en Anatolie, de Çaldıran jusqu'à Çorum)*, İstanbul, Yalçın Yay., 1993.
- **ERDOĞAN, M.,**
  - *Anayasacılık, Parlamentarizm, Silahlı Kuvvetler (Le constitutionnalisme, le parlementarisme et les forces armées)*, Ankara, Siyasal Kitabevi, 1993.
  - *28 Şubat Süreci (Le processus du 28 février)*, Ankara, Yeni Türkiye Yay., 1999.

- *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji (La démocratie, la laïcité, l'idéologie officielle)*, 2ème éd., Ankara, Liberte Yay., 2000.
- *Türkiye'de anayasalar ve siyaset (Les Constitutions et la politique en Turquie)*, 3ème éd., Ankara, Liberte, 2001.
- *Anayasa ve Özgürlük (La Constitution et la liberté)*, Ankara, Yetkin Yay., 2002.

- **EROĞLU, H.,** *Türk Devrim Tarihi (L'histoire de la révolution turque)*, 5ème éd., Ankara, Sanem Matbaası, 1981.
- **ERYILMAZ, B.,**
  - *Osmanlı Devletinde Gayrimüslim Tebaanın Yönetimi (La gestion des sujets non musulmans dans l'État ottoman)*, İstanbul, Risale Yay., 1990.
  - *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi (Le système de millet dans l'État ottoman)*, İstanbul, Ağaç Yay., 1992.
- **GANNAGÉ, P.,** *Le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires - Droit libanais et droits proche-orientaux*, Bruxelles, Bruylant, 2001.
- **GASPARD, F. & KHOSROKHAVAR, F.,** *Le foulard et la République*, Paris, La Découverte, 1995.
- **GEMALMAZ, M. S.,** *The Institutionalization Process of the « Turkish Type of Democracy » : A Politico-Juridical Analysis of Human Rights*, İstanbul, Amaç Yayıncılık, 1989.
- **GONZALEZ, G.,** « La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions », Paris, Economica, 1997.
- **GÖKÇEN, A.,** *Halkı Kin ve Düşmanlığa Açıkça Tahrik Cürmü (TCK m. 312/2) (Le crime d'incitation publique du peuple à la haine et à l'hostilité)*, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2001.
- **GÖLE, N.,** *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte, 1993.
- **GÖZAYDIN, İ.,** *Diyanet, Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi (La Diyanet, la régularisation de la religion dans la République de Turquie)*, İstanbul, İletişim Yay., 2009.
- **GÖZLER, K.,** *Türk Anayasa Hukukuna Giriş (Introduction au droit constitutionnel turc)*, Bursa, Ekin Kitabevi Yay., 2000.

- **GÜVEN, D.,** *Cumhuriyet Dönemi Azınlık Politikaları Bağlamında 6-7 Eylül Olayları (Les événéments de 6-7 septembre dans le contexte des politiques minoritaires à l'époque républicaine)*, İstanbul, İletişim Yay., 2006.
- **HAFIZOĞULLARI, Z.,** *Laiklik, İnanç, Düşünce ve İfade Özgürlüğü (La laïcité, la liberté de conscience, les libertés de pensée et d'expression)*, Ankara, US-A, 1997.
- **HAKYEMEZ, Y. Ş.,** *Militan Demokrasi Anlayışı ve 1982 Anayasası (La démocratie militante et la Constitution de 1982)*, Ankara, Seçkin Yay., 2000.
- **HEPER, M. & EVIN, A. O.,** *State, Democracy and the Military : Turkey in the 1980s*, Newyork, Walter de Gruyter, 1988.
- **IŞIK, İ.,** *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk (Bediüzzaman Said-i Nursi et le mouvement nourdjou)*, İstanbul, Ünlem Yay., 1990.
- **İNAÇ, H.,** *AB'ye entegrasyon sürecinde Türkiye'nin Kimlik Problemleri (Les problèmes de l'identité de la Turquie dans le processus de l'intégration à l'Union européenne)*, Ankara, Adres Yay., 2005.
- **İZGİ, Ö. & GÖREN, Z.,** *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası'nın Yorumu (L'interprétation de la Constitution de la République de Turquie)*, Ankara, TBMM Basımevi, 2002, vol. 1.
- **KABOĞLU, İ. Ö.,** *Özgürlükler Hukuku (Le droit des libertés)*, 6ème éd., Ankara, İmge Kitapevi, 2002.
- **KAPANİ, M.,** *İnsan Haklarının Uluslararası Boyutları (Les dimensions internationales des droits de l'homme)*, 3ème éd., Ankara, Bilgi Yayınevi, 1996.
- **KARA, İ.,** *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam (L'Islam, en tant que problème dans la Turquie républicaine)*, 2ème éd., İstanbul, Dergah Yay., 2008.
- **KAYA, Ö.,** *Tanzimat'tan Lozan'a Azınlıklar (Les minorités, des Tanzimat jusqu'au Traité de Lausanne)*, 2ème éd., İstanbul, Yeditepe Yayınevi, 2005.
- **KAYMAKCAN, R.,**
  - *Gençlerin Dine Bakışı: Karşılaştırmalı Türkiye ve Avrupa Araştırması (Le point de vue des jeunes sur la religion : étude comparative en Turquie et en Europe)*, İstanbul, Dem Yay., 2007.
  - *Öğretmenlerine göre din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri (Les cours de culture religieuse et de connaissance morale selon les instituteurs qui en ont la charge)*, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi, Nesil Matbaacılık, 2009.

- **KEÇELİ, Ş. & YALÇIN, A.,** *Alevilik ve Bektaşilik Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (Cours de culture religieuse et de connaissance morale du point de vue de l'Alévité et du Bektachisme)*, Ankara, Ardıç Yay., 1996.
- **KILINÇ, Ü.,** *La liberté d'expression en Turquie à l'épreuve de la Convention européenne des droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- **KÖKER, L.,** *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi (La Modernisation, le kémalisme et la démocratie)*, İstanbul, İletişim, 1995.
- **KUBALI, H. N.,** *Anayasa Hukuku, Genel Esaslar ve Siyasi Rejimler (Le droit constitutionnel, les principes généraux et les régimes politiques)*, İstanbul, Ersa Matbaacılık, 1965.
- **KURBAN, D. & HATEMİ, K.,** *Bir Yabancı'laştırma Hikâyesi : Türkiye'de Gayrimüslim Cemaatlerin Vakıf ve Taşınmaz Mülkiyet Sorunu (Une histoire d'étrangéisation : le problème de propriété immobilière et de fondation des communautés non musulmanes en Turquie)*, İstanbul, TESEV Yay., 2009.
- **KURBAN, D. & TSITSELIKIS, K.,** *Bir Mütekabiliyet Hikâyesi: Yunanistan ve Türkiye'de Azınlık Vakıfları (Une histoire de réciprocité: les fondations des minorités en Grèce et en Turquie)*, İstanbul, TESEV Yay., 2010.
- **KÜÇÜK, H.,** *Kurtuluş Savaşında Bektaşiler (Les bektachies dans la guerre d'Indépendance)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.
- **KÜÇÜK, N.,** *Laiklik : Bir Adım İleri İki Adım Geri (La laïcité : un pas en avant, deux pas en arrière)*, İstanbul, Nüve Kültür Merkezi Yayınları, 2005.
- **LAMOUCHE, C.,** *Histoire de la Turquie*, Paris, Payot, 1953.
- **LANARÈS, P.,** *La liberté religieuse dans les conventions internationales et dans le droit public général*, Paris, Horvath, 1964.
- **LEBRETON, G.,** *Libertés publiques & droits de l'homme*, 8ème éd., Paris, Armand Colin, 2008.
- **LEWIS, G.,** *The Turkish Language Reform : A Catasrophic Success*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- **LUIZARD, P-J.,** Laïcités autoritaires en terres d'Islam, Paris, Fayard, 2008.
- **MACAR, E. & GÖKAÇTI, M. A.,** *Discussions and Recommendations on the Future of the Halki Seminary*, Foreign Policy Program, Analysis Series n° 3, İstanbul, TESEV Publications, 2006.

- **MANTRAN, R.,** *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVIe et XVIIe siècles)*, Paris, Hachette, 1965.
- **MARDİN, Ş.,**
  - *Religion and Social Change in Modern Turkey. The case of Bediüzzaman Said Nursi*, New York, State University of New York Press, 1989.
  - « The Nakshibendi Order of Turkey », in *Fundamentalism and the State*, sous la direction de Martin E. MARTY & R. Scott APPLEBY, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
  - *Türkiye'de Din ve Siyaset. Makaleler III (La religion et la politique en Turquie. Séléction d'articles III)*, 8ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2001.
  - *Türkiye'de Toplum ve Siyaset. Makaleler I (La société et la politique en Turquie. Séléction d'articles I)*, 10ème éd., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- **MASSICARD, É.,** *L'autre Turquie: le mouvement aléviste et ses territoires*, Paris, PUF, 2005.
- **METE, T.,** *Türkiye'de Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) (L'instauration du régime de parti unique en Turquie)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yay., 1999.
- **MISSIR,** L. A., *Églises et État en Turquie et au Proche-Orient. Recueil d'articles.* Bruxelles, Missir, 1973.
- **NAVARO-YASHIN, Y.,** *Faces of the State : Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton, Princeton University Press, 2002.
- **NUR, R.,** *Dr. Rıza Nur'un Lozan Hatıraları*, İstanbul, Boğaziçi Yay., 1992.
- **ONAR, S. S.,** *İdare Hukukunun Umumi Esasları (Les principes généraux du droit administratif)*, 3ème éd., İstanbul, İsmail Akgün Matbaası, 1966, 2ème tome.
- **OPÇİN, T.,** *Şubat Uzar Bin Yıl Olur (Février s'étend et devient mille ans)*, İstanbul, Selis Kitapları, 2004.
- **ORAN, B.,**
  - *Kenan Evren'in Yazılmamış Anıları (Les mémoires non écrits de Kenan Evren)*, 9ème éd., Ankara, Bilgi Yay., 1990.
  - *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu (La question de Thrace occidentale dans les rélations turco-grecques)*, İstanbul, Bilgi, 1991.
  - *Türkiye'de Azınlıklar ; Kavramlar, Teori, Lozan, İç Mevzuat, İçtihat, Uygulama (Les minorités en Turquie ; les concepts, la théorie, Lausanne, la legislation interne, la jurisprudence, la pratique)*, İstanbul, İletişim, 2004.

- **OZANKAYA, Ö.,** *Türkiye'de Laiklik : Atatürk Devrimlerinin Temeli (La laïcité en Turquie : le fondement des révolutions d'Atatürk)*, 6ème éd., İstanbul, Cem Yayınevi, 1995.
- **ÖKTE, F.,** *Varlık Vergisi Faciası (La tragédie de l''impôt sur la fortune)*, İstanbul, Nebioğlu Yayınevi, 1951.
- **ÖKTEM, A. E.,** *Uluslararası hukukta inanç özgürlüğü (La liberté de conscience en droit international)*, Ankara, Liberte, 2002.
- **ÖNDER, A.,** *Türk Ceza Hukuku - Özel Hükümler (Le droit pénal turc - les dispositions spécifiques)*, 4ème éd., İstanbul, Filiz Kitabevi, 1994.
- **ÖZ, B.,**
  - *Kurtuluş Savaşı'nda Alevi-Bektaşiler (Les alévis-bektachis dans la guerre d'Indépendance)*, İstanbul, Can Yay., 1989.
  - *Osmanlılar'da Alevi Katliamları (Les massacres des alévis dans l'Empire ottoman)*, İstanbul, Ant Yay., 1992.
- **ÖZ, E.,** *Otoriterizm ve Siyaset : Türkiye'de Tek-Parti Rejimi ve Siyasal Katılma (Autoritarisme et politique : le régime du parti unique et la participation politique en Turquie)*, Ankara, Yetkin Yay., 1996.
- **ÖZBUDUN, E.,** *Türk Anayasa Hukuku (Le droit constitutionnel turc)*, 12ème éd., Ankara, Yetkin Yay., 2011.
- **ÖZBUDUN, E. & GENÇ, Ö. F.,**
  - *Türkiye'de Demokratikleşme ve Anayasa Yapımı Politikası (La démocratisation et la politique constituante en Turquie)*, İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş., 2010.
  - *Türkiye'de Demokratikleşme ve Anayasa Yapımı Politikası (La démocratisation et la politique constituante en Turquie)*, İstanbul, Doğan Egmont Yayıncılık ve Yapımcılık Tic. A.Ş., 2010.
- **ÖZBUDUN, E. & YAZICI, S.,** *Democratization Reforms in Turkey (1993-2004),* İstanbul, TESEV Yay., 2004.
- **ÖZCAN, G.,** *Onbir Aylık Saltanat, Siyaset, Ekonomi ve Dış Politikada Refahyol Dönemi (L'expérience politique, économique et de politique étrangère du Refahyol au cours de onze mois de pouvoir)*, İstanbul, Boyut Kitapları, 1998.

- **ÖZDOĞAN, G. G. & KILIÇDAĞI, O.,** *Türkiye Ermenilerini Duymak : Sorunlar, Talepler ve Çözüm Önerileri (Entendre les arméniens de Turquie : les problèmes, les revendications et les propositions de solution)*, İstanbul, TESEV Yay., 2011.
- **ÖZEK, Ç.,** *Türkiye'de laiklik (La laïcité en Turquie)*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962.
- **ÖZENÇ, B.,** *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve İnanç Özgürlüğü - Başörtüsü, Zorunlu Din Dersleri, Diyanet İşleri Başkanlığı - (La Cour européenne des droits de l'homme et la liberté de conscience - Le foulard, les cours obligatoires de religion, la Présidence des affaires religieuses)*, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2006.
- **ÖZTÜRK, N.,** *Azınlık Vakıfları (Les fondations des minorités)*, Ankara, Altınküre Yay., 2003.
- **ÖZTÜRK, O. M.,** *Ordu ve Politika (L'armée et la politique)*, Ankara, Fark Yay., 2006.
- **PERİNÇEK, D.,** *Anayasa ve Partiler Rejimi (La Constitution et le régime des partis politiques)*, 3e éd., İstanbul, Kaynak Yay., 1985.
- **PETERS, R. F.,** *Histoire des Turcs*, Paris, Payot, 1966.
- **PRÉLOT, P-H.,** *Droit des libertés fondamentales*, 2ème éd., Paris, Hachette, 2010.
- **PUR, H. P.,** *Varlık Vergisi ve Azınlıklar (L'impôt sur la fortune et les minorités)*, İstanbul, Eren Yay., 2007.
- **RAMBAUD, T.,** *Le principe de séparation des cultes et de l'État en droit public comparé. Analyse comparative des régimes français et allemand*, Paris, LGDJ, coll. « Bibliothèque constitutionnelle de science politique », 2004, tome 115.
- **RANDHAXE, F. & ZUBER, V. (dir.),** *Laïcités-démocraties : des relations ambigües*, actes du colloque organisé par le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité, les 7 et 8 décembre 1998, Archives de sciences sociales des religions, n° 144, 2008.
- **REMOND, R.,** *Nouveaux enjeux de la laïcité*, Paris, Le Centurion, 1990.
- **RENA-RUIZ, H.,** *La laïcité pour l'égalité*, Paris, Mille et une nuits, 2001.
- **RIVERO, J.,** « La notion juridique de laïcité », in *La laïcité*, Paris, Dalloz, 2004, tome 48, pp. 257-264.
- **ROULAND, N. & PIERRÉ-CAPS, S. & POUMARÈDE, J.,** *Droits des minorités et des peuples autochtones,* Paris, PUF, 1996.
- **SABUNCU, Y.,** *Anayasaya Giriş (Introduction au droit constitutionnel)*, 9ème éd., Ankara, İmaj Yayıncılık, 2003.

- **SAĞLAM, F.,** *Siyasal Partiler Hukukunun Güncel Sorunları (Les problèmes actuels du droit des partis politiques)*, İstanbul, Beta Yay., 1999.
- **SARAÇLI, M.,** *Avrupa Birliği ve Türkiye'de Azınlıklar (L'Union européenne et les minorités en Turquie)*, Ankara, Lotus Yayınevi, 2007.
- **SAYLAN, T. *et al.* (dir.),** *Laiklik ve Demokrasi (La laïcité et la démocratie)*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.
- **SCHOPOFF, A.,** *Les réformes et la protection des chrétiens en Turquie (1673-1904)*, Paris, Librairie Plon, 1904.
- **SENCER, M.,** *Osmanlılarda din ve devlet (L'État et la religion chez les Ottomans)*, İstanbul, Erk Yay., 1974.
- **SHANKLAND, D.,**
  - *Islam and Society in Turkey*, Huntington, The Eothen Press, 1999.
  - *The Alevis in Turkey : The Emergence of a Secular Islamic Tradition*, London, Routledge, 2007.
- **SONYEL, S.,** *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1993.
- **SOYSAL, M.,** *100 soruda Anayasanın Anlamı (La Constitution en 100 questions)*, 6ème éd., İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1986.
- **SUDRE, F. & SURREL, H. (dir.),** *Le droit à la non-discrimination au sens de la Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 2008.
- **SUDRE F. *et al,*** *Les grands arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme*, 6ème éd., Paris, PUF, 2011.
- **ŞENER, C.,** *Türkiye'de Yaşayan Etnik ve Dinsel Gruplar (Les groupes ethniques et religieux vivant en Turquie)*, 5ème éd., İstanbul, Etik Yay., 2006.
- **TANİLLİ, S.,** *Devlet ve Demokrasi, Anayasa Hukukuna Giriş (L'État et la démocratie, introduction au droit constitutionnel)*, 4ème éd., İstanbul, Say Yay., 1985.
- **TANÖR, B.,**
  - *İki Anayasa 1961-1982 (Les deux Constitutions : 1961-1982),* İstanbul, Beta Yay., 1986.
  - *Türkiye'nin insan hakları sorunu (Le problème des droits de l'homme de la Turquie)*, İstanbul, BDS Yay. 1994.
  - *Kuruluş üzerine 10 Konferans, Türkiye : 1920 sonraları (Les dix conférences sur la fondation de la République : la Turquie après 1920)*, İstanbul, Der Yay., 1996.

- *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri (Les perspectifs de démocratisation en Turquie)*, İstanbul, TÜSİAD Yay., 1997.
- *Osmanlı-türk anayasal gelişmeleri (Les développements constitutionnels turco-ottomans),* 11ème éd., İstanbul, Yapı Kredi Yay., 2004.

- **TEZİÇ, E.,** *Anayasa Hukuku (Droit constitutionnel)*, 5ème éd., İstanbul, Beta Yay., 1998.
- **TİMUROĞLU, V.,** *Türk-islam Sentezi (La synthèse turco-islamique)*, Ankara, Basak Yay., 1991.
- **TUĞRUL, S.,** *Türkiye'de Laik Hukuk Sisteminin Kuruluşu (L'établissement du système juridique laïque en Turquie)*, İstanbul, Kazancı Hukuk Yayınları, 2004.
- **TUNAYA, T. Z.,** *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri (Les mouvements d'occidentalisation dans la vie politique de la Turquie)*, İstanbul, Yedigün Matbaası, 1960.
- **TUNÇAY, M.,** *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931) (L'instauration du régime de parti unique dans la République de Turquie)*, Ankara, Yurt Yayını, 1981.
- **TÜZÜN, G. (dir.),** *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II : Tarama Sonuçları (Les droits de l'homme dans les manuels II : bilan de recherche)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 2009.
- **ÜNSALDI, L.,** *Le militaire et la politique en Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- **VAN DEN BOOGERT, M. H.,** *The Capitulations and the Ottoman Legal System : Qadis, Consuls and Beraths in the 18th Century*, Boston, Brill, 2005.
- **VAN DROOGHENBROECK, S.,** *La proportionnalité dans le droit de la Convention européenne des Droits de l'Homme. Prendre l'idée simple au sérieux*, Bruxelles, Bruylant, 2001.
- **VELU, J. & ERGEC, R.,** *La Convention européenne des droits de l'homme*, Bruxelles, Bruylant, 1990.
- **VOVELLE, M.,** *Religion et révolution : la déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976.
- **VURAL-DİNÇKOL, B.,** *1982 Anayasası çerçevesinde ve Anayasa Mahkemesi karalarında laiklik (La laïcité dans la Constitution de 1982 et dans les arrêts de la Cour constitutionnelle)*, İstanbul, Kazancı Hukuk Yay., 1992.

- **YALÇIN SANCAR, T.,** *Türklüğü, Cumhuriyeti, Meclisi, Hükümeti, Adliyeyi, Bakanlıkları, Devletin Askeri ve Emniyet Muhafaza Kuvvetlerini Elenen Tahkir ve Tezyif Suçları (Les délits d'insulte ou d'outrage commis contre l'identité nationale, la République, le Parlement, le gouvernement, le pouvoir judiciaire, les ministères, les forces militaires, la défense et la sûreté de l'État)*, Ankara, Seçkin, 2004, p. 168.
- **YAVUZER, H.,** *Çağdaş Din Hizmeti ve Diyanet İşleri Başkanlığı : Dini Otorite ve Teşkilatların Sosyolojik Analizi (Le service religieux moderne et la Présidence des affaires religieuses : une analyse sociologique de l'autorité et des organisations religieuses)*, 2e éd., Kayseri, Laçin Yay., 2006.
- **YETKİN, Ç.,** *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi (1930-1945) (Le régime de parti unique en Turquie)*, İstanbul, Altın Kitapları Yayınevi, 1983.
- **YÜCEKÖK, N. A.,** *Türkiye'de örgütlenmiş dinin sosyo-ekonomik tabanı (1946-1968) (La base socio-économique de la religion organisée en Turquie)*, Ankara, Siyasal Bilimler Fakültesi Yay., 1971.
- **YÜZBAŞIOĞLU, N.,** *Türk Anayasa Yargısında Anayasallık Bloku (Le bloc de constitutionnalité dans la justice constitutionnelle turque)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını, 1993.
- **ZARCONE, T.,** *La Turquie moderne et l'Islam*, Paris, Flammarion, 2004.
- **ZOLLER, É.,** *La conception américaine de la laïcité*, Paris, Dalloz, 2005.
- **ZİLFİ, C. M.,** *The Politics of Piety : The Ottoman Ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis, Bibliotheca Islamica, 1988.
-

❖ THÈSES ET MÉMOIRES

- **AKDAĞ, Ş.,** *La Turquie devant la Cour européenne des droits de l'homme*, Thèse de doctorat en droit, Université de droit d'Économie et des Sciences d'Aix-Marseille, 2002.
- **BOZDEMİR, M.,** *Le rôle politique de l'armée en Turquie*, Thèse pour le Doctorat d'État en science politique, Université de Paris I, 1978.
- **CEYHAN, A.,** *Sur l'articulation de la laïcité et de l'État moderne dans la construction de l'État en Turquie*, Thèse de doctorat en science politique, Université de Paris I, 1983.

- **ÇİTAK, Z.,** *Nationalism and Religion : A Comparative Study of the Developpement of Secularism in France and Turkey*, Thèse de doctorat en philosophie, Université de Boston, 2004.
- **EDEL, F.,** *Le principe d'égalité dans la Convention européenne des droits de l'homme : contribution à une théorie générale du principe d'égalité*, Thèse de doctorat en droit public, Strasbourg III, 2003.
- **FUAT, M.,** *Les minorités en Turquie*, Thèse de Doctorat en sciences politiques et économiques, Université de Strasbourg, 1936.
- **FULCHIRON, A.,** « Le mouvement de réislamisation en Turquie, Enjeux pour la laïcité turque », Mémoire de Master 2, Institut d'Études Politiques de Strasbourg, 1997.
- **GÖKDEMİR, M.,** *İfade hürriyeti kapsamında Türkiye'de dini azınlıklar'ın durumu (La situation des minorités en Turquie au regard de la liberté d'expression)*, Mémoire de Master 2 en administration publique, Institut de sciences sociales, Üniversité de Gaziosmanpaşa, 2006.
- **GÜLLÜ, A. R.,** *Les droits de l'homme et la Turquie*, Thèse pour obtenir le grade de docteur en droit, Faculté de droit de l'Université de Genève, 1957.
- **HONGUR, A.,** *28 şubat sürecinde ordu, medya ve siyasal iktidar (L'armée, les médias et le pouvoir politique lors du processus de 28 février)*, Mémoire de Master 2 en administration publique et science politique, Institut de sciences sociales, Université d'Ankara, 2006.
- **KURUCA, M. C.,** *Occidentalisation, retour à l'Islam et sous-développement en Turquie*, Thèse pour le doctorat, Université de Droit, d'Économie et de Sciences sociales de Paris (Paris II), tome 2, 1983.
- **MENEVŞE, A.,** *La Justice Constitutionnelle sous la troisième République turque*, Thèse pour le doctorat en droit, Université d'Auvergne (Clermont I), 1995.
- **MERTCAN, H.,** *Laiklik ve Türkiye Örneği (La laïcité et l'exemple de la Turquie)*, Mémoire de Master 2, Institut de sciences sociales, Université d'Ankara, 2005.
- **METİN, E.,** *Lise Türkiye Cumhuriyeti İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük Derslerinde Ermeni Meselesinin Öğretimi : Çağdaş Yayınlar, Mevcut Ders Kitapları, Öğretmen ve Öğrenci Görüşleri Işığında Yeni bir Ünite Tasarımı (L'enseignement de la question arménienne dans les cours de l'histoire de la révolution de la République de Turquie et d'Ataturkisme : une nouvelle conception unitaire à la lumière des éditions modernes,*

des manuels actuels et des points de vue des enseignants et des élèves), Mémoire de Master 2, Institut de sciences d'éducation, Université Gazi, Ankara, 2007.

- **NEVZAT, Ç.,** *Le nouveau passage politique turc après la Constitution de 1982*, Thèse de doctorat, Université de Lille III, 1996.
- **ÖZGAN, A.,** *28 şubat sürecinin siyasal açıdan neden ve sonuçları (Les raisons et les conséquences politiques du processus de 28 février)*, Mémoire de Master 2 en administration publique, Institut de sciences sociales, Université Muğla, 2008.
- **SAĞLAM, M.,** *L'expérience de la justice constitutionnelle en Turquie*, Thèse pour le doctorat en droit, Université Panthéon-Assas (Paris II), 2004.
- **SARIKAYA,** Ö., *Quel est le rôle de la Présidence des Affaires Religieuses dans la République laïque turque ?*, Mémoire de Master 2, Institut d'Études Politiques de Paris, 2005.
- **SEZER, A.,** *Türk ve Amerika Yüksek Mahkeme Kararlarında Din-Vicdan özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi - Lâisizm - Sekülarizm (Les libertés de religion et de conscience dans les arrêts de la Cour Suprême des États-Unis et des juridictions supérieures turques - Laïcisme - Sécularisme)*, Mémoire de Master 2, Institut de sciences sociales, Université Marmara, İstanbul, 2000.
- **A. TORCOL,** *Le cas de dissolution des partis politiques turcs devant la Cour européenne des droits de l'homme : les principes d'intégrité territoriale et de laïcité en question*, Mémoire de fin d'études, Institut d'Etudes Politiques de Strasbourg, 2002.
- **TÜRKMEN, B.,** « *La Reconstruction de l'Espace Public Turc Par Les Jeunes Kémalistes et Islamistes* », Thèse pour le doctorat en sociologie, EHESS, Paris, 2001.

❖ ARTICLES

➢ Articles de doctrine

- **ABDELHAMID, H.,** « La notion de "Djihâd" dans les textes classiques de l'Islam », *Méditerranées*, 2001, n° 29, pp. 63-91.
- **AHMAD, F.,** « Politics and Islam in Modern Turkey », *Middle Eastern Studies*, janvier 1991, vol. 27, n° 1, pp. 3-21.
- **AKBULUT, O. & OYA USAL, Z.,** « Parental Religious vs. Compulsory Religious Education in Turkey », *International Journal on Minority and Group Rights*, 2008, n° 15, pp. 433-455.

- **AKGÖNÜL, S.,** « Minorités non-sunnites en Turquie et laïcité », in *Laïcité en débat : comparaison de la notion et des usages de la laïcité en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 171-186.
- **AKILLIOĞLU, T.,** « Attitude de la Turquie à l'égard de la Convention européenne des droits de l'homme », in *Quelle Europe pour les droits de l'homme ?*, sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 1996, pp. 189-202.
- **AKTAŞ, A.,** « Kent Ortamında Alevilerin Kendilerini Tanımlama Biçimleri ve İnanç Rituellerini Uygulama Sıklıklarının Sosyolojik Açıdan Değerlendirilmesi (Analyse sociologique de la façon dont les alévis se définissent et de la fréquence avec laquelle ils pratiquent leurs rites religieux dans le milieu urbain) », in *1. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri (Les communiqués du premier symposium de culture turque et d'Hacı Bektaş Veli)*, Ankara, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Merkezi, 1999, pp. 449-482.
- **ALACAKAPTAN, U.,** « Fikir ve Düşünce Özgürlüğü ve Tehlike Suçları, Çağdaş Batı Hukukunda Bu Konudaki Düşünce ve Uygulamalar (La liberté d'opinion et de pensée et les "délits de danger", les pratiques et opinions en la matière dans le droit occidental contemporain) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 6-32.
- **ALİEFENDİOĞLU, Y.,**
    - « Düşünce özgürlüğü yada düşünsel özgürlük (La liberté d'expression ou la liberté de l'esprit) », in *Düşünce Özgürlüğü (La liberté d'opinion)*, sous la direction de Hayrettin ÖKÇESİZ, İstanbul, AFA Yay., 1998, pp. 234-257.
    - « Siyasal Partiler ve Sivil Toplum Örgütleri (Les partis politiques et les organisations non gouvernementales) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1999, n° 16, pp. 95-115.
    - « Laiklik ve Laik Devlet (La laïcité et l'État laïque) », in Türkan SAYLAN *et al.* (dir.), *Laiklik ve Demokrasi (La laïcité et la démocratie)*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, pp. 73-128.
    - « 2001 Anayasa değişikliklerinin temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırılmasında getirdiği yeni boyut (La nouvelle dimension de la limitation des droits et libertés fondamentaux apportée par les modifications

constitutionnelles de 2001) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 141-176.

- « Azınlık Hakları ve Türk Anayasa Mahkemesi'nin Azınlık Konusuna Bakışı (Les droits des minorités et le regard de la Cour constitutionnelle turque sur la question de minorité) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Les droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 218-241.

- **ARIKAN, H. V.,** « Avrupa insan hakları mahkemesinin içtihadı ışığında Refah partisi kararı : bir içtihat değişikliği mi? (L'arrêt *Refah Partisi* à la lumière de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme : un revirement de jurisprudence ?) », *Galatasaray Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2002, vol. 2, pp. 127-147.
- **ARMAĞAN, S.,** « Dünya Devletleri Anayasalarında Laiklik Prensibinin Düzenlenişi (Le principe de laïcité dans les Constitutions du monde) », *Yeni Türkiye*, juillet-août 1998, pp. 732-741.
- **ARSLAN, Z.,**
  - « Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Türk Anayasa Yargısı : Uyum Sorunu ve Öneriler (La Convention européenne des droits de l'homme et la justice constitutionnelle : la question de la conformité et les propositions) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 274-293.
  - « Temel hak ve özgürlüklerin sınırlanması : Anayasanın 13. maddesi üzerine bazı düşünceler (La limitation des droits et libertés fondamentaux : quelques idées sur l'article 13 de la Constitution) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 139-155.
- **ATACAN, F.,**
  - « A Portrait of a Naqshbandi Sheikh in Modern Turkey », in *Naqsbandis in Western and Central Asia : Change and Continuity*, sous la direction d'Elizabeth ÖZDALGA, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, pp. 147-157.
  - « Explaining Religious Politics at the Crossroad : AKP-SP », in *Religion and Politics in Turkey*, sous la direction d'Ali ÇARKOĞLU & Barry RUBIN, Londra-New York, Routledge, 2006, pp. 45-57.

- **ATAK, İ.,** « Le processus d'adhésion de la Turquie à l'Union européenne : le rôle déterminant des critères politiques de Copenhague », *Annuaire canadien de Droit international*, 2007, vol. 45, n° 1, pp. 291-304.
- **ATAR, Y.,** « Türkiye'nin Hukuk Devleti Sorunu : Hukukun Evrensel Üstünlüğüne Karşı Devletin Anayasal Üstünlüğü (Le Problème de l'État de droit en Turquie : la suprématie constitutionnelle de l'État contre la supériorité du droit international) », in *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti (Les aspects théoriques et pratiques de la liberté d'expression)*, sous la direction de Bekir Berat ÖZİPEK, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, pp. 329-368.
- **ATILGAN, M.,** « Avrupa Birliği, Azınlık Hakları ve Türkiye (L'Union européenne, les droits des minorités et la Turquie) », *Türk İdare Dergisi*, 2006, n° 450, pp. 43-65.
- **AYDIN, M. Z.,** « Enseignement populaire religieux et enseignement religieux professionnalisant en Turquie », in *Laïcité en débat : comparaison de la notion et des usages de la laïcité en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2008, pp. 277-300.
- **AYDIN, Z.,** « Lozan Antlaşması'nda Azınlık Statüsü, Farklı Kökenlilere Tanınan Haklar (Le statut de minorité dans le Traité de Lausanne, les droits reconnus aux [personnes d']origines différentes) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Les droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 209-217.
- **BAKAR, D.,** « Uygulamadan Ayrımcılık Örnekleri ve Azınlık Vakıflarının Sorunları (Exemples de discrimination dans la pratique et les problèmes des fondations des minorités religieuses) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Les droits des minorités dans le droit national, supranational et international)*, sous la direction d'İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 262-275.
- **BARBIER, M.,** « Pour une définition de la laicité française », *Débat*, mars-avril 2005, n° 134, pp. 129-141.
- **BAYRAM, M. H.,** « La révision constitutionnelle turque : une réforme de la Cour constitutionnelle sous influence conventionnelle », *RDP*, 2010, vol. 126, issue 6, pp. 1789-1805.

- **BELELIEU, C. D.,** « The Headscarf as a Symbolic Enemy of the European Court of Human Rights' Democratic Jurisprudence : Viewing Islam Through a European Legal Prism in Light of the *Şahin* Judgment », *Columbia Journal of European Law*, 2006, pp. 573-623.
- **BENLİ, F.,** « Anketler ve İnsan Hakları Kuruluşlarının Raporları Işığında Başörtüsü Yasağının Değerlendirilmesi (L'analyse de l'interdiction du port du foulard à la lumière des enquêtes et rapports des organisations de la protection des droits de l'homme) », *Köprü Dergisi*, 2003, n° 84, pp. 28-41.
- **BENOIT-ROHMER, F.,**
    - « La Cour de Strasbourg et la protection de l'intérêt minoritaire : une avancée décisive sur le plan des principes ? (En marge de l'arrêt *Chapman*) », *RTDH*, 2001, n° 47, pp. 999-1015.
    - « La Cour européenne des droits de l'homme et la défense des droits des minorités nationales », *RTDH*, 2002, n° 51, pp. 563-586.
- **BESSON, F-J.,** « La montée de l'islamisme en Turquie. Dysfonctionnement de la laïcité "à la turque" ? », *Hérodote*, 1995, n° 77, pp. 209-233.
- **BIAGINI, S.,** « La liberté religieuse et les militaires en France », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 463-479.
- **BİLGİÇ, V.,** « Osmanlı Devleti'nde Azınlıklar (Les minorités dans l'État ottoman) », in İdris BAL & Mustafa ÇUFALI (éds.), *Dünden Bugüne Türk-Ermeni İlişkileri (Les relations turco-arméniennes d'hier à aujourd'hui)*, Ankara, Nobel Yay., 2003.
- **BİLİCİ, F.,**
    - « Révolution française, révolution turque et fait religieux », *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 1989, n° 52-53, pp. 173-185.
    - « Islam, modernité, et éducation religieuse en Turquie », in *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, sous la direction de Semih VANER, Paris, L'Harmattan, 1991, pp. 41-60.
    - « Sociabilité et Expression Politique Islamistes en Turquie : Les Nouveaux *Vakıf*s », *Revue française de science politique*, n° 43, juin 1993, pp. 412-434.
    - « Alévisme et Bektachisme, Alliés Naturels de la laïcité en Turquie ? », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 281-298.

- « L'enseignement religieux dans les écoles publiques turques : historique, programme, idéologie », in *Laïcité en débat : principes et représentations en France et en Turquie*, sous la direction de Samim AKGÖNÜL, Presses Universitaires de Strasbourg, Strasbourg, 2008, pp. 223-242.

- **BİLSEL, C.,** « Medenî Kanun ve Lozan Muahedesi (Le code civil et le Traité de Lausanne) », in *Medeni Kanunun XV. Yıldönümü için (Pour le XVème anniversaire du code civil)*, İstanbul, Kenan Matbaası, 1944, pp. 21-71.
- **BLEUCHOT, H.,** « Le mariage en droit musulman », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 187-198.
- **BOCKEL, A.,** « Le droit constitutionnel turc à l'épreuve européenne, Réflexions à partir d'une décision de la Cour constitutionnelle turque portant dissolution du Parti islamiste REFAH », *RFDC*, 1999, n° 40, pp. 911-927.
- **BOCKEL, A. & KARAKAŞ, I.,** « La réforme constitutionnelle et les droits de l'homme », *Questions internationales*, mars-avril 2005, n° 12, pp. 33-39.
- **BOZARSLAN, H.,** « Islam, laïcité et la question d'autorité de l'Empire ottoman à la Turquie kémaliste », *Archives de Sciences sociales des Religions*, janvier-mars 2004, pp. 99-113.
- **BOZDÉMİR, M.,**
  - « Islam et laïcité en Turquie », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 191- 214.
  - « L'État actuel des débats sur la société et la laïcité en Turquie », in *La République laïque turque trois quarts de siècle après sa fondation par Atatürk*, sous la direction de Robert ANCIAUX, Bruxelles, Editions Complexe, 2003, pp. 77-86.
- **BRECHON, P.,** « Institution de la laïcité et déchristianisation de la société française », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 59-78.
- **BRIBOSIA E., & RORIVE, I.,** « Le voile à l'école : une Europe divisée », *RTDH*, 2004, n° 60, pp. 951-983.
- **BULUT, N.,** « Siyasi parti yasakları ve son anayasa dégişiklikleri çerçevesinde odaklaşma kriterleri (L'interdiction des partis politiques et les critères du foyer d'activité inconstitutionnelle selon les derniers amendements constitutionnels) », in

Prof. Dr. Ergun Önen'e Armağan (Mélanges en l'honneur de Professeur Ergun Önen), İstanbul, Alkım Yay., 2003, pp. 535-562.

- **BURDY, J-P. & MARCOU, J.,** « Textes officiels français sur la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 299-311.
- **CAN, O.,**
  - « Düşünceyi Açıklama Özgürlüğü : Anayasal Sınırlar Açısından Neler Değişti ? (La liberté d'expression : qu'est-ce qui a changé au regard des limites constitutionnelles ?) », in *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti (Les aspects théorique et pratique de la liberté d'expression)*, sous la direction de Bekir Berat ÖZİPEK, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2003, pp. 369-428.
  - « Anayasa değişiklikleri ve düşünceyi açıklama özgürlüğü (Les amendements constitutionnels et la liberté d'expression) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 503-532.
- **CAMERON, I.,** « Turkey and Article 25 of the European Convention on Human Rights », *International and Comparative Law Quarterly*, 1988, vol. 37, n° 4, pp. 887-925.
- **CANATAN, K.,** « Kilise Devlet İlişkilerinin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'de Laiklik (Le développement historique des relations entre l'État et l'Église et la laïcité en Turquie) », *Bilgi ve Hikmet*, 1995, n° 11, pp. 23-42.
- **CHALLANCIN, M. & OVCEARENCO, A.,** « Dissolution des partis politiques et Convention européenne des droits de l'homme », *L'Astrée, Revue de Droit pénal et des Droits de l'Homme*, 2002/2, n° 18, pp. 11-21.
- **CHAMPION, F.,**
  - « Entre laïcisation et sécularisation. Des rapports Église-État dans l'Europe communautaire », *Le Débat*, novembre-décembre 1993, n° 77, pp. 46-72.
  - « Les rapports église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique : essai d'analyse », *Social Compass*, 1993, n° 40, pp. 589-609.
- **CHAUVIN, N.,** « Le port du foulard islamique par une enseignante - à propos de la décision Dahlab c. Suisse », *RFD adm.*, 2003-I, n° 2, pp. 536-545.

- **CHÉLINI-PONT, B.,** « “Our Law Comes From God”? Les dix commandements devant la Cour suprême des États-Unis (*Mccreary County v. Aclu* et *Van Orden v. Perry*) », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 689-712.
- **CİZRE, Ü.,** « Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri : Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz (L’idéologie dominante et les forces armées turques : une analyse conceptionnelle et relationnelle) », in *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye’de Ordu (Une classe, un parti, l’armée en Turquie)*, sous la direction d’Ahmet İNSEL & Ali BAYRAMOĞLU, İstanbul, Birikim Yay., 2004, pp. 135-161.
- **ÇAĞLAR, B.,**
    - « Parlamentolar Ve Anayasa Mahkemeleri, Teori Ve Pratikte Anayasa Yargısının Sınırları Problemi (Les Parlements et les Cours constitutionnelles, le problème des limites du contrôle de constitutionnalité en théorie et pratique) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1986, n° 3, pp. 137-187.
    - « Anayasa Mahkemesi Kararlarında Demokrasi (La démocratie dans les arrêts de la Cour constitutionnelle) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1990, n° 7, pp. 57-127.
    - « Türkiye’de Laikliğin “Büyük Problem”i : Laiklik ve Farklı Anlamları Üzerine (Le “grand problème” de la laïcité en Turquie : à propos de la laïcité et ses différentes interprétations) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 111-117.
- **ÇAKIR, R.,**
    - « La mobilisation islamique en Turquie », *Esprit*, août-septembre 1992, n° 184, pp. 130-142.
    - « À propos des débats sur la laïcité en Turquie », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, , sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L’Harmattan, 1996, pp. 299-302.
- **ÇARKOĞLU, A. & BİLGİLİ, N. Ç.,** « A Precarious Relationship: The Alevi Minority, the Turkish State and the EU », *South European Society and Politics*, juin 2011, vol. 16, n° 2, pp. 351-364.
- **ÇETİN, F.,** « Yerli Yabancılar (Les indigènes étrangers) », in *Ulusal, Ulusalüstü ve Uluslararası Hukukta Azınlık Hakları (Droits des minorités en droit national, supranational et international)*, sous la direction d’İbrahim KABOĞLU, İstanbul, İstanbul Barosu İnsan Hakları Merkezi, 2002, pp. 71-81.

- **DALED, P.,** « Aux origines du principe de “laïcité” », in *Laïcité et sécularisation dans l’Union européenne*, sous la direction d’Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 35-43.
- **DAVISON, R. H.,** « Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century », *American Historical Review*, juillet 1954, n° 59, pp. 844-864.
- **DENLI, O.,** « Between laicist state ideology and modern public religion : the head-cover controversy in contemporary Turkey », in *Facilitating freedom of religion or belief : A deskbook*, sous la direction de T. LINDHOLM & W. COLE DURHAM & B.G. TANZIB-LIE, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2004, pp. 497-511.
- **DE SALVIA, M.,** « *Liberté de religion, esprit de tolérance et laïcité dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l’homme* », in *Libertés, Justice, Tolérance*, Mélanges en hommage au Doyen Gérard COHEN-JONATHAN, Bruxelles, Bruylant, 2004, vol. I, pp. 591-606.
- **DECKER, D. C. & LLOYDD, M.,** « Case analysis, Leyla Şahin v. Turkey », *European Human Rights Law Review*, 2004, vol. 9, n° 6, pp. 672-678.
- **DEFFAINS, N.,** « Le principe de laïcité de l’enseignement public à l’épreuve du foulard islamique », *RTDH*, 1998, pp. 203-250.
- **DE GOUTTES, R.,** « Les discriminations religieuses et la Convention européenne des droits de l’homme », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l’homme*, sous la direction de Claude GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 81-96.
- **DOCQUIR, P-F.,** « La liberté de religion dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l’homme », in *Laïcité et sécularisation dans l’Union européenne*, sous la direction d’Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Éditions de l’Université de Bruxelles, 2006, pp. 177-186.
- **DOĞAN, I.,** « Les engagements de l’accord d’Ankara, 35 ans après », in *La Turquie et l’Europe, une coopération tumultueuse*, sous la direction d’Ahmet İNSEL, Paris, L’Harmatan, 1999, pp. 21-27.
- **DÖNMEZER, S.,** « Mukayeseli Hukuk ve Türk Hukuk Uygulamasında Din Özgürlüğü ve Dinin Himayesi (La liberté religieuse et la protection de la religion dans la pratique du droit comparé et du droit turc) », in Bareau d’Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d’Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 67-88.

- **DUARTÉ, B.,** « Les partis politiques, la démocratie et la Convention européenne des Droits de l'Homme », *RTDH*, 1999, n° 38, pp. 301-350.
- **DUFFAR, J.,**
    - « La protection internationale des droits des minorités religieuses », *RDP*, 1995, pp. 1495-1530.
    - « Le régime constitutionnel des cultes, rapport de synthèse », in Franz MATSCHER *et al.* (dir.), *Protection des droits de l'homme : la perspective européenne*, Koln, Heymanns, 2000, pp. 1-34.
- **DUMONT, P.,** « Les "disciples de la lumière". Le mouvement nourdjou en Turquie », in *Radicalismes islamiques*, sous la direction d'Olivier CARRÉ & Paul DUMONT, Paris, L'Harmattan, 1985, tome 1, pp. 215-256.
- **DURAND-PRINBORGNE, C.,** « Le port des signes extérieurs de convictions religieuses à l'école : une jurisprudence affirmée…, une jurisprudence contestée », *RFD adm*., janvier-février 1997, n° 13, pp. 151-172.
- **ENNELİ, Ç.,** « Türkiye'de Gayrimüslim Azınlıklar ve Milliyetçilik : Bir Kavramlaştırma Denemesi (Les minorités non musulmanes en Turquie : un essai de conceptualisation », in *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler (Les identités religieuses et ethniques croisées-opposées en Turquie)*, sous la direction de Rasim Özgür DÖNMEZ, Pınar ENNELİ & Nezahat ALTUNTAŞ, İstanbul, Say Yay., 2010, pp. 145-173.
- **ERDEM, F. H.,** « TCK'nun 312. maddesinin Korunduğu Hukuksal Değerin Kısa Bir Analizi : Türk Devlet Düzeni v. Demokratik Kamu Düzeni (Une brève analyse d'intérêt juridique protégé par l'article 312 du code penal turc : l'ordre étatique turc c. l'ordre public démocratique) », *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003, tome 52, n° 1, pp. 37-62.
- **ERDOĞAN, M.,** « AHİM'nin RP Kararının Düşündürdükleri (Critiques de l'arrêt de la Cour EDH relatif au *Refah*) », *Liberal Düşünce Dergisi*, 2001, n° 23, pp. 41-50.
- **ERDOĞAN, B.,** « Turkey's compliance with european union democratic conditionality : Resistance or transformation of identity ? », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, 2007, vol. 25/1, pp. 21-51.
- **EREN, A.,** « 2001 Anayasa değişiklikleri kapsamında 13. maddeye ilave edilen « laik cumhuriyetin gerekleri » yönündeki değişiklikliğin anlamı ve sonuçları (Le sens et les implications de la révision de l'article 13 concernant "les exigences de la République

laïque" lors de la révision constitutionnelle de 2001) », *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*, 2002, n° 3, pp. 1-18.

- **EROĞLU, C.,** « Régime politique et droits de l'homme en Turquie », *TYHR*, 1989-1990, vol. 11-12, pp. 3-23.
- **ESLIN, J-C.,** « La laïcité : son évolution, son sens actuel », *Regards sur l'actualité*, février 1990, n° 158, pp. 37-48.
- **ESPLUGAS, P.,** « L'interdiction des partis politiques », *RFDC*, 1999, n° 36, pp. 675-709.
- **FAVOREU, L.,** « La Décision "Statut de la Corse" du 9 mai 1991 », *RFDC*, 1991, n° 6, pp. 305-316.
- **FENDOĞLU, H. T.,** « 2001 Anayasa Değisiklikleri Bağlamında Temel Hak ve Özgürlüklerin Sınırlanması (AY. Md. 13) (La limitation des droits et libertés fondamentaux dans le cadre des amendements constitutionnels de 2001 (Consitution Art. 13)) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp.111-149.
- **FEROZ, A.,** « Politics and Islam in Modern Turkey », *Middle Eastern Studies*, janvier 1991, n° 27, pp. 3-21.
- **FLAUSS, J-F.,**
    - « Le droit constitutionnel national devant la Cour européenne des droits de l'homme (Actualité jurisprudentielle 1997-1998-1999-2000) », *RFDC*, 2000, n° 44, pp. 843-877.
    - « Laïcité et Convention européenne des droits de l'homme », *RDP*, mars-avril 2004, n° 2, pp. 317-329.
    - « Le port de signes religieux distinctifs par les usagers dans les établissements publics d'enseignement », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruxelles, Bruyant, 2006, pp. 201-221.
- **GARAY, A.,**
    - « L'exercice collectif de la liberté de conscience religieuse en droit international », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 597-614.
    - « La laïcité, principe érigé en valeur de la Convention européenne des droits de l'homme », *Recueil Dalloz*, cronique, 2006, n° 2, pp. 103-110.
- **GARLICKI, L.,** « State surveillance over the organisation of religious communities : the freedom to found a church v. The power to establish one », in Julia ILIOPOULOS-

STRANGAS (éditeur), *Constitution et religion*, Actes de la Table Ronde d'Athènes, 22-26 mai 2002, Athènes & Bruxelles, Sakkoulas & Bruylant, 2007, pp. 71-87.

- **GAST, P.,** « Religions, sectes et discriminations », *CRDF*, 2003, n° 2, pp. 49-61.
- **GEMALMAZ, M. S.,** « To Understand Turkish Democracy : Modernization Process towards Human Rights in Late Ottoman State », *TYHR*, 1993, vol. 15, pp. 31-49.
- **GIBSON, N.,**
  - « An Unwelcome Trend : Religious Dress and Human Rights Following *Leyla Şahin vs Turkey* », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, décembre 2007, vol. 25, n° 4, pp. 599-640.
  - « Faith in the Courts : Religious Dress and Human Rights », *Cambridge Law Journal*, novembre 2007, vol. 66/3, pp. 657-697.
- **GIRAUD, R.,** « Vers la seconde République turque », *Orient,* 1960, n° 14, pp. 11-25.
- **GONZALEZ, G.,**
  - « La liberté de pensée, de conscience, et de religion », in *Chronique de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme en 1997*, sous la direction de Frédéric SUDRE, *RUDH*, 1998, p. 109.
  - « La liberté européenne de religion et le juge administratif français », *RFD adm*. septembre-octobre 1999, 15 (5), pp. 995-1004.
  - « Des difficultés de combattre objectivement l'inculture religieuse : Cour européenne des droits de l'homme (Grande Chambre), *Folgero et autres c. Norvège*, 29 juin 2007 », *RTDH*, 2008, n° 73, pp. 251-271.
- **GÖKALP, A.,**
  - « Les fruits de l'arbre plutôt que ses racines : le Suleymanisme », in M. GABORIEAU & A. POPOVIC & T. ZARCONE (éditeurs), *Naqshbandis. Chemnements et situation actuelle d'ordre mysthique musulman*, Actes de la Table Ronde de Sèvres, 2/4 mai 1985, Paris-İstanbul, Institut Français d'Études Anatoliennes, Isis, 1990, pp. 421-435.
  - « Les alevî », in *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et laïcité*, sous la direction de Stéphane YERASIMOS, Paris, Autrement, 1994, pp. 112-125.
- **GÖLE, N.,**
  - « La revendication démocratique de l'Islam » in *Les Turcs, Orient et Occident, Islam et laïcité*, sous la direction de Stéphane YERASIMOS, Paris, Autrement, 1994, pp. 126-137.

- « Laïcité, modernisme et islamisme en Turquie », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 85-96.

- **GÖNENÇ, L.,** « Recent Developments in the Field of Freedom of Expression in Turkey », *EPL*, juin 2005, vol. 11, issue 2, pp. 241-259.
- **GÖZAYDIN, İ.,** « Türkiye'de "Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi" Ders Kitaplarına İnsan Hakları Merceğiyle Bir Bakış (Un regard sur les manuels des cours de culture religieuse et de connaissance morale du point de vue de respect des droits de l'homme) », in *Ders Kitaplarında İnsan Hakları II : Tarama Sonuçları (Les droits de l'homme dans les manuels II : bilan de recherche)*, sous la direction de Gürel TÜZÜN, İstanbul, Tarih Vakfı Yay., 2009, pp. 167-193.
- **GÖZLER, K.,** « Anayasa Değişikliğinin Temel Hak ve Hürriyetlerin Sınırlandırılması Bakımından Getirdikleri ve Götürdükleri : Anayasa'nın 13'üncü Maddesinin Yeni Şekli Hakkinda Bir İnceleme (Les implications de la révision constitutionnelle relative à la limitation des droits et libertés fondamentaux : analyse de la nouvelle forme de l'article 13 de la Constitution) », *Ankara Barosu Dergisi,* 2001, n° 4, pp. 53-67.
- **GROC, G.,**
  - « Renaissance de l'Islam turc ? », *L'Afrique et l'Asie modernes*, 1987-1988, n° 155, pp. 7-22.
  - « Le deuxième âge de la laïcité turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 215-231.
  - « Textes officiels turcs sur la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 2005, n° 19, pp. 313-332.
- **GUILLAUMONT, O.,** « De quelques remarques au sujet de l'article 75 de la Constitution et des règles religieuses et coutumières existant en matière de mariage à Mayotte » in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 131-144.
- **GUNN, T. J.,** « Fearful Symbols : The Islamic Headscarf and the European Court of Human Rights in *Sahin v. Turkey* », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 2, vol. 2, pp. 639-665.
- **GÜLALP, H.,** « Secularism and the European Court of Human Rights », *EPL*, septembre 2010, vol. 16, n° 3, pp. 455-471.

- **HAFIZOĞULLARI, Z.,** « Laiklik İlkesi, Bu İlkeyi Güvence Altına Alan Mevzuat ve Uygulamalar, Her Zaman Başvurulup Uygulanabilecek Bir Model Denenmesi (Le principe de laïcité, sa garantie en droit et en pratique, l'essai d'un modèle toujours applicable) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 47-52.
- **HAKYEMEZ, Y. Ş.,**
    - « Anayasa Mahkemesi'nin Demokratik Barış Hareketi Partisi Kararı Üzerine Düşünceler (Observations sur l'arrêt de la Cour constitutionnelle concernant le Parti du mouvement démocratique de la paix) », *Amme İdaresi Dergisi*, décembre 2001, tome 34, n° 4, pp. 49-68.
    - « 2001 Yılında Yapılan Anayasa Değişiklerinin Siyasal Parti Özgürlüğü Üzerindeki Etkileri (Les effets de la révision constitutionnelle de 2001 sur la liberté des partis politiques) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2002, n° 19, pp. 550-571.
- **HATEMİ, K.,** « İnsan Hakları ve Kadın, İnsan Başı Örtüsü Sorunu (Les droits de l'homme et la femme, le problème du voile) », *Yeni Türkiye*, İnsan Hakları Özel Sayısı, juillet-août 1998, année 4, vol. 2, n° 22, pp. 750-754.
- **HEPER, M.,** « Islam, Polity and Society in Turkey : A Middle Eastern Perspective », *The Middle East Journal*, 1981, vol. 35, n° 3, pp. 345-363.
- **HORVATH, K.,** « L'affaire Hassan et Tchaouch c. Bulgarie et les nouvelles perspectives de la protection des droits des minorités », *CIVITAS EUROPA*, septembre 2001, n° 7, pp. 123-135.
- **ILIOPOULOS-STRANGAS, J.,** « La garantie de la liberté religieuse impose-t-elle un État laïque et notamment la séparation des églises de l'État ? », in Julia ILIOPOULOS-STRANGAS (éditeur), *Constitution et religion*, Actes de la Table Ronde d'Athènes, 22-26 mai 2002, Athènes & Bruxelles, Sakkoulas & Bruylant, 2007, pp. 19-30.
- **İNSEL, A.,** « Panorama des relations turco-européennes », in *La Turquie et l'Europe, une coopération tumultueuse*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, Paris, L'Harmatan, 1999, pp. 5-15.
- **KABOĞLU, İ. Ö.,**
    - « Droits de l'homme et sous-développement », *TYHR*, 1987-1988, vol. 9-10, pp. 91-118.

- « De la réforme constitutionnelle en Turquie », in *Les Chroniques de l'OMIJ,* n° 1, Limoges, Presses universitaires de Limoges, 2004, pp. 9-31.
- « Le contrôle juridictionnel des amendements constitutionnels en Turquie », *Cahiers du Conseil constitutionnel*, 2009, n° 27, pp. 38-42.

- **KARAGIANNIS, S.,**
  - « La protection des langues minoritaires au titre de l'article 27 du Pacte International relatif aux droits civils et politiques », *RTDH*, 1994, n° 18, pp. 195-222.
  - « Des traités d'échange de populations au nettoyage ethnique », in *L'histoire en droit international*, sous la direction de Péter KOVÁCS, Budapest, Miskolc, éd. Bibor, 2004, tome 2, pp. 230-276.
  - « Qu'est-il, en droit international, le droit à la résistance devenu ? », *RTDH*, 2008, pp. 949-1005.
  - « Conclusion », in *Analyse comparée des discriminations religieuses en Europe*, sous la direction d'Élisabeth LAMBERT ABDELGAWAD & Thierry RAMBAUD, Paris, Société de législation comparée, 2011, pp. 205-210.
- **KARAKAŞ, I.,**
  - « La Turquie et l'Union européenne : une adhésion à long terme », in *L'Union européenne et ses espaces de proximité, entre stratégie inclusive et partenariats rénovés : quel avenir pour le nouveau voisinage de l'Union ?*, sous la direction de Laurent BEURDELEY & Renaud DE LA BROSSE & Fabienne MARON, Bruxelles, Bruyant, 2007, pp. 93-101.
  - « La liberté de religion, l'État et le principe de non-discrimination d'après la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Analyse comparée des discriminations religieuses en Europe*, sous la direction d'Élisabeth LAMBERT ABDELGAWAD & Thierry RAMBAUD, Paris, Société de législation comparée, 2011, pp. 251-258.
- **KARAL, E. Z.,** « The Principles of Kemalism », in *Atatürk : Founder of a State*, sous la direction d'Ali KAZANCIGİL & Ergun ÖZBUDUN, Hamden, Conn., Archon Books, 1981, pp. 11-35.
- **KASTANAS, E.,** « La protection des personnes appartenant à des minorités dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Les droits de l'homme*

et la Constitution. Études en l'honneur du Professeur Giorgio Malinverni, sous la direction d'Adreas AUER & Alexandre FLÜCKIGER & Michel HOTTELIER, Genève ; Zürich ; Bâle : Schulthess, 2007, pp. 197-218.

- **KAZANCIGİL, A.,**
  - « De la modernité octroyée par l'État à la modernité engendrée par la société en Turquie », *CEMOTI*, 1990, n° 9, pp. 3-14.
  - « État laïque face à l'avancée de l'Islam, l'héritage kémaliste contesté ? », in Semih VANER (éditeurs), *Turquie : la nouvelle donne*, Paris, La Documentation française, 1995, vol. 1, pp. 11-21.
- **KILINÇ, Ü.,** « La conception de la démocratie militante dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », *RTDH*, 2012, n° 90, pp. 297-328.
- **KİLİ, S.,** « Temel Hak ve Özgürlükler Yönünden 1961 ve 1982 Anayasaları (Les Constitutions de 1961 et 1982 du point de vue des droits et libertés fondamentaux) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1984, n° 1, pp. 23-28.
- **KOVÁCS, P.,** « Multiculturalisme et droits des minorités en Europe », *L'Observateur des Nations Unies*, 2007-2, vol. 23, pp. 209-223.
- **KÖKER, L.,** « Kemalizm/Atatürkçülük : Modernleşme, Devlet ve Demokrasi (Le kémalisme/l'Ataturkisme: le modernisme, l'État et la démocratie) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm (La pensée politique dans la Turquie moderne - le kémalisme)*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2002, vol. 2, pp. 97-112.
- **KURBAN, D.,** « Confronting Equality : The Need For Constitutional Protection of Minorities on Turkey's Path to the European union », *Columbia Human Rights Law Review*, 2003, pp. 151-214.
- **KUZU, B.,** « Étude comparative des Constitutions de la République de Turquie du point de vue des droits de l'homme », *TYHR*, 1993, vol. 15, pp. 51-90.
- **LARRALDE, J-M.,** « La protection des religions minoritaires en droit international et européen », *CRDF*, 2005, n° 4, pp. 157-168.
- **LARSEN-BURGORGUE, L. & DUBOUT, E.,** « Le port du voile à l'université. Libres propos sur l'arrêt de la Grande Chambre *Leyla Sahin c. Turquie* du 10 novembre 2005 », *RTDH*, 2006, n° 66, pp. 183-215.
- **LATOURNERIE, M-A.,** « Le libre exercice du culte », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Claude

GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 131-145.

- **LEBRETON, G.,** « L'Islam devant la Cour européenne des droits de l'homme », *RDP*, 2002, n° 5, pp. 1493-1510.
- **LÉCUYER, Y.,** « L'Islam, la Turquie et la Cour européenne des droits de l'homme », *RTDH*, 2006, n° 67, pp. 735-759.
- **LEVINET, M.,**
    - « L'incompatibilité entre l'État théocratique et la Convention européenne des droits de l'homme. À propos de l'arrêt rendu le 13 février 2003 par la Cour de Strasbourg dans l'affaire Refah Partisi et autres c/ Turquie », *RFDC*, 2004, n° 57, pp. 207-221.
    - « L'inconventionnalité des sanctions pour port de tenues à caractère religieux dans les lieux publics ouverts à tous : CEDH, 23 févr. 2010, n° 41135/98, Ahmet Arslan et a. c. Turquie », *La semaine juridique*, 3 mai 2010, 84ème année, n° 18, pp. 952-955.
- **LOEWENSTEIN, K.,** « Militant Democracy and Fundamental Rights, I » *American Political Science Review*, 1937, n° 31, pp. 417-432.
- **LOEWENSTEIN, K.,** « Militant Democracy and Fundamental Rights, II » *American Political Science Review*, 1937, n° 31, pp. 638-658.
- **LORASDAĞI, B. K.,** « Globalization, Modernization, and Democratization in Turkey : The Fethullah Gülen Movement », in *Remaking Turkey : Globalization, Alternative Modernities, and Democracy*, sous la direction d'E. Fuat KEYMAN, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth, Lexington Books, 2007, pp. 153-177.
- **MANÇO, U.,** « Les confréries soufies et l'avenir de la laïcité en Turquie. Hypothèse sur la *pilarisation* de la société turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 337-360.
- **MARCOU, J. & BURDY, J-P.,** « Laïcité/*laiklik* : Introduction », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 5-34.
- **MARCOU, J.,** « L'expérience constitutionnelle turque », *RDP*, 1996-2, pp. 425-462.
- **MARDİN, Ş.,** « Laïcité en Turquie et en France. Propositions pour une meilleure compréhension », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 291-295.

- **MARGIOTTA BROGLIO, F.,** « La Constitution européenne et la laïcité », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne,* sous la direction d'Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 229-237.
- **MARGUENAUD, J-P.,** « La liberté de porter des vêtements religieux dans les lieux publics ouverts à tous : Cour européenne des droits de l'homme (2e sect.) 23 février 2010 », *Recueil Dalloz*, mars 2010, n° 11, pp. 682-684.
- **MASSICARD, É.,** « L'organisation des rapports entre État et religion en Turquie », *CRDF*, 2005, n° 4, pp. 119-128.
- **MERT, N.,** « Cumhuriyet Türkiyesi'nde Laiklik ve Karşı Laikliğin Düşünsel Boyutu (La dimension idéale de la laïcité et de l'anti-laïcité dans la République de Turquie) », in *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce - Kemalizm (La pensée politique dans la Turquie moderne - le kémalisme)*, sous la direction d'Ahmet İNSEL, 3ème éd., İstanbul, İletişim Yay., 2002, vol. 2, pp. 197-209.
- **MESSNER, F.,** « Les rapports entre les églises et les États en Europe : la laïcité comme modèle ? », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruxelles, Bruyant-Nemesis, coll. Droit et justice, n° 67, 2006, pp. 13-50.
- **MINOT, J.,** « *Droits de l'homme et neutralité de l'État. À propos de l'affaire du foulard* », *RA*, 1990, pp. 32-39.
- **MOREAU, O.,** « Du jihad à la laïcité, l'évolution de l'institution militaire turque », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 265- 279.
- **MUMCU, Ş. Ö.,** « Les minorités, les peuples et les peuples autochtones », *Galatasaray Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2002, vol. 2, pp. 83-102.
- **NARLI, N.,**
    - « Türkiye'de laikliğin konumu (Le statut de la laïcité en Turquie) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 23-31.
    - « The Turban : the Symbol of Radicalism, Islamic-Identity, Piety, or Modesty? », in *Islam et laïcité, approches globales et régionales*, sous la direction de Michel BOZDÉMİR, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 364-366.
- **NATHWANI, N.,** « Islamic Headscarves and Human Rights : A Critical Analysis of the Relevant Case Law of the European Court of Human Rights », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, juin 2007, vol. 25/2, pp. 221-254.

- **OETHEIMER, M.,** « La Cour européenne des droits de l'homme face au discours de haine », *RTDH*, 2007, n° 69, pp. 63-80.
- **ORAL, M.,** « Türk hukukunda ibadet etme hakkı üzerine (À propos du droit de prière en droit turc) », in *Prof. Dr. Çetin ÖZEK Armağanı (Mélanges en l'honneur de Professeur Çetin ÖZEK)*, İstanbul, Galatasaray Üniversitesi Yay., 2004, pp. 641-660.
- **ORAN, B.,** « Reciprocity in Turco-Greek Relations : The Case of Minorities », in Samim AKGÖNÜL (éditeur), *Reciprocity - Greek and Turkish Minorities - Law, Religion and Politics*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Press, 2008, pp. 35-38.
- **ORTAYLI, İ.,** « Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine (À propos des mouvements de laïcité dans l'État ottoman) », in *Prof. Dr. Ümit Yasar Doğanay'ın Anısına Armağan I (Mélanges en l'honneur du Professeur Sahir Erman I)*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayını, 1982, pp. 495-509.
- **OZANKAYA, Ö.,** « La laïcité : condition indispensable des droits humains », *TYHR*, 1987-1988, n° 9-10, pp. 69-75.
- **ÖKTEM, A. E.,**
    - « La Cour constitutionnelle turque définit le nationalisme, principe de la République », *RDP*, 1999, n° 4, pp. 1159-1200.
    - « Türkiye'deki Gayrimüslim Cemaatlerinin Hukuki Durumu - Uluslararası Boyut (La situation juridique des communautés non musulmanes en Turquie - Aspect international) », *Galatasaray Universitesi Hukuk Fakultesi Dergisi*, 2003, n° 2, pp. 81-113.
- **ÖKTEM, A. E. & UZUN, M. C.,** « IACL National Report : the Republic of Turkey » in *Religion and the Secular State : Interim National Reports : the XVIIIth International Congress of Comparative Law*, sous la direction de Javier MARTINEZ-TORRON & W. Cole DURHAM, Washington, D.C., Brigham Young University, 2010, pp. 701-718.
- **ÖKTEM, N.,**
    - « Dinler ve laiklik (Les religions et la laïcité) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 33-49.
    - « Religion in Turkey », *Brigham Young University Law Review*, 2002, n° 371, pp. 371-403.
    - « İnsan Hakları (Les droits de l'homme) », in *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış (La liberté de religion et de*

conscience, la diversité, le pluralisme et la paix en Turquie), sous la direction de Murat YILMAZ, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005, pp. 36-49.

- **ÖNİŞ, Z.,** « Conservative Globalism at the Crossroads : The Justice and Development Party and the Thorny Path to Democratic Consolidation in Turkey », *Mediterranean Politics*, mars 2009, vol. 14, n° 1, pp. 21-40.
- **ÖZBUDUN, E.,**
  - « Political Origins of the Turkish Constitutionnal Court and the Problem of Democratic Legitimacy », *EPL*, juin 2006, vol. 12, issue 2, pp. 213-223.
  - « Judicial Review of Constitutional Amendments in Turkey », *EPL*, 2009, vol. 15, n° 4, pp. 533-538.
- **ÖZİPEK, B. B.,** « Gayrimüslimlerin İnsan Hakları Sorununu Tartışmak : Kaygılar Ve Sorular (Discuter le problème des droits de l'homme des minorités non musulmanes : les soucis et les questions) », *Liberal Düşünce Dergisi*, 2006, vol. 2, n° 43, pp. 123-137.
- **ÖZSUNAY, E.,** « The Permissible Scope of Legal Limitations on the Freedom of Religion or Belief in Turkey », *Emory International Law Review*, 2005, vol. 19, n° 2, pp. 1087-1128.
- **PERNOT, M.,** « La Nouvelle Turquie », *La Revue des deux Mondes*, février 1924, pp. 626-660.
- **PIERRE, J.,** « Finalité, évolution et avenir des principes kémalistes en matière d'éducation », in *La République laïque turque trois quarts de siècle après sa fondation par Atatürk*, sous la direction de Robert ANCIAUX, Bruxelles, Complexe, 2003, pp. 13-75.
- **POULAT, É.,** « Séparation et laïcité outre-mer en droit français : un tour du monde avec escale en Guyane » in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 1, vol. 2, pp. 441-462.
- **PRÉLOT, P-H.,** « Définir juiridiquement la laïcité », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruxelles, Bruyant-Nemesis, coll. Droit et justice, n° 67, 2006, pp. 115-149.
- **RINGELHEIM, J.,** « Le multiculturalisme aux miroirs de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », *L'Observateur des Nations Unies*, 2007-2, vol. 23, pp. 173-205.

- **ROBERT, J.,** « Les relations des églises et de l'État en Europe », in *La liberté religieuse et la Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Claude GUEYDAN & Thierry MASSIS & Christophe PETTITI, Bruxelles, Bruyant, 2004, pp. 25-40.
- **ROLLAND, P.,** « Sectes, liberté de religion et liberté d'expression (arrêt Paturel du 22 décembre 2005) », in *La France et la Cour européenne des droits de l'homme*, *la jurisprudence en 2005*, sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 2006, pp. 131-140.
- **RUSTOW, D. A.,** « Politics and Islam in Turkey », in *Islam and the West*, sous la direction de Richard N. FRYE, The Hague, Mouton&Co., 1956, pp. 69-107.
- **SÄGESSER, C.,** « Quelques aspects du régime des cultes en Europe », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 73-82.
- **SAĞLAM, F.,**
    - « General Framework of the Fundamental Rights and Freedom Under the 1982 Constitution », *TYHR*, 1992, vol. 14, pp. 3-23.
    - « Siyasi Partiler Kanunu'nda Uluslar arası Standartlara Uygunluk Sağlamak İçin Yapılması Gereken Değişiklikler (Les modifications nécessaires de la loi sur les partis politiques en vue de sa conformité aux standards internationaux) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 233-254.
- **SANCAR, T. Y.,** « Türk Ceza Kanunu'nun 159. ve 312. maddelerinde yapılan değişikliklerin anlamı (La signification des modifications effectuées aux articles 159 et 312 du code pénal turc) », *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 2003, tome 52, n° 1, pp. 89-99.
- **SARIHAN, Ş.,** « Türkiye'de laiklik ve hukuksal sorunlar (La laïcité et les problèmes juridiques en Turquie) », in Bareau d'Ankara (éditeur), *Ankara Barosu Hukuk Kurultayı 2000 (Le congrès de droit du barreau d'Ankara, 2000)*, Ankara, Ankara Barosu Yayını, 2000, vol. 2, pp. 54-63.
- **SCHMID, D.,** « Introduction », *Politique étrangère*, printemps 2010, n° 1, pp. 10-11.
- **SCHREIBER, J-P.,** « La laïcité dans tous ses États », in *Laïcité et sécularisation dans l'Union européenne*, sous la direction d'Alain DIERKENS & Jean-Philippe SCHREIBER, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2006, pp. 9-20.

- **SELİMHAN, S.,** « Anayasa Mahkemesi Kararlarının Uygulanması Sorunu ve Bir Örnek Olay : Başörtüsü Kararı (Le problème de l'application des arrêts de la Cour constitutionnelle et un cas exemplaire : la décision du foulard) », *Hukuki Araştırmalar*, janvier 1998, vol. 1, n° 1, pp. 13-16.
- **SENCER, M.,**
    - « From the Constitution of 1961 to the Constitution of 1982 », *TYHR*, 1985-1986, vol. 7 et 8, pp. 15-72.
    - « Secularism and fundamentalist opposition in Turkey », *TYHR*, 1989-1990, vol. 11-12, pp. 25-41.
- **SEVİM, M.,** « Türkiye'de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923'de Günümüze) (La chronologie de l'enseignement et de l'éducation religieux sous la République de Turquie (De 1923 à nos jours)) », *Dem Dergi*, année 1, n° 2, pp. 64-71.
- **SEZER, A.,** « Türkiye'de Din-Vicdan Özgürlüğü ve Din-Devlet İlişkisi (La liberté de conscience et de religion et les rapports entre l'État et la Religion en Turquie) », in *Bülent Tanör armağanı (Mélanges en l'honneur de Bülent Tanör),* sous la direction d'Öget Öktem TANÖR, İstanbul, Legal Yay., 2004, pp. 561-609.
- **SHAMBAYATI, H.,** « Courts in Semi-Democratic/Authoritarian Regimes : The Judicialization of Turkish (and Iranian) Politics », in *Rule by law : the politics of courts in authoritarian regimes* sous la direction de Tom GINSBURG & Tamir MUSTAFA, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 283-303.
- **SOTTIAUX, S.,** « Anti-democratic associations : content and consequences in article 11 adjudication », *Netherlands quarterly of human rights*, decembre 2004, vol. 22, n° 4, pp. 585-599.
- **SUDRE, F.,**
    - « Existe-t-il un ordre public européen ? », in *Quelle Europe pour les droits de l'homme*, sous la direction de Paul TAVERNIER, Bruxelles, Bruylant, 1996, pp. 39-80.
    - « À propos de l'autorité d'un "précédent" en matière de protection des droits des minorités », *RTDH*, 2001, n° 47, pp. 887-915.
- **SUNAY, R.,** « 2001 Anayasa değişiklikleri açısından ifade hürriyetinin konumu ve devlet iktidarının sınırlandırılması sorunu (La question de la limitation du pouvoir de

l'État et l'état de la liberté d'expression d'après les amendements constitutionnels de 2001) », Kamu Hukuku Arşivi, septembre 2002, vol. 5, n° 2, pp. 121-139.

- **TANÖR, B.,**
  - « Problèmes relatifs à la liberté de religion, à la liberté d'éducation et à l'identité culturelle en Turquie », *TYHR*, vol. 14, 1992, pp. 59-70.
  - « Türkiye de düşünce özgürlüğüne ilişkin hukuk politikaları (Les politiques du droit relatives à la liberté d'expression en Turquie) », in *Düşünce Özgürlüğü (La liberté d'opinion)*, sous la direction de Hayrettin ÖKÇESİZ, İstanbul, AFA Yay., 1998, pp. 258-267.
- **TAWIL, E.,** « Commentaire de l'arrêt du Conseil d'État, 10ème et 9ème sous-sections réunies, 16 mars 2005, N° 265560, Ministre de l'Outre-Mer », in Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 2, vol. 2, pp. 835-840.
- **TEZİÇ, E.,** « Türkiye'de Siyasal Düşünce ve Örgütlenme Özgürlüğü (La liberté d'opinion et d'association politique en Turquie) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 1990, n° 7, pp. 31-46.
- **THOMAS MICHEL, S. J.,** « Laisizme katolik bir bakış (Un regard catholique sur le laïcisme) », *Cogito*, 1994, n° 1, pp. 103-109.
- **TİNÇ, M. R.,** « L'arrêt *Turban* de la Cour constitutionnelle turque, Contribution à l'étude de la notion d'État de droit constitutionnel », *RFD adm.*, mai-juin 2010, 26ème année, n° 3, pp. 472-488.
- **TOMUSCHAT, C.,** « Turkey's Declaration under Article 25 of European Convention on Human Rights », in *Progress in the Spirit of Human Rights*, Festschrift für Felix ERMACORA, sous la direction de Manfred NOWAK & Dorothea STEURER & Hannes TRETTER, Kehl/Strasbourg/Arlington, N.P. Engel Verlag, 1988, pp. 119-139.
- **TRÉPANIER, N.,** « Les Ordres, Tarikats et politique dans la Turquie républicaine », *Religiologiques*, printemps 2001, n° 23, pp. 277-292.
- **TSITSELIKIS, K.,** « Reciprocity as a Regulatory Pattern for the Treatment of the Turkish/Muslim Minority of Greece », in Samim AKGÖNÜL (éditeur), *Reciprocity - Greek and Turkish Minorities - Law, Religion and Politics*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Press, 2008, pp. 163-189.

- **TULKENS, F. & PIEDIMONTE, S.,** « La protection des minorités nationales dans la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme », in *Chemins d'Europe*. Mélanges en l'honneur de Jean Paul JACQUÉ, Paris, Dalloz, 2010, pp. 653-670.
- **TURAN, Ö.,** « Avrupa, İslam Ülkeleri ve Türk Anayasalarında Laiklik (La laïcité dans les Constitutions de la Turquie, des pays islamiques et des pays européens) », *Türkiye Günlüğü*, 1994, n° 29, pp. 145-151.
- **TÜRMEN, R.,** « Freedom of conscience and religion » in *La promotion de la justice, des droits de l'homme et du règlement des conflits par le droit international*, sous la direction de Marcelo G. KOHEN, Leiden, Martinus Nijhoff Publishers, 2007, pp. 591-600.
- **UYGUN, O.,** « Siyasi Partilerin Kapatılması Rejiminin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Çerçevesinde Değerlendirilmesi (Analyse du régime de dissolution des partis politiques au regard de la Convention européenne des droits de l'homme) », *Anayasa Yargısı Dergisi*, 2000, n° 17, pp. 256-272.
- **ÜSKÜL, Z.,** *Türk Demokrasisi'nde 130 Yıl : Prof. Dr. Bülent Tanör'ün Anısına Türkiye'de demokratikleşme perspektifleri 10. Yıl Güncellemesi (130 années de démocratie turque : réédition à l'occasion de 10ème anniversaire du rapport "Les perspectives de la démocratisation en Turquie" en l'honneur du Professeur Bülent Tanör)*, İstanbul, TÜSİAD Yay., 2006, pp. 122-123.
- **ÜSTEL, F.,** « Les partis politiques turcs, l'islamisme et la laïcité », *CEMOTI*, janvier-juin 1995, n° 19, pp. 255-264.
- **VAKULENKO, A.,** « Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence : A Critique of Current Trends », *Human Rights Law Review*, 2007, vol. 7, n° 4, pp. 717-739.
- **VAN DROOGHENBROECK, S.,**
    - « L'article 17 de la Convention des droits de l'homme est-il indispensable ? », *RTDH*, 2001, pp. 541-566.
    - « Strasbourg et le voile », *Journal du juriste*, 2004, n° 34, pp. 10-25.
- **VANER, S. & TUFAN, H.,** « L'armée, la société et le nouvel ordre (a)politique (1980-1983) », *Les temps modernes*, juillet-août 1984, n° 456-457, pp. 110-125.
- **VERGİN, N.,** « Din ve Devlet İlişkileri : Düşüncenin Bitmeyen Senfonisi (Les rapports entre État et religion : la symphonie infinie de la pensée) », *Türkiye Günlüğü*, juillet-août 1994, n° 29, pp. 5-23.

- **WOOD, J. E.,** « Public Religion Vis-à-Vis the Prophetic Role of Religion » in *The Power of Religious Publics : Staking Claims in American Society,* sous la direction de William H. SWATOS & James K. WELLMAN, Westport, Praeger, 1999, pp. 33-52.
- **YAMAN, A.,** « Türk siyasi tarihinde alevilik : alevi hareketinde etnik ve dinsel farklılaşmalar üzerine genel bir değerlendirme (L'Alévisme dans l'histoire politique turque : une analyse générale sur les différenciations religieuses et ethniques dans le mouvement alévi) », in *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler (Les identités religieuses et ethniques croisées-opposées en Turquie)*, sous la direction de Rasim Özgür DÖNMEZ & Pınar ENNELİ & Nezahat ALTUNTAŞ, İstanbul, Say Yay., 2010, pp. 115-144.
- **YAVUZ, M. H.,** « The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements : The Naqshbandi Sufi Order », in *Naqsbandis in Western and Central Asia : Change and Continuity*, sous la direction d'Elizabeth ÖZDALGA, İstanbul, Swedish Research Institute, 1999, pp. 129-146.
- **YILDIRIM, G.,** « L'interdiction du port du voile à l'université : une ingérence légitime ? », *Recueil Dalloz*, 20 janvier 2005, 181ème année, n° 3, pp. 204-208.
- **YILDIZ, A.,** « Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook », *Muslim World*, avril 2003, vol. 93, n° 2, pp. 187-209.
- **YILMAZ, M.,** « Din ve Vicdan Hürriyeti Lâikliğe Aykırı mıdır ? (La liberté de conscience et de religion est-elle contraire à la laïcité ?) », in *Türkiye'de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış (La liberté de religion et de conscience, la diversité, le pluralisme et la paix en Turquie)*, sous la direction de Murat YILMAZ, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu, 2005, pp. 3-20.
- **YÜZBAŞIOĞLU, N.,** « 2001 Anayasa değişiklikleri üzerine bir değerlendirme (Une analyse des modifications constitutionnelles de 2001) », in *Anayasa ve Uyum Yasaları (La Constitution et les lois d'harmonisation)*, colloques organisés par la Cour de cassation et l'Union nationale des Barreaux turcs du 13-14 décembre 2002, Ankara, TBB Yay., 2003, pp. 28-46.
- **ZANGHI, C.,** « La déclaration de la Turquie relative à l'article 25 de la Convention européenne des Droits de l'Homme », *RGDIP*, 1989, pp. 69-95.
- **ZARCONE, T.,** « Les Nasibendi et la République turque : de la persécution au repositionnement idéologique, politique et social (1925-1991) », *TURCICA*, Peeters, Leuven, 1992, tome XXIV, pp. 132-151.

- **ZOLLER, É.,** « Les rapports entre les églises et les États aux États-Unis : le modèle américain de pluralisme religieux égalitaire », in *Laïcité, liberté de religion et Convention européenne des droits de l'homme*, sous la direction de Gérard GONZALEZ, Bruyant-Nemesis, 2006, pp. 13-50.

➢ Articles de presse

Agos

- « Vakıf Talanına Eksik Telafi (Une réparation incomplète du pillage des biens des fondations) », 11 septembre 2011.

Cumhuriyet

- « Müslüman Olmayan Öğrenciye Zorla Din Dersi Veriliyor (Le cours de religion imposé de force à l'élève non musulman) », 4 mars 1986.
- **ATEŞ, T.,** « Yargıtay Kararı ve Düşünce Özgürlüğü (La décision de la Cour de cassation et la liberté de pensée) », 8 février 2005.
- **BAYRAM, B.,** « Yargıtay Görüşünü Tashih Etmelidir (La Cour de cassation doit changer d'avis) », 8 février 2005.
- **BELGE, M.,** « Lâiklik Nedir ? Ne Değildir ? (Ce qu'est la laïcité et ce qu'elle n'est pas) », 7 mars 1990.
- **EMİNAĞAOĞLU, Ö. F.,** « Diyanet İşleri Başkanlığı Ve Ulusal Dayanışma (La Présidence des affaires religieuses et la solidarité nationale) », 3 et 4 mars 2006.
- **ÜSÜR, S.,** « Lâiklik Nedir ? Ne Değildir ? (Ce qu'est la laïcité et ce qu'elle n'est pas) », 4 mars 1990.

Le Figaro

- **DUHAMEL, G.,** « La Turquie, puissance d'Occident », 13 juillet 1954.
- « L'ex-chef de l'armée turque en prison », 6 janvier 2012.
- « La justice turque veille sur le culte d'Atatürk », 15 octobre 2007.

The Guardian

- « Turkey : Majority Want Headscarf Ban Lifted, Poll Suggests », 15 juin 2006.

Hürriyet

- « Danıştay'ın son katsayı kararı (Le dernier arrêt du Conseil d'État relatif au système de pondération différenciée) », 26 novembre 2011.

- « Diyanet bütçesi 37 kurumu solladı (Le budget de la *Diyanet* a dépassé celui de 37 établissements publics), 24 octobre 2006.
- « Emine Hanım GATA'da Uygur'u Ziyaret Edemedi (Madame Emine n'a pas pu rendre visite à Uygur à GATA) », 23 novembre 2007.
- **BİRAND, M. A.,** « Yeni bir sürece girdik... (On est entré dans une nouvelle ère…) », 8 février 2005.
- **EKŞİ, O.,** « Neye seviniyorlar ? (Pourquoi se réjouissent-ils ?) », 8 février 2005.
- **ÖZEK, Ç.,** « Laiklik Denilince (À propos de la laïcité) », 31 juillet 1960.
- **ÖZKÖK, E.,**
    - « Resepsiyon çıkışında bir sohbet (Une conversation amicale à la sortie de la réception », 8 novembre 2003.
    - « Devrim 28 Mayıs günü başlamıştı (La révolution a commencé le 28 mai) », 8 février 2005.
- **ÜLSEVER, C.,** « 27 Nisan Muhtırası Millete Hayırlı olsun (Que le mémorandum de 27 avril porte bonheur au peuple) », 29 avril 2007.

Milliyet

- « Güreş : Uymazlarsa bozulur (Güreş : s'ils ne se conforment pas, [la coalition gouvernementale] sera détruite) », 4 mars 1997.
- **ERDEM, T.,** « Sadece yüzde 5 "türban" diyor (Seulement 5 % choisissent le turban) », 27 mai 2003.
- « Avrupa Konseyi Kızdırdı (Le Conseil de l'Europe a vexé le gouvernement turc) », 16 février 2005.
- **CEMAL, H.,** « Hayır ! (Non) », 29 avril 2007.
- « Alevilerin Başbakanlığa açtığı dava reddedildi (Le recours intenté par les alévis contre le Premier ministre a été rejeté) », 12 janvier 2008.
- **AKYOL, T.,** « Mahkeme ne dedi ? (Que dit le tribunal ?) », 31 juillet 2008.
- « Bakan'dan alevilere yanıt (La réponse du ministre aux alévis) », 9 novembre 2008.
- « Türkiye nüfusunun yüzde 20'si Kürt (20 pour cent de la population de Turquie est Kurde) », 2 janvier 2009.
- « Erdoğan'dan Danıştay'ın katsayı kararına tepki (La réaction d'Erdoğan contre la décision du Conseil d'État relative au système de pondération différenciée) », 27 novembre 2009.

- **TÜRMEN, R.,** « Anayasa Mahkemesi'ne bireysel başvuru » (Le recours individuel devant la Cour constitutionnelle), 14 janvier 2011.
- « 27 Nisan bildirisi kaldırıldı (La déclaration de 27 avril a été supprimée) », 29 août 2011.

Le Monde

- **JEGO, M.,** « La fragile victoire de la Turquie laïque », 14 mars 1996.
- **POPE, N.,** « Recomposition politique en Turquie après l'interdiction du Parti de la Vertu », *Le Monde* du 17 juillet 2001.
- « La Cour européenne barre la route aux islamistes en Turquie », 31 Juillet 2001.

Nokta

- « 25 Asırlık Süryanilere Müslümanlık Dersi (Le cours d'Islam donné aux multicentenaires syriaques) », 1er novembre 1987.

Radikal

- **ERDOĞAN, M.,** « Anayasa Değişti mi ? (La Constitution a-t-elle changé ?) », 18 octobre 2001.
- « Cem evi ibadethane sayılmıyor (La maison de *cem* n'est pas considérée comme un lieu de culte) », 4 février 2005.
- **BERKAN, İ.,** « İfade özgürlüğünün sınırları genişlerken (En étendant la liberté d'expression) », 5 février 2005.
- « Avrupa'ya Din Tepkisi (La réaction turque contre l'Europe concernant la religion) », 16 février 2005.
- **ÖZENÇ, B.,** « Ya çözüm, ya mahkûmiyet ! (Soit le réglement soit la condamnation !) », 25 mars 2005.
- **ERDEM, Z.,** « Hükümet, cemevlerini "ibadet yeri" olarak görmemekte ısrarlı : cemevi sosyal tesismiş (Le gouvernement est déterminé de ne pas considérer les maisons de *cem* comme lieux de culte mais comme une institution sociale) », 1er mai 2005.
- « CHP'nin İtirazı: Karşılıklılık İlkesi Yok Sayıldı, İhanet! (L'opposition du CHP : le principe de réciprocité a été ignoré, la trahison !) », 22 septembre 2006.
- « Vakıf Reformu Köşk'e takıldı (La réforme sur les fondations a été bloquée à *Köşk* (siège du Président de la République) », 30 novembre 2006.
- « Diyanet'in Alevi oyunu (Le jeu alévi de la *Diyanet*) », 4 janvier 2007.

- **YETKİN, M.,** « e-muhtıra erken seçimi gündeme taşıdı (Le e-mémorandum a mis l'élection anticipée à l'ordre du jour) », 29 avril 2007.
- **BERKAN, İ.,** « Darbeye karşı dik duruş (La résistance face au coup d'État) », 2 mai 2007.
- « MEB, AİHM kararını önemsemedi (Le ministère de l'Éducation nationale n'a pas accordé d'importance à l'arrêt de la Cour européenne) », 11 octobre 2007.
- « Cemevi camiye alternatif olamaz (La maison de *cem* ne peut être une alternative à la mosquée) », 10 avril 2008.
- « Çelik : Zorunlu din dersi mevcut müfredatla sürer (Çelik : les cours obligatoires de religion continueront avec le même programme scolaire) », 5 mars 2008.
- « Alevi örgütleri ve eğitim sendikaları tek ses : Tamamen kaldırılsın (Les organisations alévies et les syndicats des enseignants d'une voix commune : que les cours obligatoires de religion soient définitivement supprimés) », 5 mars 2008.
- « Zorunlu din dersi Avrupa Konseyi'ne taşınıyor (L'affaire des cours obligatoires de religion est portée devant le Conseil de l'Europe) », 12 août 2008.
- **ÇANDAR, C.,** « "Askeri müdahale" ile "Kürt açılımı" duramaz ("L'ouverture kurde" ne peut pas s'arrêter avec l'"intervention militaire") », 28 août 2009.
- « Hacıbektaş Dergâhı'nda 84 yıl sonra cem töreni yapılabildi (Après 84 ans, une cérémonie *cem* a pu se tenir dans le couvent de Hacıbektaş) », 28 octobre 2009.
- **ÇALIŞLAR, O.,** « Sultanbeyli'de bir cemkondu (Un bidoncem dans le quartier de Sultanbeyli) », 20 novembre 2008.
- **İNSEL, A.,** « TSK'nın yönlendirme yetkisi (Le pouvoir d'orientation des Forces armées turques) », 1er novembre 2009.
- « Necdet Özel, Genelkurmay Başkanı oldu (Necdet Özel est devenu le chef d'état-major) », 29 juillet 2011.
- « Hızlı trafik sonunda 1 numara Özel oldu (Dans l'effervescence, Özel est devenu le numéro 1) », 30 juillet 2011.
- **YETKİN, M.,** « Siyaset-asker ilişkilerinde dönüm noktası (Un tournant dans les relations entre la politique et les militaires) », 31 juillet 2011.
- « Der Spiegel : Türk ordusu Erdoğan'a teslim oldu (Der Spiegel : l'armée turque s'est rendue à Erdoğan) », 31 juillet 2011.
- **BEKİ, A.,** « Asker gözüyle YAŞ fotoğrafı (Le regard militaire sur la réunion du Conseil supérieur militaire) », 3 août 2011.

- **IŞIK, T.,** « Darbecilere son darbe (Le dernier coup aux putschistes) », 7 août 2011.
- **BAŞARAN, E.,** « Ermenilere karşı halkı kışkırtmakta sorun yok mu ? (N'y-a-t-il pas un problème dans l'incitation du peuple contre les arméniens ?) », 12 août 2011.
- **YETKİN, M.,** « Yeni askeri düzen, yeni MGK (Le nouveau ordre militaire, le nouveau MGK) », 17 août 2011.
- **KARANFİL, N.,** « Gıda paketi içinde "azınlık malı" ("Le bien de minorité" dans le paquet relatif à l'harmonisation de la législation sur les aliments) », 28 août 2011.
- « "Alevilik" ders kitaplarına girdi (L'Alévité est entrée dans les manuels scolaires) », 8 septembre 2011.
- « Aleviler de mal varlıklarını istedi (Les alévis aussi ont demandé la restitution de leurs biens) », 13 septembre 2011.
- « YÖK'ten Kürtçe lisans bölümüne onay (L'autorisation de l'enseignement du kurde en licence par le YÖK) », 23 septembre 2011.
- « Bu Alevilik asimile eder (Cette Alévité assimilera) », 27 septembre 2011.
- « Asker Meclis'ten çıkarılıyor (On fait sortir les militaires du Parlement) », 4 octobre 2011.
- « Başsavcılıktan "28 Şubat"a Soruşturma (L'investigation du bureau de procureur général sur le processus du 28 février) », 23 novembre 2011.
- « Cemevleriyle ilgili tarihi karar (La décision historique relative aux maisons de *cem*) », 5 janvier 2012.
- « 31 adrese 28 Şubat baskını (Perquisition dans 31 adresses) », 12 avril 2012.

Radikal 2

- **SOMERSAN, S.,** « İnanç Özgürlügü var mı yok mu? (Y-a-t-il une liberté de conscience ou non ?) », 17 octobre 1999.
- **HÜR, A.,** « Ticaniler ve Atatürk'ü koruma kanunu (Les ticanis - nom donné aux partisans d'un groupe islamiste - et la loi de protection d'Atatürk) », 27 août 2006.
- **İNSEL, A.,** « Vesayet rejimi sona erdi (Le régime de tutelle est fini) », 28 février 2010.
- **ORAN, B.,**
    - « AYM doğruladı : Gayrimüslim = yabancı (La Cour constitutionnelle a confirmé : non musulman = étranger) », 24 juillet 2011.
    - « GM haklarında büyük adım, fakat… (Un grand pas relatif aux minorités non musulmanes, mais…) », 4 septembre 2011.

- « “Sivil vesayet” meselesi (La question de la “tutelle civile”) », 18 septembre 2011.

Taraf

- « Vatan yahut Diyanet (La Patrie ou la *Diyanet*), 15 novembre 2007.
- **AKYEŞİLMEN, N.,** « Özgürlük, demokrasi ve laiklik : hangisi öncelikli (La liberté, la démocratie et la laïcité : laquelle prime ?), 3 novembre 2008.
- **OĞUR, Y.,** « İşte tam liste muhtıra işbirlikçileri (Voici la liste complète des collaborateurs de mémorandum) », 29 juillet 2010.

Tercüman

- **ERDOĞAN, M.,** « İfade Özgürlüğü Genişliyor mu ? (La liberté d’expression s’étend-t-elle ?) », 7 février 2002.
- **ILICAK, N.,** « Fikir Özgürlüğü ve Örnek Karar (La liberté d’opinion et une décision exemplaire) », 7 février 2002.
- **ÖZIŞIK, H.,** « Türkiye’nin her yeri kamusal alan oldu (Tous les espaces en Turquie sont devenus publics) », 9 novembre 2003.
- **ERDOĞAN, M.,** « AHİM : Özgülüğe Evet Ama İslâmsız Olursa ! (CEDH : oui à la liberté si elle est sans Islam) », 1er juillet 2004.

Yeni Gündem

- « Süryanilere Zorla Din Dersi (Le cours de religion imposé de force aux syriaques), 22-28 février 1987.
- « Oruçsuzlara da Saygı (Le respect aussi pour ceux qui ne jeûnent pas) », 17-23 mars 1987.

Yeni Şafak

- **KORU, F.,** « Yargıya övgü (L’éloge à la justice) », 8 février 2005.
- « Alevilik din dersi kitaplarında (L’Alévité est dans les manuels des cours de religion) », 7 septembre 2007.

Zaman

- **ERDOĞAN, M.,** « *laik devlet ve dine saygı* (L’État laïque et le respect de la religion) », 12 décembre 2001.
- **ÜNAL, M.,** « İmam hatipli Tuba’nın üniversite dramı (Le drame universitaire de Tuba, lycéenne d’une école d’imam et de prédicateur) », 29 août 2003.

- **COŞKUN, V.,** « AİHM Meşruiyetini Tehlikeye Attı (La CEDH a mis en danger sa légitimité) », 6 juillet 2004.
- **ALPAY, Ş.,** « Özgürlüğe bir adım daha (Un pas de plus vers la liberté) », 8 février 2005.
- **YAYLA, A.,** « Yargıtay Kararını Doğru Okumak (Une juste lecture de la décision de la Cour de cassation) », 18 février 2005.
- « STK'lardan Danıştaya "başörtüsü kararını düzelt" çağrısı (L'appel des ONGs au Conseil d'État : "corrige ta décision du foulard") », 19 février 2006.
- **SELÇUK, S.,** « "Laisizm" ve "laiklik" kıskacında Türkiye (La Turquie prise en tenaille entre "laïcisme" et "laïcité") », 26 août 2006.
- « Danıştay : Katsayı belirleme yetkisi YÖK'te (Le Conseil d'État : le pouvoir de fixer les indices de pondération appartient au YÖK) », 11 août 2009.
- **ATIK, F.,** « "Ruhban Okulu" endişesi, AK Parti'ye geri adım attırdı (Le soucis de l'"école de théologie" a fait faire un pas en arrière à l'AKP) », 26 septembre 2006.

➢ Articles en ligne

- **AYDIN, M. Z. & MANÇO, U.,** « L'enseignement de la religion et de la morale dans le système éducatif turc », Conférence du Centre El Kalima, n° 28, Janvier 1998, http://atheturk.forumactif.com/t3166-l-enseignement-de-la-religion-et-de-la-morale-en-turquie, consulté le 15 avril 2012.
- **BAUER, J.,** « La question alévie de Tunceli à Dersim », OVIPOT, 20 novembre 2009.
- **ÇETİNOĞLU, S.,** « Takrir-i sükûn kanunu (La loi de rétablissement de l'ordre) », http://www.rizgari.com/ebook/Takriri_Sukun_Cetinoglu.pdf, consulté 16 janvier 2012.
- **DAVUTHAN, S.,** « Cemaat vakıfları, uygulama ne durumda ? (Les fondations de Communauté, quel est l'état de la pratique ?) », http://www.hyetert.com/yazi3.asp?Id=214&DilId=1, consulté le 19 septembre 2011.
- **HIRSCHL, R.,** « The Political Origins of the New Constitutionalism », *Indiana Journal of Global Legal Studies* (http://international.westlaw.com), 2004, vol. 11, n° 1 (consulté le 12 février 2010).
- **ERDOĞAN, M.,** « Islam in Turkish Politics: Turkey's Quest for Democracy without Islam », http://www.liberal-dt.org.tr, consulté le 28 janvier 2012.
- **ENSAROĞLU, Y.,** « Din özgürlüğü ve "bize özgü" laiklik », http://www.mazlumder.org/haber_detay.asp?haberID=240, consulté le 21 avril 2010.

- **EVANS, C.,** « The "Islamic Scarf" in the European Court of Human Rights », *Melbourne Journal of International Law* (http://www.austlii.com/au/journals/MelbJIL/2006/4.html), vol. 7, n° 1, mai 2006, pp. 52-73 (consulté le 9 avril 2012).
- **FENDOĞLU, H. T.,** « Anayasa Mahkemesine Bireysel Başvuru (Le recours individuel devant la Cour constitutionnelle) », http://www.sde.org.tr, consulté le 10 octobre 2011.
- **GADIROV, J.,** « Plurality of Legal Systems and Religious Freedom », http://www.strasbourgconference.org/papers/Plurality%20of%20Legal%20Systems%20and%20, consulté le 7 décembre 2006.
- **GORVETT, J.,** « Talking Turkey : Following December's EU Summit, Turkey Forced to Reassess Issue of "Minorities" », *Washington Report on Middle East Affairs* (http://news-business.vlex.com/vid/eu-turkey-forced-reassess-minorities-62390583), mars 2005, vol. 24, n° 2 (consulté le 22 avril 2012).
- **GÖLE, N.,** « Turquie/France : regards croisés sur le républicanisme et sa rencontre avec l'Islam », *La République des idées*, (http://www.repid.com/IMG/pdf/doc-50.pdf), octobre 2004, Working paper n° 3 (consulté le 12 février 2012).
- **GUNN, T. J.,** « Religious Freedom and *Laïcité* : A Comparison of the United States and France », *Brigham Young University Law Review*, (http://www.highbeam.com/doc/1P3-684647621.html), janvier 2004, n° 419 (consulté le 29 décembre 2011).
- **JEVAKHOFF, A.,** « Le Kémalisme, cinquante ans après », *CEMOTI* (disponible sur http://cemoti.revues.org/452), n° 8, 1989, pp. 119-132 (consulté le 20 avril 2012).
- **KABOĞLU, İ. Ö.,**
    - « Anayasa Mahkemesi'ne bireysel başvuru yolu etkili olabilir mi? (I) (La voie du recours individuel devant la Cour constitutionnelle peut-il être efficace ?) », http://www.birgun.net, consulté le 13 octobre 2011.
    - « AYM'ye bireysel başvuruda on çelişki (2) (Les dix contradictions du recours individuel devant la Cour constitutionnelle) », http://www.birgun.net, consulté le 13 octobre 2011.
- **KARIMOVA, N. & DEVERELL, E.,** *Minorities in Turkey*, Occasional Papers n° 19, The Swedish Institute of International Affairs, Stockholm, 2001, disponible sur http://www.ui.se/texter/op19.pdf, consulté le 20 avril 2011.

- **KUTLU, S.,** « Alevilik-Bektaşiliğin Diyanet'te Temsili Problemi (Le problème de représentation de l'Alévité-bektachisme dans la *Diyanet*) », http://www.alewiten.com:kutlu1.htm, consulté le 2 février 2012.
- **KUTSCHERA, C.,** « TURQUIE : L'armée turque, un monde à part, un pouvoir exceptionnel » *L'Evènement* du 8 juillet 1999, http://www.depute-mallie.com/richardmallie380.html, consulté le 15 avril 2012.
- **LINDHOLM, T.,** « The Strasbourg Court Dealing With Turkey and the Human Right to Freedom of Religion or Belief : A Critical Assessment in the Light of Recent Case Law (*Leyla Şahin v. Turkey*, 29 June 2004) », http://strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=3848, consulté le 29 mai 2011.
- **MACAR, E.,** « Başbakanlık Cumhuriyet Arşivi Belgelerine Göre Tek Parti Döneminde Cemaat Vakıflarının Sorunları (Les problèmes des fondations de Communauté pendant le période du parti unique selon les documents des Archives de la République (Premier ministre)) », http://www.bolsohays.com, consulté le 30 mars 2010.
- **MARCOU, J.,**
    - « YÖK entre en campagne », OVIPOT, 7 avril 2007[2752].
    - « Büyükanıt part en campagne », OVIPOT, 13 avril 2007.
    - « Forte affluence à la manifestation laïque de Çağlayan à İstanbul », OVIPOT, 29 avril 2007.
    - « La Cour constitutionnelle fidèle à sa réputation », OVIPOT, 1er mai 2007.
    - « Le gouvernement s'attaque à "l'État profond" », OVIPOT, 28 janvier 2008.
    - « Adoption par le Parlement des amendements constitutionnels destinés à autoriser le voile dans les universités turques », OVIPOT, 7 février 2008.
    - « Demande de dissolution de l'AKP, relance de l'affaire "Ergenekon" : le face-à-face au sommet de l'État s'intensifie », OVIPOT, le 23 mars 2008.
    - « Le débat provoqué par le procès visant à la dissolution de l'AKP prend une dimension européenne », OVIPOT, le 24 juin 2008.
    - « Européens et Américains se font entendre alors que l'ouverture du procès contre l'AKP approche », OVIPOT, 28 juin 2008.

[2752] Les articles d'OVIPOT (Observatoire de la vie politique turque) sont disponibles sur son site (http://ovipot.blogspot.com). Ils peuvent être consultés suivant la date indiquée à la fin de chaque article.

- « Il y a douze ans commençait le coup d'État post-moderne… », OVIPOT, 28 février 2009.
- « Douzième vague d'arrestations dans le cadre de l'affaire "Ergenekon" », OVIPOT, 17 avril 2009.
- « Il y a deux ans…le e-coup du 27 avril », OVIPOT, 29 avril 2009.
- « Nouvelles tensions entre le gouvernement et l'état-major en Turquie », OVIPOT, 16 juin 2009.
- « L'affaire du plan révélé par "Taraf" accroît la pression du pouvoir civil sur l'armée », OVIPOT, 17 juin 2009.
- « Les premières leçons de l'affaire du plan révélé par "Taraf" », OVIPOT, 18 juillet 2009.
- « Nouvelle période de turbulences entre le gouvernement et l'armée », OVIPOT, 27 décembre 2009.
- « "Taraf" révèle un nouveau complot, le plan "Balyoz" », OVIPOT, 21 janvier 2010.
- « La Turquie : l'autre "victoire" de la fête de la Victoire », OVIPOT, 30 août 2011.
- « Historique : l'état-major de l'armée turque claque la porte ! », OVIPOT, 30 juillet 2011.

- **MAUREL, P.,** « L'armée turque et l'Europe », OVIPOT, 3 juin 2007.
- **MAYER, E. A.,** « The Refah Case: Did Islam and Islamism Distract the ECHR from Appraising the Merits of the Case? », http://www.strasbourgconference.org/papers.php, consulté le 25 janvier 2012.
- **MEERSCHAUT, K.,** « Secularism, Legal Pluralism, Islam and Human Rights in Europe and Malaysia », http://www.ku.dk/satsning/Religion/sekularism_and_beyond/pdf/Paper_Meerschaut.pdf, consulté le 22 mai 2011.
- **MOE, C.,**
  - « Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey », *The International Journal of Not-For-Profit Law* (http://www.icnl.org/knowledge/ijnl/vol6iss1/special_5.htm), septembre 2003, vol. 6, issue 1 (consulté le 21 mai 2011).

- « Refah Revisited : Strasbourg's Construction of Islam », étude présentée à la conférence des experts intitulée « Emerging Legal Issues for Islam in Europe », Central European University, Budapest, Hungrie, 3-4 juin 2005, http://strasbourgconsortium.org/document.php?DocumentID=3878, consulté le 24 mai 2011.

- **OEHRING, O.,**
  - *La situation des droits de l'homme en Turquie. Laïcisme signifie-t-il liberté religieuse ?*, Aachen, Missio, 2002, http://www.missio-hilft.de/media/thema/menschenrechte/studie/05-tuerkei-fr.pdf, consulté le 31 mars 2012.
  - *La situation des droits de l'homme - la Turquie sur la voie de l'Europe - Où en est la liberté religieuse ?*, Aachen, Missio, Droits de l'homme, 2004, n° 20, http://www.mission.catholique.fr/actualites/nouvelles-de-l-eglise-dans-le/la-situation-des-droits-de-l-homme.html, consulté le 31 mars 2012.
  - « TURKEY : Is there religious freedom in Turkey ? », http://www.forum18.org, consulté le 27 avril 2011.
- **OZANKAYA, Ö.,** « Ulusal Egemenlik Düzeni ve Laiklik İlkesi (La souveraineté nationale et le principe de laïcité) », http://www.msb.gov.tr, consulté le 27 janvier 2012.
- **SARIKAYA, Ö.,** « "Diyanet" sur la sellette », OVIPOT, 28 septembre 2007.
- **VANER, S.,** « *Un paysage flou en Turquie* », http://www.ceri-sciences-po.org/archive/april/artsva.pdf, consultée le 19 avril 2011.
- **ZEIDAN, D.,** « The Alevi of Anatolia », *Middle East Review of International Affairs*, (http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html), décembre 1999, vol. 3, n° 4, pp. 74-89 (consulté le 27 avril 2011).
- « Anayasa Mahkemesi "Alevi İslam inancının tanınması"nın reddi kararını bozdu (La Cour constitutionnelle a cassé la décision de rejet portant sur la "reconnaissance de la croyance de l'Islam alévi") », http://www.zamanavusturya.at, consulté le 19 octobre 2011.
- « Danıştay'dan Yargıtay'a laiklik tepkisi (La réponse du Conseil d'État à la Cour de cassation à propos de son arrêt *Aydar*) », http://www.habervitrini.com/haber.asp?id=173279, consulté le 17 août 2011.

- « Ces communautés qu'Ankara ne veut pas voir » http://www.armenews.com/article.php3?id_article=24971, consulté le 9 décembre 2011.

❖ TRAITÉS & CONVENTIONS & PACTES

- Traité de Neuilly, signé le 27 novembre 1919.
- Traité de paix de Sèvres du 10 août 1920.
- Convention de Lausanne sur l'échange des populations gréco-turques, conclue le 30 janvier 1923.
- Traité de paix de Lausanne, signé le 24 juillet 1923.
- Pacte d'Amitié Bulgaro-Turc du 18 octobre 1925.
- Convention européenne de Sauvegarde des Droits de l'Homme et des Libertés Fondamentales, signée à Rome le 4 novembre 1950.
- Convention de Vienne sur le droit des traités, conclue le 23 mai 1969.
- Traité de Maastricht sur l'UE, signé le 7 février 1992.
- Charte européenne des langues régionales ou minoritaires, adoptée le 5 novembre 1992.
- Convention-cadre sur la protection des minorités nationales, ouverte à la signature en 1995 et entrée en vigueur en 1998.
- Traité d'Amsterdam modifiant le Traité sur l'UE, les Traités instituant les Communautés européennes et certains actes connexes.
- Charte des droits fondamentaux de l'UE.
- Traité établissant une Constitution pour l'Europe.
- Traité de Lisbonne modifiant le Traité sur l'UE et le Traité instituant la Communauté européenne, signé à Lisbonne le 13 décembre 2007.
- Pacte international des Nations Unies relatif aux droits civils et politiques.
- Pacte international des Nations Unies relatif aux droits économiques, sociaux et culturels.

❖ JURISPRUDENCE

➢ Jurisprudence internationale

- CPJI, affaire *Communautés gréco-bulgares*, Série B, n° 17, 1930.

➢ Jurisprudence européenne

▪ Rapports de la Commission EDH[2753]

- *Affaire grecque*, 5 novembre 1969 (non publié au Recueil).
- *X. c. Royaume-Uni*, 12 mars 1981, n° 8160/78 (non publié au Recueil).
- 7 décembre 1985, n°s 9940-9944/82 (non publié au Recueil).
- *Darby c. Suède*, 9 mai 1989, n° 11581/85 (non publié au Recueil).
- *Penditis et autres c. Grèce*, 27 février 1996, n° 23238/94 (non publié au Recueil).

▪ Décisions de la Commission EDH

- *le Parti Communiste d'Allemagne c. la République fédérale d'Allemagne*, 20 juillet 1957, n° 250/57 (Annuaire 1).
- *Un groupe d'objecteurs de conscience c. Danemark*, 7 mars 1977, n° 7565/76 (*D.R.* n° 9).
- *Chypre c. Turquie*, 10 juillet 1978, n° 8007/77, §§ 10 et 13 (*D.R.* n° 13).
- *Lindsay et autres c. Royaume-Uni*, 8 mars 1979, n° 8364/78 (*D.R.* n° 15).
- *X c. Autriche*, 10 octobre 1979, n° 8142/78 (*D.R.* n° 18).
- *X. c. Royaume Uni*, 12 mars 1981, n° 8160/78 (*D.R.* n° 22).
- *Omkarananda et Divine Light Zentrum c. Royaue-Uni*, 19 mai 1981, n° 8118/77 (*D.R.* n° 25).
- *Moureaux c. Belgique*, 12 juillet 1983, n° 9267/81 (*D.R.* n° 33).
- *G. et E. c. Norvège*, 3 octobre 1983, n°s 9278/81 et 9415/81 (*D.R.* n° 35).
- *France, Norvège, Danemark, Suède et Pays-Bas c. Turquie*, 6 décembre 1983, n°s 9940-9944/82 (*D.R.* n° 35).
- *C. c. Royaume-Uni*, 15 décembre 1983, n° 10358/83 (*D.R.* n° 37).
- *A. c. Suisse*, 9 mai 1984, n° 10640/83 (*D.R.* n° 38).

[2753] Les rapports, les décisions et les arrêts des organes de la Convention, qu'ils soient publiés dans les Recueils ou non, sont disponibles sur le site officiel de la Cour européenne des droits de l'homme.

- *E. et G.R. c. Autriche*, 14 mai 1984, n° 9781/82 (*D.R.* n° 37).
- *N. c. Suède*, 11 octobre 1984, n° 10410/83 (*D.R.* n° 40).
- *Jean et Bertha Gottesman c. Suisse*, 4 décembre 1984, n° 10616/83 (*D.R.* n° 40).
- *Johansen c. Norvège*, 14 octobre 1985, n° 10600/83 (*D.R.* n° 44).
- *Anna-Nina Angeleni c. Suède*, 3 décembre 1986, n° 10491/83 (*D.R.* n° 51).
- *A.R.M. Chappell c. Royaume-Uni*, 14 juillet 1987, n° 12587/86 (*D.R.* n° 53).
- *Choudhury c. Royaume Uni*, 5 mars 1991, n° 17439/90 (non publié au Recueil).
- *Iglesia Bautista «El Salvador» et José Aquilino Ortega Moratilla c. Espagne*, 11 janvier 1992, n° 17522/90 (*D.R.* n° 72).
- *Yanaşık c. Turquie*, 6 janvier 1993, n° 14524/89 (*D.R.* n° 74).
- *Karaduman c. Turquie*, 3 mai 1993, n° 16278/90 (*D.R.* n° 74).
- *Bulut c. Turquie*, 3 mai 1993, n° 18783/91 (non publié au Recueil).
- *ISKCON et 8 autres c. Royaume-Uni*, 8 mars 1994, n° 20490/92 (non publié au Recueil).
- *Ranien c. Finlande*, 7 mars 1996, n° 20972/92 (*D.R.* n° 84-B).
- *Hüsnü Öz c. Allemagne*, 3 décembre 1996, n° 32168/96 (non publié au Recueil).
- *Polacco et Garofalo c. Italie,* 15 septembre 1997, n° 23450/94 (*D.R.* n° 90-B).

▪ Communications de la Cour EDH

- *49197/06, 23196/07, 50242/08, 60912/08 et 14871/09 c. Turquie*, requêtes communiquées le 9 mars 2010.
- *Sodan c. Turquie*, n° 18650/05, requête communiquée le 15 juin 2009.
- *Kuş c. Turquie*, n° 33160/04, requête communiquée le 18 juin 2009.
- *Altınkaynak et autres c. Turquie*, n° 12541/06, requête communiquée le 7 février 2011.
- *La Fondation pour l'histoire et la culture républicaine c. Turquie*, n° 32093/10, requête communiquée le 21 novembre 2011.
- *Zehra eğitim ve kültür vakfı et autres c. Turquie*, n° 51595/07, requête communiquée le 5 décembre 2011.

▪ Décisions de la Cour EDH

- *McGuinness c. Royaume-Uni*, 8 juin 1999, n° 39511/98 (*Recueil des arrêts et décisions*, 1999-V).

- *Dahlab c. Suisse*, 15 février 2001, n° 42393/98 (*Recueil des arrêts et décisions,* 2001-V).
- *Alujer Fernández et Caballero Garcia c. Espagne*, 14 juin 2001, n° 53072/99 (*Recueil des arrêts et décisions*, 2001-VI).
- *Tepeli et autres c. Turquie*, 11 septembre 2001, n° 31876/96 (non publié au Recueil).
- *Dalgıç c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 36198/97 (non publié au Recueil).
- *Genel c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 36200/97 (non publié au Recueil).
- *A.Ç c. Turquie*, 9 octobre 2001, n° 37960/97 (non publié au Recueil).
- *Fédération chrétienne des Témoins de Jéhovah de France c. France*, 6 novembre 2001, n° 53430/99 (non publié au Recueil).
- *Kozlovs c. Lettonie*, 10 janvier 2002, n° 50835/99 (non publié au Recueil).
- *Doğruer c. Turquie*, 9 juillet 2002, n° 39332/98 (non publié au Recueil).
- *Sofianopoulos et autres c. Grèce*, 12 décembre 2002, nos 1977/02, 1988/02 et 1997/02 (*Recueil des arrêts et décisions*, 2002-X).
- *Garaudy c. France*, 24 juin 2003, n° 65831/01 (*Recueil des arrêts et décisions*, 2003-IX (extraits)).
- *Müslüm Gündüz c. Turquie*, 13 novembre 2003, n° 59745/00 (CEDH 2003-XI).
- *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, 6 avril 2004, n° 1444/02 (non publié au Recueil).
- *Şirin c. Turquie*, 27 avril 2004, n° 47328/99 (non publié au Recueil).
- *Çiftçi c. Turquie*, 17 juin 2004, n° 71860/01 (non publié au Recueil).
- *Sert c. Turquie*, 8 juillet 2004, n° 47491/99 (non publié au Recueil).
- *W.P. c. Pologne*, 2 septembre 2004, n° 42264/98 (non publié au Recueil).
- *Öz c. Turquie*, 23 septembre 2004, n° 49346/99 (non publié au Recueil).
- *Gündüz c. Turquie*, 9 novembre 2004, n° 59997/00 (non publié au Recueil).
- *Norwood c. Royaume-Uni*, 16 novembre 2004, n° 23131/03 (*Recueil des arrêts et décisions*, 2004-XI).
- *Mentzen c. Lettonie*, 7 décembre 2004, n° 71074/01 (*Recueil des arrêts et décisions*, 2004-XII).
- *Hoogendijk c. Pays-Bas*, 6 janvier 2005, n° 58641/00 (non publié au Recueil).
- *Phull c. France*, 11 janvier 2005, n° 35753/03 (non publié au Recueil).
- *Zekai Tanyar et autres c. Turquie*, 7 juin 2005, n° 74242/01 (non publié au Recueil).
- *Cârmuirea Spirituală a Musulmanilor din Republica Moldova c. Moldova*, 14 juin 2005, n° 12282/02 (non publié au Recueil).

- *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, 30 juin 2005, n° 1444/02 (non publié au Recueil).
- *Güzel c. Turquie,* 20 septembre 2005, n° 54479/00 (non publié au Recueil).
- *Köse et 93 autres c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 26625/02 (non publié au Recueil).
- *Kurtulmuş c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 65500/01 (non publié au Recueil).
- *Kalifatstaat c. Allemagne*, 11 décembre 2006, n° 13828/04 (non publié au Recueil).
- *Emine Araç c. Turquie*, 19 septembre 2006, n° 9907/02 (non publié au Recueil).
- *Medya FM Reha Radyo ve İletişim Hizmetleri A.Ş. c. Turquie*, 14 novembre 2006, n° 32842/02 (non publié au Recueil).
- *Ivanov c. Russie*, 20 février 2007, n° 35222/04 (non publié au Recueil).
- *Carlo Spampinato c. Italie*, 29 mars 2007, n° 23123/04 (non publié au Recueil).
- *Beyhan Çağlayan c. Turquie*, 3 avril 2007, n° 1638/04 (non publié au Recueil).
- *Sukut c. Turquie*, 11 septembre 2007, n° 59773/00 (non publié au Recueil).
- *Griechische Kirchengemeinde München und Bayern e.V. c. Allemagne*, 18 septembre 2007, n° 52336/99 (non publié au Recueil).
- *El Morsli c. France*, 4 mars 2008, n° 15585/06 (non publié au Recueil).
- *Mann Singh c. France*, 13 novembre 2008, n° 24479/07 (non publié au Recueil).
- *Juraj Lajda et autres c. République tchèque*, 3 mars 2009, n° 20984/05 (non publié au Recueil).
- *Tarhan c. Turquie*, 31 mars 2009, n° 9078/06 (non publié au Recueil).
- *Akat et Kaynar c. Turquie*, 12 mai 2009, nos 34740/04 et 2399/06 (non publié au Recueil).
- *Bayrak c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 14308/08 (non publié au Recueil).
- *Gamaleddyn c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 18527/08 (non publié au Recueil).
- *Jasvir Singh c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 25463/08 (non publié au Recueil).
- *Ranjit Singh c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 27561/08 (non publié au Recueil).
- *Ghazal c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 29134/08 (non publié au Recueil).
- *Aktas c. France*, déc. 30 juin 2009, n° 43563/08 (non publié au Recueil).
- *Karaismailoğlu et autres c. Turquie*, 7 juillet 2009, nos 29602/05 et 41206/05 (non publié au Recueil).
- *Appel-Irrgang et autres c. Allemagne*, 6 octobre 2009, n° 45216/07 (non publié au Recueil).

▪ Arrêts de la Cour EDH

- *Affaire « relative à certains aspects du régime linguistique de l'enseignement en Belgique » c. Belgique*, 23 juillet 1968, n°s 1474/62, 1677/62, 1691/62, 1769/63, 1994/63 et 2126/64.
- *Kjeldsen, Busk Madsen et Pedersen c. Danemark*, 7 décembre 1976, n°s 5095/71, 5920/72 et 5926/72.
- *Handyside c. Royaume-Uni*, 7 décembre 1976, n° 5493/72.
- *Young, James et Webster c. Royaume-Uni*, 13 août 1981, n°s 7601/76 et 7806/77.
- *Campbell et Cosans c. Royaume-Uni*, 25 février 1982, n°s 7511/76 et 7743/76.
- *Abdulaziz, Cabales et Balkandali c. Royaume-Uni*, 28 mai 1985, n°s 9214/80, 9473/81 et 9474/81.
- *Soering c. Royaume-Uni*, 7 juillet 1989, n° 14038/88.
- *Castells c. Espagne*, 23 avril 1992, n° 11798/85.
- *Kokkinakis c. Grèce*, 25 mai 1993, n° 14307/88.
- *Hoffmann c. Autriche*, 23 juin 1993, n° 12875/87.
- *Schuler-Zgraggen c. Suisse*, 24 juin 1993, n° 14518/89.
- *Informationsverein Lentia et autres c. Autriche*, 24 novembre 1993, n°s 13914/88, 15041/89, 15717/89, 15779/89 et 17207/90.
- *Chassagnou et autres c. France*, 29 avril 1999, n°s 25088/94, 28331/95 et 28443/95.
- *Palau-Martinez c. France*, 16 décembre 2003, n° 64927/01.
- *Burghartz c. Suisse*, 22 février 1994, n° 16213/90.
- *Otto-Preminger-Institut c. Autriche*, 20 septembre 1994, n° 13470/87.
- *Jersild c. Danemark*, 23 septembre 1994, n° 15890/89.
- *Loizidou c. Turquie (exceptions préliminaires)*, 23 mars 1995, n° 15318/89.
- *Mansur c. Turquie*, 8 juin 1995, n° 16026/90.
- *Yağcı et Sargın c. Turquie*, 8 juin 1995, n°s 16419/90 et 16426/90.
- *Vogt c. Allemagne*, 26 septembre 1995, n° 17851/91.
- *Manoussakis et autres c. Grèce*, 26 septembre 1996, n° 18748/91.
- *Wingrove c. Royaume-Uni*, 25 novembre 1996, n° 17419/90.
- *Valsamis c. Grèce*, 18 décembre 1996, n° 21787/93.
- *Van Raalte c. Pays-Bas*, 21 février 1997, n° 20060/92.
- *Kalaç c. Turquie*, 1er juillet 1997, n° 20704/92.

- *National & Provincial Building Society, Leeds Permanent Building Society et Yorkshire Building Society c. Royaume-Uni*, 23 octobre 1997, n°s 21319/93, 21449/93 et 21675/93.
- *Zana c Turquie*, 25 novembre 1997, n° 18954/91.
- *Église catholique de La Canée c. Grèce*, 16 décembre 1997, n° 25528/94.
- *Parti communiste unifié de Turquie et autres c. Turquie*, 30 janvier 1998, n° 19392/92.
- *Larissis et autres c. Grèce*, 24 février 1998, n°s 23372/94, 26377/94 et 26378/94.
- *Petrovic c. Autriche*, 27 mars 1998, n° 20458/92.
- *Parti socialiste et autres c. Turquie*, 25 mai 1998, n° 21237/93.
- *Incal c. Turquie*, 9 juin 1998, n° 22678/93.
- *Sidiropoulos et autres c. Grèce*, 10 juillet 1998, n° 26695/95.
- *Ahmed et autres c. Royaume-Uni*, 2 septembre 1998, n° 22954/93.
- *Lehideux et Isorni c. France,* 23 septembre 1998, n° 24662/94.
- *Buscarini et autres c. Saint-Marin*, 18 février 1999, n° 24645/94.
- *Karataş c. Turquie*, 8 juillet 1999, n° 23168/94.
- *Sürek c. Turquie (n° 1)*, 8 juillet 1999, n° 26682/95.
- *Smith et Grady c. Royaume-Uni*, 27 septembre 1999, n°s 33985/96 et 33986/96.
- *Riera Blume et autres c. Espagne*, 14 octobre 1999, n° 37680/07.
- *Parti de la liberté et de la démocratie (ÖZDEP) c. Turquie*, 8 décembre 1999, n° 23885/94.
- *Serif c. Grèce*, 14 décembre 1999, n° 38178/97.
- *Thlimmenos c. Grèce*, 6 avril 2000, n° 34369/97.
- *Cha'are Shalom Ve Tsedek c. France*, 27 juin 2000, n° 27417/95.
- *Jabari c. Turquie*, 11 juillet 2000, n° 40035/98.
- *Hassan et Tchaouch c. Bulgarie*, 26 octobre 2000, n° 30985/96.
- *Beard c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001, n° 24882/94.
- *Chapman c. Royaume-Uni*, 18 janvier 2001, n° 27238/95.
- *Chypre c. Turquie*, 10 mai 2001, n° 25781/94.
- *Feldek c. Slovaquie*, 12 juillet 2001, n° 29032/95.
- *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, 31 juillet 2001, n°s 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98.
- *Grande Oriente D'Italia di Palazzo Giustiniani c. Italie*, 2 août 2001, n° 35972/97.

- *Stankov et Organisation des Macédoniens unis Iliden c. Bulgarie*, 2 octobre 2001, n°s 29221/95 et 29225/95.
- *l'Église métropolitaine de Bessarabie et autres c. Moldavie*, 13 décembre 2001, n° 45701/99.
- *Sadak et autres c. Turquie (n° 2)*, 11 juin 2002, n°s 25144/94, 26149/95 à 26154/95, 27100/95 et 27101/95.
- *Agga c. Grèce (n° 2)*, 17 octobre 2002, n°s 50776/99 et 52912/99.
- *Dicle pour le Parti de la démocratie (DEP) c. Turquie*, 10 décembre 2002, n° 25141/94.
- *Refah Partisi (Parti de la Prospérité) et autres c. Turquie*, 13 février 2003, n°s 41340/98, 41342/98, 41343/98 et 41344/98.
- *Parti socialiste de Turquie (STP) et autres c. Turquie*, 12 novembre 2003, n° 26482/95.
- *Gündüz c. Turquie*, 4 décembre 2003, n° 35071/97.
- *Gorzelik et autres c. Pologne*, 17 février 2004, n° 44158/98.
- *Vergos c. Grèce*, 24 juin 2004, n° 65501/01.
- *Leyla Şahin c. Turquie*, 29 juin 2004, n° 44774/98.
- *Haut Conseil spirituel de la communauté musulmane c. Bulgarie*, 16 décembre 2004, n° 39023/97.
- *Py c. France*, 11 janvier 2005, n° 66289/01.
- *Parti de la démocratie et de l'évolution et autres c. Turquie*, 26 avril 2005, n°s 39210/98 et 39974/98.
- *Öcalan c. Turquie*, 12 mai 2005, n° 46221/99.
- *Emek Partisi et Şenol c. Turquie*, 31 mai 2005, n° 39434/98.
- *Natchova et autres c. Bulgarie*, 6 juillet 2005, n°s 43577/98 et 43579/98.
- *Moldovan et autres c. Roumanie (n° 2)*, 12 juillet 2005, n°s 41138/98 et 64320/01.
- *Hirst II c. Royaume-Uni*, 6 octobre 2005, n° 74025/01.
- *Ouranio Toxo et autres c. Grèce*, 20 octobre 2005, n° 74989/01.
- *Leyla Şahin c. Turquie*, 10 novembre 2005, n° 44774/98.
- *Bekos et Koutropoulos c. Grèce*, 13 décembre 2005, n° 15250/02.
- *Organisation macédonienne unie Ilinden et autres c. Bulgarie*, 19 janvier 2006, n° 59491/00.
- *Ülke c. Turquie*, 24 janvier 2006, n° 39437/98.
- *Stec et autres c. Royaume-Uni*, 12 avril 2006, n°s 65731/01 et 65900/01.

- *Kosteski c. Macédonie*, 13 avril 2006, n° 55170/00.
- *Fazilet Partisi et Kutan c. Turquie*, 27 avril 2006, n° 1444/02.
- *Zarb Adami c. Malte*, 20 juin 2006, n° 17209/02.
- *D. et autres c. Turquie*, 22 juin 2006, n° 24245/03.
- *Erbakan c. Turquie*, 6 juillet 2006, n° 59405/00.
- *Agga c. Grèce (n° 3)*, 13 juillet 2006, n° 32186/02.
- *Agga c. Grèce (n° 4)*, 13 juillet 2006, n° 33331/02.
- *Güzel c. Turquie (n° 2)*, 27 juillet 2006, n° 65849/01.
- *Branche de Moscou de l'Armée du Salut c. Russie*, 5 octobre 2006, n° 72881/01.
- *Linkov c. République tchèque*, 7 décembre 2006, n° 10504/03.
- *Fener Rum Erkek Lisesi Vakfı c. Turquie*, 9 janvier 2007, n° 34478/97.
- *Biserica Adevărat Ortodoxă din Moldova et autres c. Moldava*, 27 février 2007, n° 952/03.
- *Apostolidi et autres c. Turquie*, 27 mars 2007, n° 45628/99.
- *Sılay c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 8691/02.
- *Ilıcak c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 15394/02.
- *Église de scientologie de Moscou c. Russie*, 5 avril 2007, n° 18147/02.
- *Kavakçı c. Turquie*, 5 avril 2007, n° 71907/01.
- *Ivanova c. Bulgarie*, 12 avril 2007, n° 52435/99.
- *Demokratik Kitle Partisi et Elçi c. Turquie*, 3 mai 2007, n° 51290/99.
- *Kar et autres c. Turquie*, 3 mai 2007, n° 58756/00.
- *97 membres de la Congrégation des témoins de Jéhovah de Gldani c Géorgie*, 3 mai 2007, n° 71156/01.
- *Sviato-Mykhaïlivska Parafiya c. Ukraine*, 14 juin 2007, n° 77703/01.
- *Zhechev c. Bulgarie*, 21 juin 2007, n° 57045/00.
- *Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı c. Turquie*, 26 juin 2007, nos 50147/99 et 51207/99.
- *Folgerø et autres c. Norvège*, 29 juin 2007, n° 15472/02.
- *Barankevitch c. Russie*, 26 juillet 2007, n° 10519/03.
- *Karatepe c. Turquie*, 31 juillet 2007, n° 41551/98.
- *Hasan et Eylem Zengin c. Turquie*, 9 octobre 2007, n° 1448/04.
- *Bekir-Oustra et autres c. Grèce*, 11 octobre 2007, n° 35151/05.

- *Perry c. Lettonie*, 8 novembre 2007, n° 30273/03.
- *D.H. et autres c. République tchèque*, 13 novembre 2007, n° 57325/00.
- *Nur Radyo Ve Televizyon Yayıncılığı A.Ş. c. Turquie*, 27 novembre 2007, n° 6587/03.
- *Sobacı c. Turquie*, 29 novembre 2007, n° 26733/02.
- *El Majjaoui et Stichting Touba Moskee c. Pays-Bas*, 20 décembre 2007, n° 25525/03.
- *Nacaryan et Deryan c. Turquie*, 8 janvier 2008, n°s 19558/02 et 27904/02.
- *Alexandridis c. Grèce*, 21 février 2008, n° 19516/06.
- *Emin et autres c. Grèce*, 27 mars 2008, n° 34144/05.
- *Kutlular c. Turquie*, 29 avril 2008, n° 73715/01.
- *Sampanis et autres c. Grèce*, 5 juin 2008, n° 32526/05.
- *Fener Rum Patrikliği (Patriarcat œcuménique) c. Turquie*, 8 juillet 2008, n° 14340/05.
- *Yılmaz et Kılıç c. Turquie*, 17 juillet 2008, n° 68514/01.
- *Religionsgemeinschaft der Zeugen Jehovas et autres c. Autriche*, 31 juillet 2008, n° 40825/98.
- *Güzel Erdagöz c. Turquie*, 21 octobre 2008, n° 37483/02.
- *Leela Förderkreis E.V. et autres c. Allemagne*, 6 novembre 2008, n° 58911/00.
- *Doğru* c. *France*, 4 décembre 2008, n° 27058/05.
- *Kervancı* c. *France*, 4 décembre 2008, n° 31645/04.
- *Samatya Surp Kevork Ermeni Kilisesi, Mektebi Ve Mezarlığı Vakfi Yönetim Kurulu c. Turquie*, 16 décembre 2008, n° 1480/03.
- *Yedikule Surp Pırgiç Ermeni Hastanesi Vakfı (n° 2) c. Turquie*, 16 décembre 2008, n° 36165/02.
- *Mehmet Cehver İlhan c. Turquie*, 13 janvier 2009, n° 15719/03.
- *Orban et autres c. France*, 15 janvier 2009, n° 20985/05.
- *Association de citoyens Radko et Paunkovski c. l'ex-République yougoslave de Macédoine*, 15 janvier 2009, n° 74651/01.
- *Saint Synode de l'Église orthodoxe bulgare (métropolite Innocent) c. Bulgarie*, 22 janvier 2009, n°s 412/03 et 35677/04.
- *Nolan et K. c. Russie*, 12 février 2009, n° 2512/04.
- *Temel et autres c. Turquie*, 3 mars 2009, n° 36458/02.
- *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfi c. Turquie*, 3 mars 2009, n°s 37639/03, 37655/03, 26736/04 et 42670/04.
- *Cakir c. Belgique*, 10 mars 2009, n° 44256/06.

- *Löffelmann c. Autriche*, 12 mars 2009, n° 42967/98.
- *Gütl c. Autriche*, 12 mars 2009, n° 49686/99.
- *Lang c. Autriche*, 19 mars 2009, n° 28648/03.
- *Masaev c. Moldova*, 12 mai 2009, n° 6303/05.
- *Opuz c. Turquie*, 9 juin 2009, n° 33401/02.
- *Herri Batasuna et Batasuna c. Espagne*, 30 juin 2009, nos 25803/04, 25817/04.
- *Mirolubovs et autres c. Lettonie*, 15 septembre 2009, n° 798/05.
- *Kimlya et autres c. Russie*, 1er octobre 2009, nos 76836/01 et 32782/03.
- *Özbek et autres c. Turquie*, 6 octobre 2009, n° 35570/02.
- *Bozcaada Kimisis Teodoku Rum Ortodoks Kilisesi Vakfi c. Turquie (n° 2)*, 6 octobre 2009, nos 37646/03, 37665/03, 37992/03, 37993/03, 37996/03, 37998/03, 37999/03 et 38000/03.
- *Lautsi c. Italie*, 3 novembre 2009, n° 30814/06.
- *Koppi c. Autriche*, 10 décembre 2009, n° 33001/03.
- *Paroisse gréco-catholique Sâmbata Bihor c. Roumanie*, 12 janvier 2010, n° 48107/99.
- *Sinan Işık c. Turquie*, 2 février 2010, n° 21924/05.
- *Ahmet Arslan et autres c. Turquie*, 23 février 2010, n° 41135/98.
- *Orsus et autres c. Croatie*, 16 mars 2010, n° 15766/03.
- *Dimitras et autres c. Grèce,* 3 juin 2010, nos 42837/06, 3237/07, 3269/07, 35793/07 et 6099/08.
- *Témoins de Jéhovah de Moscou et autres c. Russie*, 10 juin 2010, n° 302/02.
- *Grzelak c. Pologne*, 15 juin 2010, n° 7710/02.
- *Dink c. Turquie*, 14 septembre 2010, nos 2668/07, 6102/08, 30079/08, 7072/09, 7124/09.
- *Schüth c. Allemagne*, 23 septembre 2010, n° 1620/03.
- *Şerife Yiğit c. Turquie*, 2 novembre 2010, n° 3976/05.
- *Biçer c. Turquie*, 30 novembre 2010, n° 3224/03.
- *Jakóbski c. Pologne*, 7 décembre 2010, n° 18429/06.
- *Savez Crkava Riječ Života et autres c. Croatie*, 9 décembre 2010, n° 7798/08.
- *HADEP et Demir c. Turquie*, 14 décembre 2010, n° 28003/03.
- *Milanovic c. Serbie*, 14 décembre 2010, n° 44614/07.
- *Hugh Jordan c. Royaume-Uni*, 4 mai 2001, n° 24746/94.

- *Nuri Özen et autres c. Turquie*, 11 janvier 2011, n°s 15672/08, 24462/08, 27559/08, 28302/08, 28312/08, 34823/08, 40738/08, 41124/08, 43197/08, 51938/08 et 58170/08.
- *Boychev et autres c. Bulgarie*, 27 janvier 2011, n° 77185/01.
- *Lautsi c. Italie*, 18 mars 2011, n° 30814/06.
- *Parti républicain de Russie c. Russie*, 12 avril 2011, n° 12976/07.
- *Bayatyan c. Arménie*, 7 juillet 2011, n° 23459/03.
- *Erçep c. Turquie*, 22 novembre 2011, n° 43965/04.
- *Feti Demirtaş c. Turquie*, 17 janvier 2012, n° 5260/07.

➢ Jurisprudence nationale

▪ Jurisprudence turque[2754]

○ Cour constitutionnelle

- Arrêt du 8 avril 1963, n° 1963/16 E et 1963/83 K.
- Arrêt du 8 avril 1963, n° 1963/17 E et 1963/84 K.
- Arrêt du 8 avril 1963, 1963/25 E et 1963/87 K.
- Arrêt du 26 septembre 1965, n° 1963/173 E et 1965/40 K.
- Arrêt du 14 avril 1966, n° 1963/67 E et 1966/19 K.
- Arrêt du 27 février 1968, n° 1967/6 E et 1969/9 K.
- Arrêt du 10 octobre 1968, n° 1967/39 E et 1968/41 K.
- Arrêt du 15 avril 1970, n° 1973/19 E et 1975/87 K.
- Arrêt du 16 juin 1970, n° 1970/1 E et 1970/31 K.
- Arrêt du 12 janvier 1971, n° 1969/31 E et 1971/3 K.
- Arrêt du 27 avril 1971, n° 1972/50 E et 971/46 K.
- Arrêt du 20 mai 1971, n° 1971/1 E et 1971/1 K.
- Arrêt du 20 juillet 1971, n° 1971/3 E et 1971/3 K.
- Arrêt du 21 octobre 1971, n° 1970/53 E et 1971/76 K.
- Arrêt du 8-9 février 1972, n° 1970/48 E et 1972/3 K.
- Arrêt de 11, 12, 13, 14 et 25 février 1975, n° 1973/37 E et 1975/22 K.
- Arrêt du 15 octobre 1976, n° 1976/38 E et 1976/46 K.
- Arrêt du 27 janvier 1977, n° 1976/43 E et 1977/4.

[2754] Les arrêts des Hautes Instances turques sont disponibles sur le site : http://www.kazanci.com.

- Arrêt du 22 février 1977, n° 1977/6 E et 1977/14 K.
- Arrêt du 27 septembre 1977, n° 1976/82 E et 1977/117 K.
- Arrêt du 27 novembre 1979, n° 1979/9 E et 1979/44 K.
- Arrêt du 18 décembre 1979, n° 1979/25 E et 1979/46 K.
- Arrêt du 29 janvier 1980, n° 1979/38 E et 1980/11 K.
- Arrêt du 8 mai 1980, n° 1979/1 E et 1980/1 K.
- Arrêt du 3 juillet 1980, n° 1980/19 E et 1980/48 K.
- Arrêt du 27 novembre 1980, 1979/31 E et 1980/59 K.
- Arrêt du 25 octobre 1983, n° 1983/2 E et 1983/2 K.
- Arrêt du 13 juin 1985, n° 1984/14 E et 1985/7 K.
- Arrêt du 9 octobre 1986, n° 1986/18 E et 1986/24 K.
- Arrêt du 4 novembre 1986, n° 1986/11 E et 1986/26 K.
- Arrêt du 26 novembre 1986, n° 1985/8 E et 1986/27 K.
- Arrêt du 22 mai 1987, n° 1986/17 E et 1987/11 K.
- Arrêt du 3 juin 1988, n° 1987/28 E et 1988/16 K.
- Arrêt du 14 juin 1988, n° 1988/14 E et 1988/18 K.
- Arrêt du 7 mars 1989, n° 1989/1 E et 1989/12 K.
- Arrêt du 21 juin 1990, n° 1990/7 E et 1990/11 K.
- Arrêt du 21 juin 1990, n° 1990/9 E et 1990/13 K.
- Arrêt du 9 avril 1991, n° 1990/36 E et 1991/8 K.
- Arrêt du 16 juillet 1991, n° 1990/1 E et 1991/1 K.
- Arrêt du 16 juin 1992, n° 1992/8 E et 1999/39 K.
- Arrêt du 10 juillet 1992, n° 1991/2 E et 1992/1 K.
- Arrêt du 14 juillet 1993, n° 1992/1 E et 1993/1 K.
- Arrêt du 23 novembre 1993, n° 1993/1 E et 1993/2 K.
- Arrêt du 30 novembre 1993, n° 1993/2 E et 1993/3 K.
- Arrêt du 16 juin 1994, n° 1993/3 E et 1994/2 K.
- Arrêt du 21 juin 1995, n° 1995/17 E et 1995/16 K.
- Arrêt du 19 juillet 1995, n° 1993/4 E et 1995/1 K.
- Arrêt du 2 février 1996, n° 1995/25 E et 1996/5 K.
- Arrêt du 19 mars 1996, n° 1996/1 E et 1996/1 K.
- Arrêt du 14 février 1997, n° 1996/1 E et 1997/1 K.

- Arrêt du 27 février 1997, n° 1996/55 E et 1997/33 K.
- Arrêt du 22 mai 1997, n° 1996/3 E et 1997/3 K.
- Arrêt du 9 janvier 1998, n° 1998/2 E et 1998/1 K.
- Arrêt du 16 janvier 1998, n° 1997/1 E et 1998/1 K.
- Arrêt du 16 septembre 1998, n° 1997/62 E et 1998/52 K.
- Arrêt du 26 février 1999, n° 1997/2 E et 1999/1 K.
- Arrêt du 22 juin 2001, n° 1999/2 E et 2001/2 K.
- Arrêt du 9 janvier 2002, n° 2001/11 E et 2002/7 K.
- Arrêt du 27 décembre 2002, n° 2002/146 E et 2002/201 K.
- Arrêt du 13 mars 2003, n° 1999/1 E et 2003/1 K.
- Arrêt du 1er mai 2007, n° 2007/45 E et 2007/54 K.
- Arrêt du 5 juillet 2007, n° 2007/72 E et 2007/68 K.
- Arrêt du 29 janvier 2008, n° 2002/1 E et 2008/1 K.
- Arrêt du 5 juin 2008, n° 2008/16 E et 2008/116 K.
- Arrêt du 30 juillet 2008, n° 2008/1 E et 2008/2 K.
- Arrêt du 11 juin 2009, n° 2008/5 E et 2009/81 K.
- Arrêt du 9 juillet 2009, n° 2002/2 E et 2009/1 K.
- Arrêt du 9 juillet 2009, n° 2002/4 E et 2009/2 K.
- Arrêt du 11 décembre 2009, n° 2007/1 E et 2009/4 K.
- Arrêt du 17 juin 2010, n° 2008/22 E et 2010/82 K.
- Arrêt du 17 mars 2011, n° 2009/47 E et 2011/51 K.

o Cour de cassation

- Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation, 29 mars 1933, n° 1933/19 E et 1933/1 K.
- Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation, 11 novembre 1936, n° 1936/22 E et 1936/37 K.
- Chambre d'harmonisation de la jurisprudence de la Cour de cassation, 6 juillet 1955, n° 1955/9 E et 1955/17 K.
- Cass. crim., 1er, 13 octobre 1962, n° 1962/1252 E et 1962/2435 K.
- Cass. crim., 1ère, 18 septembre 1968, n° 1967/2828 E et 1968/2291 K.
- Cass. crim., 1ère, 22 février 1974, n° 1973/2269 E et 1974/379 K.

- Ass. Plén. (civ), 8 mai 1974, n° 1971/2-820 E et 1974/505 K.
- Cass. crim., 9ème, 18 juin 1974, n° 1974/2 E et 1974/2 K.
- Cass. civ., 24 juin 1975, n° 3648-6594.
- Ass. Plén. (crim), 26 janvier 1976, n° 1976/9-3 E et 1976/23 K.
- Cass. crim., 9ème, 18 mai 1976, n° 1976/2 E et 1976/24 K.
- Cass. crim., 9ème, 13 octobre 1976, n° 1976/52 E et 1976/52 K.
- Cass. crim., 9ème, 8 février 1978, n° 1977/4375 E et 1978/454 K.
- Cass. crim., 4ème, 8 mai 1979, n° 2739/2738.
- Ass. Plén. (crim), 28 mai 1979, n° 1979/171 E et 1979/249 K.
- Ass., Plén., (crim), 24 décembre 1979, n° 1979/7-522 E et 1979/588 K.
- Ass. Plén. (crim), 24 mars 1980, n° 1979/276 E et 1980/115 K.
- Cass. civ., 1ère, 9 février 1981, n° 1981/1180 E et 1981/1245 K.
- Cass. civ., 14ème, 7 avril 1981, n° 1981/1412 E et 1981/2581 K.
- Cass. civ., 1ère, 13 avril 1981, n° 1981/4849 E et 1981/4947 K.
- Cass. crim., 9ème, 17 février 1982, n° 1982/13 E et 1982/786 K.
- Cass. civ., 2ème, 25 janvier 1983, n° 1983/145 E et 1983/443 K.
- Ass. Plén. (civ), 14 septembre 1983, n° 1980/4-1714 E et 1983/803 K.
- Cass. crim., 9ème, 5 juin 1984, n° 2985/3525.
- Ass. Plén. (crim), 25 juin 1984, n° 1983/7-403 E et 1984/243 K.
- Ass. Plén. (civ), 26 juin 1985, n° 1984/2-892 E et 1985/628 K.
- Ass. Plén. (crim), 26 mai 1986, n° 1985/9-596 E et 1986/293 K.
- Ass. Plén. (crim), 13 avril 1987, n° 1986/9-365 E et 1987/199 K.
- Ass. Plén. (crim), 1er juin 1987, n° 1987/7-80 E et 1987/323 K.
- Cass. crim., 9ème, 9 février 1993, n° 1992/11430 E et 1993/592 K.
- Cass. civ., 1ère, 22 février 1993, n° 1992/14847 E et 1993/2047 K.
- Cass. crim., 9ème, 10 mars 1994, n° 1994/565 E et 1994/1295 K.
- Cass. crim., 8ème, 10 juin 1994, n° 1994/6163 E et 1994/7188 K.
- Cass. civ., 18ème, 31 janvier 1995, n° 1995/717 E et 1995/1097 K.
- Cass. civ. 4ème, 23 mai 1995, n° 1994/6361 E et 1995/4352 K.
- Cass. crim., 9ème, 30 septembre 1996 n° 1996/688 E et 1996/4716 K.
- Cass. crim., 8ème, 26 décembre 1996, n° 1996/14840 E et 1996/17127 K.
- Cass. crim., 4ème, 3 février 1997, n° 1997/441 E et 1997/691 K.

- Cass. crim., 6ème, 18 février 1997, n° 1997/1438 E et 1997/1358 K.
- Cass. crim., 8ème, 16 avril 1997, n° 1997/4599 E et 1997/6033 K.
- Cass. crim., 8ème, 5 novembre 1997, n° 1997/13604 E et 1997/15032 K.
- Cass. crim., 8ème, 10 décembre 1997, n° 1997/15582 E et 1997/17413 K.
- Ass. Plén. (crim), 7 juillet 1998, n° 1998/9-187 E et 1998/272 K.
- Cass. crim., 8ème, 23 septembre 1998, n° 1998/10296 E et 1998/11672 K.
- Cass. crim., 7ème, 29 septembre 1998, n° 1998/4775 E et 1998/7426 K.
- Cass. civ., 1ère, 27 novembre 1998, n° 1998/11508 E et 1998/13445 K.
- Cass. crim., 4ème, 4 mars 1999, n° 12466/901.
- Cass. crim., 9ème, 10 mai 1999, n° 1998/3039 E et 1999/2148 K.
- Ass. Plén. (crim), 11 mai 1999, n° 8/106-112.
- Cass. civ., 4ème, 14 mai 1999, n° 1999/2626 E et 1999/4428 K.
- Cass. crim., 8ème, 24 juin 1999, n° 1999/7181 E et 1999/10820 K.
- Cass. crim., 8ème, 3 novembre 1999, n° 1999/12715 E et 1999/14981 K.
- Cass. crim., 8ème, 25 novembre 1999, n° 1999/10953 E et 1999/16748 K.
- Cass. crim., 16 décembre 1999, n° 1999/18696 E et 1999/18454 K.
- Cass. crim., 12 avril 2000, n° 2000/3668 E et 2000/6226 K.
- Cass. crim., 7ème, 28 avril 2000, n° 2000/3440 E et 2000/6263 K.
- Cass. civ. 18ème, 16 mai 2000, n° 2000/3402 E et 2000/5989 K.
- Cass. civ., 2ème, 24 mai 2000, n° 2000/6544 E et 2000/6931 K.
- Cass. crim., 8ème, 29 mai 2000, n° 2000/9581 E et 2000/9798 K.
- Cass. crim., 4ème, 6 juin 2000, n° 2000/3127 E et 2000/4891 K.
- Cass. crim., 4ème, 14 juin 2000, n° 2000/3652 E et 2000/5196 K.
- Cass. crim., 8ème, 3 juillet 2000, n° 2000/10544 E et 2000/12906 K.
- Cass. crim., 8ème, 5 juillet 2000, n° 2000/13967 E et 2000/13093 K.
- Cass. crim., 8ème, 13 décembre 2000, n° 2000/20833 E et 2000/20860 K.
- Cass. crim., 8ème, 18 décembre 2000, n° 2000/20396 E et 2000/21114 K.
- Cass. crim., 8ème, 20 décembre 2000, n° 2000/1896 E et 2000/21422 K.
- Cass., crim., 8ème, 10 octobre 2001, n° 2001/12801 E et 2001/14511 K.
- Cass. crim., 8ème, 17 octobre 2001, n° 2001/12263 E et 2001/14853 K.
- Cass. crim., 8ème, 1er novembre 2001, n° 2001/5549 E et 2001/15470 K.
- Cass. crim., 8ème, 5 novembre 2001, n° 2001/11352 E et 2001/15688 K.

- Cass. crim., 8ème, 24 décembre 2001, n° 2001/12489 E et 2001/17422 K.
- Cass. civ., 17ème, 2 avril 2002, n° 2002/2188 E et 2002/2113 K.
- Cass. crim., 2ème, 3 avril 2002, 2002/5016 E et 2002/5571 K.
- Cass. crim., 7ème, 19 avril 2002, n° 2002/4173 E et 2002/5354 K.
- Cass. civ., 16ème, 7 mai 2002, n° 2002/4887 E et 2002/4135 K.
- Ass. Plén. (civ), 8 mai 2002, n° 2002/16-159 E et 2002/355 K.
- Cass. crim., 8ème, 29 mai 2002, n° 2002/363 E et 2002/6411 K.
- Cass. civ., 2ème, 8 octobre 2002, n° 2002/9706 E et 2002/11660 K.
- Cass. crim., 8ème, 7 novembre 2002, n° 2002/9667 E et 2002/10406 K.
- Cass. crim., 2ème, 8 novembre 2002, n° 2002/21146 E et 2002/19199 K.
- Cass. crim., 8ème, 11 novembre 2002, n° 2002/10521 E et 2002/10510 K.
- Cass. crim., 8ème, 11 novembre 2002, n° 2002/10522 E et 2002/10422 K.
- Cass. crim., 8ème, 25 novembre 2002, n° 2002/10893 E et 2002/11069 K.
- Cass. crim., 9ème, 22 mai 2003, n° 2003/627 E et 2003/870 K.
- Cass. crim., 4ème, 16 septembre 2003, n° 2002/23656 E et 2003/7751 K.
- Cass. crim., 8ème, 22 décembre 2003, n° 2002/12999 E et 2003/7591 K.
- Cass. crim., 8ème, 19 mars 2004, n° 2004/357 E et 2004/2457 K.
- Cass. crim., 7ème, 12 mai 2004, n° 2003/8262 E et 2004/6525 K.
- Cass. civ., 1ère, 7 juillet 2004, n° 2004/7507 E et 2004/8334 K.
- Cass. crim., 8ème, 15 juillet 2004, n° 12989-6377.
- Cass. civ., 1ère, 22 septembre 2004, n° 2004/8622 E et 2004/9589 K.
- Ass. Plén. (crim), 23 novembre 2004, n° 2004/8-130 E et 2004/206 K.
- Cass. civ. 18ème, 14 février 2005, nos 2005/791 E et 2005/738 K.
- Cass. civ., 1ère, 10 mars 2005, n° 2005/1644 E et 2005/2660 K.
- Ass. Plén. (crim), 15 mars 2005, n° 2004/8-201 E et 2005/30 K.
- Cass. crim., 11ème, 17 mars 2005, n° 2003/16517 E et 2005/1184 K.
- Cass. crim., 2ème, 23 mars 2005, n° 2004/13824 E et 2005/4658 K.
- Cass. civ. 18ème, 5 avril 2005, n° 2005/1467 E et 2005/3270 K.
- Cass. crim., 7ème, 31 mai 2005, n° 2003/12950 E et 2005/5182 K.
- Cass. civ., 2ème, 3 octobre 2005, n° 2005/14788 E et 2005/17872 K.
- Cass. civ., 18ème, 31 janvier 2006, nos 2005/10821 E et 2006/428 K.
- Cass. crim., 11ème, 26 septembre 2006, n° 2005/9628 E et 2006/7531 K.

- Cass. crim., 11ème, 5 février 2007, n° 2006/8680 E et 2007/524 K.
- Cass. civ. 4ème, 13 juin 2007, n° 2005/10694 E et 2007/5603 K.
- Cass. crim., 4ème, 9 juillet 2008, n° 2008/11256 E et 2008/16085 K.
- Cass. civ., 1ère, 12 novembre 2008, n° 2008/9330 E et 2008/11641 K.
- Ass. Plén. (crim), 6 octobre 2009, n° 2009/4-169 E et 2009/223 K.
- Cass. crim., 4ème, 2 février 2011, n° 2010/25444 E et 2011/819 K.

○ Conseil d'État

- CE 6ème, 15 décembre 1952, n° 1952/603 E et 1952/2191 K.
- CE 8ème, 17 avril 1969, n° 1967/2297 E et 1969/1547 K.
- CE 11ème, 16 mai 1973, n° 1973/909 E et 1973/1185 K.
- CE 5ème, 11 décembre 1974, n° 1974/18 E et 1974/9023 K.
- CE 8ème, 2 mars 1976, n° 1975/1933 E et 1976/672 K.
- CE 12ème, 21 juin 1976, n° 1975/1181 E et 1976/1508 K.
- CE 11ème, 14 décembre 1976, n° 1976/4374 E.
- CE 11ème, 26 octobre 1978, n° 1978/716 E et 1978/47899 K.
- CE 11ème, 8 février 1979, n° 1978/1008 E et 1979/284 K.
- CE 12ème, 25 novembre 1980, n° 1978/5826 E et 1980/4070 K.
- CE 11ème, 5 novembre 1981, n° 1980/1249 E et 1981/3349 K.
- CE 8ème, 23 février 1984, n° 1983/207 E et 1984/330 K.
- CE 8ème, 13 décembre 1984, n° 1984/636 E et 1984/1574 K.
- CE 8ème, 10 février 1987, n° 1986/518 E et 1987/54 K.
- CE 8ème, 12 février 1987, n° 1986/105 E et 1987/63 K.
- CE 8ème, 16 novembre 1987, n° 1987/128 E et 1987/486 K.
- CE 8ème, 27 juin 1988, n° 1987/178 E et 1988/512 K.
- CE 5ème, 6 décembre 1988, n° 1986/1938 E et 1988/2866 K.
- CE 8ème, 7 juillet 1989, n° 1988/1173 E et 1989/652 K.
- CE 8ème, 16 octobre 1989, n° 1989/694 E et 1989/772 K.
- CE 8ème, 20 novembre 2009, n° 2009/6890 E.
- CE 4ème, 21 novembre 1990, n° 1989/2467 E et 1980/3275 K.
- CE 10ème, 14 mai 1992, n° 1990/946 E et 1992/1933 K.

- CE 8ème, 13 novembre 1992, n° 1992/609 E et 1992/2809 K.
- CE 10ème, 1er juillet 1993, n° 1993/2258 E et 1993/2798 K.
- CE 8ème, 2 mars 1994, n° 1993/843 E et 1994/686 K.
- CE, Ass. Plén., 10 juin 1994, n° 1993/73 E et 1994/310 K.
- CE, Ass. Plén., 17 juin 1994, n° 1993/161 E et 1994/327 K.
- CE 10ème, 28 mars 1995, n° 1994/541 E et 1995/1422 K.
- CE 10ème, 19 octobre 1995, n° 1993/3535 E et 1995/4616 K.
- CE 11ème, 25 octobre 1995, n° 1994/1573 E et 1995/4881 K.
- CE 10ème, 25 octobre 1995, n° 1992/3226 E et 1995/4872 K.
- CE, 10ème, 15 février 1996, n° 1994/8030 E et 1996/719 K.
- CE 10ème, 26 mars 1996, n° 1994/7223 E et 1996/1680 K.
- CE 8ème, 18 février 1997, n° 1995/271 E et 1997/402 K.
- CE 10ème, 31 mars 1997, n° 1995/290 E et 1997/1068 K.
- CE 8ème, 13 octobre 1997, n° 1996/5256 E et 1997/2729 K.
- CE 10ème, 27 avril 1999, n° 1996/9774 E et 1999/1947 K.
- CE 10ème, 20 janvier 2000, n° 1997/6513 E et 2000/128 K.
- CE 8ème, 16 février 2000, 1998/4242 E et 2000/1449 K.
- CE 8ème, 15 mai 2000, n° 1997/6285 E et 2000/3653 K.
- CE 8ème, 23 mai 2000, n° 1998/4711 E et 2000/3938 K.
- CE 8ème, 27 juin 2000, n° 1998/5912 E et 2000/4951 K.
- CE (avis consultatif) 1ère, 12 juillet 1999, n° 1999/98 E et 1999/116 K.
- CE 1ère, 3 juillet 2000, n° 2000/96 E et 2000/106 K.
- CE 8ème, 6 octobre 2000, n° 2000/531 E et 2000/6100 K.
- CE, Ass. Plén., 9 novembre 2000, n° 2000/646 E et 2000/1119 K.
- CE 8ème, 5 décembre 2000, n° 1999/637 E et 2000/7955 K.
- CE 8ème, 8 octobre 2001, n° 1999/341 E et 2000/4184 K.
- CE 8ème, 4 février 2002, n° 2000/4438 E et 2002/587 K.
- CE 8ème, 11 février 2002, n° 2000/4819 E et 2002/893 K.
- CE 8ème, 21 mars 2002, n° 2001/225 E et 2002/1726 K.
- CE 8ème, 11 juin 2002, n° 2001/1430 E et 2002/3454 K.
- CE 10ème, 1er octobre 2002, n° 2000/6086 E et 2002/3463 K.
- CE 2ème, 10 octobre 2002, n° 2001/1035 E et 2002/3424 K.

- CE 8ème, 15 octobre 2002, n° 2002/2543 E et 2002/4767 K.
- CE 10ème, 20 novembre 2002, n° 2000/3725 E et 2002/4486 K.
- CE 8ème, 17 décembre 2002, 2001/4208 E et 2002/6001 K.
- CE 8ème, 23 décembre 2002, n° 2001/3391 E et 2002/6267 K.
- CE 8ème, 22 janvier 2003, n° 2001/4323 E et 2003/287 K.
- CE, Ass. Plén., 31 janvier 2003, n° 2000/770 E et 2003/53 K.
- CE 8ème, 14 avril 2003, 2002/2939 E et 2003/1720 K.
- CE 8ème, 26 juin 2003, n° 2003/915 E et 2003/3164 K.
- CE 12ème, 9 mars 2004, n° 2002/1997 E et 2004/704 K.
- CE, Ass. Plén. 9 décembre 2004, n° 2002/556 E et 2004/1966 K.
- CE, Ass. Plén. 9 décembre 2004, n° 2003/869 E et 2004/1969 K.
- CE 8ème, 28 janvier 2005, n° 2004/2697 E et 2005/282 K.
- CE 8ème, 22 février 2005, n° 2004/4350 E et 2005/809 K.
- CE 2ème, 1er avril 2005, n° 2004/1387 E et 2005/1151 K.
- CE 2ème, 2 mai 2005, n° 2004/4552 E et 2005/1547 K.
- CE 2ème, 2 mai 2005, n° 2005/4617 E et 2005/1545 K.
- CE, Ass. Plén., 5 mai 2005, n° 2005/16 E et 2005/1118 K.
- CE, Ass. Plén., 7 avril 2005, n° 2003/478 E et 2005/222 K.
- CE, Ass. Plén., 7 avril 2005, n° 2003/641 E et 2005/223 K.
- CE 10ème, 9 avril 2007, n° 2004/6115 E et 2007/1755 K.
- CE 8ème, 27 septembre 2005, n° 2004/867 E et 2005/3796 K.
- CE 2ème, 26 octobre 2005, n° 2004/4051 E et 2005/3366 K.
- CE 10ème, 15 novembre 2005, n° 2003/2272 E et 2005/6741 K.
- CE 5ème, 1er mai 2006, n° 2005/940 E.
- CE 8ème, 7 juin 2006, n° 2006/2349 E et 2006/1249 K.
- CE, 10ème, 13 novembre 2006, n° 2003/2029 E et 2006/6340 K.
- CE 10ème, 13 novembre 2006, n° 2003/2040 E et 2006/6339 K.
- CE 1ère, 16 février 2007, n° 2006/1303 E et 2007/163 K.
- CE 8ème, 7 mars 2007, n° 2005/6384 E et 2007/1259 K.
- CE 10ème, 12 juin 2007, n° 2004/7845 E et 2007/3235 K.
- CE 10ème, 25 juin 2007, n° 2004/10350 E et 2007/3698 K.
- CE 10ème, 10 octobre 2007, n° 2005/715 E et 2007/4629 K.

- CE 8ème, 3 décembre 2007, n° 2006/2970 E et 2007/6565 K.
- CE 8ème, 28 décembre 2007, n° 2006/4107 E et 2007/7481 K.
- CE 8ème, 29 février 2008, n° 2007/679 E et 2008/1461 K.
- CE 8ème, 10 mars 2008, n° 2008/1501 E.
- CE 8ème, 15 mai 2009, n° 2007/8365 E et 2009/3238 K.
- CE, Ass. Plén., 10 décembre 2009, YD. İtiraz n° 2009/1005.
- CE 8ème, 20 janvier 2010, n° 1999/4279 E et 2000/359 K.
- CE 8ème, 27 janvier 2010, n° 2010/2 E.
- CE 10ème, 2 février 2010, n° 2006/5564 E et 2010/476 K.
- CE 10ème, 2 février 2010, n° 2008/3098 E et 2010/475 K.
- CE, Ass. Plén., 18 février 2010, YD. İtiraz n° 2010/148.
- CE 8ème, 13 juillet 2010, n° 2009/10610 E et 2010/4213 K.

○ Haute Cour administrative militaire

- Arrêt du 26 décembre 1995 de la première Chambre, n° 1995/1265 E et 1995/1196 K.1995.

▪ Jurisprudence française

- Conseil constitutionnel, déc. *Charte européenne des langues régionales ou minoritaires*, n° 99-412 du 15 juin 1999, *Recueil des décisions du Conseil constitutionnel*, 1999, pp. 71-74.
- Conseil d'État, 10ème et 9ème sous-sections réunies, Ministre de l'Outre-Mer c/Territoire de la Polynésie française, 16 mars 2005, n° 265560, Annuaire *Droits et Religions*, Aix-en-Provence, Presse universitaire d'Aix Marseille-PUAM, 2007, tome 2, vol. 2, pp. 835-840.

▪ Jurisprudence de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne

- Arrêt du 24 septembre 2003 (2 BvR 1436/02) dont le résumé en français est reproduit à la *RUDH*., 29 octobre 2004, vol. 16, nos 1-4, pp. 148-151.

▪ Jurisprudence de la Cour suprême des États Unis[2755]

- *Everson v. Board of Education,* 330, U.S., 1, 1947.
- *Lemon v. Kurtzman,* 403, U.S., 602, 1971.
- *Lynch v. Donnelly,* 465, U.S., 668, 1984.

❖ LÉGISLATION TURQUE

- La loi n° 2 du 29 avril 1920, J.O. du 7 février 1921, n° 1.
- La loi n° 85 du 20 janvier 2001, J.O. du 1-7 février 1921, tome 3, vol. 1, pp. 196-199.
- La loi n° 340 des 22-23 août 1923, J. O. du 10 septembre 1923, n° 22.
- La loi n° 364 du 29 octobre 1923, http://www.anayasa.gen.tr/tek-1921.htm, consulté le 12 mars 2012.
- La loi n° 394 du 2 janvier 1924, J.O. du 21 janvier 1924, n° 54.
- La loi n° 429 du 3 mars 1924, J.O. du 6 mars 1924, n° 63.
- La loi n° 430 du 3 mars 1924, J.O. du 6 mars 1924, n° 63.
- La loi n° 431 du 3 mars 1924, J.O. du 6 mars 1924, n° 63.
- La loi n° 442 du 18 mars 1924, J.O. du 7 avril 1924, n° 68.
- La loi n° 469 du 8 avril 1924, J.O. du 26 avril 1924, n° 69.
- La loi n° 671 du 25 novembre 1925, J.O. du 28 novembre 1925, n° 230.
- La loi n° 677 du 30 novembre 1925, J.O. du 13 décembre 1925, n° 243.
- La loi n° 698 du 26 décembre 1925, J.O. du 2 janvier 1926, n° 260.
- La loi n° 697 du 26 décembre 1925, J.O. du 2 janvier 1926, n° 260.
- La loi n° 743 du 17 février 1926, J.O. du 4 avril 1926, n° 339.
- La loi n° 765 du 1er mars 1926, J.O. 13 mars 1926, n° 320.
- La loi n° 1086 du 18 juin 1927, J.O. des 2, 3 et 4 juillet 1927, nos 622, 623 et 624.
- La loi n° 1222 du 10 avril 1928, J.O. du 14 avril 1928, n° 863.
- La loi n° 1288 du 20 mai 1928, J.O. du 28 mai 1928, n° 900.
- La loi n° 1353 du 1er novembre 1928, J.O. du 3 novembre 1928, n° 1030.
- La loi n° 1412 du 4 avril 1929, J.O. du 20 avril 1929, n° 1172.
- La loi n° 1580 du 3 avril 1930, J.O. du 14 avril 1930, n° 1471.

[2755] Les arrêts de la Cour suprême des États-Unis sont disponibles sur le site http://caselaw.lp.findlaw.com.

- La loi n° 1782 du 26 mars 1931, J.O. du 4 avril 1931, n° 1765.
- La loi n° 2510 du 14 juin 1934, J.O. du 21 juin 1934, n° 2733.
- La loi n° 2525 du 21 juin 1934, J.O. du 2 juillet 1934, n° 2741.
- La loi n° 2959 du 4 juillet 1934, J.O. du 14 juillet 1934, n° 2751.
- La loi n° 2587 du 24 novembre 1934, J.O. du 27 novembre 1934, n° 2865.
- La loi n° 2590 du 26 novembre 1934, J.O. du 29 novembre 1934, n° 2867.
- La loi n° 2596 du 3 décembre 1934, J.O. du 13 décembre 1934, n° 2879
- La loi n° 2599 du 5 décembre 1934, J.O. du 11 décembre 1934, n° 2877.
- La loi n° 2622 du 17 décembre 1934, J.O. du 24 décembre 1934, n° 2888.
- La loi n° 2644 du 22 décembre 1934, J.O. du 29 décembre 1934, n° 2892.
- La loi n° 2739 du 27 mai 1935, J.O. du 1er juin 1935, n° 3017.
- La loi n° 2762 du 5 juin 1935, J.O. du 13 juin 1935, n° 3027.
- La loi n° 2800 du 22 juin 1935, J.O. du 22 juin 1935, n° 3035.
- La loi n° 3038 du 11 juin 1936, J.O. du 23 juin 1936, n° 3337.
- La loi n° 3115 du 5 février 1937, J.O. du 13 février 1937, n° 3533.
- La loi n° 4055 du 2 juin 1941, J.O. du 6 juin 1941, n° 4827.
- La loi n° 4305 du 11 novembre 1942, J.O. du 12 novembre 1942, n° 5255.
- La loi n° 4530 du 15 mars 1944, J.O. du 17 mars 1944, n° 5657.
- La loi n° 5399 du 3 juin 1949, J.O. du 3 juin 1949, n° 7223.
- La loi n° 5434 du 10 juin 1949, J.O. du 16 juin 1949, n° 7234.
- La loi n° 5438 du 10 juin 1949, http://www.hukuki.net/kanun/677.13.text.asp, consulté le 12 mars 2012.
- Loi n° 5442 du 10 juin 1949, J.O. du 18 juin 1949, n° 7236.
- La loi n° 5566 du 1er mars 1950, J.O. du 4 mars 1950, n° 7448.
- La loi n° 5634 du 29 avril 1950, J.O. du 29 mars 1950, n° 7469.
- La loi n° 5665 du 16 juin 1950, J.O. du 17 juin 1950, n° 7535.
- La loi n° 5682 du 15 juillet 1950, J.O. du 24 juillet 1950, n° 7564.
- La loi n° 5683 du 15 juillet 1950, J. O. du 24 juillet 1950, n° 7564.
- La loi n° 5816 du 25 juillet 1951, J.O. du 31 juillet 1951, n° 7872.
- La loi n° 6187 du 24 juillet 1953, J.O. du 29 juillet 1953, n° 8470.
- La loi n° 6366 du 10 mars 1954, J.O. du 19 mars 1954, n° 8662.
- La loi n° 6581 du 20 mai 1955, J.O. du 27 mai 1955, n° 9013.

- La loi n° 205 du 3 janvier 1961, J.O. du 9 janvier 1961, n° 10702.
- La loi n° 211 du 4 janvier 1961, J.O. du 10 janvier 1961, n° 10703.
- La loi n° 298 du 26 avril 1961, J.O. du 2 mai 1961, n° 10796.
- La loi n° 38 du 5 mars 1962, J.O. du 7 mars 1962, n° 11053.
- La loi n° 625 du 8 juin 1965, J.O. du 18 juin 1965, n° 12026.
- La loi n° 633 du 22 juin 1965, J.O. du 2 juillet 1965, n° 12038.
- La loi n° 634 du 23 juin 1965, J.O. du 2 juillet 1965, n° 12038.
- La loi n° 657 du 14 juillet 1965, J.O. du 23 juillet 1965, n° 12056.
- La loi n° 903 du 13 juillet 1967, J.O. du 24 septembre 1967, n° 12655.
- La loi n° 926 du 27 juillet 1967, J.O. du 10 août 1967, n° 12670.
- La loi n° 1327 du 31 juillet 1970, J.O. du 14 août 1970, n° 13579.
- La loi n° 1462 du 4 août 1971, J.O. du 15 août 1971, n° 13927.
- La loi n° 1488 du 20 septembre 1971, J.O. du 22 septembre 1971, n° 13964.
- Loi n° 1587 du 5 mai 1972, J.O. du 16 mai 1972, n° 14189.
- La loi n° 1612 du 17 juillet 1972 (J.O. du 26 juillet 1972, n° 14257.
- La loi n° 1739 du 14 juin 1973, J.O. du 24 juin 1973, n° 14574.
- La loi n° 2370 du 7 janvier 1981, J.O. du 10 janvier 1981, n° 17216.
- La loi n° 2464 du 26 mai 1981, J.O. du 29 mai 1981, n° 17354.
- La loi n° 2533 du 16 octobre 1981, J.O. du 16 octobre 1981, n° 17486 *bis*.
- La loi n° 2547 du 4 novembre 1981, J.O. du 6 novembre 1981, n° 17506.
- La loi n° 2675 du 20 mai 1982, J.O. du 22 mai 1982, n° 17701.
- La loi n° 2820 du 22 avril 1983, J. O. du 24 avril 1983, n° 18027.
- La loi n° 2839 du 10 juin 1983, J.O. du 13 juin 1983, n° 18076.
- La loi n° 2842 du 16 juin 1983, J.O. du 18 juin 1983, n° 18081.
- La loi n° 2908 du 6 octobre 1983, J.O. du 7 octobre 1983, n° 18184.
- La loi n° 2911 du 6 octobre 1983, J.O. du 8 octobre 1983, n° 18185.
- La loi n° 2932 du 19 octobre 1983, J. O. du 22 octobre 1983, n° 18199.
- La loi n° 2945 du 9 novembre 1983, J.O. du 11 novembre 1983, n° 18218.
- La loi n° 2954 du 11 novembre 1983, J.O. du 14 novembre 1983, n° 18221.
- La loi n° 3029 du 21 juin 1984, J.O. du 28 juin 1984, n° 18445.
- La loi n° 3194 du 3 mai 1985, J.O. du 9 mai 1985, n° 18749.
- La loi n° 3402 du 21 juin 1987, J.O. du 9 juillet 1987, n° 19512.

- La loi n° 3511 du 10 décembre 1988, J.O. du 27 décembre 1988, n° 20032.
- La loi n° 3612 du 7 février 1990, J.O. du 16 février 1990, n° 20435.
- La loi n° 2547 du 25 octobre 1990, J.O. du 28 octobre 1990, n° 20679.
- La loi n° 3670 du 25 octobre 1990, J.O. du 28 octobre 1990, n° 20679.
- La loi n° 3713 du 12 avril 1991, J.O. du 12 avril 1991, n° 20843 *bis*.
- La loi n° 3984 du 13 avril 1994, J.O. du 20 avril 1994, n° 21911.
- La loi n° 3998 du 9 juin 1994, J.O. du 13 juin 1994, n° 21959.
- La loi n° 4121 du 23 juillet 1995, J.O. du 26 juillet 1995, n° 22355.
- La loi n° 4163 du 3 août 1996, J.O. du 24 mars 2001, n° 24352.
- La loi n° 4306 du 16 août 1997, J. O. du 18 août 1997, n° 23084.
- La loi n° 4379 du 31 juillet 1998, J.O. du 2 août 1998, n° 23421.
- La loi n° 4388 du 18 juin 1999, J.O. du 18 juin 1999, n° 23727.
- La loi n° 4445 du 12 août 1999, J.O. du 14 août 1999, n° 23786.
- La loi n° 4566 du 11 mai 2000, J.O. du 17 mai 2000, n° 24052.
- La loi n° 4709 du 3 octobre 2001 (J.O. du 17 octobre 2001, n° 24556 *bis*.
- La loi n° 4709 du 3 octobre 2001 (J.O. du 17 octobre 2001, n° 24556 *bis*.
- La loi n° 4721 du 22 novembre 2001, J.O. du 8 décembre 2001, n° 24607.
- La loi n° 4736 du 8 janvier 2002, J.O. du 19 janvier 2002, n° 24645.
- La loi n° 4744 du 6 février 2002, J.O. du 19 février 2002, n° 24676.
- La loi n° 4748 du 26 mars 2002, J.O. du 9 avril 2002, n° 24721.
- La loi n° 4771 du 3 août 2002 (J.O. du 9 août 2002, n° 24841.
- La loi n° 4778 du 2 janvier 2003, J.O. du 11 janvier 2003, n° 24990.
- La loi n° 4789 du 15 janvier 2003, J.O. du 18 janvier 2003, n° 24997.
- La loi n° 4857 du 22 mai 2003, J.O. du 10 juin 2003, n° 25134.
- La loi n° 4868 du 4 juin 2003, J.O. du 21 juillet 2003, n° 25175.
- La loi n° 4928 du 15 juin 2003, J.O. du 19 juillet 2003, n° 25173.
- La loi n° 4928 du 15 juillet 2003, J.O. du 19 juillet 2003, n° 25173.
- La loi n° 4963 du 30 juillet 2003, J.O. du 7 août 2003, n° 25192.
- La loi n° 5170 du 7 mai 2004, J.O. du 22 mai 2004, n° 25469.
- La loi n° 5190 du 16 juin 2004, J.O. du 30 juin 2004, n° 25508.
- La loi n° 5218 du 14 juillet 2004, J.O. du 21 juillet 2004, n° 25529.
- La loi n° 5237 du 26 septembre 2004, J.O. du 12 octobre 2004, n° 25611.

- La loi n° 5253 du 4 novembre 2004, J.O. du 23 novembre 2004, n° 25649.
- La loi n° 5490 du 25 avril 2006, J.O. du 29 avril 2006, n° 26153.
- La loi n° 5530 du 29 juin 2006, J.O. du 5 juillet 2006, n° 26219.
- La loi n° 5580 du 8 février 2007, J.O. du 14 février 2007, n° 26434.
- La loi n° 5678 du 31 mai 2007, J.O. du 16 juin 2007, n° 26554.
- La loi n° 5735 du 9 février 2008, J.O. du 23 février 2008, n° 26796.
- La loi n° 5737 du 20 février 2008, J.O. du 27 février 2008, n° 26800.
- La loi n° 5982 du 7 mai 2010, J.O. du 13 mai 2010, n° 27580.
- La loi n° 6085 du 3 décembre 2010, J.O. du 19 décembre 2010, n° 27790.
- La loi n° 6100 du 12 janvier 2011, J.O. du 4 février 2011, n° 27836.
- La loi n° 6261 du 30 mars 2011, J.O. du 3 avril 2011, n° 27894.
- Le décret-loi n° 651 du 22 août 2011, J.O. du 27 août 2011, n° 28038.
- La loi n° 6287 du 30 mars 2012, J.O. du 11 avril 2012, n° 28261.

❖ LÉGISLATION FRANCAISE

- La loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État (J.O. du 11 décembre 1905).
- La loi française n° 84-52 du 26 janvier 1984 sur l'enseignement supérieur (J.O. du 27 janvier 1984).

❖ DOCUMENTS OFFICIELS

➢ Documents officiels du Conseil de l'Europe[2756]

▪ Comité des Ministres

- Résolution DH (70) 1 sur l'affaire grecque, adoptée le 15 avril 1970.
- Recommandation n° Rec(97)20 sur les discours de haine, adoptée le 30 octobre 1997.
- Résolution finale ResDH(2007)100 sur l'exécution des arrêts de la Cour européenne des droits de l'homme dans l'affaire *Parti communiste unifié de Turquie* et 7 autres affaires contre la Turquie concernant la dissolution de partis politiques entre 1991 et 1997, adoptée le 20 juin 2007.

▪ Assemblée Parlementaire

- Résolution 1308 (2002), « Restrictions concernant les partis politiques dans les États membres du Conseil de l'Europe », adoptée le 13 novembre 2002.
- Résolution 1464 (2005), « Femmes et religion en Europe », adoptée le 4 octobre 2005.
- Résolution n° 1622(2008), « Fonctionnement des institutions démocratiques en Turquie : développements récents », adoptée le 26 juin 2008.
- Résolution 1704(2010), « La liberté de religion et autres droits de l'homme des minorités non musulmanes en Turquie et de la minorité musulmane en Thrace (Grèce orientale) », adoptée le 27 janvier 2010.

▪ Commission de Venise

- Lignes directrices sur l'interdiction et la dissolution des partis politiques et les mesures analogues, adoptées lors de la 41ème réunion plénière à Venise, les 10-11 décembre 1999.
- Lignes directrices et le rapport sur le financement des partis politiques adoptés à la 46ème session plénière à Venise, les 9-10 mars 2001.
- Lignes directrices visant l'examen des lois affectant la religion ou les convictions religieuses, adoptées lors de la 59ème session plénière à Venise, les 18 et 19 juin 2004.
- Avis sur le projet d'amendements constitutionnels relatifs à la Cour constitutionnelle de la Turquie, adopté lors de la 59ème session plénière à Venise les 18-19 juillet 2004.
- Rapport sur les non-ressortissants et les droits des minorités, adopté lors de la 69ème session plenière à Venise les 15-16 décembre 2006.
- Rapport sur les relations entre la liberté d'expression et la liberté de religion : règlement et répression du blasphème, de l'injure à caractère religieux et de l'incitation à la haine religieuse, adopté lors de la 76ème session plénière à Venise les 17-18 octobre 2008.
- Avis sur les dispositions constitutionnelles et législatives relatives à l'interdiction des partis politiques en Turquie, adopté lors de la 78ème session plénière à Venise les 13-14 mars 2009.

[2756] Les documents officiels du Conseil de l'Europe cités dans cette étude sont disponibles sur le site officiel de l'organisation (www.coe.int).

- Avis sur le statut juridique des communautés religieuses en Turquie et sur le droit du Patriarcat orthodoxe d'İstanbul à user du titre « oecumenique », adopté lors de la 82ème session plénière à Venise, les 12-13 mars 2010.

▪ Commission européenne contre le racisme et l'intolérance

- Second rapport sur la Turquie, adopté le 15 décembre 2000.
- Troisième rapport sur la Turquie, adopté le 25 juin 2004.
- Rapport sur la Turquie (quatrième cycle de monitoring), adopté le 10 décembre 2010.

➢ Documents officiels de l'Union européenne[2757]

▪ Parlement européen

- Résolution sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie de l'adhésion, P6_TA(2006)0381.
- Résolution du 24 octobre 2007 sur les relations UE - Turquie, P6_TA(2007)0472.
- Résolution du 10 février 2010 fondée sur le rapport 2009 sur les progrès accomplis par la Turquie, P7_TA(2010)0025.
- Résolution du 9 mars 2011 sur le rapport 2010 sur les progrès accomplis par la Turquie, P7_TA(2012)0116.

▪ Commission européenne

- Rapport 1998 sur les progrès accomplis par la Turquie sur la voie pour l'adhésion.
- Rapport régulier 2000 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.
- Rapport 2001 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.
- Rapport régulier 2002 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.
- Rapport régulier 2003 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.
- Rapport régulier 2004 sur les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhèsion.
- Turquie, Rapport de suivi 2005
- Turquie, Rapport de suivi 2006

[2757] Les documents officiels de l'UE cités dans cette étude sont disponibles sur son site officiel (www.europa.eu).

- Turquie, Rapport de suivi 2007
- Turkey 2008 Progress Report
- Turkey 2009 Progress Report
- Turkey 2010 Progress Report
- Turkey 2011 Progress Report
- Stratégie européenne pour la Turquie
- Document de Stratégie pour l'élargissement
- Recommandation concernant les progrès réalisés par la Turquie sur la voie de l'adhésion.

▪ Conseil de l'Union européenne

- Conseil européen de Copenhague, *Conclusions de la Présidence*, les 21 et 22 juin 1993.
- Conseil européen d'Helsinki, *Conclusions de la Présidence*, les 10 et 11 décembre 1999.
- Conseil européen, *Règlement (CE) n° 390/2001 concernant l'assistance à la Turquie dans le cadre de la stratégie de préadhésion, et notamment l'instauration d'un partenariat pour l'adhésion*, adopté le 26 février 2001.

❖ AUTRES

➢ Rapports

- **Association des droits de l'homme** (*İnsan Hakları Gündemi Derneği*), *Yeni Türk Ceza Yasası'nda Düşünceyi İfade Hürriyeti (La liberté d'expression dans le nouveau code pénal turc)*, Ankara, Burgaz Yay., 2006.
- *« Tehdit » mi, Yoksa Tehdit Altında mı ? : Türkiye'deki Protestanlar'ın Yasal ve Sosyal Sorunları ("La menace" ou sous la menace ? : les problèmes juridiques et sociaux des protestants en Turquie)*, Rapport préparé par l'**Association des églises protestantes**, Anadolu Ofset, İstanbul, 2010 (https://docs.google.com/viewer?url=http://www.protestankiliseler.org/Protestan_Kilise leri_2010_Raporu_-_Tur.pdf, consulté le 23 février 2012)

- Rapport présenté le 9 octobre 2006 à l'OSCE par l'**Association turque des avocats** (http://www.osce.org/documents/odihr/2006/10/21317_en.pdf, consulté le 19 avril 2011).
- **BENLI, F.,** *1964-2011 Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi* (La chronologie de l'interdiction du port du foulard en Turquie et dans le monde de 1964-2011), rapport préparé en 2011 pour MAZLUMDER (http://www.mazlumder.org/yayinlar/detay/rapor/3/1964-2011-turkiyede-ve-dunyada-basortusu-yasagi-kronolojisi/576, consulté le 21 avril 2012).
- **BOYLE, K. & SHEEN, J.,** *Freedom of Religion and Belief : A World Report*, London-New York, Routledge, 1997.
- **Commission constitutionnelle de la Grande Assemblée Nationale de Turquie**, Rapport du 21 septembre 2001 (http://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem21/yil01/ss737m.htm, consulté le 1er décembre 2011).
- **The Coalition for the Partial Preliminary Evaluation Report** by 71 Non-Governmental Organizations of Turkey, *Turkey's Sixth Report on its Compliance with the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women*, 2010 (http://www2.ohchr.org/english/bodies/cedaw/docs/ngos/CPRER_Turkey46.pdf, consulté le 21 avril 2012).
- **Initiative pour la Réforme de l'Éducation** (*Eğitim Reformu Girişimi*), *Türkiye'de Din ve Eğitim : Son Dönemdeki Gelişmeler ve Değişim Süreci (La religion et l'éducation en Turquie : changement et développements récents)*, rapport rendu publique en avril 2011 (http://erg.sabanciuniv.edu/sites/erg.sabanciuniv.edu/files/DinVeEgitim.pdf, consulté le 15 mai 2011).
- ***Human Rights Watch*,** Memorandum to the Turkish Government on Human Rights Watch's Concerns with Regard to Academic Freedom in Higher Education, and Access to Higher Education for Women who Wear the Headscarf, *Human Rights Watch Briefing Paper*, 29 juin 2004 (http://www.setav.org/ups/dosya/24491.pdf, consulté le 28 mai 2011)
- **Institut turc de droit** (*Türk Hukuk Enstitüsü*)**,** « Başörtüsü Sorununun Hukuki Tahlili (L'analyse juridique de la question du foulard) », *Türk Hukuk Dergisi*, avril 1999, année 4, n° 41, pp. 3-13.

- **KAYA, N.,** *Unutmak mı Asimilasyon mu? Türkiye'nin Eğitim Sisteminde Azınlıklar (Oublier ou assimiler ? Les minorités dans le système éducatif de la Turquie)*, rapport préparé en 2007 pour Minority Rights Group International (www.minorityrights.org/download.php?id=953, consulté le 29 mars 2012).
- **KAYMAKCAN, R.,** *Yeni Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programı İnceleme ve Değerlendirme Raporu (Le rapport d'analyse et d'évaluation du nouveau programme de l'enseignement secondaire des cours de culture religieuse et de connaissance morale)*, rapport préparé pour l'ERG en 2007 (http://erg.sabanciuniv.edu/dinkulturuveahlakbilgisiogretimprogrami, consulté le 15 avril 2012).
- **KURBAN, D.,** *Vakıflar Kanunu Tasarısı Gayrimüslim Cemaat Vakıflarının Sorunları için Çözüm Getirmiyor (Le projet de loi sur les fondations ne résout pas les problèmes des fondations des communautés non musulmanes)*, rapport préparé en décembre 2007 par dans le cadre du projet *Anayasal Vatandaşlık ve Azınlık Hakları : Vakıflar Kanunu İzleme Projesi (Les droits des minorités et la citoyenneté constitutionnelle : Projet d'observation de la loi sur les fondations)* (http://www.tesev.org.tr/UD_OBJS/PDF/DEMP/AH/TESEV-VakiflarKanunuGorusu2007.pdf, consulté le 18 septembre 2011).
- **MAZLUMDER,** *Türkiye'de Dini Ayrımcılık Raporu 2008 (Rapport de 2008 sur la disrimination religieuse en Turquie)*, İstanbul, Çınar Matbaacılık Ltd. Şti., 2010.
- **MORRIS, W.,** « More than half in Turkey oppose non-Muslim religious meetings », *Human Rights Without Frontiers*, 6 décembre 2009 (http://www.inspiremagazine.org.uk/news.aspx?action=view&id=3976, consulté le 23 avril 2012).
- **OYAK,** *2010 faaliyet raporu (Rapport d'activité 2010)*, (http://www.oyak.com.tr/TR/kurumsal/faaliyet-raporlari/faaliyet-raporu-2010.html, consulté le 28 janvier 2012).
- **U.S. DEPARTMENT OF STATE,** 2001 Annual Report on International Religious Freedom (disponible sur http://www.state.gov/documents/organization/9001.pdf, consulté le 2 avril 2012).
- Rapport explicatif pour la Convention-cadre, H(95)10, Strasbourg, février 1995.

➢ Travaux, Traductions, Procès-verbaux, Interviews

- **Travaux** préparatoires de la Convention européenne des droits de l'homme, *Recueil des travaux préparatoire de la Convention*, vol. 2.
- **RUMPF, C. & GREWE, C.,** « L'autorisation législative de porter des "foulards islamiques" dans les établissements d'enseignement supérieur est contraire à la Constitution » (traduction de l'arrêt de la Cour constitutionnelle turque du 7 mars 1989, n° 1989/1 E et 1989/12 K), *RUDH*, 1991, pp. 143-154.
- **Résumé** en français de l'arrêt du 24 septembre 2003 de la Cour constitutionnelle fédérale d'Allemagne (2BvR 1436/02), *RUDH.*, 29 octobre 2004, vol. 16, n°s 1-4, pp. 148-151.
- CHP Dördüncü Büyük Kurultayı Görüşme Tutulgası (Le **procès-verbal** du quatrième grand congrès du CHP), 9-16 mai 1935, Ankara, Ulus Basımevi.
- **Procès-verbal** de l'Assemblée générale de la TBMM, 22ème période, 5ème année législative, 21ème session (http://www.tbmm.gov.tr, consulté le 1er octobre 2011).
- **Procès-verbal** de l'Assemblée générale de la TBMM, 23ème période, 3ème année législative, 15ème session (http://www.tbmm.gov.tr, consulté le 1er octobre 2011).
- **Interview** de Neşe Düzel avec Erdoğan Teziç, le Professeur du droit constitutionnel et le président du YÖK de l'époque, « Türbanın şansı yok (Pas de chance pour le foulard) », *Radikal* du 26 juillet 2004.
- **Interview** de Ruşen Çakır avec Jean Marcou, « La ville, piège ou tremplin pour les islamistes turcs ? », *CEMOTI*, n° 19, janvier-juin 1995, pp. 183-192.

➢ Discours, Communiqués de presse, Déclarations, Dictionnaires, Encyclopédies

- **CENGİZ, O. K.,** « Minority foundations in Turkey: an evaluation of their legal problems », présentation orale pour la réunion des ambassadeurs, organisée par l'Ambassade d'Allemagne à Ankara le 4 avril 2003 (http://www.rightsagenda.org/attachments/293_minority_foundations_2003_04.04.doc, consulté le 2 février 2012).
- **KALPAKLI, M.,** « Osmanlı Edebi Metinlerine Göre Türklük ve Osmanlılık (La turcité et l'ottomanité selon les œuvres littéraires ottomanes », in *Tarih ve Milliyetçilik*

(L'histoire et le nationalisme), 1. Ulusal Tarih Kongresi, Bildiriler, Mersin Üniversitesi, 30 avril-2 mai 1997, pp. 75-90.

- **PLESNER, I. T.,** « The European Court on Human Rights between fun damentalist and liberal secularism », étude présentée au colloque « The Islamic headscarf controversy and the future of freedom of religion or belief », organisé à Strasbourg, les 28-30 juillet 2005, (http://www.jus.uio.no/smr/om/aktuelt/arrangementer/historikk/forum/plesnerpaper.pdf , consulté le 5 février 2012)
- **Communiqués de presse** des 3 février 2005 et 19 décembre 2008 de la *Diyanet* (http://www.diyanet.gov.tr, consulté 5 janvier 2012).
- **Communiqué de presse** du 19 décembre 2008 de la *Diyanet* (http://www.diyanet.gov.tr, consulté le 12 février 2012).
- **Déclaration** de la présidence au nom de l'UE sur l'interdiction du parti *Refah* en Turquie, DN : PESC/98/4, Bruxelles, le 21 janvier 1998.
- **Déclaration** du premier sommet du Conseil de l'Europe, Vienne, 9 octobre 1993, (http://www.cvce.eu/content/publication/2002/2/5/d7c530b5-a7c9-43f9-95af-c28b3c8b50d3/publishable_fr.pdf).
- **Déclaration** de M. le Professeur Turgut Tarhanlı in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 34-45.
- **Déclaration** de Mme le Professeur Necla Giritlioğlu in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 28-33.
- **Déclaration** de Me Setrak Davuthan in *Cemaat Vakıfları, Bugünkü Sorunları ve Çözüm Önerileri (Les Fondations de Communauté, leurs problèmes actuels et des propositions de solution)*, İstanbul, İstanbul Barosu Yayını, 2002, pp. 13-21.
- **CAPITANT, H.,** *Vocabulaire juridique*, Paris, PUF, 1936.
- **POUPARD, P. (dir.),** *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984.
- **Dictionnaire** de l'Académie française (http://www.academie-francaise.fr/dictionnaire).
- **ELGİN, A. G.,** *Tarikatlar ansiklopedisi (Encyclopédie des confréries)*, İstanbul, Milliyet, 1991.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES SIGLES ET ABRÉVIATIONS **9**

INTRODUCTION **13**

I. L'HISTOIRE DE LA LAÏCITÉ TURQUE *14*
§ 1. L'ÉTAT ET LA RELIGION DANS L'EMPIRE OTTOMAN 15
A. Le fonctionnement de la société pluraliste dans l'Empire ottoman 16
1. L'Empire ottoman : gardien de l'orthodoxie sunnite de l'Islam 18
2. Le statut des communautés non musulmanes sous l'Empire ottoman 24
B. Le dysfonctionnement de la société pluraliste et la recherche de l'occidentalisation 29
§ 2. L'INSTITUTIONNALISATION DE LA LAÏCITÉ DANS LA TURQUIE CONTEMPORAINE 42
A. La mise en œuvre d'un processus autoritaire de laïcisation au début de la République 45
1. L'histoire des réformes de laïcisation autoritaire d'Atatürk 45
a. Les réformes de laïcisation de l'État 46
b. Les réformes de laïcisation de la société 50
2. Les caractéristiques des réformes de laïcisation autoritaire d'Atatürk 62
B. L'évolution de la politique laïciste après le passage au multipartisme 70
1. L'assouplissement de la politique laïciste sous le gouvernement du Parti républicain du peuple 71
2. Le retour de l'Islam sur la place publique sous le gouvernement du Parti démocrate 74
3. La normalisation des relations entre l'État et la religion après le coup d'État de 1960 76
II. L'INTÉRÊT ET LA PROBLÉMATIQUE DU SUJET *79*

PREMIÈRE PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL DOMINANT EN DROIT TURC **83**

TITRE I. UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL FONDAMENTAL **87**

CHAPITRE I. LA CONCEPTION SINGULIÈRE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE 89

SECTION 1. L'IDÉOLOGIE LAÏCISTE DE L'ÉTAT TURC *89*
§ 1. LA DÉFINITION DE LA LAÏCITÉ 89
A. Les difficultés liées à la définition de la laïcité 90
1. Les insuffisances des textes juridiques 90
2. Les divergences doctrinales 92
B. L'effort de clarification de la notion 95
1. Les notions de la laïcité : séparation et neutralité 95
2. Les notions voisines de la laïcité : sécularisme et laïcisme 97
§ 2. LA DÉFINITION SPÉCIFIQUE ADOPTÉE EN TURQUIE 101
A. La laïcité formulée comme fondement des valeurs républicaines 101
1. La laïcité en tant que condition préalable de l'État-nation 101
2. La laïcité en tant que condition de la civilisation 104
3. La laïcité en tant que garantie de la démocratie et des droits fondamentaux 105
B. La laïcité formulée comme fondement de la lutte anticléricale turque 109
1. Le cantonnement de la religion dans la conscience des individus comme moyen de la lutte anticléricale 110
2. L'interventionnisme islamique comme justification de la lutte anticléricale 113
SECTION 2. LA PRATIQUE LAÏCISTE DE L'ÉTAT TURC *116*
§ 1. L'INSTITUTIONNALISATION DU CONTRÔLE DE L'ISLAM AU SEIN DE L'ÉTAT 116
A. Le fonctionnement de la Présidence des affaires Religieuses 117
1. Le contrôle sur les activités religieuses 118
2. Le contrôle sur les cadres religieux 122
B. La compatibilité de la Présidence des affaires religieuses avec le principe de laïcité 124
1. La question de la compatibilité du contrôle étatique de la religion avec le principe de laïcité 124
2. Les spécificités de l'Islam en tant que motif du contrôle étatique de la religion 130
§ 2. LE MONOPOLE DE L'ÉTAT SUR L'ENSEIGNEMENT DE L'ISLAM 135
A. L'établissement de l'enseignement religieux dans la Turquie moderne 135
1. Les « cours de culture religieuse et de connaissance morale » dans les écoles publiques 135
a. L'introduction des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » au programme de l'enseignement national 136
b. La nature des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » 138
2. Les établissements spécialisés dans l'enseignement religieux 141
a. Les lycées d'imam et de prédicateur 141
b. Les facultés de théologie islamique 143

B. L'incompatibilité de l'enseignement religieux en Turquie avec le principe de laïcité 145
1. Les motifs de l'enseignement religieux en Turquie 145
2. Le caractère anti-laïque de l'enseignement religieux 147
a. Une atteinte au respect des convictions des parents 147
b. Une atteinte aux principes kémalistes dans l'enseignement national 150

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE 153

CHAPITRE II. LA PROTECTION SPÉCIFIQUE DE LA LAÏCITÉ EN TURQUIE 155

SECTION 1. LA PROTECTION JURIDIQUE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ 155
§ 1. L'AFFIRMATION DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LA CONSTITUTION 156
A. La laïcité au sein du Préambule de la Constitution 156
1. Le caractère idéologique du Préambule 156
2. La valeur juridique du Préambule 160
B. La laïcité dans le corps de la Constitution 163
1. La sauvegarde du principe de laïcité 163
2. La sauvegarde des principes et des lois de réforme d'Atatürk 167
§ 2. LA GARANTIE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ PAR LA COUR CONSTITUTIONNELLE 170
A. La sauvegarde de la laïcité comme fondement de la justice constitutionnelle 171
1. La création de la Cour constitutionnelle turque 172
2. La sélection des juges constitutionnels 174
B. La protection de la laïcité dans le contrôle de constitutionnalité 175
1. Le contrôle de constitutionnalité des lois 176
a. La supériorité du principe de laïcité sur les libertés fondamentales affirmée dans le contrôle de constitutionnalité des lois « ordinaires » 177
b. La question des limites du contrôle de constitutionnalité des lois approuvant la ratification d'un traité international 181
2. Le contrôle de constitutionnalité des révisions constitutionnelles 185
SECTION 2. LA PROTECTION POLITIQUE DU PRINCIPE DE LAÏCITÉ 189
§ 1. LE STATUT PROTECTEUR DE L'ARMÉE 190
A. La détermination de la force politique de l'armée 191
1. L'armée, une force politique indépendante du pouvoir civil 191
2. L'armée, une force politique fidèle à la laïcité kémaliste 194
B. L'institutionnalisation du rôle politique de l'armée 196
1. La création et le fonctionnement du Conseil de Sécurité nationale 197
2. La valeur juridique et l'importance politique des décisions du Conseil de Sécurité nationale 198
§ 2. L'ACTION PROTECTRICE DE L'ARMÉE 201
A. La laïcité dans les coups d'État de l'armée turque 201
1. Le coup d'État de 1960 202
2. Le coup d'État de 1980 206
B. Le coup d'État « postmoderne » du 28 février 1997 212
1. Le développement de l'ultimatum : une collaboration entre certains média, partis de gauche et l'armée contre l'Islam politique 212
2. La conséquence de l'ultimatum : mise en pratique d'une stratégie étatique de lutte contre l'Islam politique 215

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE 221

CONCLUSION DU PREMIER TITRE 223

TITRE II. UN PRINCIPE LIMITANT LES LIBERTÉS FONDAMENTALES 225

CHAPITRE I. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE 229

SECTION 1. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION INDIVIDUELLE DE L'ISLAM SUNNITE 229
§ 1. LES RESTRICTIONS DE LA LIBERTÉ D'EXPRESSION RELIGIEUSE INDIVIDUELLE : RÉPRESSION DES OPINIONS ANTI-LAÏQUES 230
A. La répression des opinions anti-laïques en application de l'article 163 § 4 du code pénal 231
1. L'application extensive de l'article 163 § 4 par le juge pénal 231
2. Le débat sur la constitutionnalité de l'article 163 § 4 du code pénal 234
B. La répression des opinions anti-laïques en application de l'article 312 § 2 du code pénal 236
1. La protection de l'ordre étatique fondé sur la laïcité à travers la notion de l'ordre public 236
2. La répression des opinions pacifiques anti-laïques pour atteinte à l'ordre public 238
§ 2. LES RESTRICTIONS DE LA LIBERTÉ VESTIMENTAIRE : INTERDICTION DU PORT DU FOULARD ISLAMIQUE 245

A. L'imbroglio de la réglementation vestimentaire 246
1. L'interdiction du foulard par des décisions administratives 247
2. Les efforts de légalisation du foulard par les partis pro-Islam 250
B. La position constante des juges suprêmes turcs 254
1. L'inconstitutionnalité du foulard affirmée par la Cour constitutionnelle 254
2. La légalité de l'interdiction du foulard affirmée par le Conseil d'État 257
SECTION 2. L'ENCADREMENT DE LA MANIFESTATION COLLECTIVE DE L'ISLAM SUNNITE 261
§ 1. LE PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LE RÉGIME JURIDIQUE APPLICABLE AUX ORGANISATIONS RELIGIEUSES 262
A. L'interdiction d'une organisation indépendante de l'Islam sunnite 262
1. La diversité des groupes islamiques en Turquie 262
2. La prohibition des organismes religieux indépendants de l'État 265
B. Les limites de l'interdiction 269
1. La tolérance de l'État envers les groupes islamiques 269
2. L'organisation des groupes islamiques sous les formes modernes 271
§ 2. LE PRINCIPE DE LAÏCITÉ DANS LE RÉGIME JURIDIQUE APPLICABLE AUX PARTIS POLITIQUES 276
A. La réglementation des partis politiques 277
B. La jurisprudence concernant la dissolution des partis politiques 281
1. La dissolution quasi-systématique des partis pro-Islam 281
2. La conception turque de la laïcité affirmée par le juge constitutionnel comme limite idéologique aux activités des partis politiques 284
CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE 291
CHAPITRE II. L'ENCADREMENT DES DROITS DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES MINORITAIRES 293
SECTION 1. LES COMMUNAUTÉS NON MUSULMANES 295
§ 1. LES COMMUNAUTÉS RECONNUES PAR L'ÉTAT EN TANT QUE MINORITÉS 297
A. Les difficultés d'application du Traité de Lausanne 299
1. Les minorités non musulmanes perçues comme des étrangers 299
2. Les minorités non musulmanes perçues comme une menace à la sécurité nationale 304
B. Les obstacles au fonctionnement des communautés non musulmanes 307
1. Les interventions de l'État dans le fonctionnement des fondations de Communauté 309
2. Les interventions de l'État dans le fonctionnement des écoles des minorités 316
§ 2. LES COMMUNAUTÉS NON RECONNUES PAR L'ÉTAT EN TANT QUE MINORITÉS 319
A. Les minorités existant au moment de la mise en vigueur du Traité de Lausanne 320
1. Les causes de non-reconnaissance 320
a. Le caractère unitaire de l'État 320
b. Les garanties insuffisantes prévues par le Traité de Lausanne en cas de non application des droits des minorités 324
2. L'impact de non-reconnaissance sur le droit à l'éducation 326
a. L'éducation religieuse des enfants 326
b. La formation du clergé 329
B. Les minorités apparues après la signature du Traité de Lausanne 331
1. Le refus de l'enregistrement sur le registre familial 331
a. Les fondations et associations religieuses 335
b. La construction des lieux de culte 337
SECTION 2. LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE 338
§ 1. LE REFUS DE RECONNAISSANCE DE L'ALÉVITÉ 340
A. Le particularisme alévi 340
1. Les divergences avec le Sunnisme et le Chiisme 340
2. Les concordances avec la laïcité kémaliste 342
B. La négation étatique du particularisme alévi 345
1. Le refus du statut minoritaire de l'Alévité 346
2. La reconnaissance partielle de l'aspect culturel de l'Alévité 349
§ 2. LA MÉCONNAISSANCE DES DROITS FONDAMENTAUX DES ALÉVIS 352
A. La discrimination envers les alévis 353
B. La politique de sunnisation des alévis 355
1. La participation forcée des élèves alévis aux « cours de culture religieuse et de connaissance morale » 356
2. Les activités de la Présidence des affaires religieuses contre l'Alévité 357
CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE 361

CONCLUSION DU DEUXIÈME TITRE **363**

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE **365**

DEUXIÈME PARTIE : UN PRINCIPE CONSTITUTIONNEL MIS EN CAUSE PAR LES EXIGENCES DE LA SOCIÉTÉ DÉMOCRATIQUE EUROPÉENNE **367**

TITRE I. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE LA CONVENTION EUROPÉENNE DES DROITS DE L'HOMME **371**

CHAPITRE I. LA CONVENTIONNALITÉ CONDITIONNELLE DE L'APPLICATION STRICTE DE LA LAÏCITÉ TURQUE FACE AUX REVENDICATIONS ISLAMIQUES 375

SECTION 1. LA CONVENTIONNALITÉ DE L'INTERDICTION DES PARTIS POLITIQUES ISLAMISTES *375*

§ 1. LA DISSOLUTION DES PARTIS POLITIQUES DANS LE DROIT CONVENTIONNEL 377

A. L'importance des partis politiques dans une société démocratique 377

1. Le rôle privilégié des partis politiques 378

2. Une liberté d'action étendue des partis politiques 379

B. Les devoirs des partis politiques dans une société démocratique 381

1. La compatibilité du programme politique du parti avec les principes démocratiques fondamentaux 381

2. La compatibilité de la méthode politique du parti avec la démocratie 384

§ 2. LE DURCISSEMENT DE LA JURISPRUDENCE DE LA COUR EUROPÉENNE ENVERS LE PARTI DE LA PROSPÉRITÉ 388

A. Le durcissement quant à l'appréciation de preuves dévoilant le programme politique du Parti de la prospérité 389

1. L'ambiguïté des discours des dirigeants du Parti de la prospérité 389

2. L'imputabilité au Parti de la prospérité des actes et des discours de ses membres 393

B. Le durcissement quant à l'examen de la nécessité de la dissolution du Parti de la prospérité 397

1. La réalité du risque de l'instauration de la charia par le Parti de la prospérité 398

2. La proportionnalité de la dissolution du Parti de la prospérité 400

SECTION 2. LA CONVENTIONNALITÉ DE L'INTERDICTION DE CERTAINES MANIFESTATIONS DE L'ISLAM *406*

§ 1. L'INTERDICTION DU PORT DU FOULARD ISLAMIQUE DANS LES ÉTABLISSEMENTS PUBLICS D'ENSEIGNEMENT EN TURQUIE 406

A. Les raisons du contrôle restreint de l'interdiction par la Cour européenne 408

1. Le motif général : absence de consensus européen sur la question du port du foulard à l'école publique 408

2. Les motifs spécifiques liés au contexte turc 412

a. L'existence des « mouvements politiques extrémistes » en Turquie 413

b. L'aspect politique du foulard 414

B. Les motifs de l'interdiction 416

1. La protection des droits et libertés d'autrui 416

a. Le foulard en tant que moyen de prosélytisme et de pression 416

b. Le foulard en tant que signe inconciliable avec l'égalité entre femme et homme 419

2. La protection du principe de laïcité 422

a. La préservation de la neutralité de l'enseignement 422

b. La sauvegarde du caractère laïque des établissements publics d'enseignement 425

§ 2. LA RESTRICTION DE L'EXPRESSION DES OPINIONS ISLAMIQUES 430

A. Les discours islamiques inconciliables avec les valeurs démocratiques 430

1. Les discours islamiques faisant l'apologie de la violence ou incitant à la violence religieuse 431

2. Les discours de haine fondés sur l'intolérance religieuse 434

B. Les discours religieux contribuant au libre débat public dans la société turque 439

1. Les discours anti-laïques 440

2. Les discours de propagande islamique 443

CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE **447**

CHAPITRE II. L'INCONVENTIONNALITÉ MANIFESTE DE L'APPLICATION TURQUE DE LA LAÏCITÉ FACE AUX REVENDICATIONS DES MINORITÉS RELIGIEUSES 449

SECTION 1. LE PLURALISME : FONDEMENT DE LA PROTECTION DES MINORITÉS RELIGIEUSES *451*

§ 1. LE PLURALISME POLITIQUE : UNE GARANTIE POUR LA DÉFENSE DE L'IDENTITÉ ET DES DROITS DES MINORITÉS RELIGIEUSES 453

A. L'obligation de la prise en compte de la vulnérabilité et des besoins spécifiques des minorités imposée par le juge européen ... 453
1. La reconnaissance du pouvoir de l'État en matière d'octroi du statut de minorité et des droits spéciaux aux communautés religieuses minoritaires ... 453
2. La reconnaissance de la nécessité d'un traitement des minorités différent ... 455
B. La protection des organisations de défense de l'identité et des droits minoritaires par le juge européen 461
1. L'organisation des minorités sous la forme de partis politiques ... 462
2. L'organisation des minorités sous la forme d'associations autres que les partis politiques ... 464
§ 2. LE PLURALISME RELIGIEUX : UNE GARANTIE POUR LES ORGANISATIONS RELIGIEUSES DES MINORITÉS ... 468
A. La création d'organisations religieuses des minorités ... 469
1. Un contrôle européen strict du refus des États de reconnaître les organisations religieuses des minorités ... 469
2. Une condamnation européenne circonstanciée de l'interdiction de la création de fondations religieuses en droit turc ... 474
B. La réglementation des activités des communautés religieuses ... 477
1. Les activités liées au culte ... 477
a. L'ouverture des lieux de culte ... 477
b. La désignation et la formation des ministres du culte ... 480
2. Les activités liées à l'acquisition des biens immobiliers ... 482
SECTION 2. LA NEUTRALITÉ RELIGIEUSE DE L'ÉTAT : UNE GARANTIE POUR LE MAINTIEN DU PLURALISME RELIGIEUX ... 485
§ 1. LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT EN TANT QUE GARANT DE L'ÉGALITÉ DE TRAITEMENT DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES ... 485
A. Les rapports privilégiés de l'État avec la religion majoritaire ... 486
1. La neutralité de principe des instances européennes à l'égard des rapports de l'État avec la religion majoritaire ... 486
2. Les limites imposées par les instances européennes quant au choix par l'État de ses rapports avec la religion majoritaire ... 489
B. Les rapports de l'État avec les communautés religieuses minoritaires ... 496
1. La non-appréciation par l'État de la légitimité des croyances religieuses et de leurs modalités d'expression ... 496
2. La non-ingérence de l'État dans les conflits internes de la communauté religieuse ... 498
§ 2. LA NEUTRALITÉ DE L'ÉTAT EN TANT QUE GARANT DU DROIT À LA DIFFÉRENCE ... 505
A. L'inconventionnalité des cours obligatoires de « culture religieuse et de connaissance morale » dispensés dans les écoles publiques turques ... 505
1. L'objectivité et le pluralisme : condition essentielle de la compatibilité de l'enseignement religieux avec la Convention ... 506
2. La possibilité de dispense : verrou de sécurité du pluralisme éducatif ... 509
B. L'inconventionnalité de la mention des religions sur les cartes d'identité en Turquie ... 511
1. Le refus de la mention de la confession « alévie » sur la carte d'identité : une atteinte à la neutralité de l'État ... 512
2. La mention obligatoire de la religion sur les cartes d'identité : une atteinte à la liberté négative de religion ... 513

CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE ... 517

CONCLUSION DU PREMIER TITRE ... 519

TITRE II. LA LAÏCITÉ TURQUE À L'ÉPREUVE DE L'ADHÉSION DE LA TURQUIE À L'UNION EUROPÉENNE ... 523

CHAPITRE I. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA MANIFESTATION DE L'ISLAM SUNNITE DANS L'ESPACE PUBLIC ... 527

SECTION 1. UN LÉGISLATEUR FAVORABLE À UNE APPLICATION DE LA « LAÏCITÉ TOLÉRANTE » ... 528
§ 1. LES RÉFORMES VISANT LA DÉMILITARISATION DE L'ÉTAT ... 529
A. La démilitarisation de l'appareil étatique ... 530
1. La restructuration du Conseil de Sécurité nationale ... 530
2. La suppression de certaines prérogatives de l'armée ... 531
B. Vers une démilitarisation du pouvoir étatique ? ... 534
1. Les interventions continues des militaires dans l'exercice du pouvoir civil ... 534
2. Le déclin progressif du pouvoir de l'armée en faveur du pouvoir civil ... 538
§ 2. LES RÉFORMES VISANT LA CONSOLIDATION DES DROITS ET LIBERTÉS FONDAMENTAUX ... 542

A. Les révisions constitutionnelles des restrictions générales des droits et libertés fondamentaux 543
1. La révision de l'article 13 relatif à la restriction des droits et libertés fondamentaux 543
2. La révision de l'article 14 relatif à l'interdiction de l'abus des droits et libertés fondamentaux 546
B. Les révisions des restrictions spécifiques des droits et libertés fondamentaux 549
1. Les révisions concernant la liberté d'expression 550
2. Les révisions concernant la liberté des partis politiques 553
SECTION 2. DES JUGES NATIONAUX RÉTICENTS À L'APPLICATION DE LA « LAÏCITÉ TOLÉRANTE » *560*
§ 1. LA RÉTICENCE DE LA COUR DE CASSATION FACE À L'EXPRESSION PACIFIQUE DES OPINIONS ANTI-LAÏQUES 561
A. L'arrêt *Aydar* : une avancée incertaine en matière d'expression pacifique d'opinions anti-laïques 562
B. L'arrêt *Eygi* : un recul immédiat en matière d'expression pacifique des opinions anti-laïques 566
§ 2. LA RÉSISTANCE DU CONSEIL D'ÉTAT À L'ISLAMISATION DES INSTITUTIONS ÉDUCATIVES 571
A. La confirmation de la légalité de l'élargissement de l'interdiction du port du foulard 571
B. La confirmation de l'illégalité de la levée des obstacles à l'accès à l'université des diplômés des lycées d'imam et de prédicateur 576
§ 3. L'INSISTANCE DE LA COUR CONSTITUTIONNELLE SUR SON INTERPRÉTATION AUTORITAIRE DE LA LAÏCITÉ 580
A. L'intervention de la Cour constitutionnelle dans l'élection présidentielle d'avril 2007 580
B. L'interdiction du port du foulard considérée par le juge constitutionnel comme un principe constitutionnel intangible 582
C. La privation partielle par le juge constitutionnel d'aides financières publiques allouées au Parti de la justice et du développement 585
CONCLUSION DU PREMIER CHAPITRE 593
CHAPITRE II. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LES DROITS DES PERSONNES APPARTENANT À DES MINORITÉS RELIGIEUSES 595
SECTION 1. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA SITUATION DES MINORITÉS NON MUSULMANES *596*
§ 1. L'AMÉLIORATION DE LA RÉGLEMENTATION APPLICABLE AUX STRUCTURES HÉRITÉES DE L'EMPIRE OTTOMAN 596
A. Les biens immeubles des fondations de Communauté 596
1. La reconnaissance du droit d'acquérir des biens immeubles 597
2. La restitution des biens confisqués et l'indemnisation pour les biens vendus à des tierces personnes 599
B. La gestion des structures des minorités 604
1. La gestion des écoles des minorités 604
2. La gestion des fondations de Communauté 609
§ 2. LES PROGRÈS ACCOMPLIS À TRAVERS LA CRÉATION DE NOUVELLES STRUCTURES 613
A. La création d'associations et de nouvelles fondations religieuses 613
1. Les associations 613
2. Les fondations religieuses 617
B. L'ouverture des lieux de culte 620
SECTION 2. L'IMPACT DU PROCESSUS D'ADHÉSION SUR LA SITUATION DE LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE *627*
§ 1. LA REPRÉSENTATION DE L'ALÉVITÉ AU SEIN DES INSTITUTIONS PUBLIQUES 628
A. La place de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses 629
1. Le débat concernant la représentation de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses. 629
2. La position des autorités étatiques concernant la représentation de l'Alévité au sein de la Présidence des affaires religieuses 633
B. La place de l'Alévité au sein de l'école publique 636
1. Les révisions des programmes et des manuels des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » 637
2. Les insuffisances des nouveaux programmes et manuels des « cours de culture religieuse et de connaissance morale » 642
§ 2. L'ORGANISATION DE LA COMMUNAUTÉ ALÉVIE EN DEHORS DU CADRE ÉTATIQUE 645
A. L'organisation politico-culturelle de la communauté alévie 646
1. La multiplication des organisations alévies 646
2. La reconnaissance des organisations alévies par les juges turcs 648
B. L'organisation religieuse de la communauté alévie autour des maisons de *cem* 651
1. La reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte par certaines autorités administratives 651
2. Le refus de la reconnaissance des maisons de *cem* en tant que lieux de culte par les juges turcs 655
CONCLUSION DU DEUXIÈME CHAPITRE 661

CONCLUSION DU DEUXIÈME TITRE **663**

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE **665**

CONCLUSION GÉNÉRALE **669**

INDEX **677**

ANNEXE **685**

BIBLIOGRAPHIE **697**

TABLE DES MATIÈRES **781**