EPHE
SCIENCES
RELIGIEUSES

Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

132 | 2025
Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2023-2024)

Religions et relations internationales

Souveraineté et religions à l'âge des droits de l'Homme

Conférences des années 2021-2022, 2022-2023, 2023-2024

Michele Saporiti

OpenEdition Journals

Édition électronique
URL : https://journals.openedition.org/asr/5834
DOI : 10.4000/14mgp
ISSN : 1969-6329

Éditeur
Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée
Date de publication : 30 septembre 2025
Pagination : 679-694
ISBN : 978-2909036-53-3
ISSN : 0183-7478

Référence électronique
Michele Saporiti, « Souveraineté et religions à l'âge des droits de l'Homme », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 132 | 2025, mis en ligne le 04 septembre 2025, consulté le 11 septembre 2025. URL : http://journals.openedition.org/asr/5834 ; DOI : https://doi.org/10.4000/14mgp

Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont susceptibles d'être soumis à des autorisations d'usage spécifiques.

Religions et relations internationales

Michele SAPORITI
Chargé de conférences

Conférences des années 2021-2022, 2022-2023, 2023-2024

Souveraineté et religions à l'âge des droits de l'Homme

Le bilan d'une « recherche en train de se faire »

Le concept de souveraineté accompagne la naissance de la modernité politique et juridique. Mais, à bien y regarder, plus qu'un concept, la souveraineté exprime un « archipel conceptuel », dont la configuration et le développement ont été profondément influencés par l'élément religieux et le rapport avec la religion. La dernière moitié du siècle dernier a cependant marqué une fracture profonde dans cette histoire. La reconnaissance des droits de l'Homme par le droit positif oblige, en effet, à reconsidérer la fonction et les contours mêmes de la souveraineté aussi bien au niveau interne qu'au niveau international. On parlera donc d'une souveraineté niée, reconfigurée, transformée grâce à l'action performative de ces droits.

Qu'en est-il, toutefois, du rapport entre souveraineté et religions à l'âge des droits de l'Homme ? De quelle façon les droits de l'Homme influencent-ils l'exercice des prérogatives souveraines de l'État envers les religions ? Et comment les religions peuvent-elles représenter des acteurs stratégiques dans la sauvegarde des droits de l'Homme ? Du 2021 à 2024 ce cycle de conférences s'est proposé d'aborder de telles questions à partir de mes travaux de recherche menés en France (dans le cadre de mes études postdoctorales à l'EPHE et en tant que postdoctorant au Groupe Sociétés Religions Laïcités), en Italie (dans le cadre d'une Postdoctoral Fellowship qui m'a été attribuée par l'École de droit de l'université de Milano-Bicocca) et au Royaume-Uni (à l'université d'Oxford et à l'université de Cambridge) et des publications qui y sont liées.

En adoptant une approche interdisciplinaire, orientée vers la philosophie politique, la philosophie du droit, l'histoire des idées, la science politique, la sociologie

des religions et la théorie des relations internationales, ces conférences se sont efforcées d'examiner le rapport entre la souveraineté et les religions à travers le prisme des droits de l'Homme, avec une attention spécifique au contexte européen contemporain et aux traditions religieuses.

En partant de la reconstruction des différents modèles de souveraineté par rapport au religieux, nous avons essayé de proposer une nouvelle problématisation du concept selon deux logiques concurrentes : la logique de la « limite » (les droits de l'Homme comme limite à la souveraineté) ; la logique du « fondement » (les droits de l'Homme comme fondement d'une souveraineté renouvelée). Cette problématisation non conventionnelle nous a amenés à accorder une attention particulière, d'un côté, à la fonction dialogique que les droits de l'Homme jouent à l'égard des traditions normatives religieuses ; de l'autre côté, aux niveaux d'exercice des prérogatives souveraines des États envers les religions.

À la lumière de l'articulation théorique proposée, nous avons de surcroît abordé trois domaines spécifiques, véritables bancs d'essai pour comprendre plusieurs enjeux politiques de la contemporanéité. Premièrement, nous avons porté notre attention sur la liberté de religion, possible paradigme d'interprétation du rapport entre souveraineté étatique et droits de l'Homme. Deuxièmement, en introduisant la notion de bio-souveraineté, nous avons souligné la centralité des débats bioéthiques comme cadre d'une confrontation forte et à géométrie variable entre souveraineté des États et contre-souveraineté des communautés et institutions religieuses. Enfin, nous avons abordé quelques enjeux « ultra-modernes » que la *summa potestas* étatique est censée poser à l'âge des droits de l'Homme. En particulier, nous avons porté notre regard sur la question de la citoyenneté et du pluralisme religieux par rapport à la gestion politico-juridique du multiculturalisme contemporain.

Les paragraphes qui suivront visent, alors, à fournir les grandes lignes d'analyse qui ont été présentées, discutées, élaborées et réélaborées pendant les trois années de la charge de conférences que j'ai eu l'honneur d'animer. En dialogue continu avec la titulaire de la chaire « Religions et relations internationales », M^me^ Valentine Zuber, que je remercie de son accueil, les élèves et les auditeurs libres, en privilégiant la méthode maïeutique d'origine socratique dans l'approche des questions, j'ai tenté de décliner l'idée de la « recherche en train de se faire » qui a caractérisé l'histoire de l'École pratique des hautes études au cours de son siècle et demi d'existence. Ces trois cycles de conférences ont été, par conséquent, un authentique laboratoire d'échange et d'élaboration conceptuelle qui témoigne de l'importance centrale d'une forme (le séminaire de recherche) et d'une philosophie du travail intellectuel et de l'enseignement dont l'École pratique représente encore le lieu d'élection.

Il nous reste à préciser que d'un point de vue constructif et méthodologique, les différentes sections de cette contribution se concentrent sur le contenu thématique

des cycles de conférences. La bibliographie finale, quant à elle, vise à fournir aux lecteurs les références et les sources textuelles essentielles qui ont été employées pour la construction de chaque séance.

« Le souverain » et « le religieux » : un parcours historico-conceptuel

Dans cette première section thématique nous avons abordé la souveraineté comme notion controversée aussi bien d'un point de vue conceptuel que par rapport aux perspectives d'analyse adoptées dans le milieu scientifique. Afin de saisir la complexité qui demeure en arrière-plan de cette idée, notre parcours s'est alors articulé autour de la tentative d'identification des différents modèles conceptuels de la notion dans ses deux composantes (interne et externe) selon un parcours diachronique.

La perspective médiévale sur la souveraineté, comme concept moral et juridico-politique, selon les lignes tracées par le juriste Olivier Beaud, a été suivie de la reconstruction de la fondation théologico-juridique de la souveraineté dite moderne. En effet, c'est au milieu des débats théologiques autour des arguments légitimant et justifiant la conquête espagnole « des Indes » que la composante externe de la notion émerge. Plus spécifiquement, comme le théoricien du droit Luigi Ferrajoli l'a bien souligné, c'est le théologien Francisco de Vitoria qui a fourni une contribution déterminante pour la fondation d'un regard novateur sur l'ordre international ; un regard, nous précisons, qui anticipe de plusieurs siècles la pensée cosmopolitique exprimée par la philosophie kantienne. Mais au-delà des enthousiasmes qu'une telle démarche peut susciter, le potentiel de conflit de la religion comme forme de vérité (une vérité qui ne peut pas être niée, qui ne peut être l'objet d'un choix, qui peut être imposée à travers l'usage de la force) se concrétise pendant ce tournant de l'histoire conceptuelle de la souveraineté. La « clause d'évangélisation » qui pouvait être actionnée par l'État et qui légitimait la guerre est ainsi formulée dans toute sa puissance souveraine.

Cette triangulation *souveraineté étatique-vérité-religion* trouve à l'époque des Réformes protestantes un moment d'importance majeure et nous conduit vers l'émergence du modèle westphalien de souveraineté. En effet, en développant l'analyse de l'historien du droit Harold J. Berman, la contribution fondamentale donnée par Martin Luther à l'émergence de l'État-nation protestant s'accompagne d'une triple fracture à l'intérieur de l'homogénéité axiologico-politique européenne : une fracture politique, qui concerne une nouvelle articulation entre le politique et le religieux ; une fracture normative, qui impose une nouvelle structure hiérarchique du normatif mettant radicalement en question la centralité du droit positif ; une fracture géographique, qui introduit le concept de « territoire » comme espace discret, géographiquement limité, où le pouvoir des autorités séculières trouve pleine expression.

C'est de cette manière que l'âge des guerres de religion (*vraie* foi contre *fausse* foi, ou hérésie) consacre ultérieurement la religion comme élément de conflit. Et si la Paix d'Augsbourg et le principe du *cuius regio eius religio* semblent avoir établi un premier noyau de l'idée d'ordre public européen, le parcours qui conduit aux traités de Westphalie se caractérise pour un double processus concernant la souveraineté interne des États. L'absolutisation de l'État, qui s'appuie surtout sur la réflexion de Bodin et de Hobbes, s'accompagne d'un processus de sacralisation progressive et séculière de la souveraineté et du politique. C'est bien selon ces prémisses que s'affirme la souveraineté westphalienne, dont la structure et le fonctionnement ont été cristallisés par les traités de Osnabrück et Münster en 1648. À partir de ce moment, l'élément religieux est dépourvu (au moins formellement) de son importance politique car il ne peut plus constituer une justification d'ingérence dans l'intégrité, l'unité territoriale et l'autodétermination de chaque État souverain. En même temps, l'âge des guerres souveraines commence, en consacrant, par conséquent, la toute-puissance de l'État. C'est ainsi que le modèle westphalien est devenu une sorte de *topos* du droit international qui ne cesse d'être évoqué jusqu'à aujourd'hui pour légitimer n'importe quel choix autonome venant de l'État.

Le virage de plus en plus nationaliste, colonialiste, expansif et belliqueux favorisé par la réflexion hégélienne sur l'État (« le Dieu réel ») représente dans ce cadre la prémisse pour déchiffrer la conflictualité à l'échelle globale déclenchée dans la première partie du XX^e^ siècle. Mais c'est avec la dramatique conclusion de la Seconde Guerre mondiale qu'une nouvelle sensibilité face à l'utilisation de la force dans les relations internationales s'impose. Et cette nouvelle philosophie de l'(im) puissance étatique trouve son expression dans la Charte des Nations Unies de 1945.

Le « nouveau » modèle normatif de souveraineté qui s'y exprime est fondé sur deux principes centraux, comme nous le rappelle Luigi Ferrajoli : la prohibition généralisée de la guerre et de l'utilisation de la force militaire qui devient *extrema ratio* ; la protection des droits fondamentaux de tous les êtres humains. C'est grâce à ce second élément que nous voyons émerger un nouveau statut aussi bien de l'être humain et de ses droits, que du religieux. Nous allons l'explorer dans les paragraphes qui suivent avec une attention toute particulière pour le contexte européen.

Entre limite et fondement : deux lectures du concept de souveraineté

La fin des horreurs de la Seconde Guerre mondiale marque le début de la lente construction d'un nouveau concept d'Europe. Et si on y réfléchit attentivement, l'Europe représente un véritable laboratoire conceptuel, un « chantier » de solutions politiques et juridiques construites autour des droits humains fondamentaux des individus tout au long des soixante-dix dernières années.

Toutefois, lors des dernières décennies, l'Europe est devenue aussi le point d'accostage et la terre de passage d'importants flux migratoires d'individus venant d'au-delà de son propre espace physique et politique. À bien des égards, la provenance géographique de ces « migrations » est cruciale si on veut comprendre l'importance du format religieux dans la définition de l'identité personnelle et de la dignité de chacun.

Plus généralement, l'arrivée de ces migrants a fait émerger un conflit délicat entre deux logiques : celle des droits fondamentaux de chaque individu (typiquement européenne) ; celle du « limes », de la frontière étatique à protéger (typiquement nationale). Essayons de décortiquer brièvement ces deux logiques afin de saisir quels en sont les enjeux de fond.

La première logique est celle du « limes » étatique (« frontière protégée », « ligne de défense » de l'État national). Si cette notion identifiait à l'origine un espace que personne ne pouvait s'approprier (le *limes* était au nombre des *res sanctae*, c'est-à-dire des choses indisponibles dans le cadre du droit humain), cette référence, que le débat contemporain s'est si candidement appropriée, comporte une nouvelle proposition ou une reproduction implicite du mécanisme que la catégorie de *res sanctae* entraîne.

Dans le droit romain, en effet, si le *limes* était une *res sancta*, la condition de *sacralité*, la condition d'*homme sacré* (*homo sacer*), était acquise à celui qui commettait un acte grave à l'encontre des règles juridiques. Mais la condition du « devenir sacré », chère au philosophe Giorgio Agamben, ne comportait pas l'état de « nuda vita » : bien au contraire, la sacralité représentait une « condition subjective » consécutive à certains actes et elle était réglée par le droit comme nous l'explique le romaniste Luigi Garofalo.

Mutatis mutandis, les vagues des migrants semblent réactiver une telle dialectique entre *ce qui est saint*, comme la ligne de limite, et *ce qui a acquis un caractère sacré* comme conséquence de certaines actions répréhensibles. Pour être plus clair, les frontières nationales, les limites de chaque État (ou ce qu'on appelle « le *limes* national ») sont considérées comme « sacrées » dans l'acception contemporaine, c'est-à-dire à la fois inviolables et infranchissables. Cette humanité migrante qui tente de franchir cette limite, de forcer l'infranchissable, devient « sacrée » selon l'acception ancienne : une humanité « sacrifiable » à la raison politique qui gouverne aujourd'hui la logique souveraine du *limes*. Le caractère problématique de ce processus de *sanctification* des frontières et de *sacralisation* de ceux qui osent les défier identifie, de ce fait, la matrice opérationnelle de cette première logique souveraine.

De manière différente, la seconde logique, celle des droits fondamentaux, représente une sorte de « contre-logique », qui s'exprime à travers toute une série de sources juridiques internationales et supranationales (notamment, la Déclaration universelle des droits de l'Homme ; la Convention européenne des droits de

l'Homme ; la Charte des droits fondamentaux de l'Union) et internes (les constitutions rigides des différents États). Dans ce cadre, les droits de l'Homme étendent leur force première en tant que langage normatif de nature performative, car plus les droits fondamentaux sont nommés, affirmés, cristallisés, plus ils vident de l'intérieur des concepts déterminés et les transforment, en nous obligeant à les repenser sinon à les abandonner. La « performativité » des droits fondamentaux implique, par conséquent, une reconfiguration partielle ou totale de certains concepts également fondamentaux, qui ont traditionnellement structuré nos organisations politiques et juridiques jusque-là. Parmi ceux-ci, la souveraineté joue un rôle de premier plan. Alors, dans le cadre de notre analyse, comment pouvons-nous mettre en relation la souveraineté étatique et les droits de l'Homme ?

Globalement les droits de l'Homme sont conçus comme des limites à la souveraineté étatique, c'est-à-dire, comme l'explique le philosophe Joseph Raz, ils représentent des motifs qui justifient, dans certaines conditions, l'intervention de la Communauté internationale pour mettre fin à leur violation. Cette *vulgate* n'implique rien d'autre qu'un « assouplissement » ou un « affaiblissement » du modèle westphalien de souveraineté, comme la juriste Mireille Delmas-Marty l'a bien souligné.

En référence à l'espace européen, nous avons essayé de proposer une lecture différente, surtout au cours des deuxième et troisième années des conférences. Cette lecture a essayé de rendre explicite une *logique latente et inexprimée* dans le concept d'Europe contemporaine. Les droits de l'Homme ne constitueraient pas seulement une limite face à l'État : ils seraient surtout l'occasion de structurer un modèle différent de souveraineté étatique. Au lieu de représenter le terrain d'un conflit entre l'Homme et l'État, évoqué par Jacques Maritain, les droits humains offriraient plutôt une opportunité pour repenser l'enracinement, la justification et la raison d'être de l'État.

La fonction dialectique des droits de l'Homme : les droits de l'Homme comme « droits en dialogue »

Après avoir considéré le parcours historico-conceptuel de la souveraineté et le changement de paradigme produit par la sphère des droits humains « positivisés », nous avons essayé d'envisager une conceptualisation adéquate du religieux et de l'appartenance religieuse des sujets.

À bien des égards, il faut noter que les droits de l'Homme représentent une belle opportunité pour les religions, en leur fournissant un canal d'intervention et d'interlocution directe et indirecte avec les sujets souverains. Plus spécifiquement, c'est l'appartenance religieuse même des individus qui s'inscrit dans le cadre des droits de l'Homme comme étant l'expression d'une liberté fondamentale (la liberté de conscience et de religion) et, de surcroît, comme possible manière

de façonner l'identité personnelle et sociale de chacun. Il n'est donc pas surprenant que le processus de positivisation des droits de l'Homme ait été suivi d'un processus de prise en charge des droits de l'Homme par les religions et leurs traditions normatives. Ce double mécanisme nous a forcés à poser deux questions : est-il possible de penser les droits de l'Homme comme des *droits en dialogue* avec les traditions normatives des religions ? Et, dans ce cas, s'agit-il d'une dialectique possible et surtout fructueuse ?

Pour tenter de comprendre les mécanismes à l'œuvre dans cette dialectique, nous avons structuré notre analyse selon trois niveaux différents :

— le niveau théorico-juridique ;
— le niveau théorico-politique ;
— le niveau structurel.

En ce qui concerne le premier niveau, nous avons essayé de comparer la structure théorique des droits de l'Homme avec les caractères constitutifs de la normativité religieuse (au sens large) : l'importance hiérarchique, la transversalité, la centralité de la notion d'individu – comme personne, la nature méta-territoriale, incompressible et inaliénable à la fois des droits de l'Homme et des normes religieuses. Tout ceci représente des éléments stratégiques pour enraciner la possibilité d'un dialogue fructueux entre ces deux sphères de normativité.

De manière différente, pour le deuxième niveau, nous avons adopté le concept d'« empowerment of ordinary people », selon l'expression employée par Raz pour examiner comment chaque sujet (directement dans sa dimension individuelle, et indirectement dans sa dimension sociale ou de groupe) exerce son pouvoir de réclamation d'un respect des droits de l'Homme par les États. Plus spécifiquement, nous avons mis en évidence une double dynamique. D'un côté, les droits de l'Homme (positifs et constitutionnalisés) institutionnalisent et protègent l'appartenance religieuse des sujets en tant qu'expression de l'identité personnelle et objet d'exercice d'une sphère de liberté. Ce faisant, les droits de l'Homme intègrent « le religieux » parmi les éléments constitutifs du multiculturalisme contemporain. D'un autre côté, les religions (communautés et institutions) deviennent capables d'exercer dans la société civile, en direction de l'opinion publique et face aux institutions étatiques, des stratégies d'orientation des décisions politiques. Ce faisant, les religions protègent leurs prérogatives et veillent à ce que l'État constitutionnel respecte les engagements assumés à travers la reconnaissance positive des droits de l'Homme.

Enfin, en ce qui concerne le troisième niveau, nous nous sommes posé la question de savoir s'il y a une différence inconciliable ou structurelle entre les droits de l'Homme et les traditions et les droits des religions ? Nous avons ainsi tenté d'avancer une différenciation entre compatibilité théorique et compatibilité systématique. Après avoir déstructuré plusieurs dichotomies apparentes (prévalence du caractère individuel des droits humains *vs* prévalence du caractère collectif des droits religieux ; conception morale autonome des droits de

l'Homme *vs* conception morale hétéronome de la normativité religieuse), nous avons mis en évidence le rôle joué par l'État constitutionnel envers tout individu croyant ou non croyant. Dans le cadre de l'État constitutionnel, ne pas mettre en discussion les droits de l'Homme et s'engager pour leur respect représente une *condition préalable d'acceptabilité* qui s'impose aussi aux religions. De cette manière, entre normativité religieuse et normativité étatique s'instaure un « test de compatibilité » à travers le filtre du régime positif des droits de l'Homme. D'autre part, l'adhésion au respect des droits de l'Homme est une précondition pour un « contrat constitutionnel et postséculier » entre les religions et l'État comme le suggère le juriste Alessandro Ferrari.

Dans le cadre ainsi tracé, une dialectique (comme dialogue, confrontation, opposition) postmoderne émerge entre droits de l'Homme et normativité religieuse, en ouvrant la voie à plusieurs questions également fondamentales. Parlons-nous en effet encore du même concept de droits de l'Homme ? Et y a-t-il un processus de pluralisation ou d'appropriation dans la conceptualisation des droits de l'Homme par les communautés religieuses ?

Une souveraineté normative : de l'exercice des prérogatives souveraines de l'État envers les religions à la bio-souveraineté

Si la prédominance du droit de l'État sur toutes les expressions normatives (comme le droit des religions, les coutumes, etc.) comporte la capacité d'attribution de droits et devoirs aux individus et aux groupes, une telle prédominance comporte aussi l'obligation de l'attribution de plusieurs sphères de liberté à ces derniers. Parmi celles-ci, la liberté de religion a évidemment joué un rôle essentiel.

Cette quatrième articulation thématique de la charge de conférences se structure ainsi autour des questions suivantes : qu'implique la souveraineté étatique d'un point de vue normatif ? Pouvons-nous articuler différents niveaux de prérogatives souveraines des États envers les religions ?

Pour répondre à ces interrogations, nous avons organisé notre raisonnement autour de trois niveaux d'analyse, très interconnectés les uns aux autres, bien que dotés d'une autonomie épistémologique. Chaque niveau vise, à son tour, à permettre d'étudier une question bien précise :

1) *le niveau institutionnel* : quelle est la place de la religion et/ou des religions dans l'architecture légale d'un système juridique ?
2) *le niveau individuel* : quel degré de liberté de religion peut-on exercer ?
3) *le niveau personnel* : qui est « une personne » (concept normatif) ? Quels droits découlent de ce statut ?

En ce qui concerne *le niveau institutionnel*, en reprenant la taxonomie proposée par le politologue Philippe Portier, nous avons présenté la distinction entre

deux modèles. D'un côté, le modèle séparatiste (bien représenté par la France – et ses laïcités – et les États-Unis), qui se caractérise aussi bien par la centralité de l'État, toujours garant de la protection des intérêts publics de haut niveau (sûreté et ordre public), que par la présence d'une marge d'autonomie interne des institutions religieuses et des systèmes normatifs religieux. De l'autre, le modèle partenarial, marqué par une coopération officielle entre l'État et les institutions religieuses (aide économique, service public et administratif...) et l'existence d'une hiérarchie entre les religions fondée sur une reconnaissance juridique. Si la Grèce et le Danemark sont par exemple parmi les pays qui adoptent le plus spécifiquement une logique partenariale dans leur gestion du religieux, l'Italie se caractérise au contraire comme un *unicum* sur le plan constitutionnel. En effet, à travers l'Article 7 de sa Constitution républicaine, l'État italien établit une sorte de rapport *de puissance à puissance en termes de souveraineté* avec l'Église catholique. Cette configuration unique a fait l'objet d'un approfondissement et d'un débat spécifique avec les élèves et les auditeurs.

En ce qui concerne *le niveau individuel*, nous avons concentré notre attention sur la question de la liberté de religion et son rapport avec la liberté de conscience, en précisant que le terme « individuel » indique chaque personne dans son individualité ou comme composante d'une communauté de foi ou d'une confession. Pour ce faire, nous avons exploré la centralité de la sphère de la liberté de religion aussi bien dans sa dimension individuelle que dans sa dimension collective. Si la dimension individuelle a fait l'objet d'une analyse théorico-politique et théorico-juridique, sans négliger les références normatives européennes, la dimension collective a représenté l'occasion d'interroger à nouveau le concept même de souveraineté. En ce sens, nous avons réfléchi autour de la question suivante : les religions jouissent-elles d'une autonomie accordée par l'État ou disposent-elles d'une véritable souveraineté-indépendance face à l'État ?

La question que nous avons posée est en effet centrale, comme le juriste Johan D. van der Vyver l'a bien montré. L'autonomie représente une forme d'exercice du pouvoir (de la part d'une institution religieuse) octroyée par une institution supérieure (l'État). Elle implique, par conséquent, une relation hiérarchique et révisable entre l'État et les institutions religieuses. De manière différente, l'existence d'une souveraineté interne aux Églises implique la présence d'une *quiddité* spécifique qui dérive de leur simple existence à l'intérieur d'un système social, sans devoir tenir compte (*prima facie*) de la reconnaissance institutionnelle de l'État. Si nous sommes confrontés à ces deux termes de l'alternative, comment alors encadrer la spécificité de la liberté de religion dans le contexte européen ?

Étant donné la complexité de ce cadre, on peut synthétiser la perspective que nous avons tracée de la manière suivante. Au niveau européen, la liberté de religion dans sa dimension collective représente en même temps :

— une sphère de non-ingérence interne et de partielle autonomie (indépendance) normative pour les institutions religieuses ;
— un domaine marqué par l'existence de standards et de critères pour l'intervention de l'État (surtout quand les droits des individus ne sont pas respectés à l'intérieur des communautés religieuses);
— un objet de protection juridictionnelle supranationale qui doit tenir compte d'une variable qui n'est pas secondaire : le contexte national.

Nous trouvons la confirmation de l'importance de cette dernière variable dans la jurisprudence même de la Cour européenne de droits de l'Homme et, plus spécifiquement, dans sa doctrine dite de la marge d'appréciation (que nous avons commentée à travers la lecture de plusieurs passages de ses décisions).

Enfin, en ce qui concerne *le niveau personnel*, nous avons interrogé le concept de « personne » ou de subjectivité personnelle. En ce qui concerne la titularité des droits, pouvoirs et facultés et à l'exclusion éventuelle de leur jouissance, nous avons introduit une typologie particulière de souveraineté, celle de la *bio-souveraineté*. Cette dernière désigne la fonction souveraine de l'État dans l'identification de la ligne de démarcation du « juridiquement signifiant » pour chaque phase de la vie (biologique) humaine. Pour le dire autrement, la bio-souveraineté définit la ligne de démarcation du « juridiquement signifiant » du tout début (pas nécessairement la naissance) jusqu'à la fin de chaque forme de vie humaine.

En ce sens, si le concept de « personne », à la Kelsen, représente un dispositif formel d'identification et d'imputation individuelle ou collective d'un ensemble de positions juridiques, les contours de la *personnalité juridique* en tant que telle ont toujours été l'expression par excellence de la bio-souveraineté des États. La révolution politique opérée dans cette direction par la Charte des Nations Unies et la Déclaration universelle des droits de l'Homme est profonde. Grâce à sa simple nature d'être humain, chacun devient une personne d'un point de vue normatif. Cette personnalité implique désormais la titularité d'un noyau de droits incompressibles, inaliénables et interdépendants (les droits de l'Homme) que chaque État est tenu de respecter. Une fois ce constat effectué, s'impose une question cruciale dans une société multiculturelle : si personne ne nie que chaque individu né est bien une personne, quel statut doit-on accorder à *la vie humaine avant l'événement même de la naissance* ?

Cette ouverture nous a permis d'introduire la centralité des débats bioéthiques comme cadre d'une forte confrontation (et à géométrie variable) entre les sujets souverains (les États) et les sujets (parfois) contre-souverains (communautés religieuses et institutions religieuses) au sujet de ces matières éthiquement sensibles. Nous avons ainsi détecté une tendance plus ou moins nuancée des religions à manifester une vision englobante de la vie humaine depuis son début (qui n'est pas nécessairement la naissance) à la mort (qui n'est pas nécessairement sa fin)

comme l'a bien noté le juriste Silvio Ferrari. C'est bien dans ce cadre si complexe et en constante évolution que nous avons examiné l'arrêt de la Cour européenne des droits de l'Homme *Vo c. France* (53924/00) du 8 juillet 2004, concernant le statut juridique de l'embryon.

Des enjeux « ultra-modernes » : citoyenneté et pluralisme religieux

La toute dernière partie de chacun de ces cycles de conférences a été dédiée à une réflexion autour de plusieurs des enjeux d'une souveraineté « ultra-moderne », pour employer la catégorie élaborée par le sociologue Jean-Paul Willaime. Cette déclinaison de la souveraineté ne cesse pas de représenter le cadre de protection des prérogatives étatiques face à la reconnaissance positive des droits de l'Homme.

Dans une pratique de la recherche et de la discussion propre à la tradition de l'EPHE, nous avons ainsi esquissé deux questions majeures. Tout d'abord, la question de la citoyenneté, un dispositif souverain par excellence qui permet d'articuler aussi bien l'appartenance religieuse dans l'espace étatique que la légitimité de la présence des individus à l'époque des migrations internationales. Notre réflexion autour de la citoyenneté nous a permis de saisir la complexité interne de cette catégorie politique, en y articulant trois significations : citoyenneté comme statut personnel, comme processus d'acquisition, comme procès d'éducation ou de formation. Ce parcours nous a permis de mettre en évidence la composante solidaire de la citoyenneté à l'âge des droits de l'Homme. Les obligations de « fraternité » découlent de cette composante bien au-delà du périmètre de l'Hexagone.

Enfin, c'est le pluralisme religieux, qui a nécessité une réflexion critique et méthodologique. Ce dernier a été présenté comme un régime de définition de la sphère des croyances, comportant la gestion politico-juridique du multiculturalisme contemporain. C'est bien dans le cadre du pluralisme religieux et de sa gestion que nous avons identifié un domaine de réflexion permettant un croisement de différentes trajectoires, encore à structurer et à déployer ; comme un croisement qui verrait dialoguer souveraineté, ordre public, et migrations à travers le prisme des droits de l'Homme.

Bibliographie essentielle

G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Turin, Einaudi, 1995.

H. Arendt, « Le déclin de l'État-Nation et la fin des droits de l'Homme », dans Id., *Les origines du totalitarisme*, Paris, Gallimard, 2002.

D. Avon, *La liberté de conscience*, Rennes, PUR, 2020.

R. Amesbury, « Inter-Religious Declarations of Human Rights: Grounding Rights or Constructing "Religion"? », *Religion and Human Rights* 5.1 (2010), p. 43-64.

B. Badie, *Un monde sans souveraineté. Les États entre ruse et responsabilité*, Paris, Fayard, 1999.
E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001.
E. Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », *Échanges et communications. Mélanges Lévi-Strauss*, I, La Haye, Paris, Mouton, 1970.
J. Bartelson, *A Genealogy of Sovereignty*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
J. Baubérot, *Les sept laïcités françaises*, Paris, Éditions de la MSH, 2015.
O. Beaud, *La puissance de l'État*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
H. J. Berman, *Law and Revolution*, II, Cambridge (MA), Londres, Harvard University Press, 2003.
S. Besson, « Human Rights and Democracy in a Global Context: Decoupling and Recoupling », *Ethics & Global Politics* 4.1 (2011), p. 19-50.
N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Turin, Einaudi, 1997.
J. Bodin, *Les six livres de la République*, éd. M. Turchetti avec la collaboration de N. de Araujo, Paris, Classiques Garnier, 2022.
A. Boureau, *La religion de l'État*, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
J. D. Carlson, E. C. Owens (dir.), *The Sacred Sovereign. Religion and International Politics*, Washington, Georgetown University Press, 2003.
A. Cassese, *International Law in a Divided World*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
B. Chelini-Pont, V. Zuber, *Géopolitique des droits humains. L'universalisme mis au défi*, Paris, Cavalier bleu, 2024.
J. L. Cohen, « Rethinking Human Rights, Democracy, and Sovereignty in the Age of Globalization », *Political Theory* 36.4 (2008), p. 578-606.
M. Delmas-Marty, *Le relatif et l'universel. Les forces imaginantes du droit*, I, Paris, Éditions du Seuil, 2004.
J. Derrida, *Hospitalité*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.
P. Dumouchel, « La religion comme problème politique », dans A. Caillé (dir.), *Qu'est-ce que le religieux ?*, Paris, La Découverte, 2012.
C. J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
S. Elden, *The Birth of Territory*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, 2013.
M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Turin, Bollati Boringhieri, 1995 [éd. orig. : *Le sacré et le profane*, 1965].
E. B. Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*, New York, Basic Books, 2008.
A. M. Emon, M. Levering, D. Novak, *Natural Law. A Jewish, Christian and Islamic Trialogue*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Turin, Einaudi, 2013.

L. Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno*, Rome, Bari, Laterza, 1997.
A. Ferrari, « Religions, Secularity and Democracy in Europe: For a New Kelsenian Pact », *Jean Monnet Working Paper*, 03/05, New York School of Law, 2005, http://www.jeanmonnetprogram.org/papers/05/050301.html (consulté en janvier 2022).
S. Ferrari, « Tra geo-diritti e teo-diritti. Riflessioni sulle religioni come centri transnazionali di identità », *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica* 1 (2007), p. 3-14.
—, « Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Una tensione ineliminabile? », *Rivista di filosofia del diritto* 1 (2017).
L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padoue, Cedam, 2005.
M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.
J. Habermas, « "The Political". The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology », dans E. Mendieta, J. Van Antwerpen (dir.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, Columbia University Press, 2011.
—, *Questa Europa è in crisi*, Rome, Bari, Laterza, 2012 [éd. orig. : *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, 2011].
G. W. F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, éd. et trad. G. Marini, Rome, Bari, Laterza, 1999 [éd. orig. : *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1820].
T. Hobbes, *Leviathan*, éd. et introd. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 2008 (1651[1]).
B. Isaac, « The Meaning of the Terms Limes and Limitanei », *The Journal of Roman Studies* 78 (1988).
H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1949.
M. W. Janis, « The Shadow of Westphalia: Majoritarian Religions and Strasbourg Law », *Oxford Journal of Law and Religion* 4.1 (2015), p. 75-93.
J. T. Johnson, *Sovereignty. Moral and Historical Perspectives*, Washington, Georgetown University Press, 2014.
K. Lehmann, *Religious NGOs in International Relations: The Construction of "the Religious" and "the Secular"*, Londres, Routledge, 2016.
B. Leiter, *Why Tolerate Religion?*, Princeton, Princeton University Press, 2012.
D. Little, *Essays on Religion and Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015.
M. Macé, *Sidérer, considérer. Migrants en France, 2017*, Lagrasse, Verdier, 2017.
P. Macklem, *The Sovereignty of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
J. Maritain, *L'homme et l'État*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009.
F. Messner, P-H. Prélot, J. M. Woehrling (dir.), *Traité de droit français des religions*, Paris, LexisNexis, 2013.
L. Moccia (dir), *Diritti fondamentali e Cittadinanza dell'Unione Europea*, Milan, Franco Angeli, 2010.
E. Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

J. Pasquali Cerioli, *L'indipendenza dello Stato e delle confessioni religiose*, Milan, Giuffrè, 2006.

A. Pin, « Religions, National Identities, and the Universality of Human Rights », *Oxford Journal of Law and Religion* 3.3 (2014), p. 419-439.

P. Portier, « Les laïcités à l'épreuve de la "deuxième modernité" », dans J. Baubérot, M. Milot, P. Portier (dir.), *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis*, Paris, Éditions de la MSH, 2014.

—, « Philosophie, politique et religion », *Archives de sciences sociales des religions* 169 (2015), p. 263-284.

—, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, PUR, 2016.

P. Portier, J.-P. Willaime, *La religion dans la France contemporaine. Entre sécularisation et recomposition*, Paris, Armand Colin, 2021.

P. H. Prélot, « Le droit des Églises dans l'État », *Transversalités* 93 (2005), p. 109-122.

D. Quaglioni, *La sovranità*, Rome, Bari, Laterza, 2004.

A. Policar, *L'universalisme en procès*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2021.

J. Raz, « Human Rights without Foundations », dans S. Besson, J. Tasioulas (dir), *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

—, « Human Rights in the Emerging World Order », dans R. Cruft, S. M. Liao, M. Renzo (dir), *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2015.

J. Russell, « Rethinking Post-national Citizenship: The Relationship between State Territory and International Human Rights Law », *Space and Polity* 9.1 (2005), p. 29-39.

M. Saporiti, *Dialettiche sovrane. Uno studio sul rapporto tra sovranità e religioni*, Turin, Giappichelli, 2019.

—, « *L'Europe des droits fondamentaux à l'épreuve du "limes" de ses États* », *Rue Descartes* 2 (2019), p. 151-166.

—, *Tra limite e fondamento. I migranti e l'Europa delle logiche incompatibili*, Turin, Giappichelli, 2020.

S. D. Smith, « The Phases and Functions of Freedom of Conscience », dans J. Witte Jr, M. C. Green (dir), *Religion and Human Rights. An Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

A. Shachar, *Multicultural Jurisdiction. Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

G. Stopler, « Religion-State Relations and Their Effects on Human Rights: Nationalization, Authorization, and Privatization », *Oxford Journal of Law and Religion* 6 (2017), p. 474-497.

A. Touraine, *Nous, sujets humains*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

M. Troper, « Sovereignty and Laïcité », *Cardozo Law Review* 30.6 (2009), p. 2561-2574.

Y. Thomas, « La valeur des choses. Le droit romain hors la religion », *Annales. Histoire, Sciences sociales* 6 (2002), p. 1431-1462.
J. A. Van Der Ven, *Human Rights or Religious Rules?*, Leyde, Boston, Brill, 2010.
J. Witte Jr, « Religious Foundations of Western Rights: Towards a New History », *Daimon* 7 (2007), p. 49-69.
F. Wolff, *Trois utopies contemporaines*, Paris, Fayard, 2017.
D. Zolo (dir.), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Rome, Bari, Laterza, 1994.
V. Zuber, « La liberté de conscience », dans J. Baubérot (dir), *La laïcité à l'épreuve. Religions et libertés dans le monde*, Paris, Universalis, 2004.
—, *Le culte des droits de l'homme*, Paris, Gallimard, 2014.
V. Zuber, E. Decaux, A. Boza (dir.), *Histoire et postérité de la Déclaration universelle des droits de l'Homme. Nouvelles approches*, Rennes, PUR, 2022.