

LOUIS-LÉON CHRISTIANS

.....

Corps et religions dans le conflit des normes

Les traces d'un corps social pilarisé en droit belge

◆ INTRODUCTION

La plupart des controverses contemporaines soulevées par le statut du corps humain demeurent liées, de près ou de loin, à des interprétations religieuses. Pendant longtemps des arguments confessionnels furent explicitement discutés, imposés ou combattus. Progressivement, les débats ont évoqué des traces religieuses moins directes ; des imputations implicites y ont mobilisé des généalogies plus ou moins enfouies. Depuis le milieu du ^{xx}^e siècle, un tri parmi ces interprétations semble, assez arbitrairement, venir atténuer ou au contraire exhumer (voire exhiber) ces arrière-plans religieux en vue d'orienter une politique des corps. Aux yeux de certains, ces traces religieuses semblent devenir, en régime sécularisé, une cause de péjoration. Pour d'autres, elles sont devenues l'enjeu d'une liberté personnelle, à garantir à la hauteur du pluralisme revendiqué par la société, belge en l'occurrence.

Il n'appartient évidemment pas au présent texte de trancher de tels débats mais seulement d'en décrire certaines ressources normatives et argumentatives, au gré d'une analyse discursive des législations et des jurisprudences. Face à des enjeux fondamentaux et, d'une façon éminente, politiques, il s'agit de contribuer à mettre en lumière l'évolution des discours du droit belge, et d'en souligner le cas échéant les incertitudes voire les contradictions.

Plusieurs préalables semblent nécessaires avant d'entrer dans notre analyse. Ils relèvent du statut plus global de la modernité juridique et résonneront avec des spécificités de la sécularisation « à la belge ».

Premier préalable : le religieux entre folklore et fondamentalisme éthique

Définir un périmètre d'analyse est certes une nécessité mais aussi un choix. L'opérer est d'autant moins anodin quand il s'agit de rendre précisément compte de tris idéologiques plus ou moins implicites. Comment les débats (y compris

universitaires) trient-ils ce qui relève, d'après eux, du religieux? Une polarisation semble progressivement se déployer. Une première tendance réduirait le religieux aux traits d'un culturalisme plus ou moins folklorisé et perçu comme irrationnel. À l'opposé, les questions les plus dures posées par les traditions religieuses seraient en revanche disqualifiées dans leurs termes religieux, pour se voir subsumées, sans reste, dans des références éthiques réputées neutres, tantôt assumées techniquement (par la médecine notamment), tantôt abandonnées juridiquement à l'autonomie du sujet et de sa vie privée. On ne s'étonnera pas en soi de l'émergence de cette tension triangulaire entre religion, médecine et individu. Elle est la caractéristique d'une modernité qui conjoint le rôle majeur de la rationalité scientifique, de l'autonomie du sujet et de la spécialisation du religieux dans une sphère dite privée. Ce qui frappe davantage tient à l'instabilité et à la fluidité de cette triangulation selon les dossiers et les cas. L'énergie mise à rechercher la généalogie religieuse de la régulation des corps demeure très fluctuante. La qualification religieuse (invoquée tantôt à charge, tantôt à décharge) semble finalement varier en considération de la priorité formelle prêtée à certains autres univers de sens, qui seraient réputés moins sujets à caution, comme le référent médical. On s'interrogera sur ce qu'occulte une justification déduite d'un simple basculement de référents. À commencer par observer que les référents nouveaux sont souvent eux-mêmes controversables. Ainsi, les rapports entre médecines allopathique et homéopathique pourraient, de ce point de vue, ne pas présenter de différence de nature par rapport aux relations entre médecine et religion. Il s'agirait davantage de degrés dans des rapports entre rationalités hétérogènes. Dans la même ligne, les dimensions religieuses d'un tatouage ou d'un vêtement ne relèveraient pas « davantage » de la religion que la procréation artificielle ou l'euthanasie n'auraient pour seul monopole une rationalité médicale. Les exemples pourraient se multiplier de concurrences instables qui se rejouent pour qualifier l'ensemble des saisonnalités de la vie humaine, de la naissance à la mort.

Loin de réitérer ici la querelle moderne relative à l'usage des arguments religieux dans l'institution politique, il s'agit de mesurer la part de relevance juridique de telles instabilités argumentatives au gré des garanties conventionnelles et constitutionnelles. Aussi bien, ces dernières enjoignent-elles de prendre en considération la « part centrale et nécessaire » des subjectivités religieuses au titre de la liberté de conscience et de religion, tant individuelle que collective, tant en privé qu'en public, selon les formules consacrées par le droit européen.

Dans ce cadre, que deviennent concrètement les significations juridiques potentielles de la référence au religieux dans le statut du corps? Comme le montre bien Aurélien Rissel¹, la mobilisation du référent religieux balance entre un traitement implicite et silencieux et un traitement explicite et incantatoire. L'une et l'autre méthode permettent toutefois, à l'occasion, des stratégies conduisant à limiter une véritable contextualisation.

1. Dans le présent volume.

C'est dans la triangulation que l'on a déjà évoquée que semblent se déployer ces sens premiers du religieux, quoique précisément occultés par trop d'ombre ou trop de lumière. La tension qui s'y joue sera alors tout simplement celle des nouveaux pouvoirs sur le corps, qu'ils soient désormais de marchandisation ou de médicalisation, face aux revendications individuelles d'autonomie, servies ou desservies par l'invocation d'un fondement religieux.

À l'origine, les querelles fondatrices de la liberté de religion et de conscience visaient à dénoncer l'emprise religieuse sur les corps, ou plus exactement la domination sociale d'une tradition majoritaire. Au gré des avancées de la sécularisation, l'argument religieux a vu sa signification changer. Il a cessé d'être univoque. En effet, il peut s'entendre désormais comme le regret nostalgique d'un corps régulé par une écologie religieuse à restaurer ; comme l'aspiration à une sécularisation encore inachevée au profit de la science ou du marché ; ou encore, il peut manifester une position de minorité rebelle à toute capture globale des corps, qu'elle soit symbolique ou matérielle.

L'argument religieux pourrait dès lors n'avoir de sens qu'au regard des dominations concurrentes dont il permettrait de détourner le regard. Le référent religieux deviendrait un révélateur des dominations en conflit face à un souhait d'autonomie individuelle qu'il peut tour à tour appuyer (comme libérateur) ou ruiner (comme soumissif). L'argument des minorités religieuses qui venait jadis appuyer par sa dissidence une démarche d'autonomisation par rapport à une culture dominante se verrait aujourd'hui péjoré, mais cette fois au profit ou au risque de nouvelles dominations, notamment scientifico-marchandes. Le spectre des anciennes dominations religieuses demeure agité dans les prétoires, au nom des abus du passé. Mais paradoxalement il devient dans le même temps un argument permettant de rendre inaudibles les dimensions subversives de certaines revendications religieuses contemporaines. C'est donc aussi comme un révélateur potentiel de dominations nouvelles sur le corps que l'on tentera d'analyser les revendications religieuses, et pas seulement au titre de réminiscence d'abus passés, ou de folklores irrationnels, quoique ces requalifications ne manquent certes pas d'importance... comme on le soulignera en conclusion.

Second préalable : approche contextuelle du droit belge

Les préalables méthodologiques qui viennent d'être actés doivent également être rapportés à un contexte propre. On peine à voir en quoi, d'emblée, le système belge présenterait des réalisations fondamentalement originales au regard des mutations globales de la modernité juridique occidentale. Des traits communs y sont plutôt à l'œuvre, entre la Belgique et la France ou l'Allemagne, certes à des degrés et à des rythmes variables.

Il est toutefois possible de tenter une interrogation plus précise : les spécificités socio-politiques, qui distinguent par exemple la Belgique de la France, conduisent-elles à une régulation juridique différente des corps et de leurs rapports au religieux ? Ainsi, le « pluralisme à la belge », classiquement distinct de la « laïcité

à la française », va-t-il jusqu'à laisser transparaître une modélisation spécifique du rapport au(x) corps ? Existerait-il une référence au « corps social » qui distinguerait la Belgique dans son traitement des corps individuels ?

Sans doute la Belgique peut-elle frapper l'imaginaire juridique tant sa population s'auto-perçoit aujourd'hui comme un laboratoire au cœur d'une Europe instable, davantage qu'un terreau de tradition. La sécularisation rapide de la société belge depuis 1945, doublée du recul des partis politiques chrétiens, semble l'emporter en influence sur la disparité culturelle croissante entre un Nord flamand, à l'identité régionale forte, et un Sud francophone, très peu identitaire. Ces disparités d'identités collectives n'en laissent pas moins apparaître, au nord comme au sud, une société prête à tester, sans débat public passionné ni forte polémique, des législations nouvelles concernant le corps. Ainsi en est-il allé, en matière bioéthique, de l'euthanasie, du changement de sexe, de la transgenralité, des mères porteuses, mais aussi du mariage entre personnes de même sexe, de la redéfinition de l'inceste, etc.

D'autres indicateurs révèlent pourtant des failles dans cet autoportrait. Le taux de suicide élevé parmi les adolescents, l'ampleur croissante des dépenses en psychiatrie, les disparités des demandes d'euthanasie (présentes plus que proportionnellement au nord du pays), le taux élevé des divorces, l'accroissement des inégalités sociales, et notamment en milieu scolaire, l'antisémitisme croissant, le déploiement des discours de haine sur Internet, un taux de chômage important (à Bruxelles et en région wallonne) montrent aussi une société incertaine, en perte en repères et de stabilité. Comment penser les interactions entre identités, religions et corps dans une société qui se révèle à la fois si fortement sécularisée et si fragile ?

Divers sondages – les statistiques religieuses sont prohibées – indiquent des pratiques religieuses de plus en plus basses (à 3 % en région bruxelloise) tandis que l'affirmation d'appartenance culturelle demeure plus élevée et plus stable (65 % de la population continuerait à s'affirmer chrétienne, pour environ 7 % de nationaux musulmans et 15 % d'engagés dans la militance laïque organisée).

La sécularisation de la société, comme tendance lourde, a conduit certains à remettre en cause ce qui avait été considéré longtemps comme une caractéristique sociologique de la Belgique : sa structure « pilarisée » ou selon un vocabulaire plus savant, son « consociationalisme ». La science politique a recouru à ces concepts² pour indiquer que le système belge reposait sur un régime de coalition entre trois grands mondes idéologiques historiques : catholique, libéral et socialiste, qui eux-mêmes ont longtemps structuré la vie de chaque individu de façon intégrale, de la maternité à au cimetière, en passant par l'école, le mouvement de jeunesse, le syndicat, la mutuelle et la clinique et la maison de repos. La structure pilarisée permettait classiquement à chaque vie individuelle de se déployer sans quitter son univers convictionnel – les trois « piliers » assurant en retour l'équilibre collectif et la stabilité politique du pays.

2. DUMONT H., « La "pilarisation" dans la société multiculturelle belge », *Revue nouvelle*, 1999/3, p. 46-76 ; VAN HAUTE E., PILET J.-B., « La consociation belge entre résistances et ajustements », in FORET F. (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, Bruxelles, Éditions de l'université de Bruxelles, 2009, p. 65-91 ; COOREBYTER V. DE, « Que reste-t-il de nos clivages ? », *Politique. Revue belge d'analyse et de débat*, septembre 2018, p. 17-26.

À ces piliers s'intégrait progressivement une autre caractéristique du système belge : celui d'être un régime de cultes reconnus. Aux côtés du catholicisme, du judaïsme, de l'anglicanisme, du protestantisme, ont été reconnus au ^{xx}^e siècle l'islam (1974), l'orthodoxie (1985), mais également des organisations philosophiques non confessionnelles (1993) dont les plus importantes sont le Centre d'action laïque francophone et l'Union des libres penseurs néerlandophone (2002). Les lois de reconnaissance, votées par le Parlement fédéral, assurent ainsi un soutien financier, matériel et symbolique aux traditions suffisamment ancrées au sein de la population. C'est encore en ce sens que sont garantis, au sein de l'enseignement public, des cours de religions reconnues et de morale reconnue. Quoiqu'aucune norme religieuse ou philosophique, même issue d'une communauté convictionnelle reconnue, ne bénéficie d'une relevance formelle en droit belge, ce système octroie néanmoins une légitimité sociale forte aux cultes reconnus, et les distingue d'autant de toute autre religion, voire de mouvements socialement contestés, dits sectaires nuisibles³.

Outre l'usure des systèmes institutionnels liés à l'individualisation croissante, c'est l'émergence de l'islam en Belgique, liée à une politique diplomatique d'immigration décidée en 1964, qui va accélérer une certaine déstabilisation du système à défaut précisément d'associer pleinement un « pilier musulman » à la reconnaissance du culte en 1974⁴. C'est encore en ce sens que la radicalisation islamique est invoquée aujourd'hui par les politiques qui souhaitent mettre un terme, au sein de l'enseignement public, aux cours de religions reconnues, système validé par la loi de paix scolaire depuis 1959 et la Constitution depuis 1988⁵. À la déstabilisation du pluralisme⁶ inscrit jusque-là à l'intérieur de l'appareil d'État, répondent de nouvelles initiatives communautaires : de premières écoles musulmanes agréées, de premiers petits partis politiques « islam » émergent, mais sans avoir à ce jour réussi à se consolider.

Le régime de coalitions politiques, lié au système classique de piliers, a longtemps procuré une garantie de maintien aux idéaux moraux chrétiens et à leurs empreintes dans la législation. De ce fait, le régime de polarisation politique belge

3. La contestation sociale de ces mouvements portant notamment sur l'atteinte à l'intégrité des corps. CORDES H. DE, « L'État belge face aux dérives sectaires », *Courrier hebdomadaire du CRISP (Centre de recherche et d'information socio-politiques)*, n° 1908, 2006/3, p. 5-49; MINE B., « La régulation du « phénomène sectaire » en Belgique : une mise à l'épreuve des hypothèses relatives aux transformations de la gouvernamentalité dans les sociétés occidentales contemporaines », *Annales de droit de Louvain*, 2009/2, p. 101-193.

4. TORREKENS C., « Intégrer l'islam dans l'espace public des anciennes sociétés d'immigration : neutralité, laïcité et conflits en France et en Belgique », in FORET F. (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, op. cit., p. 121-137.

5. DELGRANGE X., OVERBEEKE A., « Le choix entre l'enseignement d'une des religions reconnues et celui de la morale non confessionnelle », in DELGRANGE X., DETROUX L., EL BERHOUMI M. (dir.), *Les grands arrêts en droit de l'enseignement*, Bruxelles, Éditions Larcier, 2016, p. 242-280.

6. La Cour constitutionnelle (arrêt de la Cour d'arbitrage du 15 juillet 1993) a pour sa part balisé ce débat en condamnant une loi dite du pacte culturel qui prétendait garantir la neutralité des services culturels par des quotas idéologiques au cadre des personnels, proportionnels aux représentations idéologiques parlementaires. Il reste que la portée de ce désaveu constitutionnel est demeurée elle-même incertaine. Voir DUMONT H., *Le pluralisme idéologique et l'autonomie culturelle en droit public belge*, Bruxelles, Bruylant/Facultés universitaires Saint-Louis-Bruxelles, 1996; DUMONT H., « Le modèle de la loi du Pacte culturel a-t-il encore une pertinence aujourd'hui? », in RINGELHEIM J. (dir.), *Le droit et la diversité culturelle*, Bruxelles, Bruylant, 2011, p. 167-204.

n'avait pas conduit à une régulation pilarisée du corps. Cette régulation relevait en effet de prohibitions pénales génériques, dont le *statu quo* était garanti par un veto de coalition, et n'était nullement abandonnée à l'autonomie normative des mondes idéologiques (chrétiens, libéraux, socialistes). Seuls les usages, les cultures institutionnelles, les convictions des personnels et des chartes de valeurs structuraient le traitement contextuel des personnes (et de leur corps) dans les institutions de santé propres à leur pilier.

L'affaiblissement du pilier chrétien a progressivement permis aux piliers laïques (libéraux et socialistes) de créer des coalitions alternatives. Ces nouvelles majorités politiques ont déployé, à chaque législature obtenue, de nouvelles politiques de « libéra(lisa)tion » des corps, notamment en matière bioéthique. En 1990, l'avortement, tout en demeurant inscrit dans le Code pénal jusqu'en 2018, a pu se voir légalisé à certaines conditions – progressivement abaissées. Le chef de l'État, le roi Baudouin, refusa en conscience de signer cette loi. Il fut alors tenu par le gouvernement « en impossibilité temporaire de régner » afin de permettre au processus démocratique de s'achever⁷. En 1998, la « cohabitation légale » vint donner un premier statut aux couples de même sexe ; leur accès au mariage étant assuré par la loi du 13 février 2003, qui modifia la définition du mariage présente dans le Code civil, puis par la loi du 18 mai 2006 pour y associer un droit à l'adoption. Après un débat parlementaire long et exigeant mais dépourvu de toute polarisation agonistique, l'euthanasie s'est vue légalisée, à certaines conditions, par la loi du 28 mai 2002, puis étendue aux mineurs d'âge par une loi du 28 février 2014, et depuis discutée à propos de personnes démentes...

Ces diverses législations ouvrent des espaces nouveaux de libres choix, tout en prenant la mesure de l'intensité des options morales qui s'y jouent : des conditions de délais et de mûrissement des décisions individuelles sont fixées par la loi pour les personnes en demande ; des exceptions sont garanties par les textes légaux au bénéfice des personnels qui refuseraient en conscience d'être impliqués directement dans les pratiques sollicitées.

Il reste que ces espaces d'« options morales » ont cette fois (ré)introduit des pratiques pilarisées dans la régulation des corps à travers l'encadrement collectif des pratiques. Dans chaque institution concernée, des chartes éthiques ont vu le jour qui tentent d'éclairer les styles de vie qui s'y déploient. Des contentieux sont par exemple en cours sur la possibilité pour une maison de repos confessionnelle de développer des chartes de vie qui laisseraient entendre que des pratiques d'euthanasie ne seraient pas cohérentes avec les valeurs vécues par la collectivité des résidents ayant fait choix de cette institution.

S'il est clairement admis que le choix individuel est garanti au titre de la loi, la liberté d'orientation, juridique ou morale, à concéder aux institutions d'accueil demeure incertaine. Jusqu'où et sous quelle forme leur culture propre peut-elle s'exprimer⁸ ? Les politiques de subventionnement public viennent donner

7. DIJON X., « Baudouin I^{er} et l'enfant à venir », in *Mélanges Meulders-Klein*, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 181-185.

8. Voir pour un exemple extrême, Conseil d'État, arrêt du 17 octobre 2000, *Ligne de vie*, n° 90265 (perte de subvention publique d'une association de planning familial comparant avortement et génocide dans une de ses brochures).

une intensité particulière à ces questions : les controverses se multiplient sur la conformité constitutionnelle et internationale d'éventuelles conditions de neutralité imposées à des institutions privées ou encore à l'étendue de la notion de service public fonctionnel. Ces interrogations relatives à l'ampleur du pluralisme social que favorise ou limite l'État-providence, sont relues en Belgique en termes de pilarisation, c'est-à-dire, désormais, en termes de risque d'une « (re)capture éthique » des individus par leur monde idéologique.

La question demeure toutefois également ouverte en termes moins péjoratifs. Le ton des débats belges montre en effet que les institutions prennent aussi conscience d'être saisies d'un rôle nouveau au regard des options éthiques désormais ouvertes à leurs résidents : celui non seulement de l'adaptation de leur culture collective à une société ouverte, mais aussi de l'importance de repenser leur pédagogie active face aux exigences de consentement éclairé et leur rôle nouveau dans la capacitation morale des personnes soumises à des options individuelles considérables⁹.

On a souligné jusqu'à présent les tensions, affaissements et reconfigurations des piliers classiques de la société belge et leurs effets fluctuant sur le statut des corps¹⁰. Or, depuis les années 1990, ces débats se polarisent progressivement autour d'un nouvel acteur, sorte de pilier manquant du système belge : l'islam¹¹.

Couvrir le corps féminin d'un voile plus ou moins étendu ou solliciter une reconstitution d'hymen au gré d'exigences religieuses de virginité ; montrer ses mollets pour les garçons ou pratiquer la circoncision rituelle de ceux-ci ; respecter des refus de soins dans les hôpitaux ou encore honorer le corps des défunts selon des rites funéraires particuliers : l'islam a exacerbé des questions inédites dans une société belge jusque-là pilarisée entre mondes chrétien et laïque. Certes, bien de ces questions sont aussi *mutatis mutandis* celles du judaïsme. Il reste que la tradition juive, minoritaire mais bien présente en Belgique depuis l'origine, n'avait pas été interrogée sur ses pratiques depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale... du moins avant que l'islam ne les suscite et n'ouvre une boîte de Pandore qui allait impliquer collatéralement le judaïsme.

Sur le corps se croisent et se télescopent assez paradoxalement la régression des contentieux éthiques « catho-laïques », dont la sécularisation et la dépilarisation atténuent lentement la prégnance, et la multiplication des contentieux de styles de vie avec l'islam, dont le risque de néopilarisation interne se combine avec des éléments géopolitiques externes pour stimuler une émotion politique, encore avivée dans des moments de violences terroristes qui, pour certains, lient à nouveau corps, religion et destruction.

9. MUNCK J. DE, « La Belgique sans ses piliers ? Du conflit des modèles au choix d'une politique », in MUNCK J. DE, DEHOOGNE R. et al., *Piliers, réseaux et démocratie*, Bruxelles, Vista, 2002, p. 95-115 ; CHRISTIANS L.-L., « Métamorphoses du pluralisme dans les États en "dépilarisation" », Belgique et Pays-Bas », *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 226, 2003, p. 113-135.

10. MOENS F., « Requiem ou reviviscence d'un pilier. Expériences religieuses individuelles et références politiques collectives », in FORET F. (dir.), *Politique et religion en France et en Belgique*, op. cit., p. 109-121.

11. Voir déjà BLAISE P., COOREBYTER V. DE, « L'islam et l'État belge », *Res Publica*, 1993, p. 23-37.

C'est sur l'arrière-plan de ces préalables que l'on souhaiterait mener notre examen de la condition religieuse du corps en droit belge. On ne le fera pas de façon systématique à travers l'ensemble historique des contentieux – ce qui appellerait d'autres travaux. On le fera principalement par deux focus, placés en miroir : l'un sur le « corps-contenu », qui permettra d'évoquer les polarisations entre religion et sciences médicales à travers les questions d'intégrité que suscite nouvellement la circoncision des garçons ; l'autre sur le « corps-façade », qui permettra d'évoquer les tensions religion et politique à travers l'idée d'incorporation des convictions que cristallisent notamment les débats sur le foulard islamique.

Pour chacun de ces focus, nous procéderons en trois temps : après un état du droit, nous montrerons que les qualifications juridiques de ces deux corps religieux (« corps-intégrité » et « corps-façade ») demeurent travaillées par un « corps social » dont l'efficace oscille entre des jeux de métaphorisation culturelle et le rôle renouvelé d'acteurs collectifs. En conclusion, on reviendra sur l'idée d'un « corps pilarisé » en droit belge, entre pilarisations éthique et ethnique.

◆ CORPS-INTÉGRITÉ ENTRE RELIGION ET SCIENCE

Le droit belge a dû traiter, comme beaucoup d'autres, divers contentieux opposant les conceptions religieuses et médicales du corps. Ces formes concurrentes d'intégrité se sont classiquement manifestées à propos de l'avortement ou de l'euthanasie mais, comme on l'a indiqué, les réponses les plus récentes du droit belge ont été d'ouvrir des systèmes de libres options et non plus de contraintes. Dans le champ de ces options, entendues dans leur dimension individuelle, des motivations sous-jacentes religieuses ou philosophiques peuvent se déployer, mais de façon résolument silencieuse.

D'autres contentieux sont venus plus récemment renouveler la question religieuse. On en examinera deux, traversés par des évolutions apparemment opposées. D'une part, le refus de transfusion sanguine par les Témoins de Jéhovah¹², longtemps considéré par la pratique médicale comme irrecevable a finalement été minutieusement examiné par le Comité consultatif de bioéthique en 2002¹³ et admis en lien avec un projet de loi (en débat à ce moment) relatif aux droits du patient¹⁴. D'autre part, l'acceptabilité de la circoncision religieuse des garçons juifs

12. En jurisprudence belge, par exemple, Liège, 20 octobre 1988, *Revue trimestrielle de droit familial*, 1989, p. 93 : « Lorsque les époux ont, pendant la vie commune, pratiqué avec leurs trois enfants la religion des Témoins de Jéhovah, on ne peut, après la séparation, interdire à la mère, même si l'administration de la personne des enfants est confiée au père, de continuer à éduquer ses enfants dans les croyances et pratiques religieuses qu'elle considère comme bonnes, sauf si ces pratiques sont susceptibles d'entraîner pour l'enfant certains risques pour sa santé physique ou son équilibre psychique. Une prédication de douze heures maximum est autorisée ; le refus de transfusion sanguine est interdit. »

13. Comité consultatif de bioéthique, avis n° 16 du 25 mars 2002 relatif au refus de transfusion sanguine par les Témoins de Jéhovah.

14. Loi du 22 août 2002, *Moniteur belge*, 26 septembre 2002 : « Article 8 [...]. Paragraphe 4. Le patient a le droit de refuser ou de retirer son consentement, tel que visé au paragraphe 1, pour une intervention. À la demande du patient ou du praticien professionnel, le refus ou le retrait du consentement est fixé par écrit et ajouté dans le dossier du patient. Le refus ou le retrait du consentement n'entraîne pas l'extinction du droit à des prestations de qualité, tel que visé à l'article 5, à l'égard du praticien professionnel. Si, lorsqu'il

et musulmans, longtemps admise par une coutume dont découlait une tradition pénale d'immunité, a été remise en cause depuis 2012 au gré de débats encore inachevés.

Le refus de soins des Témoins de Jéhovah

Si l'avis du 25 mars 2002 affirme d'emblée que des principes généraux doivent suffire à régler cette question et semble opter pour la voie silencieuse¹⁵, il n'en reste pas moins que le Comité va ensuite porter une attention importante à la tradition des Témoins de Jéhovah. Plus encore, il va affiner à cette lumière des questionnements de nature éthico-médicale sur la capacité de discernement de ces croyants (que nous limiterons ici aux cas des personnes majeures) :

« Il serait excessif d'attendre des gens qu'ils aient construit leur système de valeurs de manière totalement "raisonnable". L'engagement ne relève pas exclusivement de la raison cognitive, mais bien aussi de la motivation, de l'enthousiasme, du fait de donner un sens aux choses. Pour les Témoins, leur religion est leur vie et il n'y a pas de salut en dehors de la Bible. Ce choix, qui est un engagement et non un exercice algorithmique, n'est pas moins "incompréhensible" ou "irrationnel" que celui de Caton, qui, imprégné de ses valeurs républicaines, préféra mourir plutôt que de vivre sous le joug d'un tyran. Il aurait pu en aller autrement si les Témoins pensaient que le refus d'une transfusion vitale n'a pas de conséquences parce qu'ils seraient, par exemple, sauvés au dernier moment d'une mort certaine par une intervention miraculeuse. Dans un tel cas, il aurait été manifeste qu'ils n'auraient pas correctement estimé la gravité de la situation. De même, il aurait pu en aller autrement si un individu isolé, en marge de la tradition religieuse que partagent les Témoins de Jéhovah, propageait le type d'idées millénaristes qui caractérisent les Témoins (prenons, par exemple, le cas d'un dénommé Pierre qui, de manière isolée, crie sur tous les toits que "la fin du monde est pour 2005"). En pareils cas, une aide psychiatrique est recommandée. En revanche, les Témoins partagent leurs idées avec d'autres personnes. Leur religion est protégée par le droit à la liberté de culte et, plus généralement, à la liberté philosophique. Aussi, le Comité estime que le maintien du refus d'une transfusion sanguine par un Témoin de Jéhovah majeur et compétent pour exprimer un jugement doit être respecté. »

était encore à même d'exercer les droits tels que fixés dans cette loi, le patient a fait savoir par écrit qu'il refuse son consentement à une intervention déterminée du praticien professionnel, ce refus doit être respecté aussi longtemps que le patient ne l'a pas révoqué à un moment où il est lui-même en mesure d'exercer ses droits lui-même. / Paragraphe 5. Lorsque, dans un cas d'urgence, il y a incertitude quant à l'existence ou non d'une volonté exprimée au préalable par le patient ou son représentant visé au chapitre IV, toute intervention nécessaire est pratiquée immédiatement par le praticien professionnel dans l'intérêt du patient. Le praticien professionnel en fait mention dans le dossier du patient visé à l'article 9 et agit, dès que possible, conformément aux dispositions des paragraphes précédents. »

15. « Monsieur G. demande quelle attitude il convient d'adopter face à un refus de transfusion sanguine par un Témoin de Jéhovah, majeur ou mineur. Le Comité estime que la question doit être abordée dans une perspective plus générale : quelle doit être l'attitude du médecin face au refus d'un traitement par un patient, refus qui peut mettre sa vie en danger » (avis précité.).

Le conflit entre salut médical et salut religieux trouve sa solution dans le principe général d'autonomie du patient, mais cette autonomie est elle-même analysée de façon particulièrement prudente lorsqu'elle se fonde ultimement sur des présuppositions religieuses. La volonté divine qui transparaît d'études bibliques peut ainsi être tenue pour convaincante tandis que l'espoir d'un miracle ou une crainte millénariste susciteraient un doute sur la capacité du patient. L'avis vise aussi des pathologies potentiellement associées, comme un Témoin de Jéhovah atteint d'une phobie du sang, « qui refuse une transfusion pour cette raison, ou qui se sent pour cette raison attiré par la conviction des Témoins ». Enfin, l'avis évoque des difficultés possibles quant au caractère libre et volontaire du refus opposé par un Témoin de Jéhovah :

« Il faut veiller à ce que le patient ait l'occasion de communiquer et de confirmer son refus dans un colloque singulier avec le médecin. Il a en effet été constaté que les patients-Témoins, lorsqu'ils sont entendus individuellement, ont parfois une autre opinion à exprimer que lorsqu'ils sont entendus en présence de leurs coreligionnaires. Dans ce cas, le patient doit être protégé contre la pression du groupe [...]. On peut d'ailleurs supposer qu'est aussi défendable dans l'éthique des Témoins cette recommandation de donner la possibilité à chaque Témoin de décider, en colloque singulier avec son médecin, s'il accepte ou non une transfusion sanguine vitale. »

On reviendra dans la suite sur le rôle de l'autonomie individuelle dans le statut juridique des corps religieux, et en particulier sur les difficultés d'évaluation de l'autonomie des personnes croyantes.

Le Comité de bioéthique conclut toutefois en soulignant des arguments « d'ordre pragmatique » en faveur du respect de la position des Témoins de Jéhovah. On soulignera en particulier la prise en compte de la force collective de ce mouvement et l'idée d'une collaboration plus institutionnelle à nouer entre religion et science pour construire des médiations novatrices, y compris sur le plan technique.

« L'opposition collective des Témoins contre les transfusions sanguines est si forte et constante qu'il est à craindre qu'en cas d'administration d'une transfusion à l'encontre de la volonté du patient, ils seront amenés à refuser complètement les aides spécialisées de deuxième et troisième lignes. Ne pas respecter le refus peut donc créer une situation dans laquelle la tentative de réduire le nombre de victimes aura pour résultat d'augmenter ce nombre. C'est pourquoi le Comité est d'avis qu'il convient de collaborer avec les Congrégations dans la mesure du possible. Les représentants de la Congrégation chrétienne des Témoins en Belgique ont fait expressément savoir, dans une conversation avec le Comité, qu'ils désirent collaborer avec le corps médical et ne recherchent pas les conflits. »

Et de préciser en note :

« Les Témoins de Jéhovah disposent en Belgique de neuf comités de liaisons d'hôpitaux qui sont spécialisés en matière d'information sur les techniques alternatives aux transfusions sanguines. Ils peuvent faire appel à une banque de données mondiale très complète et régulièrement actualisée contenant des

milliers d'articles concernant la chirurgie sans transfusion sanguine. Ces comités couvrent les régions de Charleroi-Namur, Liège-Ardenne, Mons-Tournai, Bruxelles-Brabant wallon, Bruxelles-Brabant flamand, Anvers, Gand, Louvain-Limbourg et de Flandre occidentale et peuvent donner des avis techniques. Ils disposent également de listes des hôpitaux de référence en matière d'opérations sans transfusion. »

Face au refus de soin, la tension entre le religieux et la science dans la régulation du corps ne trouve pas son dernier mot dans le principe d'autonomie individuelle. D'une part, cette autonomie est elle-même discutée et évaluée en termes scientifiques et, d'autre part, la tension décrite semble trouver solution dans une médiation collective, voire institutionnelle, à travers des conventions techniques et des agrégations croisées.

La circoncision religieuse des garçons juifs et musulmans

On va retrouver, *mutatis mutandis*, les mêmes parcours argumentatifs dans un débat nouveau en Belgique depuis 2012 : celui qui vise la circoncision religieuse des garçons, jusque-là autorisée et remboursée par la sécurité sociale belge. On connaît les termes généraux de ce débat – récurrent dans plusieurs États occidentaux mais peu développé en Belgique, du moins tant que la question avait été socialement considérée comme une coutume juive pratiquée sur des nouveau-nés. La circoncision rituelle est-elle une atteinte excessive à l'intégrité physique des garçons, en particulier d'adolescents selon les traditions de l'islam ? Cette pratique met-elle en cause un exercice (illégal) de la médecine ou constitue-t-elle une pratique garantie par la liberté de religion ? Le consentement de l'enfant peut-il être omis pour un tel acte et, s'il est donné par un adolescent, est-il recevable ? C'est plus spécifiquement la publicité donnée par la presse belge à une décision judiciaire allemande condamnant la pratique d'une circoncision musulmane médicalisée¹⁶ qui va alimenter une émotion politique inédite. Avant d'en relever les éléments discursifs, on soulignera combien le cas est différent de celui d'un refus de soin. C'est ici une demande religieuse d'intervention qui se manifeste, le cas échéant dans un cadre médicalisé.

La circoncision masculine, à la différence de l'excision féminine¹⁷, n'a fait l'objet jusqu'à présent d'aucune législation en Belgique. Comme rite, cette intervention fréquente¹⁸ n'en est pas pour autant formellement privilégiée ou immunisée.

16. Le jugement du tribunal régional de Cologne du 7 mai 2012, traduit et publié par une revue juridique belge, la *Jurisprudence de Liège, Mons et Bruxelles*, 2013, p. 141-148, avec les observations d'un rabbin et d'un médecin, D. Meyer et L. Coppens.

17. La présente section s'inspire et complète plusieurs développements de trois articles précédents : CHRISTIANS L.-L., « La circoncision rituelle face aux droits contemporains », in BURNET R., LUCIANI D., *La circoncision aujourd'hui*, Paris, Éditions Feuilles, 2014, p. 69-89 ; DELGRANGE X., LEROUXEL H., « La circoncision rituelle en Europe : vers une tension entre la liberté de religion des parents et l'intégrité physique de l'enfant ? », in KOUSSENS D. et al. (dir.), *La religion hors la loi*, Bruxelles, Bruylant, 2016, p. 155-186 ; CHRISTIANS L.-L., DELGRANGE X., LEROUXEL H., « La circoncision rituelle en droit belge », in FORTIER V. (dir.), *La circoncision rituelle, enjeux de droit, enjeux de vérité*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2016, p. 160-176.

18. En Belgique, la ministre des Affaires sociales a répondu en 2012 à une question parlementaire sur le sujet : « En 2006, 19 853 circoncisions avaient fait l'objet d'un remboursement. En 2010, il y en a eu 24 113.

Elle relève simplement, comme toute réalité sociale, de l'application du droit commun qu'il s'agisse en l'occurrence du droit de la responsabilité civile, du droit pénal en matière d'exercice illégale de la médecine, ou de protection de l'intégrité physique, du régime de l'autorité parentale en droit civil, ou encore des droits de l'enfant et en l'occurrence de la liberté de religion.

Trois difficultés ont été occasionnellement soulevées devant les tribunaux belges – généralement *a posteriori*, lorsque l'intervention rituelle a causé des complications : elles concernent la mesure de la gravité de l'atteinte physique, l'absence de consentement de l'enfant ou d'un parent, ou encore, le cas échéant, l'absence de titre médical du circonciseur. D'autres arguments, de nature constitutionnelle, se sont progressivement introduits dans les débats lors de l'application judiciaire de ce droit commun. Deux droits fondamentaux sont récurrents dans la littérature : la liberté de religion et la garantie de non-discrimination. Ces principes demeurent toutefois extrêmement ouverts et conduisent à des arguments assez réversibles. Ainsi, la liberté de religion a pu être avancée tout autant en faveur de la pratique rituelle voulue par les parents, qu'à l'encontre de cette pratique, au titre des droits de l'enfant mineur ou d'un des parents réticent. Plus massivement encore, le droit de la non-discrimination est invoqué lui aussi en des sens divers. Tantôt il soutient la pratique rituelle contre toute répression antireligieuse, ou encore pour faire bénéficier cette pratique des tolérances pénales appliquées à la chirurgie esthétique, et d'autres exemptions selon les usages culturels. Tantôt le principe de non-discrimination est invoqué pour combattre la pratique de la circoncision au nom d'une uniformisation de la répression pénale, exempte d'immunité religieuse et de distinction des sexes : ce qui conduirait certains à aligner la circoncision masculine sur les standards de répression développés à l'encontre des mutilations génitales féminines.

Le Comité national belge de bioéthique a été saisi de ces questions en 2014. La procédure s'est conclue par un avis important rendu en 2017 qui porte « uniquement sur les situations où la circoncision est réalisée en dehors de tout contexte thérapeutique médical, soit par un médecin, soit par une autre personne¹⁹ ». Quatre questions ont été reformulées par le Comité :

Il s'agit d'une augmentation de 21 % dont la majeure partie a été effectuée chez des enfants âgés de 0 à 9 ans. Au cours de la période 2006-2010, la natalité en Belgique a augmenté. Sur le site Web de [www.statbel.fgov.be], les chiffres officiels ne sont publiés que jusqu'à 2008. La natalité a augmenté de plus de 5 à 6 % entre 2006 et 2008, et l'augmentation s'est poursuivie jusqu'en 2010. Il nous paraît évident qu'une partie de l'augmentation des circoncisions s'explique par l'augmentation de la natalité. L'Institut national d'assurance maladie-invalidité (INAMI) ne peut expliquer les raisons sous-jacentes d'une circoncision, étant donné que la nomenclature n'impose pas de conditions spécifiques pour le remboursement d'une circoncision. » *Bulletin Question et réponse écrite, Chambre des représentants, Législature 53-B050, n° 0058, 23 janvier 2012*, en réponse à une question du député R. Van Moer. Pour le Centre communautaire laïque juif : « Si aucune statistique officielle ne permet de distinguer les circoncisions effectuées pour raisons médicales, personnelles ou rituelles – l'INAMI n'impose pas au médecin de spécifier les modalités de cette circoncision –, on estime que, depuis vingt-cinq ans, environ un garçon sur trois nés en Belgique serait circoncis. Selon les hôpitaux wallons et bruxellois, de 80 à 90 % des cas répondraient à un impératif culturel et/ou religieux », [www.cclj.be/actu/politique-societe/circoncision-trop-couteuse], consulté le 25 octobre 2019.

19. Comité national belge de bioéthique, avis n° 70 du 8 mai 2017 relatif aux effets éthiques de la circoncision non médicale.

« Est-il éthiquement admissible de procéder à une circoncision en dehors de toute indication médicale ? Est-il éthiquement admissible qu'une circoncision en dehors de toute indication médicale soit pratiquée par un médecin et en milieu hospitalier ? Est-il éthiquement admissible que cette intervention soit à charge de la sécurité sociale ? Est-il éthiquement admissible que la loi traite différemment la circoncision masculine de la circoncision féminine ? »

Pour mener à bien son analyse, l'avis décrit d'abord les usages religieux et leurs fondements, puis s'interroge sur les débats proprement médicaux suscités par ces pratiques (prévention des infections urinaires, prévention d'infections sexuellement transmissibles [IST] telles que le Human Papilloma Virus [HPV], prévention du cancer du pénis, prévention de la contamination par le HIV [sida], prévention du cancer de la prostate). Le Comité estime que la littérature médicale qui soutient les effets positifs de la circoncision appelle certaines questions d'ordre méthodologique qui en atténuent la portée, notamment en Belgique. Il adopte la même position mitigée concernant l'incidence de la circoncision sur la qualité de la vie sexuelle et la libido. De même, il ne s'estime pas convaincu par les études qui rapportent, *a posteriori*, un pourcentage de complications plus grand lorsque la circoncision a été pratiquée par un circonciseur traditionnel. Plus largement, le Comité se réfère aux deux avis favorables de l'American Academy of Pediatrics (AAP) en 1989 et en 1999, mais aussi à la position défavorable émise en 2010 par la Société royale néerlandaise pour la promotion de la médecine (Koninklijk Nederlandse Maatschappij tot bevordering der Geneeskunst [KNMG]). Plus loin dans l'avis, certains membres évoqueront également l'irréversibilité de la circoncision en observant que « cette intervention a une portée irréversible car les interventions de reconstruction du prépuce ne restituent pas la situation initiale ». Le risque de passage à la clandestinité, en cas de refus médical, est également évoqué comme élément à prendre en compte. On reviendra sur ces arguments.

L'analyse des droits interne, international et comparé conduit le Comité à des constats tout autant mitigés. Leurs détails n'ont pas d'intérêt particulier mais ils vont conduire le Comité (à la demande de « certains de ses membres ») à ouvrir son avis beaucoup plus singulièrement. Tant la question juridique des coutumes *praeter legem* que la question de la contextualisation en éthique vont en effet amener l'avis à s'interroger en termes d'analogie culturelle (plutôt que technique) et communautaire (plutôt qu'individuelle). Nous citons la formule de transition au cœur de l'avis :

« La circoncision procède d'une pratique qui se retrouve dans toutes les cultures à des degrés divers et dont la signification première est le passage à l'état d'homme ou de femme à travers un rite initiatique qui demande que soient laissées des traces sur le corps. On peut se demander dans quelle mesure les pratiques actuelles de piercing et de tatouage ne relèvent pas de mécanismes culturels semblables.

La question de la circoncision et la problématique soumise au Comité ne sauraient être abordées du point de vue strictement individuel, comme notre culture européenne et nos présupposés juridiques, centrés sur des droits

strictement personnels, nous y poussent. La circoncision est aussi la marque d'entrée et d'appartenance dans une collectivité culturelle ou religieuse. »

Là encore toutefois, les membres du Comité de bioéthique divergeront quant aux conséquences à tirer de ces considérations, et plus particulièrement sur leurs effets (discriminants ou non) entre circoncision masculine et excision féminine. Il n'en reste pas moins que la signification collective, et pas seulement religieuse, de la pratique est actée comme un des points de bascule de la réflexion entre les membres du Comité :

« La question est de faire la balance entre, d'une part, le respect des convictions religieuses ou culturelles des parents et le signe de l'appartenance de l'enfant à une communauté et, d'autre part, la préservation du droit à l'intégrité physique. »

Ni les analyses médicales et juridiques, ni les analyses anthropologiques n'emportent le consensus des membres. Seuls deux points feront finalement l'objet de recommandations communes.

Le premier est de suggérer d'abandonner le remboursement par la sécurité sociale, même lorsque la circoncision est pratiquée par un médecin :

« Dans notre pays, une pratique semble conduire des médecins et des institutions de soins de santé à remplir, dans des documents relatifs aux soins de santé prodigués, les mentions nécessaires à ce que le coût d'une circoncision soit supporté, en tout ou en partie, par l'assurance-maladie. À cet égard, certains membres pensent que la circoncision n'est pas un soin de santé alors que d'autres la qualifient comme tel quand elle est le fait d'un médecin. Toutefois, tous les membres du Comité s'accordent pour affirmer que la charge financière de la circoncision non médicale ne doit pas incomber à l'ensemble des citoyens. »

Le second confirme une pertinence nouvelle à reconnaître aux dimensions collectives des pratiques, mais cette fois dans une perspective progressive d'auto-limitation :

« Le Comité propose, à l'unanimité, de réfléchir à surmonter les controverses en encourageant l'évolution des pratiques vers la seule symbolique, de sorte que les rites continuent à se réaliser, mais sans inscription dans la chair de l'enfant. Ainsi, toutes les sensibilités religieuses seraient respectées sans qu'il soit porté atteinte à l'intégrité physique de quiconque. »

La balance recherchée par le Comité se fonde ainsi dans un équilibre entre l'incitation négative liée à une limitation du subventionnement public et l'encouragement positif des pratiques à se transformer. L'avis ne précise pas qui, ni comment, « encourager » mais l'évocation de « rites qui continuent à se réaliser, mais sans inscription dans la chair » ne peut que viser les structures d'autorité des communautés concernées.

Comme on le voit, le débat ne concerne plus nécessairement la valeur morale de l'intégrité du corps (souvent reléguée au rang d'un paternalisme dépassé), mais bien le doute concernant la capacité d'autonomie des personnes dont les convictions

religieuses prétendraient justifier des emprises sur le corps. Ce déplacement d'une (ancienne) appréciation de la « vie bonne » à une question qui ne serait officiellement que procédurale et liée à l'« autonomie » du sujet va se retrouver également dans les débats relatifs aux apparences corporelles. Ce déplacement s'y joue toutefois dans un autre contexte : non plus seulement celui de l'intégrité de soi, mais bien celui de l'intégrité sociale face à la manifestation de sens (politique) prêtée à la vêtue religieuse. Sera-t-il toutefois possible à un corps de dénier le sens religieux que la société imputerait à son apparence (en quelque sorte objectivée), sans même interroger la personne quant à la nature de cette conviction, réservée pourtant à un for interne juridiquement inexpugnable ?

◆ LE CORPS-APPARENCE ENTRE RELIGION ET INCORPORATION DE SENS

Avant de discuter l'ambiguïté juridique des dimensions religieuses du « corps-apparence » se pose la question de l'identification préalable de la nature religieuse d'une apparence. Ce qui semble, en Belgique comme ailleurs, être aisément esquivé au titre de l'évidence pose des problèmes juridiques singuliers.

L'apparence religieuse : entre assignation et somatisation

Le corps peut certainement contribuer lui-même à une apparence, mais comment fonder en droit la nature religieuse de cette apparence, et le cas échéant en déduire une prédétermination axiologique sur des intentions réelles ? Il arrive certes que le droit prenne en compte certaines apparences de fait, comme l'existence d'un tatouage visible, le port d'un couvre-chef, le fait de se dissimuler le visage, etc. mais peut-il présumer un lien entre ces apparences et une appartenance culturelle ou prêter à ces apparences une nature religieuse ? Autant un fait brut peut s'apprécier objectivement, à partir de quand la nature religieuse d'un objet serait-elle par elle-même certaine ? Une signification semble avant tout relever d'une interprétation subjective, c'est-à-dire d'une qualification au for interne ?

Toutes celles qui portent un foulard sont-elles musulmanes ? Toutes les musulmanes qui portent un foulard en font-elles un signe religieux ? Comment imputer à une femme d'être musulmane ? Et, à supposer qu'il soit notoire que cette personne est musulmane, parce qu'elle se qualifierait telle, elle-même, peut-on en déduire qu'elle est orthodoxe au point de pouvoir prédire qu'elle respecte un ensemble de prescrits prédéterminés ? C'est ce que se demandait déjà le Comité national belge de bioéthique dans son avis déjà cité relatif au refus de transfusion : le refus de traitement peut-il être présumé dans le chef de personnes identifiées comme Témoins de Jéhovah²⁰ ?

20. Voir à propos de l'interprétation des prescrits islamiques relatifs aux délais d'avortement et d'un médecin présumant qu'une patiente musulmane souhaite nécessairement respecter lesdits prescrits GOSSEY A., « Causalité, dommage et vie préjudiciable », *Revue générale des assurances et des responsabilités*, vol. 84, n° 3, 2011, p. 14722.

C'est ce que les juges belges ne se sont pas demandé lorsqu'ils ont commencé à traiter de contentieux liés au foulard islamique à partir des années 1990²¹. Porté par des enfants issus de l'immigration, ce foulard ne pouvait, selon eux, qu'être religieux. Les premiers juges à s'interroger ont mené leur investigation sur l'origine culturelle à laquelle il convenait de rattacher objectivement l'enfant en cause. Ainsi, a-t-on pu lire qu'avoir des grands-parents d'origine turque devait conduire à priver de cohérence le port du foulard par leur petite-fille belgo-turque, dès lors que le foulard était, aux yeux du juge, réputé prohibé par la Turquie laïque de cette époque. Le foulard semblait devenu un élément d'état civil étranger.

Un arrêt de la cour d'appel de Liège mérite d'être cité car il semble avoir trouvé une clé interprétative équilibrée, qui ne sera plus mise en cause par la suite. Cherchant une articulation entre une approche prioritairement subjective et une évaluation objective garante de crédibilité, comme l'existence d'un fondement normatif dans le Coran, le juge admet la nature religieuse du foulard, en considérant que « quand bien même certains États traditionnellement islamistes [*sic*] considèrent le voile comme un simple vœu ou l'interdisent en certaines circonstances, les références citées du Coran autorisent certains à penser qu'il s'agit d'une obligation; que l'opinion des fidèles adhérant à cette pensée est certainement respectable²² ».

Certes, comme la Cour européenne des droits de l'homme (Cour EDH) l'a rappelé par la suite, la preuve d'une norme religieuse extérieure ne doit pas être rapportée pour bénéficier de la protection de la liberté de religion, mais il reste évidemment qu'une telle preuve facilite la conviction du juge. En sens inverse, il résulte de cet arrêt qu'il n'appartenait effectivement pas aux autorités belges d'imputer une telle signification religieuse à une requérante dont elles présumaient sur la base d'indices tiers qu'elle est musulmane.

S'il semble dès lors incompatible avec le droit belge de pouvoir imputer de l'extérieur, sans aucune auto-revendication de la personne, une nature religieuse ou profane à une parure ou à un vêtement, la question n'a toutefois plus été discutée et une présomption de fait semble s'être répandue parmi les autorités belges – ce que l'on rapprochera des préconceptions si notoires dans des usages socio-politiques pilarisés, comme on l'a montré plus haut. Quoi qu'il en soit, aucune requérante n'ayant estimé, depuis lors, devoir reprocher aux autorités publiques d'avoir prêté indûment et sans droit un caractère religieux au foulard dont elle se revêtait, la jurisprudence belge ne permet pas d'aller plus avant.

Un deuxième préalable concerne la qualification variable que reçoivent les vêtements et signes religieux en rapport avec le corps qu'ils recouvrent ou qu'ils marquent extérieurement. Les formules utilisées par les juges belges conduisent à distinguer divers degrés d'apparence et de superficialité, allant à l'extrême jusqu'à une conception somatisée de ces signes, discutés alors comme parties intégrantes du corps naturel.

21. CHRISTIANS L.-L., « Une norme religieuse en question devant le juge des référés : le concept d'urgence face au foulard islamique » (obs. sous civ., Liège, 26 septembre 1994), *Journal des tribunaux*, 1994, p. 831-833.

22. Liège, 23 février 1995, in CHRISTIANS L.-L., « Le juge entre le théologique et le politique : les paradoxes normatifs du concept de trouble », *Journal des tribunaux*, 1995, p. 720-727.

On a déjà observé que la circoncision masculine avait été rapprochée par certains juges de simples « tatouages et piercings » tandis que d'autres y soulignaient une atteinte « plus grave » à l'intégrité physique. Les marques corporelles religieuses, comme le marquage au front des hindous (le *bindi* rouge), des musulmans pieux (la *zebida* bleue) ou des chrétiens plus occasionnellement (la marque des cendres), ou encore les mains des musulmanes ornées au henné n'ont pas encore fait l'objet de jurisprudence en Belgique, mais les débats relatifs aux balises entre médecine et esthétique laissent entrevoir les mêmes incertitudes de qualifications que l'on vise ici.

Ainsi, la loi belge du 23 mai 2013 réglementant les qualifications requises pour poser des actes de médecine esthétique non chirurgicale et de chirurgie esthétique étendait la notion d'acte médical, à « tout acte technique médical, comportant un passage à travers la peau ou les muqueuses, et visant principalement à modifier l'apparence corporelle du patient à des fins esthétiques, à l'exclusion de tout but thérapeutique ou reconstructeur²³ ».

Mais, l'année suivante, le champ d'application de cette loi fut restreint par une nouvelle disposition introduite venant à la rescousse des bijoutiers, tatoueurs et autres épilateurs :

« Sont seuls habilités à poser des actes relevant de la chirurgie esthétique ou de la médecine esthétique non chirurgicale les professionnels visés dans la présente loi et dans la seule mesure de l'habilitation fixée dans la présente loi. Ne tombent pas sous l'application de la présente loi les tatouages, les piercings et les techniques d'épilation²⁴. »

Cela étant, ces débats seront renforcés encore par la question du degré d'irréversibilité de certains marquages corporels. Si les cendres chrétiennes s'effacent facilement, de même que, le *bindi* hindou, il n'en va pas de même de la *zebida* islamique. Sans doute, les interventions de détatouage sont-elles matériellement possibles, mais elles impliquent une appréciation complexe de la souffrance qui y est potentiellement liée et de l'intrusion corporelle qu'elle entraîne.

Passant aux polémiques plus fréquentes concernant le port du foulard islamique, on se souviendra que dans les périodes de crise médiatique, en France comme en Belgique, elles ne furent pas rares les musulmanes qui opposèrent que « leur enlever le foulard était comme leur enlever la tête », manifestant ainsi une conception de l'intégrité qui s'approche explicitement d'une véritable somatisation des signes extérieurs du corps, même en tissus. La Belgique, dont les plages froides de la mer du Nord expliquent peut-être cela, n'a pas été confrontée aux polémiques liées à des injonctions de police d'ôter un *burkini* et de découvrir les corps féminins sur les

23. Cette définition se trouve désormais à l'article 3, § 1, de la loi relative à l'exercice des professions des soins de santé, coordonnée le 10 mai 2015.

24. Article 3 de la loi du 23 mai 2013 réglementant les qualifications requises pour poser des actes de médecine esthétique non chirurgicale et de chirurgie esthétique [et réglementant la publicité et l'information relative à ces actes].

plages. En revanche, certaines piscines publiques ont décidé de leur interdiction²⁵. L'enjeu de l'intégrité corporelle est là également très proche comme le note l'agence interfédérale en charge de la lutte contre les discriminations (UNIA) dans un avis public n° 106/2017 défavorable à ce type de prohibition :

« Une interdiction générale (explicite ou implicite) du port du maillot de bain intégral dans la piscine peut aussi bien léser les femmes musulmanes qui portent un tel maillot par conviction que d'autres personnes qui le font pour d'autres raisons (comme leur état de santé, une caractéristique physique ou un handicap). »

Ce n'est toutefois ni sur le degré de somatisation des signes ni sur leur nature subjectivement religieuse que le débat belge s'est enlisé.

Le corps-apparence et la diversité incertaine de ses statuts en droit belge

Une fois tenue pour résolue la question de la nécessité religieuse qui fonderait (au moins subjectivement) l'apparence revendiquée, ce sont les incertitudes relatives de la neutralité de l'État, entendue dans son paradigme belge²⁶, qui ont orienté l'essentiel des contentieux provoqués par de nouvelles expressions corporelles, d'abord perçues comme ethniques puis polarisées en termes religieux.

Certes la neutralité publique n'a pas été l'unique lieu argumentatif des débats : la dignité humaine, la sécurité publique, et le vivre-ensemble ont été d'autres thèmes et arguments venus progressivement se joindre à la question de la neutralité. L'égalité homme-femme ou le respect envers l'autorité (judiciaire) ont également été discutés. En revanche, on ne s'étonnera pas que la thématique de la laïcité soit

25. L'agence interfédérale en charge de la lutte contre les discriminations (UNIA) a diffusé une enquête du Human Rights Centre de l'université de Gand, selon laquelle, en Flandres, « 13 % des piscines interrogées prévoient dans le règlement une interdiction explicite du port du *burkini*. Elles sont 31 % à opter pour une interdiction implicite (autorisation des seuls maillots de bain et bikinis, par exemple). Dans 42 % des cas, les règles ne sont pas claires (le règlement stipule seulement que les nageurs doivent porter une tenue convenable, par exemple). Le maillot de bain intégral est implicitement autorisé dans 1 % des cas. Enfin, 2 % des établissements ne prévoient pas de règles en la matière. Dans un second temps, le groupe d'enquête a appelé les piscines par téléphone pour leur demander comment leurs règles vestimentaires étaient appliquées dans la pratique. Elles sont 49 % à indiquer ne pas l'autoriser pendant les heures normales d'ouverture au public. Certaines de ces piscines l'autorisent cependant pendant des plages horaires réservées à un groupe cible ou pour les cours de natation. Aucune réponse claire n'a pu être donnée dans 20 % des cas. Quelque 3 % n'ont pas voulu répondre » (UNIA, avis n° 166 du 10 juillet 2017, p. 6-7). Voir BREMS E., OUALD CHAIB S., VANHEES K., « “Burkini” bans in Belgian municipal swimming pools: Banning as a default option », *Netherlands Quarterly of Human Rights*, vol. 36, n° 4, 2018, p. 270-289 ; sur deux décisions judiciaires rendues en sens opposé, voir SPINOY M., « Het boerkiniverbod: discriminatierechtelijke troebele wateren », *Tijdschrift voor Jeugd en Kinderrechten*, n° 1, 2019, p. 118-125.

26. Voir, par exemple, CABIAUX D., WIBRIN F., ABEDINAJ L., BLESIN L. (dir.), *Neutralité et faits religieux. Quelles interactions dans les services publics ?*, Bruxelles, Academia/L'Harmattan, 2014 ; COOREBYTER V. DE, « Laïcité, neutralité et multiculturalité : des relations asymétriques », *La Revue politique*, septembre 2010 ; CHRISTIANS L.-L., RIGAUX M.-F., « La liberté de culte », in VERDUSSEN M., BONBLED N. (dir.), *Les droits constitutionnels en Belgique. Les enseignements jurisprudentiels de la Cour constitutionnelle, du Conseil d'État et de la Cour de cassation*, Bruxelles, 2012, p. 865-897 ; NIHOUL M., WATTIER S., « L'interdiction de signes convictionnels comme limite à l'exercice des libertés. État des lieux au niveau communal », *Revue de droit communal*, n° 3, 2018, p. 27-36.

absente des contentieux, dès lors que ce concept ne caractérise pas juridiquement le régime constitutionnel belge²⁷.

Trente ans de débats sur le foulard islamique n'ont conduit à aucun résultat certain et encore moins unique. De nouvelles incertitudes apparaissent même, par exemple concernant le refus d'une poignée de main, ou, comme on l'a déjà vu, les tenues de bain. Autant les débats politiques ont-ils pu être virulents sur tous ces dossiers, autant la jurisprudence est quant à elle demeurée particulièrement prudente tout en étant aussi rétive à toute unité. À la différence de la France, aucune solution législative n'est venue trancher ou réorienter les (in)certitudes des uns ou des autres. Plusieurs commissions d'expertise publiques ont été saisies de ces questions : leurs réflexions ont été complexes, leurs conclusions sont demeurées très balancées et leurs rapports finalement ignorés²⁸. Plusieurs débats constitutionnels sont montés en puissance sur ces thèmes : ils se sont tous enlisés²⁹.

Les traits que l'on va esquisser ne doivent donc pas faire illusion : il n'y a aucun principe de fond qui soit actuellement totalement acquis et globalement stabilisé quant aux effets que le droit attacherait à la nature ou à l'intention religieuse que l'on prêterait à une apparence corporelle. Le droit belge ne semble notamment pas convaincu que cette apparence, telle qu'elle serait réinterprétée socialement, puisse être le révélateur exact d'une intention péjorative susceptible d'être prise en compte juridiquement.

Face à l'ampleur et à la variété de cas, on ne peut prétendre être exhaustif dans les pages qui suivent³⁰. On observera cependant par quelques traits comment les débats incertains sur la neutralité des corps puis la mise en cause des apparences corporelles sur la base des autres principes évoqués conduisent à déplacer l'enjeu essentiel, qui ne serait plus celui de l'expressivité supposée partielle de l'apparence politiquement contestée, mais sa somatisation plus profonde.

Il ne s'agirait pas d'une simple forme de racialisation (considérant par exemple le musulman comme immigré), mais d'une sorte de surdétermination axiologique prêtée à une apparence religieuse : les croyances ainsi révélées subjugueraient la

27. Voir, par exemple, les conclusions négatives de HASQUIN H., *Inscrire la laïcité dans la Constitution belge*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2014. Le Parlement belge n'a pas (encore) de majorité pour qualifier juridiquement de laïque le régime constitutionnel belge : comparer LEROY M., « L'État belge, État laïque », in *En hommage à Francis Delpérée : itinéraires d'un constitutionnaliste*, Bruxelles, Bruylant, 2008, p. 833-847 ; SCHREIBER J.-P., *La Belgique, État laïque... ou presque*, Bruxelles, Espace de libertés, 2014.

28. LEYVA K., VANBELLINGEN L., « Debating Intercultural Integration in Belgium: From the Commission for Intercultural Dialogue to the Round Tables on Interculturalism », in LEFEBVRE S., BRODEUR P. (dir.), *Public Commissions on Cultural and Religious Diversity. Comparisons, Challenges and Impact*, New York, Routledge, 2017 ; CHRISTIANS L.-L., « Le nécessaire effort de diversité des modes de gestion du pluralisme », in FOLETS M.-C., SCHREIBER J.-P. (dir.), *Les assises de l'interculturalité/De Rondetafels van de Interculturaliteit/ The Round Tables on Interculturalism*, Bruxelles, Larcier, 2013, p. 161-167.

29. DUMONT H., DELGRANGE X., « Le principe de pluralisme face à la question du voile islamique en Belgique », *Droit et société*, n° 68, 2008, p. 75-108 ; DELGRANGE X., « Une nouvelle source du droit : le *Dress Code* », in CARTUYVELS Y. et al. (dir.), *Le droit malgré tout. Hommage à François Ost*, Bruxelles, Presses de l'université Saint-Louis, 2018, p. 659-706.

30. On renverra notamment à l'instrument informatique mis en place par UNIA, en vue de constituer une aide à la maîtrise de cette diversité de solutions : « Les signes d'appartenance convictionnelle. État des lieux et pistes de travail », novembre 2009, mis à jour en janvier 2016, p. 5, [<http://signes.diversite.be/note-signes-convictionnels.pdf>], consulté le 25 octobre 2019.

volonté et annihileraient presque ontologiquement toute loyauté citoyenne des personnes concernées. Le contexte belge de polarisation s'est construit historiquement sur des critères essentiellement invisibles. Les caractéristiques des institutions laïques et catholiques ne se marquent pas individuellement dans des apparences corporelles. Les tensions idéologiques qui fondent la polarisation n'en ont pas moins été elles-mêmes somatisées³¹. Ainsi, jusqu'en 2003³², était réputée neutre toute école publique dont trois quarts (puis deux tiers) des enseignants étaient eux-mêmes diplômés de l'enseignement public. Le diplôme, pourtant légalement reconnu de l'enseignement libre subventionné, constituait alors une sorte de marqueur biographique négative et indélébile.

Cette tension entre idéologie et somatisation se joue de façon nouvelle lorsque sont cette fois mis en cause des signes visibles. La neutralité devient alors une question de subjectivité de la perception sociale. « Avoir l'air neutre » ne devient décisif qu'envers des apparences elles-mêmes relues socialement, et sans qu'aucune pertinence ne soit accordée aux intentions réelles des agents suspectés. Le rapport entre somatisation et idéologie, inscrit au cœur des usages de la polarisation, va se jouer à rebours : au foulard doit *a fortiori* être imputé un parti pris idéologique et non plus ethnique. Ce passage de l'ethnique à l'idéologique demeure toutefois inscrit dans une lecture polarisée qui tend précisément à somatiser non des ethnies mais des idéologies...

C'est ici la vieille conception de la polarisation qui refait surface dans une sorte de tribalisation convictionnelle. Tel serait en tout cas un point de bascule majeur sur lequel oscillent les longues hésitations belges sur les statuts de l'apparence corporelle religieuse, et dont l'avenir n'est précisément pas fait.

Face à cette tentation d'un éternel retour tribal, aisément présente dans les polémiques politiques, les réponses judiciaires sont plus circonspectes : seule une appréciation contextuelle semble *in fine* y (re)constituer le fil rouge d'un système belge résolument pragmatique et expliquer cette variété insaisissable des solutions. Le Conseil d'État est un des garants majeurs de cette prudente vigilance du droit.

Ces incertitudes du droit belge et les débats qui s'y associent constituent en tout cas un *momentum* important face à des juges européens qui acceptent de plus en plus aisément de voir interprété l'implicite (d'un discours, d'un vêtement, d'un décor, etc.) pour y déceler le risque d'une volonté suspecte, le signe faible d'une potentielle dérive dangereuse.

Corps religieux et neutralité des institutions publiques

Pour mener à bien la description du patchwork belge, il convient d'abord de mesurer le flou qui règne encore dans la distinction entre le statut des agents publics,

31. LACROSSE J.-M., « Les avatars de la polarisation : des convictions aux identités », *Revue nouvelle*, 1999/3, p. 81-94.

32. Décret du 17 décembre 2003 organisant la neutralité inhérente à l'enseignement officiel subventionné et portant diverses mesures en matière d'enseignement. Voir DELGRANGE X., « La neutralité de l'enseignement en Communauté française », *Administration publique*, 2007-2008, p. 119-160.

celui des usagers des services publics, et, depuis les années 2000, celui des salariés d'entreprises privées qui se réputent avoir opté pour la neutralité. On rappellera aussi que la variété des tendances (et des incertitudes) est d'autant plus grande que les compétences législatives belges sont distribuées entre sept entités fédérales et fédérées, régionales et communautaires. Ainsi, coexistent (lorsqu'elles existent) plusieurs définitions légales de la neutralité publique et plusieurs régimes relatifs aux signes convictionnels, par exemple selon les réseaux d'enseignements communautaires, officiels ou privés-subsidés, etc.³³.

La fonction publique est certes soumise par principe à une règle de neutralité. C'est en revanche l'incertitude qui domine quant à l'incidence de cette neutralité sur l'apparence des corps. Si la plupart des agents en contact avec le public sont soumis à une règle de neutralité d'apparence, c'est en revanche une grande incertitude qui règne concernant les agents dont les fonctions sont purement internes.

On observe en particulier avec le doyen Sébastien Van Drooghenbroeck³⁴ que le serment prêté par le fonctionnaire ne semble plus suffire à garantir normativement et déontologiquement l'impartialité attendue de lui. Et de comparer cette posture à celle de l'impartialité des magistrats. La Cour constitutionnelle de Belgique a en effet réaffirmé combien le serment judiciaire suffisait quant à lui à garantir leur impartialité, quelle que soit leur adhésion à des organes confessionnels. C'est ce que la Cour a confirmé face à des procédures de récusations diverses, notamment liées à l'appartenance à la franc-maçonnerie de certains magistrats. Seule la preuve d'indices concrets de partialité viendrait remettre cela en cause (comme peut-être des signes apparents?).

Les agents contractuels, stagiaires, bénévoles, ou à statut mixte suscitent une plus grande perplexité encore. Les allocataires sociaux délégués par des agences spécialisées ou encore les chômeurs en stage de formation ont été tantôt soumis tantôt libérés des contraintes d'apparence s'imposant localement aux agents de pleine fonction publique.

Quoique les règles de neutralité des enseignants diffèrent selon qu'ils relèvent du réseau scolaire de l'État (communautaire) ou de l'enseignement officiel subventionné (provincial et communal), la jurisprudence a admis qu'ils soient soumis à une neutralité d'apparence. Un professeur de mathématiques n'a dès lors pu invoquer sa liberté de religion pour se voir admis à porter un foulard³⁵.

Il en va différemment des professeurs de religion de l'enseignement public. En effet, dès lors que l'article 24 de la Constitution prévoit l'obligation pour l'État d'organiser des cours de religions reconnues, comme enclaves confessionnelles soumises à l'autorité des chefs de culte, ces enseignants se voient amenés à respec-

33. DECHARNEUX B., WOLFS J.-L., *Neutre et engagé, gestion de la diversité culturelle et des convictions au sein de l'enseignement public belge francophone*, Bruxelles, Éditions modulaires européennes, 2010, p. 110 et suiv.; NINANE G., RINGELHEIM J., « La neutralité de l'enseignement officiel », in DELGRANGE X., DETROUX L., EL BERHOUMI M. (dir.), *Les grands arrêts en droit de l'enseignement*, op. cit., p. 193-241.

34. VAN DROOGHENBROECK S., « Les transformations du concept de neutralité de l'État : quelques réflexions provocatrices », in RINGELHEIM J. (dir.), *Le droit et la diversité culturelle*, Bruxelles, Bruylant, 2011, p. 75-121.

35. EL BERHOUMI M., « Foulard à l'école : le Conseil d'État clôt la saga carolorégienne », *Administration publique. Trimestriel*, n° 4, 2013, p. 383.

ter les prescrits de leur culte, sous réserve d'ordre public. Ainsi, les enseignantes de religion islamique au sein de l'école publique ont été autorisés *de jure* à porter le foulard³⁶.

Un contentieux remarquable s'est toutefois déployé à leur rencontre. Certaines écoles publiques ont en effet tenté de limiter le port de ce foulard au seul local de la classe de religion elle-même. Selon ces règlements, ces enseignantes se voyaient interdire le port du foulard dans les couloirs de l'école ou les autres espaces communs comme la cour de récréation, libre à elles de le remettre en rentrant en classe. Le Conseil d'État a invalidé systématiquement de telles prohibitions³⁷. En effet, selon la haute juridiction administrative, il ne fait nul doute que ces professeuses demeurent bien identifiées comme professeurs de religion même en dehors de leur classe. À ce titre, elles ne sont pas tenues des exigences de neutralité s'imposant à leurs collègues des cours ordinaires. Il serait disproportionné de les soumettre à des règles variables selon les espaces de l'établissement. Lorsque le législateur décréta francophone, quelques mois plus tard, a autorisé, après de vifs débats, les professeurs de religion à également postuler pour l'enseignement d'un nouveau cours dit « de citoyenneté », témoignant en cela d'une ouverture nouvelle et aussi d'une interprétation résolument déontologique de la citoyenneté (et de la neutralité), il s'est ensuivi une nouvelle confusion. Pour certains formateurs préparant à la qualification en « citoyenneté » de ces nouveaux enseignants, furent tenues pour irrecevables les enseignantes se présentant porteuses d'un foulard. Ici encore, les attitudes ont varié d'un lieu à un autre³⁸.

Quant aux élèves de l'enseignement public, ils sont soumis eux aussi à des règlements scolaires très variables, à défaut de toute position législative. Une tendance lourde à la prohibition des signes religieux ostensibles s'est progressivement renforcée d'école en école, de région en région, d'une façon d'ailleurs accélérée au fur et à mesure que la concentration des élèves voilées rendait plus difficile la vocation pluraliste des écoles non prohibitrices. Ici encore, la jurisprudence du Conseil d'État s'est montrée décisive³⁹. Un grand nombre de règlements de prohibition ont en effet été invalidés au motif que l'école restait en défaut de justifier ses normes par des circonstances particulières et spécifiques au contexte local. Si aucun trouble antérieur ne pouvait être établi ou sérieusement anticipé, le règlement s'est généralement vu annulé.

36. Sans que lesdits professeurs de religion ne puissent pour autant sanctionner par des notes de pénalité leurs élèves qui refuseraient de porter le foulard durant le cours de religion... Voir CHRISTIANS L.-L., DELGRANGE X., « IV.3. Le contrôle du respect des droits fondamentaux dans les enseignements dispensés », in COLLECTIF, *Les grands arrêts en droit de l'enseignement*, Bruxelles, Larcier, 2016, p. 281-301.

37. Par exemple, Conseil d'État, 1^{er} février 2016, *X c. Gemeenschap Onderwijs*, n° 226346.

38. On a avancé l'idée que l'organisation du cours de philosophie et de citoyenneté, ouvert à des enseignants aussi bien du cours de morale que des cours de religion, avait amené la Communauté française à renoncer à la neutralité d'apparence : DELGRANGE X., « La Belgique francophone accouche douloureusement d'un cours de philosophie et de citoyenneté non désiré par tous », *Revue du droit des religions*, n° 5, mai 2018, p. 107-132, spécialement p. 131-132.

39. LIEVENS J., VRIELINK J., « Le Conseil d'État sur l'interdiction du port du foulard dans l'enseignement communautaire : un revirement en matière de signes distinctifs », *Tijdschrift voor Jeugd en Kinderrechten*, n° 1, 2015, p. 84-93 (note sous Cons. État, 14 octobre 2014, n°s 228.748, 228.752 et 228.754).

Cette règle de contextualisation pragmatique vient donner une explication positive à la diversité du droit belge, qui, sans cela, mettrait inévitablement le principe de neutralité face à ses dilemmes entre incertitude idéologique et discrimination indirecte liée à la tribalisation des convictions.

La section législation du Conseil d'État l'a confirmé solennellement, en assemblée générale, dans un avis rendu en 2008⁴⁰ à propos d'une proposition qui ne sera finalement pas adoptée :

« En imposant que non seulement les agents des pouvoirs publics exercent leur fonction d'une manière neutre, [mais également que] leur apparence extérieure respecte cette neutralité, les auteurs de la proposition entendent de toute évidence renforcer la confiance des citoyens dans la neutralité de la fonction publique, considérant qu'un agent de l'autorité qui n'est pas vêtu d'une manière neutre pourrait aussi susciter le sentiment qu'il n'exercera pas sa fonction d'une manière impartiale. Ceci vaut aussi pour toute autre forme extérieure d'appartenance philosophique, religieuse, communautaire ou partisane. Compte tenu de la jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'homme rappelée ci-dessus, dont il ressort qu'une évaluation *in concreto* est requise pour pouvoir apprécier s'il existe un besoin social impérieux, d'une part, et si la restriction est proportionnée au but poursuivi, d'autre part, il apparaît au Conseil d'État que les auteurs de la proposition ne justifient pas suffisamment le champ d'application très général de l'article 5. Notamment, les développements ne contiennent pas de justification suffisante de l'obligation qui est faite à tout agent des pouvoirs publics d'observer une même neutralité stricte dans son apparence extérieure, quelle que soit la nature de sa fonction et indépendamment de la circonstance que cette fonction soit exercée en contact ou non avec le public. Compte tenu du principe de proportionnalité, cette justification s'impose d'autant plus que l'obligation inscrite à l'article 5 peut conduire à l'exclusion de citoyens de la fonction publique pour le seul motif qu'ils exercent un droit fondamental, sans qu'il ne soit démontré adéquatement que cet exercice représente un danger pour la sécurité publique [...] la protection de l'ordre, de la santé ou de la morale publiques, ou [...] la protection des droits et libertés d'autrui (article 9, paragraphe 2, de la Convention européenne des droits de l'homme) ou pour la sécurité nationale [...] la sûreté publique [...] la défense de l'ordre et [...] la prévention du crime [...] la protection de la santé ou de la morale [...] la protection de la réputation ou des droits d'autrui, pour empêcher la divulgation d'informations confidentielles ou pour garantir l'autorité et l'impartialité du pouvoir judiciaire (article 10, paragraphe 2, de la Convention européenne des droits de l'homme). »

40. Conseil d'État, section législation, avis du 20 mai 2008, n° 44.521/AG, relatif à une proposition de loi visant à appliquer la séparation de l'État et des organisations et communautés religieuses et philosophiques non confessionnelles, Document parlementaire, Sénat, session ordinaire 2007-2008, n° 4-351/2.

*Corps religieux, autres espaces, autres limitations :
vivre-ensemble, respect, image de marque*

Aux côtés de la neutralité des institutions publiques, d'autres arguments ont été utilisés pour limiter certaines apparences corporelles liées à la religion dans des espaces plus larges : on a déjà mentionné les références à la dignité humaine, la sécurité publique, le vivre-ensemble, l'égalité homme-femme ou encore le respect envers l'autorité. Les sphères visées dans cette section sont très diverses. Leur rapport au religieux peut apparaître plus ou moins direct et les espaces concernés très différents, comme on peut l'observer à travers l'interdiction du *niqab* intégral (a), l'obligation de se tenir tête découverte en justice (b), l'usage de saluer son supérieur par une poignée de mains non gantées (c), l'obligation de correspondre à l'image de marque de l'entreprise (d).

(a) Le nouvel article 563 bis du Code pénal belge⁴¹ ne prohibe pas explicitement le port du *niqab* dans l'espace public, mais se borne à interdire de se couvrir intégralement le visage dans les lieux publics. C'est toutefois bien du seul *niqab* dont il a été question au cours de l'ensemble des débats parlementaires. Les arguments évoqués en Belgique ont été très proches de ceux soulevés par le législateur français quelque temps plus tôt. On sait que la Cour européenne des droits de l'homme⁴² les a disqualifiés pour la plupart : les arguments relatifs à la sécurité publique ou encore à la dignité de la femme ou à son autonomie propre ont été en effet écartés au titre du caractère erroné voire discriminatoire des présuppositions qu'ils véhiculaient. C'est le vivre-ensemble que les autorités belges et françaises ont chacune soutenu, dans des formules que la Cour européenne a successivement estimées recevables, malgré leur flou pointé avec suspicion⁴³.

Les formules de la Cour constitutionnelle belge méritent toutefois une attention particulière, notamment quant à la façon dont elle a traité les arrière-plans religieux de ce contentieux, lorsqu'elle fut saisie par des requérantes belges portant ledit vêtement. Dans son analyse quant à l'existence d'un préjudice grave et irréparable⁴⁴, la Cour relève :

41. « Article 563 bis. Seront punis d'une amende de quinze euros à vingt-cinq euros et d'un emprisonnement d'un jour à sept jours ou d'une de ces peines seulement, ceux qui, sauf dispositions légales contraires, se présentent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie, de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables. / Toutefois, ne sont pas visés par l'alinéa 1^{er}, ceux qui circulent dans les lieux accessibles au public le visage masqué ou dissimulé en tout ou en partie de manière telle qu'ils ne soient pas identifiables et ce, en vertu de règlements de travail ou d'une ordonnance de police à l'occasion de manifestations festives. » Pour un commentaire, voir KUTY F., « L'article 563 bis du Code pénal ou l'interdiction de dissimuler son visage dans les lieux accessibles au public », *Journal des tribunaux*, 2012, p. 81 ; VRIELINK J., BREMS E., OUALD-CHAIB S., « The Belgian *Burqa*-Ban, Legal Aspects Of Local And General Prohibitions On Covering And Concealing One's Face In Belgium », in FERRARI A., PASTORELLI S. (eds.), *The Burqa Affair Across Europe: Between Public and Private*, Farnham, Ashgate Publishing, 2013, p. 143-170.

42. Voir Cour EDH, arrêt du 11 juillet 2017, *Belcacemi et Oussar c. Belgique*, n° 37798/13.

43. Et par la suite disqualifiée par le Comité des droits de l'homme des Nations unies : voir *mutatis mutandis*, GONZALES G., « Bonne foi et engagements internationaux de la France en matière de liberté de religion », *Revue du droit des religions*, n° 2, 2016, p. 171-175.

44. Cour constitutionnelle, arrêts n° 148/2011 du 5 octobre 2011 et n° 179/2011 du 17 novembre 2011, *Moniteur belge*, 13 juillet 2011, p. 41734.

« Quant au fait que les parties requérantes se verraient, dans ce cas, contraintes de renoncer à l'exercice de certaines libertés fondamentales pour préserver leur liberté de circulation, un tel préjudice ne pourrait être considéré comme à ce point grave qu'il puisse justifier la suspension de la loi attaquée. Il ressort, en effet, de la requête et de l'audience que si les parties requérantes affirment qu'elles portent le voile intégral par conviction personnelle, elles indiquent que dans certaines circonstances, des dérogations peuvent être apportées à l'expression de leur conviction. Elles restent [dès lors], à ce stade, en défaut de démontrer pour quel motif elles ne pourraient admettre pareille dérogation durant le temps limité que dure la procédure devant la Cour. »

Différents arguments furent avancés en cours de procédure, sur lesquels semble s'appuyer la Cour pour raisonner de la sorte. En effet, les deux requérantes affirmaient porter le *niqab* sur base d'un choix purement personnel découlant « de l'idée qu'elles se font de la portée des prescrits caractérisant la religion qu'elles ont choisi d'observer » et reconnaissent pouvoir l'enlever spontanément dans certaines circonstances (ce ne leur est pas « résolument impossible ou interdit »). Le Conseil des ministres avait estimé quant à lui que le port du voile intégral constituait une prescription de la religion musulmane dont les requérantes restaient en défaut de démontrer le caractère « fondamental ou absolu » : le fait qu'elles puissent l'ôter dans certains contextes confirmait en réalité qu'il n'en était rien⁴⁵.

Que la sincérité des convictions des requérantes soit vérifiée par la Cour ne fait pas problème. La fraude ou l'arbitraire aurait anéanti la crédibilité des requérantes et avec elle, l'existence d'un préjudice. La question portait davantage sur les modalités de ce contrôle et les modes de preuves attendus. L'aveu que « dans certaines circonstances, des dérogations peuvent être apportées à l'expression de leur conviction » semble essentiel à la Cour. Que convenait-il donc de prouver ? Que le Coran (ou la tradition de l'islam non déraisonnablement interprétée) ne contient aucune exception au bénéfice de procédures en cours devant une juridiction ? Ou s'agissait-il pour les requérantes de prouver, de façon non potestative, qu'elles ne découvriraient en elles-mêmes aucune ressource spirituelle leur permettant de s'auto-dispenser de cette conviction durant la procédure ? On voit combien est proche une version somatisée de l'apparence religieuse : seul ce qui est attaché indéfectiblement au corps serait susceptible d'être pris en compte.

Le deuxième point qui mérite attention est, en contrepoint, l'importance que la Cour donne⁴⁶ à un argument d'anthropologie juridique associant la fonction du visage d'une personne à la notion même de sujet de droit :

« L'individualité de tout sujet de droit d'une société démocratique ne peut se concevoir sans que l'on puisse percevoir son visage, qui en constitue un élément

45. Voir MINETTE S., WATTIER S., CHRISTIANS L.-L., « Cour constitutionnelle et préjudice religieux : la preuve du caractère absolu des convictions », note sous C. const., n° 148/2011 du 5 octobre 2011, *Chroniques de droit public*, n° 3, 2011, p. 443-451.

46. Cour constitutionnelle, arrêt n° 145/2012 du 6 décembre 2012, commenté par CHRISTIANS L.-L., MINETTE S., WATTIER S., « Le visage du sujet de droit : la *burqa* entre religion et sécurité », *Journal des tribunaux*, 2013, p. 242-245.

fondamental. Compte tenu des valeurs essentielles qu'il entend défendre, le législateur a pu considérer que la circulation dans la sphère publique, qui concerne par essence la collectivité, de personnes dont cet élément fondamental de l'individualité n'apparaît pas, rend impossible l'établissement de rapports humains indispensables à la vie en société. Si le pluralisme et la démocratie impliquent la liberté de manifester ses convictions notamment par le port de signes religieux, l'État doit veiller aux conditions dans lesquelles ces signes sont portés et aux conséquences que le port de ces signes peut avoir. Dès lors que la dissimulation du visage a pour conséquence de priver le sujet de droit, membre de la société, de toute possibilité d'individualisation par le visage alors que cette individualisation constitue une condition fondamentale liée à son essence même, l'interdiction de porter dans les lieux accessibles au public un tel vêtement, fût-il l'expression d'une conviction religieuse, répond à un besoin social impérieux dans une société démocratique. »

On voit ici comment à la somatisation du signe religieux, évoquée plus haut, est opposée terme à terme une « essentialisation » du sujet de droit « en son visage ». On a déjà souligné que cette somatisation du signe religieux ne se réduit pas à une simple ethnicisation plus ou moins folklorique. Le rapport entre liberté d'expression militante et liberté de religion semble en effet faire l'objet de quelque ambiguïté dans les formules par lesquelles la Cour constitutionnelle insiste sur le fait que le port du voile intégral par les requérantes relève d'un « choix personnel qu'elles estiment conforme à leurs convictions religieuses ». Non sans redondance, elle fait ailleurs état d'un « choix religieux » et « délibéré ». Autant ces expressions indiquent que le comportement des requérantes était en l'occurrence adopté sans contrainte, autant ces formules ne peuvent laisser entendre qu'un comportement choisi serait nécessairement moins protégé qu'une donnée non négociable de la personnalité ou une identité. C'est dans une conjonction spécifique (essentialisée) que semble alors se confirmer l'apparence corporelle religieuse⁴⁷.

La mobilité des personnes et la variété des espaces publics compliquent encore les calculs de proportionnalité annoncés. La Cour impose en effet une exception :

« Il serait manifestement déraisonnable de considérer que ces lieux [publics de prohibition] doivent s'entendre comme incluant les lieux destinés au culte. Le port de vêtements correspondant à l'expression d'un choix religieux, tels que le voile qui couvre intégralement le visage dans de tels lieux, ne pourrait faire l'objet de restrictions sans que cela porte atteinte de manière disproportionnée à la liberté de manifester ses convictions religieuses. »

Ainsi, c'est bien dans les murs de l'édifice du culte qu'un vêtement pourrait couvrir le visage sans que rien ne soit dit de la façon dont la personne rejoint ce lieu.

47. CADELLI M., « Interdiction du voile à l'audience : quand le juge est l'ennemi », *Journal des tribunaux*, 2019, p. 253-260; KOUSSENS D., DELGRANGE X., « Quelles laïcités en salle d'audience ? À propos de quelques arrêts canadiens et européens sur le port de symboles religieux dans les prétoires », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, n° 118, 2019, p. 447-475.

(b) L'obligation de se découvrir la tête en justice, prévue par l'article 759 du Code judiciaire belge⁴⁸, a donné lieu à d'autres discussions, menées finalement devant la Cour européenne des droits de l'homme, et qui ont conduit à la condamnation de la Belgique. Le débat ne portait pas sur la neutralité de l'espace judiciaire, mais sur le respect envers l'autorité judiciaire que symboliserait le fait de se présenter tête nue. Sans doute l'application de cette disposition du Code judiciaire est-elle rare. Rare au point qu'une enquête auprès des magistrats menée par l'université de Gand⁴⁹ révèle une profonde incertitude quant à l'attitude à adopter face à une partie civile se présentant voilée. La position du juge belge en l'espèce, à savoir de s'en tenir à la formule textuelle de la loi, et d'exiger une présence « tête découverte » est critiquée par la requérante : la décision prise était imprévisible et source d'insécurité juridique étant donné qu'elle n'avait jamais été invoquée dans le ressort de la cour d'appel de Bruxelles pour inviter « une religieuse catholique, un juif portant la *kippa* ou un sikh muni de son turban à les enlever ni une femme musulmane à ôter son foulard ». Pour la Cour européenne des droits de l'homme⁵⁰, la décision belge est considérée comme disproportionnée dès lors qu'aucun indice concret de manque de respect n'est établi. Effectivement, le *ratio* de la norme est assez explicite dans le Code judiciaire belge : il s'agissait à l'origine d'associer à l'idée de respect, l'ancien usage civil d'ôter son chapeau. Le porte-à-faux interculturel qui se joue en quelque sorte anachroniquement dans le chef d'une partie civile musulmane aurait dû conduire le juge à s'interroger sur l'intention réelle de cette personne comparaissant tête couverte pour des raisons religieuses.

(c) La presse belge a rapporté depuis 2010 plusieurs polémiques liées à certains refus de serrer la main pour des raisons religieuses. Le refus d'un directeur musulman d'un musée municipal de serrer la main d'une échevine de la culture a provoqué son licenciement. Le refus d'une future mariée musulmane de serrer la main de l'échevin de l'état civil qui allait célébrer son mariage conduit cet échevin à annuler la cérémonie⁵¹. À chaque fois, c'est le respect de l'autorité qui est prétendument

48. Article 759 du Code judiciaire belge : « Celui qui assiste aux audiences se tient découvert, dans le respect et le silence ; tout ce que le juge ordonne pour le maintien de l'ordre est exécuté ponctuellement et à l'instant. »

49. Cette enquête du Human Rights Center de l'université de Gand a été citée par la Cour européenne, au titre de tiers-intervenant « 255 juges néerlandophones et 263 juges francophones ont répondu. Il en ressort qu'une majorité de juges (76,5 % des juges néerlandophones et 62,2 % des juges francophones) n'avaient encore jamais demandé à un justiciable d'ôter leur couvre-chef. À supposer qu'ils fassent usage de cette possibilité, la majorité d'entre eux indiquent qu'ils ne l'exigeraient en salle d'audience qu'en présence d'un comportement perturbateur. 20 % des juges néerlandophones et 21 % des juges francophones ont répondu qu'ils avaient déjà fait usage de l'article 759 du Code judiciaire à l'égard d'un participant à une audience, d'une partie à une procédure ou d'un témoin afin de voir ôter son couvre-chef religieux. Il y a donc lieu d'en déduire, selon le tiers-intervenant, que la situation qui s'est présentée en l'espèce n'est pas exceptionnelle. Enfin, il ressort de cette enquête qu'une certaine confusion règne parmi les magistrats quant aux circonstances dans lesquelles cette disposition doit être appliquée ».

50. Cour EDH, arrêt du 18 septembre 2018, *Lachiri c. Belgique*, n° 3413/09 ; OUALD-CHAIB S., « Mensenrechtenhof veroordeelt België voor verbod op religieus hoofddeksel in rechtszaal », *Juristenkrant*, n° 375, 2018, p. 3.

51. VANBELLINGEN L., « Pour se marier, demander la main ? Mode de salutation, laïcité et citoyenneté », *Commentaires de l'Observatoire juridique du fait religieux en Belgique*, [<http://belgianlawreligion.unblog.fr/2018/05/08/demander-la-main-se-marier/>], consulté le 23 novembre 2019.

mis en cause – ce qu’une certaine presse va tenter de juridifier en recourant au lexique plus ambigu de « défaut de civilité ». À ce jour, on ne dispose pas encore de décisions judiciaires relatives à ces contentieux. En revanche, concernant le refus de mariage, l’agence interfédérale en charge de la lutte contre les discriminations (UNIA) a émis le 15 décembre 2016 une déclaration intitulée « Carte blanche : “À chacun sa loi?” » où l’on peut notamment lire :

« Estimer qu’il n’y a qu’une bonne manière de saluer et de montrer du respect pour quelqu’un traduit un certain ethnocentrisme. En effet, les salutations peuvent différer d’un endroit à l’autre. Rien qu’entre les citoyens de notre petit pays, on ne se dit pas bonjour de la même façon à Anvers ou à Liège. Et certains pays n’ont pas adopté cette habitude de se serrer la main, et en aucun cas, il ne s’agit d’un manque de respect. [L’échevin en l’espèce] demande en fait de ne pas accomplir un acte qui relève de ses fonctions, de ne pas se soumettre à des prescrits légaux, au nom de ses convictions. Ce qu’il demande en fait, c’est de pouvoir bénéficier d’un accommodement raisonnable en raison de ses convictions. Si l’on suit ce raisonnement, il sera alors possible pour un fonctionnaire de refuser de marier un couple homosexuel⁵². »

C’est dans la mesure où la loi fixe limitativement les empêchements à mariage civil, que le fonctionnaire se voit privé de tout pouvoir d’opportunité. Il n’en va pas de même dans les relations quotidiennes de travail. À défaut de jurisprudence, on évoquera ici les nouvelles règles de salutation mises en place par certains grands employeurs belges. L’obligation de se saluer quotidiennement y est réaffirmée mais la forme de cette salutation est désormais rendue libre. Aucune modalité spécifique ne peut être imposée. Selon UNIA, seul le refus réitéré de toute forme de salutation pourrait entraîner une interpellation disciplinaire le cas échéant⁵³.

(d) On évoquera un dernier exemple de justification étrangère à la neutralité publique. Il s’agit de l’image de marque invoquée par certaines entreprises non pour imposer un code vestimentaire complet, mais pour prohiber du moins certains signes ou apparences, et notamment le port du foulard islamique. La jurisprudence belge, récente en la matière, n’est pas homogène et varie au gré des contextes, des chartes et des politiques invoqués. Ainsi, dans un arrêt rendu en 2008⁵⁴ au sujet d’un licenciement, par une chaîne de librairies Club, d’une vendeuse refusant d’ôter son foulard, la cour du travail de Bruxelles affirmait que « la liberté de religion n’[était] pas ici en cause » dans la mesure où la travailleuse requérante avait en réalité porté « atteinte à l’image de marque “ouverte, disponible, sobre, familiale et neutre” de la société ». Dans une décision du tribunal du travail de Tongres rendue en 2013⁵⁵, pour justifier le licenciement d’une vendeuse d’un magasin Hema, également au motif que celle-ci refusait de retirer son foulard dans le cadre de son

52. [<https://www.unia.be/fr/articles/carte-blanche-a-chacun-sa-loi>], consulté le 4 novembre 2019.

53. [<https://www.ediv.be/site/fr/refus-de-serrer-la-main>], consulté le 4 novembre 2019.

54. Cour du travail de Bruxelles, 15 janvier 2008, *Journal des tribunaux du travail*, 2008, p. 140-141.

55. Tribunal du travail de Tongres, 2 janvier 2013, commenté in MORELLI E., PLETS I., « Port des signes religieux dans le secteur privé : un commentaire de la jurisprudence belge », *Orientations*, vol. 2013, n° 10, p. 19-28.

travail, l'employeur n'a pas réussi à prouver l'existence d'une telle politique d'entreprise. Le tribunal en déduit l'existence d'une discrimination directe⁵⁶. Qu'une de ces affaires belges, *Achbita c. G4S*, ait donné lieu à un arrêt de la Cour de justice de l'Union européenne, le 14 mars 2017, n'épuise pas cette variété⁵⁷, d'autant que l'abondante littérature critique suscitée en Belgique et en Europe par cet arrêt européen montre combien les tensions et les incertitudes sont vives⁵⁸. Ainsi, lorsque la Cour de Luxembourg accepte de distinguer les salariés selon qu'ils sont ou non en contact avec la clientèle, pour admettre que le port de signes convictionnels puisse être interdit aux premiers mais non aux seconds, la littérature en vient à suspecter que les salariés croyants pourraient se trouver frappés d'une sorte d'indignité au regard des exigences de profitabilité économique et être relégués « hors de vue » d'une clientèle peu ouverte aux principes de non-discrimination.

Face à cette large diversité de situations et de positions, la tension commune qui apparaît entre expression subjective et somatisation corporelle semble souvent une façon d'éviter le registre de la racialisation, et des sanctions légales qui s'y attachent. Cette tension confirme cependant plus profondément un rapport singulier avec les structures historiquement pilariées du régime belge, que l'on a caricaturées sous le trait des « tribus idéologiques ». On voudrait encore en donner ici un indice particulièrement significatif, concernant les dimensions collectives de ces débats sur les apparences corporelles et le rôle en la matière des acteurs sociaux pilariés.

Dans le cadre du régime belge des cultes reconnus, dont l'islam depuis 1974, l'organe représentatif du culte islamique a connu de nombreuses controverses quant à l'étendue des compétences qui lui auraient été conférées par la loi. Entre compétences culturelles et compétences administratives, les débats parlementaires ont à l'origine entendu opter pour les secondes et y lire la seule interprétation correcte de la loi de reconnaissance. Aussi bien, lorsque l'Exécutif des musulmans de Belgique prit l'initiative d'énoncer quelque position publique sur le port du foulard islamique, les interpellations parlementaires ne manquèrent pas pour reprocher à cet organe d'être sorti de ses compétences purement administratives et pour inviter le ministre de la Justice à prendre toute mesure utile pour éviter de « telles dérives ». En 2016, une importante évolution a toutefois marqué les positions du gouvernement, à l'occasion d'une redéfinition du statut de l'Exécutif des musulmans de Belgique. Dans le *Rapport au roi*, précédant les nouvelles normes⁵⁹, on lit :

56. Voir nos analyses in CHRISTIANS L.-L., VANBELLINGEN L., « Neutralités d'entreprise et neutralités d'État : tendances asymétriques en droit belge », *Droit social*, vol. 4, n° 4, 2018, p. 337-342.

57. KEFER F., LINGUELET R., « L'affaire *Achbita c. G4S Secure Solutions* : le suspense continué », *Jurisprudence de Liège, Mons, Bruxelles*, 2018/3, p. 122-129 ; BUSSCHAERT G., DE SOMER S., « Port des signes convictionnels au travail : la Cour de justice lève le voile ? À propos de l'arrêt *Achbita* n° C-157/15 du 14 mars 2017 », *Journal des tribunaux du travail*, 2017, p. 277-283.

58. BRIBOSIA E., RORIVE I., « Affaires *Achbita* et *Bougnaoui* : entre neutralité et préjugés (obs. sous CJUE [Cour de justice de l'Union européenne], Grande Chambre, arrêts *Achbita* et *Bougnaoui*, 14 mars 2017) », *Revue trimestrielle des droits de l'homme*, vol. 2017, n° 112, p. 1017-1037.

59. Arrêté royal du 15 février 2016 portant reconnaissance de l'Exécutif des musulmans de Belgique, *Moniteur belge*, 2016, p. 12225.

« Il est indispensable que les différentes autorités civiles, compétentes en matière des cultes, de notre pays, lesquelles sont très différentes depuis la loi spéciale du 13 juillet 2001, aient un partenaire de discussion avec qui aborder les différents problèmes relatifs au culte islamique en Belgique et, par extension, à la Communauté musulmane de Belgique et chercher des solutions appropriées en matière de l'islam ainsi qu'en ce qui concerne la dimension sociétale [...]. Un Exécutif des musulmans de Belgique doit être un organe qui doit représenter, vis-à-vis de l'autorité, les différents courants de l'islam en Belgique, pour autant bien entendu que ces derniers adhèrent aux principes de la Constitution, à l'État de droit et aux droits et libertés fondamentaux. Il doit être le canal de communication par excellence entre l'autorité et la Communauté musulmane de Belgique, même s'il s'agit au départ de la gestion du temporel du culte islamique. On ne peut toutefois nier que l'Exécutif des musulmans de Belgique peut et doit également jouer en particulier un rôle important vis-à-vis de la société civile et de la vie associative. »

L'Exécutif des musulmans de Belgique est ainsi (ré)investi d'une autorité morale relative à l'ensemble des questions de la « communauté musulmane », ce qui inclut celle du port du foulard islamique à travers l'ensemble des contextes sociaux. Rendre une telle autorité à l'organe cultuel contribue inéluctablement à renforcer à son bénéfice les conditions d'émergence d'un « pilier » musulman, un pilier où apparence corporelle et corps social se conjugueraient pour amorcer une version nouvelle d'un modèle longtemps classique en Belgique.

◆ CONCLUSION

Les dimensions religieuses des « corps-intégrité » et « corps-façade » demeurent travaillées par un « corps social » dont l'efficace oscille entre des jeux de métaphorisation culturelle et le rôle renouvelé d'acteurs collectifs. Dans une différenciation majeure par rapport au modèle laïque à la française, ce « corps social » continue à s'inscrire en droit belge dans les vestiges d'un « corps pilarisé », entre pilarisations éthique et ethnique.

Les deux éléments que l'on a tenté de souligner – l'un qui questionne le balancement entre ethnicisation et éthicisation du corps religieux et l'autre qui interroge les influences de la pilарisation belge sur la structuration des statuts juridiques du corps – ne nous semblent pas radicalement orthogonaux. À défaut de pouvoir établir des corrélations fortes, des porosités ont pu à tout le moins être mises à jour, et de ce fait justifier l'existence de quelques spécificités (et de quelques enseignements) du laboratoire belge.

Une hypothèse pourrait offrir un fil transversal à nos observations. Les tensions catho-laïques, par le fait qu'elles ont structuré la généalogie profonde du droit belge, sont perçues comme fortes, certes, mais de l'entre-soi. Elles engagent des contentieux éthiques et normatifs au sein d'une même généalogie longue. Leur issue historique a conduit à ouvrir des espaces de choix, eux-mêmes toutefois propices à des effets de repolarisation partielle. L'individu religieux libéré des piliers et qui était promis au libre exercice de sa conscience s'est vu rattrapé par les grilles que

l'on disait révoquées et requalifié (disqualifié?) cette fois au titre de son irrationalité, de sa vulnérabilité⁶⁰ ou de sa soumissivité. Une réinstitutionnalisation de l'offre éthique tente alors de répondre à ces désarrois individuels nouveaux et de leur rendre voix et espace.

Les tensions liées au corps-apparence, essentiellement imputées à l'islam, ne se dégagent quant à elles que lentement de leurs racines ethno-culturelles, propres à une imprégnation migratoire perçue comme indélébile. À l'apparence « islamique » répond une nouvelle définition de la neutralité en Belgique, désormais sensible à la « perception populaire » d'une neutralité désormais elle aussi de l'ordre de la psychologie du visible et non plus de l'impartialité idéologique. L'attention se focalise alors moins sur un débat éthique, rapidement tenu pour irrecevable, que sur des tentatives de conciliation entre une ligne prohibitive de styles de vie perçus péjorativement, et une ligne injonctive visant l'intégration non seulement à l'égard des normes légales mais aussi à l'égard de valeurs communes moins stabilisées juridiquement.

Le phénomène de pilarisation, tenu pour affaibli, pourrait toutefois redevenir, en creux, le cadre explicatif d'un double mouvement entre catholicisme en régression et islam en expansion : une sédimentation des débats de sens d'une part et, d'autre part, un effet d'équilibre des forces sociales. Savoirs partagés et pouvoirs communs se conjugueraient alors pour asseoir un espace argumentatif pris d'autant plus au sérieux qu'il est soutenu par des compromis d'arrière-plan.

Pour formuler cette hypothèse en termes prospectifs, le corps catho-laïque prêterait progressivement le flanc aux soupçons ethniques de vulnérabilité ou d'abus, tandis que le corps musulman, par l'écoulement du temps et la structuration de ses communautés, pourrait progressivement être reçu dans des débats d'une densité éthique plus fine.

De ce point de vue, l'affaïssement du pilier catholique et l'enjeu controversé d'un pilier islamique potentiel semblent pour le moment converger en Belgique dans un *momentum* assez symbolique : celui d'un déficit institutionnel désormais commun au catholicisme et à l'islam. Certes ce moment demeure asymétrique d'un point de vue cognitif : le déficit institutionnel est en effet plus rapide dans son déploiement que celui des mutations généalogiques du sens. À cette asymétrie tenteraient de répondre des nouvelles offres ponctuelles d'accompagnements collectifs, dans des mécanismes de marché qui feraient aisément penser à des bribes de piliers, ou dans des initiatives de restructuration éthique liées à de nouvelles formes de socialisation religieuse, notamment musulmane.

C'est en tout cas sur l'arrière-plan de ces hypothèses qu'un examen de la condition religieuse des corps en droit belge prend à nos yeux un sens particulier. Qu'il s'agisse du corps-contenu ou du corps-façade, de corps-éthiques ou de corps-irraisonnés, l'importance régulatoire d'un corps social pilarisé semble devoir demeurer un facteur explicatif non négligeable des évolutions du droit belge.

60. Voir GENICOT G., « Vulnérabilité et intégrité physique en droit belge. Entre protection renforcée et autonomie encadrée », *Revue de la faculté de droit de l'université de Liège*, n° 1, 2019, p. 111-147.

Corps et religions

Cet ouvrage constitue le fruit d'une étude internationale et pluridisciplinaire inédite portant sur l'appréhension par le droit de l'impact exercé par les religions sur le corps humain. En effet, les convictions religieuses des individus les conduisent régulièrement à adopter des comportements à l'égard de leur corps, qu'il s'agisse d'arborener certains vêtements ou signes (croix, kippa, voile, turban, etc.), de procéder à certains actes médicaux (circoncision, excision, tatouages rituels, etc.) ou au contraire d'en refuser la réalisation (refus de soins palliatifs, de transfusion sanguine, etc.). Le sujet est éminemment complexe et sensible, en particulier parce qu'il met à l'épreuve les « deux intimités » de l'individu – l'une corporelle, l'autre spirituelle – et conséquemment, au plan juridique, le droit au respect de l'intégrité physique et la liberté de religion. Aussi les législateurs et juges des dix-huit États étudiés ne se saisissent-ils de cette question qu'avec la plus grande prudence. Procédant ainsi par ajustements successifs au gré des affaires et des polémiques, ils laissent progressivement place à des systèmes juridiques d'une grande subtilité, mêlant et combinant principes dogmatiques et exceptions pratiques, voire opportunistes. Ce faisant, chaque État se dote en définitive de solutions qui lui sont propres et qui apparaissent comme l'héritage d'une singularité historique et culturelle. Pourtant, malgré l'apparente hétérogénéité des systèmes juridiques à laquelle mène inexorablement cette forme de construction normative, des tendances générales se font jour, et quelques précieux fils conducteurs finissent ainsi par émerger, laissant entrevoir des possibilités de régulation harmonisée à l'échelle internationale.

Brigitte Feuillet-Liger est professeure de droit privé à la faculté de droit et de science politique de l'université de Rennes 1 (CNRS, IODE - UMR 6262) et membre honoraire de l'Institut universitaire de France (IUF). Spécialiste des questions bioéthiques, elle préside le Réseau universitaire international de bioéthique (RUIB).

Aurélien Rissel est maître de conférences en droit privé à la faculté de droit et de science politique de l'université de Rennes 1 (CNRS, IODE - UMR 6262). Spécialiste des questions touchant au fait religieux, il est également membre du Réseau universitaire international de bioéthique (RUIB).

En couverture : illustration « Corps et religions », dessin créé par Yassin Latrache.

Publié avec le soutien
de l'université de Rennes 1, de l'Institut de l'Ouest : Droit et
Europe de l'université de Rennes 1
et de la Chaire Droit & Religion de l'université catholique
de Louvain

30 €

ISBN 978-2-7535-8205-7



PUR Presses
Universitaires
de Rennes
www.pur-editions.fr

PUR

SCIENCES
des religions

Corps et religions

Sous la direction de **Brigitte Feuillet-Liger** et **Aurélien Rissel**

Presses Universitaires de Rennes

Sous la direction de
Brigitte Feuillet-Liger et **Aurélien Rissel**

Corps et religions

Panorama international

