¿ Interrogations ?
revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales

Kaidatzis Akritas

Moyens modernes, buts traditionnels : le discours constitutionnel de l'Église de Grèce

Pour citer l'article

Kaidatzis Akritas, « Moyens modernes, buts traditionnels : le discours constitutionnel de l'Église de Grèce », dans *revue ¿ Interrogations ?*, N°25. Retour du religieux ?, décembre 2017 [en ligne], http://www.revue-interrogations.org/Moyens-modernes-buts-traditionnels (Consulté le 8 septembre 2026).

ISSN 1778-3747

Tous les textes et documents disponibles sur ce site sont, sauf mention contraire, protégés par la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 France.

Résumé

L'évocation du peuple, de la constitution et des droits occupe une place importante dans le discours public de l'Église de Grèce. Ce discours constitutionnel a deux caractéristiques principales. D'abord, il est populiste. L'Église parle au nom de "son" peuple qu'elle identifie avec la nation grecque, comme si elle était la dépositaire de la volonté du peuple face aux gouvernants. Ensuite, son discours est particulièrement orienté vers les droits. L'Église parle comme si elle était le défenseur des droits de la majorité, qu'elle identifie par ailleurs aux droits de ses fidèles. Le discours et la pratique constitutionnels de l'Église montrent donc que celle-ci exploite ainsi d'une manière excellente les institutions, les conquêtes et les discours de la modernité, même si cela se fait pour servir des buts qui semblent prémodernes : la préservation de ses privilèges face à d'autres religions ; le maintien de son rôle dans la sphère publique ; sa reproduction en tant que mécanisme idéologique de l'État-nation.

Mots clés : Église de Grèce ; populisme religieux ; discours constitutionnel ; droits de la majorité

Abstract

The invocation of the people, the constitution and the rights occupies an important place in the public discourse of the Church of Greece. Its constitutional discourse exhibits two main characteristics. Firstly, it is a populist discourse. The church talks in the name of "its" people, which it identifies with the Greek nation, and as the voice of the people's will against its rulers. Moreover, it is a rights-laden discourse. The church talks as the protector of the rights of the majority, which it identifies with the rights of its believers. Its constitutional discourse and practice shows that the church manages to exploit the institutions, achievements and discourses of modernity, if only for the promotion of apparently pre-modern ends : the preservation of its privileges against the other religions ; the prolongation of its role in the public sphere ; its reproduction as an ideological mechanism of the nation-state.

Keywords : Church of Greece ; religious populism ; constitutional discourse ; rights of the majority

Introduction [1]

Le 23 septembre 2016, le primat de l'Église de Grèce, l'archevêque Ieronymos, envoya au ministre de l'Éducation, de la recherche et des affaires religieuses, une lettre de quelques paragraphes qui commençait comme suit : « *L'affaire de l'Église est l'affaire d'un Peuple et bien sûr non pas d'un Ministre, lorsque notamment sont négligées des dispositions constitutionnelles fondamentales (article 13) et les dispositions de la loi d'application de la Constitution (article 2, loi 590/1977)* » (Ieronymos, 2016a). Dans sa lettre, l'archevêque proteste contre la déclaration du ministre selon laquelle l'Église [2] avait collaboré avec la dictature des colonels et mentionne des éléments pour s'opposer à cette déclaration. Il est curieux que, dans une courte lettre d'une page qui se réfère à des événements de la période 1967-1974, l'archevêque ait considéré comme nécessaire d'invoquer le peuple (notamment par opposition à ses représentants), l'article de la constitution grecque de 1975 qui protège la liberté religieuse et la charte de l'Église de Grèce de 1977.

Quelques jours plus tard, le 27 septembre, l'archevêque envoya une nouvelle lettre, cette fois-ci de plusieurs pages, au gouvernement et aux partis politiques, pour protester contre la réforme promue de l'enseignement du cours de religion dans les écoles. Et dans ce cas-là, au-delà de la critique exercée sur le programme scolaire proposé, l'archevêque présente l'exigence "démocratique" suivante : que ces sujets doivent être décidés en bonne entente avec l'Église, qui « *représente la majorité religieuse des habitants de ce pays* ». Il souligne également le besoin de protéger « *le droit à l'éducation religieuse des enfants des familles chrétiennes orthodoxes du pays* » (Ieronymos, 2016b : 1-2,5).

De tels exemples, comme nous allons voir, il y en a beaucoup. Il semble qu'il se soit formé un automatisme dans le discours public de l'Église : quand elle communique avec les représentants de l'État, elle ressent le besoin d'invoquer le peuple, la constitution et les droits. Ce discours constitutionnel de l'Église de Grèce est le thème du présent article. L'Église institutionnelle, en tant qu'organisation, articule un tel discours à travers les textes, les déclarations et les interventions publiques de ses dirigeants, du Synode et de ses métropolites. Parallèlement, l'Église, en tant que corps des fidèles, participe aussi à ce discours, puisque ceux qui parlent et

agissent sous leurs qualités de Grecs chrétiens orthodoxes invoquent très souvent la constitution et les droits. Comment peut-on expliquer cette place si centrale qu'occupe la référence à la constitution dans le discours public de l'Église ? Il y a deux raisons évidentes. Premièrement, la Constitution grecque comporte un nombre inhabituellement important de dispositions sur la religion et l'Église. Deuxièmement, l'Église de Grèce est organisée comme une institution de l'État grec, avec comme résultat qu'elle se trouve confrontée à des questions de délimitation non seulement face à l'État mais aussi en son sein (cf. *infra*).

Mais tout cela ne suffit pas à expliquer l'exacerbation que connaît le discours de l'Église ces dernières décennies. Dans son opposition à l'État, l'Église ne se limite pas à une invocation mécanique et statique de la constitution, mais elle enrichit son discours avec des éléments qui font écho à certaines tendances contemporaines du constitutionnalisme. Elle articule un discours qui comporte des éléments du courant qui a été appelé constitutionnalisme populiste, affiche un sens particulier du pluralisme constitutionnel et invoque les droits de la majorité en général, et en particulier la liberté religieuse comme un droit de protection d'une certaine identité collective (cf. *infra*). L'analyse du discours constitutionnel de l'Église semble démentir une certaine position, assez diffuse : que, dans la lutte entre modernité et tradition, qui caractérise la société grecque, l'Église prendrait parti de manière stable et univoque contre la première pour la seconde. Nous verrons, au contraire, que l'Église articule un discours moderne, qui concerne le peuple, la constitution et les droits, mais elle le fait pour promouvoir au fond ses buts traditionnels (cf. *infra*).

L'État et l'Église en Grèce

Le cadre constitutionnel

La Constitution grecque de 1975 comporte un nombre inhabituellement grand de dispositions pour réglementer le phénomène religieux. Un premier groupe de dispositions se réfère aux relations entre l'État et l'Église. L'article 3 dispose que l'Église orthodoxe de Grèce est la religion dominante en Grèce. De manière spirituelle et dogmatique, elle est unie au Patriarcat de Constantinople et en suit les règles et les saintes traditions, mais administrativement elle est "autocéphale" et est gérée par un synode d'évêques selon sa charte. De surcroît, selon l'article 72, les affaires de l'Église de Grèce sont réglées par des lois de l'État qui sont votées par le parlement grec [3]. Un deuxième groupe de dispositions reconnaît le statut spécial de l'Église qui existe dans certaines régions de l'État grec (article 3 paragraphe 2) [4], règle de manière détaillée le statut de la communauté des monastères du Mont Athos (article 105) [5] et interdit l'expropriation du patrimoine de certains monastères historiques, comme aussi celle des patriarcats orthodoxes (article 18 paragraphe 8).

Un troisième groupe de dispositions se réfère à la protection de la liberté religieuse. L'article 13 prévoit la protection de la liberté de la conscience religieuse et la liberté des pratiques de religion. Il est également précisé que le prosélytisme est interdit, que les représentants de toutes les religions connues ont les mêmes obligations face à l'État et que personne ne peut se dispenser de ses obligations légales en invoquant ses convictions religieuses. Dans la déclaration interprétative de l'article 4, est prévue l'institution du service militaire alternatif pour les objecteurs de conscience. Alors que l'article 14 paragraphe 3 permet exceptionnellement la confiscation des imprimés qui portent atteinte à la religion chrétienne ou à une autre religion connue.

Enfin, un quatrième groupe de dispositions se réfère à la religiosité de l'État lui-même. On peut ainsi considérer qu'à ce groupe appartient le préambule de la Constitution : « *Au nom de la Sainte, Consubstantielle et Indivisible Trinité* ». En plus, l'article 16 paragraphe 2 dispose que le but de l'éducation de l'État est le développement de la conscience nationale et religieuse grecque. Selon l'article 33, le président de la République prête serment au nom de la Sainte Trinité (sans que la possibilité d'un serment non chrétien soit prévue), alors que selon l'article 59, les députés prêtent serment selon le type de leur dogme ou religion (sans que la possibilité d'un serment non religieux soit prévue).

L'Église de Grèce comme institution de l'État grec

En tant que corps des fidèles, l'Église constitue bien sûr une institution de la société et, partant, elle se trouve en face de l'État. Cependant, simultanément, l'Église institutionnelle, en tant qu'organisation, est intégrée dans le mécanisme étatique et par conséquent elle se retrouve également au sein de l'État grec.

L'Église de Grèce a été fondée presque en même temps que l'État néo-hellénique. En 1833, par un décret de la

régence bavaroise, elle fut séparée du Patriarcat de Constantinople et déclarée « *autocéphale* », c'est à dire spirituellement unie au patriarcat mais complètement autogérée. L'autocéphalie a constitué un acte éminent de sécularisation, puisque cela implique la sujétion institutionnelle du religieux au politique (Papastathis, 2008 : 14). De cette manière, l'Église a été "étatisée" et elle est devenue une institution de l'État grec. Aujourd'hui, l'Église est organisée comme une personne morale de droit public, elle appartient à l'administration publique (administration ecclésiastique) et agit en tant qu'autorité administrative, ayant le pouvoir d'émettre des actes administratifs. Elle jouit de nombreux privilèges, fiscaux et autres, le**s** même**s** que l'État, alors que ses ministres sont payés par l'État et ont le statut de fonctionnaires. Parallèlement, en raison de sa soumission à l'État, l'Église a été "nationalisée", elle a été transformée en un mécanisme central idéologique au service de la construction de l'identité nationale grecque (Karagiannis, 2009 : 149-156 ; Mavrogordatos, 2003 ; Stavrakakis, 2003 : 164-166).

C'est à cette relation particulière entre l'Église et l'identité nationale qu'est due la position privilégiée de l'Église dans la sphère publique (Fokas, 2012 : 402-7). La « *religion dominante* » implique, dans un sens, une religion officielle de l'État grec. Le fait que, dans des manifestations officielles ou des fêtes nationales, à côté des officiers de l'État, siègent d'habitude les ministres de l'Église orthodoxe (rarement ou jamais des représentants d'autres dogmes) est significatif de la cohabitation entre l'État et l'Église. Cette relation privilégiée a cependant deux aspects. D'un côté, l'Église s'est développée sans avoir besoin d'être soutenue par ses propres forces et elle a aussi été protégée contre tout antagonisme religieux. D'un autre côté, elle est restée dépendante de l'État et "condamnée" à fonctionner comme un mécanisme de légitimation du pouvoir politique et de l'idéologie dominante de l'État grec. Cette identification idéologique apparaît de manière très caractéristique dans le lien entre les symboles religieux et nationaux (Karagiannis, 2009 : 153).

Le discours constitutionnel de l'Église

Des éléments de constitutionnalisme populiste

Traditionnellement, le point de référence central dans le discours public de l'Église de Grèce était la nation grecque. Cependant, et de plus en plus ces dernières années, l'Église évoque le peuple et parle ainsi en son nom (Papastathis, 2008 : 67-7). Dès les années 1990, et surtout pendant la période où son dirigeant était l'archevêque Christodoulos (1998-2008), l'Église a développé un discours intensément politisé, que Yannis Stavrakakis a appelé « *populisme religieux* » (Stavrakakis, 2002). Sa caractéristique principale est que l'évocation du peuple se fait dans le cadre d'une division fondamentale, c'est-à-dire toujours en opposition relativement aux gouvernants, nationaux ou européens, qui, selon l'Église, ignoreraient la volonté du peuple.

Le discours populiste (au sens descriptif) de l'Église a connu son apogée en 2000-2001, pendant la crise des cartes d'identité (Stavrakakis, 2003 ; Molokotos-Liederman, 2007). Le gouvernement a décidé que la religion ne sera plus mentionnée sur les cartes d'identité grecques. L'Église s'est opposée avec force à cette décision. L'argument principal était que la plus grande majorité du peuple grec ne désirait pas l'abolition de la mention religieuse sur les cartes d'identité. Par conséquent, la décision du gouvernement se serait trouvée en conflit avec la volonté véritable du peuple. Il est important de remarquer le fait que l'Église a cherché à démontrer cette prétention par des moyens constitutionnels. D'un côté, en organisant des "réunions populaires" dans les grandes villes de la Grèce avec la participation de centaines de milliers de citoyens, l'Église s'est présentée ainsi comme exerçant le droit de réunion. Et, d'autre part, avec la circulation d'une pétition qui a été, paraît-il, signée par plus de trois millions de citoyens, dans le but d'organiser un référendum concernant la mention de la religion sur les cartes d'identité, l'Église est apparue revendiquer l'application d'une disposition constitutionnelle (le référendum), même si la constitution ne prévoit pas que le référendum soit demandé par une pétition.

Par cette rhétorique pratique, l'Église a paru ainsi contester le caractère représentatif du régime (Stavrakakis, 2002 : 40). A l'entendre, puisque la décision du gouvernement entrait en conflit avec la volonté véritable du peuple, le peuple lui-même était en droit de revendiquer directement – sans attendre les élections suivantes – l'imposition de sa (supposée) volonté. Cette position fut formulée de manière caractéristique par le métropolite Ierotheos : la volonté du peuple doit être respectée, dit l'évêque, « *non seulement au jour des élections – parce que l'opinion qui limite la souveraineté du peuple à la procédure du vote est hypocrite et j'ose dire antidémocratique – mais pendant toutes les phases de l'exercice du pouvoir* » (cité par Papastathis, 2008 : 67).

En 2008, après la mort d'archevêque Christodoulos, le métropolite Ieronymos a été élu archevêque. Ieronymos

est un homme d'Église totalement différent de son prédécesseur, qui était un bien plus grand orateur avec une communication beaucoup plus charismatique. Cependant, le discours populiste de l'Église a continué, plus raffiné même, sous Ieronymos. En juillet 2016, le gouvernement a ouvert un débat public sur la révision de la constitution et, entre autres, il a posé la question de la séparation de l'Église et de l'État. L'archevêque a refusé toute discussion avec le gouvernement sur cette question « *car les sujets touchant aux relations entre l'Église orthodoxe et l'État grec ont une importance structurelle et historique pour la continuité de la nation* », nota-t-il ; et il a exigé « *un débat avec l'ensemble des forces parlementaires qui représentent le peuple grec* ». L'Église a accepté de discuter seulement *« avec une commission de tous les partis politiques parlementaires et non pas avec les (seuls) représentants du gouvernement* » (Ieronymos, 2016c : 44) parce que la constitution prévoit que seul le parlement et pas le gouvernement a l'initiative de la révision constitutionnelle. La contestation du principe de représentation semble ici plus modérée. L'archevêque reconnaît les partis parlementaires – dans leur ensemble, et pas uniquement le gouvernement – comme représentants du peuple. Cependant, il n'omet pas de se référer également à la volonté du peuple lui-même, c'est-à-dire en opposition au pouvoir politique. Même dans le cas où la séparation entre l'Église et l'État est unilatéralement imposée par l'État, dit-il, *« la réponse définitive à ce sujet est toujours donnée tôt ou tard par le peuple grec croyant* ». Si l'État voulait la séparation, il faudrait donc avoir « *le consentement de ce peuple* ». Et cela, parce que « *les relations entre l'Église et l'État … sont l'affaire d'un peuple* » (Ieronymos, 2016c : 47).

Ce discours se base donc sur l'identification arbitraire du "peuple de l'Église" avec le peuple de l'État (Papastathis, 2009 : 23-4). L'archevêque proclame la référence commune « *de l'Église et de l'État au même corps, c'est-à-dire le peuple* », et c'est pour cette raison qu'il proclame que l'Église « *ne doit jamais demander sa séparation de son peuple* » (Ieronymos 2016c : 50, 47). Cependant, le corps des fidèles de l'Église et le corps des citoyens grecs, même s'ils coïncident à un degré élevé, ne s'identifient pas : l'Église accepte en son sein des chrétiens orthodoxes qui ne sont pas grecs, comme il y a bien sûr de nombreux citoyens grecs qui ne sont pas chrétiens orthodoxes [6]. Le passage du peuple des citoyens au peuple des fidèles montre ici deux choses. Premièrement, l'Église identifie le peuple avec la nation grecque-chrétienne. Par conséquent, elle tient un discours qui paraît moderne (la volonté du peuple face aux gouvernants) au service d'une de ses missions traditionnelles (l'Église comme expression de la nation). Deuxièmement, l'Église identifie le peuple non pas à l'ensemble des citoyens mais à la majorité des chrétiens orthodoxes. Par conséquent, comme nous allons le voir dans la partie suivante, elle entend comme droits du peuple les droits de la majorité, alors qu'elle ignore dans le même temps les droits des minorités (Alivizatos, 1999 ; Dragonas, 2013).

Dès lors, au nom de la volonté de ce peuple, l'Église conteste, et parfois même de manière agressive, les décisions des organes de l'État. Cette contestation emmenée –habituellement par des groupes de fidèles et non pas par l'Église officielle – conduit à une incitation directe à la non-application des lois ou à la désobéissance civile. Ce qui est intéressant ici est que cette attitude cherche à se donner une justification constitutionnelle. L'Église prétend que, en contestant la légalité (ordinaire) des décisions de l'État, elle respecte une légalité constitutionnelle (supérieure), parce que les décisions de l'État s'opposent à des règles constitutionnelles – ou dit plus concrètement, à l'interprétation de ces règles par l'Église. Par exemple, l'union hellénique des théologiens, une association qui exprime des cercles conservateurs de l'Église, a demandé et reçu récemment deux avis. Le premier vient d'un juge supérieur retraité et concerne le nouveau programme scolaire du cours de religion. D'après l'avis de ce dernier, ce nouveau programme s'opposerait à la constitution et, pour cette raison, les professeurs de religion auraient non seulement le droit mais également l'obligation de refuser d'enseigner ce cours (Vlachos, 2016). Dans le deuxième avis, un spécialiste du droit constitutionnel exprime sa conviction selon laquelle les professeurs qui enseigneraient les programmes en question commettraient une infraction pénale (Krippas, 2016). En général, l'Église semble ainsi avoir à sa disposition un réseau non officiel de magistrats – retraités ou en activité – qui prêtent leur autorité à ces interprétations constitutionnelles. Par exemple, dans une étude récente, un juge supérieur retraité a formulé l'opinion que la loi 4356/2015, qui a étendu le droit d'établir un pacte civil pour des couples du même sexe, s'opposerait à la Constitution grecque (Sanidas, 2016).

Ce discours constitutionnel de l'Église présente en même temps certains éléments de ce que la science américaine a appelé constitutionalisme populiste (Tushnet, 1999 : chapitre 8) ou populaire (Kramer, 2004). Tout d'abord, c'est un discours idéologique qui vise à faire mouvoir les fidèles : l'Église soutient avec vigueur ses propres conceptions particulières de la constitution, en contestant le discours constitutionnel dominant. Ensuite, elle prétend exprimer les conceptions constitutionnelles du peuple lui-même, en s'opposant à celles de ses représentants et des organes étatiques. Enfin, comme nous allons le voir, elle conteste le monopole des organes de l'État sur l'interprétation de la constitution et revendique son droit de codécision. En principe, le constitutionnalisme populiste est neutre du point de vue de son contenu, c'est-à-dire qu'il peut être également

conservateur ou progressiste, de droite comme de gauche. Cependant, comme le démontre l'expérience américaine récente, il apparaît fonctionner de manière plus efficace pour la promotion de revendications conservatrices et parfois même réactionnaires (Schmidt, 2011). Le discours constitutionnel de l'Église de Grèce semble donc bien attester ce rapport. Pour elle, la constitution pose de manière prioritaire une ligne de défense face à toute initiative de réforme de la part de l'État : de l'éducation, de la protection des minorités, du droit de la famille. Il est caractéristique, comme l'a démontré Constantinos Papastathis, que le discours de l'Église a des positions similaires aux positions politiques de l'extrême droite radicale, et plus précisément de celles du parti néo-nazi Aube Dorée (Papastathis, 2015).

Pluralisme constitutionnel et droits de la majorité

Dans son discours constitutionnel, l'Église fait souvent preuve d'une tendance à surinterpréter les dispositions de la constitution qui la concernent. Cela arrive lorsqu'elle tire des conséquences juridiques d'une disposition constitutionnelle de manière partiale et hors du cadre systématique dans lequel elle est intégrée, c'est-à-dire en ignorant ou en dévalorisant l'importance d'autres dispositions constitutionnelles ou des principes de démocratie libérale [7]. Ainsi, l'article 3 de la Constitution, qui dispose que l'Église « *observe immuablement* » les règles sacrées, est interprété ainsi par l'Église : ces règles sacrées sont protégées constitutionnellement, et par extension, la constitution garantit l'autonomie du droit intérieur de l'Église [8] (Manitakis, 2000 : 44-50). Dans cet esprit, l'archevêque a déclaré récemment que « *comme le législateur constitutionnel a protégé le droit interne de la religion dominante* », ainsi le législateur parlementaire a reconnu « *d'une part toutes les institutions administratives de l'Église dominante et d'autre part le droit d'exercer le pouvoir législatif aux sujets purement internes de l'Église* » (Ieronymos, 2016c : 54-5).

L'Église revendique la reconnaissance que son droit autonome soit valable parallèlement et équitablement avec le droit de l'État et ainsi l'Église adopte, au fond, une conception du pluralisme constitutionnel. Bien sûr, dans son discours public, elle évite ce terme. Le pluralisme a été traditionnellement lié à des revendications des minorités religieuses, que, de manière évidente, l'Église majoritaire ne veut pas encourager. Cependant l'exigence du pluralisme est affichée de plus en plus même par les majorités religieuses (Cebada Romero, 2016 ; Cohen, 2012 : 381-2). L'exigence de l'Eglise de Grèce n'est pas qu'il lui soit reconnu un champ d'exclusivité en dehors du règlement étatique, mais une forme douce de pluralisme : la compétence de collaboration et de codécision avec l'État dans des champs bien précis (cf. Cohen, 2012 : 386-7). Ceux-ci sont définis, selon la conception de l'Église, dans l'article 2 de sa charte, qui dispose que l'Église « *collabore avec l'État sur des sujets d'intérêt commun* », entres autres, sur l'éducation religieuse et le droit de la famille.

La conception selon laquelle l'État est obligé par la constitution de régler l'éducation religieuse en accord, ou en collaboration, avec l'Église explique également la véhémence de ses réactions sur la réforme du cours de religion et sa transformation d'un cours confessionnel (orthodoxe chrétien) à un cours sur les religions. Dans son opposition récente avec le ministre de l'Éducation, l'archevêque va même jusqu'à se demander d'un air acide : « *Est-ce que, dans notre patrie démocratique, a cours l'idée, similaire à celle de Louis XIV, que l'État est seulement le ministre ?* ». Le fait que la Constitution « *se réfère à la religion dominante, est-il sans importance pour la prise des décisions politiques dans une démocratie, puisqu'il s'agit de sujets d'éducation religieuse ? L'Église de Grèce ne représente-t-elle pas la majorité religieuse des habitants de ce pays ?* » (Ieronymos, 2016b : 1-2).

Alors, comme représentant de la majorité religieuse, l'Église a développé une rhétorique très forte autour des droits. Elle considère ses privilèges comme nécessaires à la protection des droits de la majorité, pour le respect de la liberté religieuse du plus grand nombre. Comme l'a déclaré l'archevêque Ieronymos, « *les droits ne sont pas seulement pour les minorités, mais aussi pour les majorités* » (cité par Fokas, 2012 : 407) ; la constitution garantit « *la protection égale de la liberté religieuse de toutes les religions connues, donc de la religion orthodoxe également* » (Ieronymos, 2016c : 54). Ainsi, selon sa conception, si le cours de religion se transforme d'un cours confessionnel en un cours sur les religions, alors on touche au droit des chrétiens orthodoxes à ce qu'ils soient éduqués religieusement en accord avec les dogmes de leur foi [9]. « *Je ne crois pas* », dit-il, « *qu'un ministère démocratique de l'Éducation puisse manipuler les élèves sur la manière politiquement correcte d'exercer leur religion, en exerçant un paternalisme religieux. Comme chacun est libre de ne pas croire, il est libre aussi de croire de la manière qu'il souhaite, qu'elle soit sentimentale, mystique ou plus raisonnable* » (Ieronymos, 2016b : 18). Et étant donné que, dans les écoles où il y a des minorités musulmanes, hébraïques et catholiques, le cours de religion peut être enseigné par un enseignant du dogme équivalent, l'archevêque se demande « *pourquoi le ministère de l'Éducation a-t-il décidé de priver de ce même droit les enfants des familles orthodoxes chrétiennes de notre pays ?* » (Ieronymos, 2016b : 5) [10].

L'Église, en tant qu'organisation et corps des fidèles, dispose de moyens importants (humains, financiers ou autres) pour la défense des droits de la majorité orthodoxe face aux institutions constitutionnelles de l'État, et notamment aux tribunaux. Des officiers de l'Église ou des fidèles ne ratent pas l'occasion d'exercer un recours pour revendiquer leurs droits (ou alors pour contester les droits des autres), au point où l'exploitation du système juridique de la part de l'Église peut parfois être caractérisé d'activiste. Ces efforts sont souvent couronnés de succès. Le système juridique a tendance à traiter l'Église de manière plutôt privilégiée et il y a de nombreux cas où des décisions judiciaires ont adopté ses conceptions constitutionnelles.

Dans un cas bien caractéristique, la mère de deux élèves, en invoquant sa qualité d'orthodoxe chrétienne, a exercé un recours au Conseil d'État et a demandé à ce que soit annulée la décision ministérielle qui limitait l'enseignement du cours de religion de deux heures par semaine à une. Le Conseil d'État, dans son arrêt 2176/1998, lui a donné raison, en jugeant qu'une seule heure d'enseignement ne suffisait pas pour le développement de la conscience religieuse des élèves, comme l'exige l'article 16 paragraphe 2 de la Constitution. Dans un autre cas, neuf professeurs de religion dans l'éducation secondaire ont exercé un recours à la Cour d'Appel Administrative de Crète en demandant qu'il ne soit pas permis que des élèves soient dispensés du cours de religion avec une simple invocation de raisons de conscience. La Cour d'Appel, avec l'arrêt 115/2012, leur a donné raison, en jugeant que seuls peuvent être dispensés de ce cours les élèves qui déclarent appartenir à un autre dogme ou à une autre religion [11].

La justice grecque tend généralement à éviter les jugements qui s'opposent directement à l'Église [12]. Dans un cas caractéristique, un groupe d'avocats de Thessalonique a exercé un recours au Conseil d'État pour demander que les icônes de Jésus-Christ soient enlevées des salles du palais de Justice de la ville. Le Conseil d'État, dans son arrêt 2980/2013, a rejeté le recours pour des raisons formelles et ainsi il n'y a pas eu besoin de prendre parti sur le fond de l'affaire. Ce qui est intéressant est que l'archevêque du Pirée, Séraphim, est intervenu pour demander le rejet de la demande des avocats, malgré le fait que les tribunaux de Thessalonique se trouvent à une distance de cinq cents kilomètres du Pirée, c'est-à-dire en dehors de sa compétence territoriale. Le Conseil d'État a accepté sur la forme son intervention (même s'il n'a pas eu besoin de l'examiner sur le fond). Il a ainsi signifié que les interventions de l'Église auprès des tribunaux sont examinées avec une prédisposition plutôt favorable.

Pour la revendication de ses droits, l'Église ne rejette aucune possibilité et aucune institution parmi celles que l'État constitutionnel met à la disposition des citoyens, y compris les institutions européennes. Il est significatif qu'en 2003 et alors que le discours anti-européen et anti-occidental de l'archevêque Christodoulos se trouvait à son apogée, l'Église de Grèce a établi un bureau de représentation à Bruxelles en tirant profit des initiatives de l'Union européenne concernant le dialogue interreligieux (Anastasiadis, 2010 : 52-3 ; Karagiannis, 2009 : 161). D'ailleurs, pour la protection de ses droits, l'Église n'hésite pas à exercer des recours, parfois avec succès, à la Cour européenne des droits de l'homme. Une des premières condamnations de la Grèce a eu lieu en 1994 dans l'affaire des Saints Monastères, lorsque la Cour a jugé qu'il y a eu atteinte au droit de la propriété des monastères [13] (Karagiannis, 2009 : 161). Il est à noter que, probablement en raison des réussites de temps en temps, l'Église n'a jamais contesté la légitimation de la Cour européenne, même lorsqu'elle s'est opposée à certaines décisions de cette dernière. Par exemple, la réaction publique de l'Église de Grèce à l'arrêt Lautsi c. Italie en 2009 [14], selon lequel le crucifix dans les salles scolaires s'oppose à la Convention européenne des droits de l'homme, a été plutôt modérée (Fokas, 2012 : 407). D'ailleurs, même si l'Église a critiqué l'arrêt Valianatos de 2013 [15], statuant que la Grèce viole la Convention en interdisant le pacte civil de solidarité aux couples du même sexe, elle n'a jamais contesté la compétence supranationale de la Cour européenne (Makrides, 2016 : 270-1).

Le discours de droits (*rights talk*) de l'Église présente cependant un autre aspect encore. La revendication des droits de la majorité implique parfois la contestation des droits des minorités. Il est très intéressant de relever l'attitude de l'Église sur la question de la construction d'une mosquée à Athènes (Dragonas, 2016 : 122-4). Cette question a surgi depuis une vingtaine d'années, avec l'augmentation de la population musulmane de la ville. L'établissement de la mosquée a été autorisé par la loi 3512/2006, cependant sa construction est toujours en cours. Bien que l'Église ait officiellement changé son attitude initiale de rejet et ait accepté, sous certaines conditions, la construction de cette mosquée, en réalité son attitude peut être caractérisée comme une pratique d'obstruction. En décembre 2011, l'archevêque Séraphim du Pirée, une des figures ayant les positions les plus extrêmes dans la hiérarchie ecclésiastique, a exercé un recours devant le Conseil d'État en demandant l'annulation de la décision de la construction de la mosquée. Après le rejet de la demande par l'arrêt 2399/2014, un nouveau recours a été exercé**,** cette fois-ci par cent onze habitants de la région en question qui invoquent leur qualité d'orthodoxes chrétiens. L'esprit de ces actes est que la protection, de la part de l'État, des droits

des minorités (en l'occurrence, du droit pour les musulmans de pratiquer leur religion) viole en fait les droits de la majorité.

Il ne s'agit pas seulement des droits des minorités religieuses. L'Église conteste avec vigueur toute initiative de reconnaissance des droits civils à des couples du même sexe (Makrides, 2016 : 268-9). En accord avec l'arrêt Valianatos de la Cour européenne des droits de l'homme [16], en septembre 2014, un projet de loi a été déposé pour l'extension à des couples du même sexe du droit de contracter un pacte civil de solidarité. Après des réactions fortes de l'Église, le gouvernement de l'époque a retiré ce projet [17]. Durant la même période, la loi anti-raciale a été votée (loi 4285/2014), laquelle punit tout discours d'incitation à la haine contre des personnes, entre autres, en raison de leur orientation sexuelle. Même si l'Église n'a pas officiellement contesté la loi, certains métropolites ont réagi (Makrides, 2016 : 280-1). Dans un communiqué particulièrement aigre, le métropolite Séraphim, connu pour ses idées homophobes, a exprimé l'opinion que la loi « *est clairement anticonstitutionnelle et pénalise le sentiment* », et partant « *impose de manière fasciste la suppression de la liberté d'expression* » (Sainte Métropole du Pirée, 2014). Il est intéressant que le discours de l'Église concernant, selon elle, la limitation des droits de la majorité (en l'occurrence, le droit au discours homophobe) soit liée à son discours populiste. Les gouvernants, dit Séraphim, ont voté *« cette mauvaise loi sans aucune légitimation politique – ils n'avaient qu'à la soumettre à l'examen d'un référendum* » (Sainte Métropole du Pirée, 2014). Le gouvernement est présenté comme légiférant sans le peuple et en conflit avec sa volonté véritable.

Les droits en tant qu'identité

Les droits de la majorité que l'Église semble défendre face aux gouvernants impliquent, en général, une dimension de protection d'une certaine identité collective – l'identité du grec orthodoxe chrétien. Cela est évident notamment dans les cas où la confrontation entre l'Église et l'État concerne des questions surtout symboliques – par exemple, comme nous l'avons déjà vu, à la crise des cartes d'identité de 2000-2001. À première vue, l'objet de la confrontation, c'est-à-dire la mention de la religion sur les cartes d'identité des citoyens, paraît d'une importance mineure et de caractère symbolique [18]. La carte d'identité n'est qu'un document public, le fidèle a toujours la possibilité de manifester sa foi de plusieurs autres façons. Le fait que l'Église ait donné une importance majeure à ce sujet en s'opposant jusqu'au bout à l'État s'explique par le fait que cette question touche un des fondements de son discours public : l'identification, comme nous l'avons vu, du citoyen au fidèle, du peuple de l'Église au peuple de l'État. La présence importante de l'Église de Grèce dans la sphère publique a été fondée justement sur la prétention que la foi orthodoxe chrétienne est un élément clef de l'identité nationale grecque (Fokas, 2012 : 402-407). Et c'est ainsi que surgit l'identification arbitraire suivante : droits de la majorité = droits du peuple = identité nationale (grecque orthodoxe).

Nous retrouvons cette conception caractéristique dans le débat public sur les icônes religieuses dans les écoles, ouvert en Grèce après la décision Lautsi I de la Cour européenne. Face au danger potentiel, à cette époque (avant l'arrêt opposé Lautsi II), qu'il soit considéré que les icônes sont des symboles religieux qui violent la Convention européenne, l'Église semble avoir adopté l'opinion que les icônes sont des symboles de l'identité nationale laquelle est protégée par la marge d'appréciation que la Cour européenne reconnaît pour les États-membres (Fokas, 2012 : 407-8). Cependant, comme l'observe Effie Fokas (2012 : 407), cette nationalisation des symboles religieux implique en fait leur sécularisation. Cette conception est présente dans l'opposition de l'Église à la réforme du cours de religion dans les écoles. Comme le note l'archevêque, les cours de religion, avec les cours de langue grecque et d'histoire, « *constituent des cours nécessaires d'identité et jouent un rôle très important dans l'éducation civique des citoyens grecs de demain* » (Ieronymos, 2016b : 3). C'est pour cela qu'il est si important pour les familles des Grecs orthodoxes que leurs enfants reçoivent dans l'école l'enseignement des dogmes de leur foi – indépendamment de la possibilité de recevoir cet enseignement à la maison ou au sein de l'Église. Justement parce que**,** dans l'école, l'enseignement de la foi religieuse s'inscrit dans la formation de l'expérience commune du citoyen.

Sur ce point, on voit le même motif que nous avons vu avec le concept du pluralisme. La conception que la liberté religieuse ne protège pas seulement un choix (individuel) du fidèle, mais aussi une certaine identité (collective) d'une communauté religieuse est une tendance actuelle de la théorie des droits, laquelle est liée en particulier avec la demande de protection des minorités religieuses (Eisenberg, 2016). Mais quand l'invocation des droits en tant qu'éléments d'une certaine identité se fait par la majorité, cette conception perd alors une grande partie de sa légitimation (Cebada-Romero, 2016 ; Cohen, 2012). Dans le cas de l'Église de Grèce, ce discours de revendication de droits qui vise d'abord à protéger une certaine identité – exactement comme un discours de droits de la majorité – implique également un second aspect qui est l'exclusion de tous ceux qui n'appartiennent pas à cette identité en question.

Conclusion

L'invocation du peuple, de la constitution et des droits occupe une place importante dans le discours public de l'Église de Grèce, comme aussi le recours de cette dernière aux institutions de l'État constitutionnel pour la protection de ses droits. Cela est déjà une forme de sécularisation de l'Église, qui, d'ailleurs, dès sa fondation a été liée de manière indissoluble à l'État grec : elle est organisée comme une institution étatique et fonctionne traditionnellement comme un mécanisme idéologique de l'État.

Le discours constitutionnel de l'Église a donc deux caractéristiques principales. D'abord, c'est un discours populiste. L'Église parle au nom de "son" peuple, qu'elle identifie à la nation grecque, et comme si elle était l'expression pure de la volonté du peuple face aux dirigeants**,** qui tendent à l'ignorer. Ensuite, c'est un discours particulièrement orienté vers les droits. L'Église parle comme si elle était le défenseur des droits de la majorité, qu'elle identifie aux droits de ses fidèles et à ses propres privilèges. Dans son discours constitutionnel, l'Église intègre certaines tendances contemporaines du constitutionnalisme. Nous pouvons distinguer, d'abord, des éléments de constitutionnalisme populiste au caractère conservateur, qui se rapprochent du discours de la droite radicale ; et, ensuite, une conception du pluralisme constitutionnel et une conception identitaire des droits. Cependant, alors que ces conceptions ont été liées en particulier avec les revendications des minorités, dans ce cas-ci, ils sont liés à des droits de la majorité, en ayant pour résultat inévitable la dévalorisation des droits des minorités dans le discours de l'Église.

La référence à la constitution dans son discours montre que l'Église exploite d'une excellente manière les conquêtes, les institutions et le discours de la modernité, même si cela se fait pour servir des buts qui semblent prémodernes : la préservation de ses privilèges reconnus par l'État face à d'autres religions ; le maintien de son rôle dans la sphère publique ; sa reproduction en tant que mécanisme idéologique de l'État-nation. D'une manière schématique, nous aurions pu dire que l'Église utilise des moyens modernes au service de buts traditionnels. Cela montre au moins que la position univoque de l'Église devant les dipôles "tradition/modernisation" ou "sécularisation/ désécularisation" paraît fausse. La réalité est beaucoup plus complexe (Fokas, 2012 : 401 ; Karagiannis, 2009 : 138-145 ; Stavrakakis, 2002 : 44-48). En fait, la montée exponentielle du discours constitutionnel de l'Église ces dernières décennies est une forme de sécularisation, non tant parce que l'Église adopte un discours caractéristique de la modernité (peuple, constitution, droits), mais plutôt parce que, de cette manière, l'Église semble commencer à revendiquer son émancipation de l'État (Stavrakakis, 2003 : 167).

Le 4 novembre 2016 a eu lieu un remaniement du gouvernement grec. Entre autres, le ministre de l'Éducation a été remplacé. Certains considèrent que le ministre sortant a payé sa forte confrontation à l'Église sur la question de la réforme du cours de religion dans les écoles. Dans cette affaire, l'Église a agi comme un fort groupe de pression qui s'oppose au gouvernement, c'est-à-dire qu'elle a fonctionné de manière purement politique – ce qui est confirmé par les arguments constitutionnels qu'elle a utilisés**,** concernant la légitimation des décisions des gouvernants et la protection des droits des chrétiens orthodoxes. Il est paradoxal que, alors que l'Église formule un discours politique et, par définition, sujet à des critiques, le système politique refuse de manière systématique de l'analyser, de le comprendre, et enfin de contester ce discours au même niveau (Stavrakakis, 2003 : 163-164) – entre autres, par des arguments constitutionnels.

Bibliographie

Alivizatos Nicos (1999), « A New Role for the Greek Church ? », *Journal of Modern Greek Studies,* 17/1, pp. 23-40.

Anastassiadis Anastassios (2010), « An Intriguing True-False Paradox : The Entaglement of Modernization and Intolerance in the Orthodox Church of Greece », dans Victor Roudometof et Vasilios Makrides (dir.), *Orthodox Christianity in 21st Century Greece : The Role of Religion in Culture, Ethnicity and Politics*, Farnham, Ashgate, pp. 39-60.

Cebada Romero Alicia (2016), « Religion-Based Legal Pluralism and Human Rights in Europe », dans Jean Cohen et Cécile Laborde (dir.), *Religion, Secularism and Constitutional Democracy*, New York, Columbia University Press, pp. 400-422.

Cohen Jean (2012), « The politics and risks of the new legal pluralism in the domain of intimacy », *International*

Journal of Constitutional Law, 10/2, pp. 380-397.

Dragona Thalia (2013), « Religion in Contemporary Greece – A Modern Experience ? », dans Anna Triandafyllifou, Ruby Gropas et Hara Kouki (dir.), *The Greek Crisis and European Modernity*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, pp. 110-131.

Eisenberg Avigail (2016), « Religion as Identity », *Law & Ethics of Human Rights,* 10/2, pp. 295-317.

Fokas Effie (2012), « "Eastern" Orthodoxy and "Western" Secularisation in Contemporary Europe (with Special Reference to the Case of Greece) », *Religion, State & Society,* 40:3/4, pp. 395-414.

Ieronymos Archevêque de l'Eglise de Grèce (2016a), Lettre au ministre de l'éducation, de la recherche et des affaires religieuses, 23/09/2016, disponible sur le site de l'Eglise de Grèce, URL : http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/repository/arch_filis.pdf (dernière consultation le 14/04/2017) [en grec].

Ieronymos Archevêque de l'Église de Grèce (2016b), Lettre au premier ministre et aux présidents des partis parlementaires, 27/09/2016, disponible sur le site de l'Eglise de Grèce, URL : http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/repository/synod_komata.pdf (dernière consultation le 14/04/2017) [en grec].

Ieronymos Archevêque de l'Église de Grèce (2016c), Intervention devant la hiérarchie de l'Eglise de Grèce, 04/10/2016, disponible sur le site de l'Eglise de Grèce, URL : http://www.ecclesia.gr/greek/archbishop/repository/eisigisi_mak_102016.pdf (dernière consultation le 14/04/2017) [en grec].

Ierothéos Métropolite de Nafpactos (2016), Το μάθημα των Θρησκευτικών στην Εκπαίδευση [Le cours de religion dans l'éducation], Intervention devant la hiérarchie de l'Eglise de Grèce, 09/03/2016, disponible sur le site de l'Eglise de Grèce, URL : http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/nafpaktou_thriskeftika_2016.pdf (dernière consultation le 14/04/2017).

Karagiannis Evangelos (2009), « Secularism in Context : The Relations between the Greek State and the Church of Greece in Crisis », *Archives européennes de sociologie,* 50/1, pp. 133-167.

Kramer Larry (2004), *The people themselves : Popular constitutionalism and judicial review*, New York, Oxford University Press.

Krippas Georgios (2016), Avis adressé à l'Union Hellénique des Théologues, 12/10/2016, URL : http://thriskeftika.blogspot.gr/2016/10/blog-post_409.html (dernière consultation le 14/04/2017) [en grec].

Makrides Vasilios (2016), « Morality, Civil Law and Religion in Contemporary Greece. The Assymetric Accomodationism of the Orthodox Church », dans Joseph Famerée, Pierre Gisel, Hervé Legrand (dir.), *Evangile, moralité et lois civiles. Gospel, Morality, and Civil Law*, Wien/Zürich, LIT, pp. 267-285.

Manitaki Antonis (2000), *Οι σχέσεις της εκκλησίας με το κράτος-έθνος στη σκιά των ταυτοτήτων* [Les relations de l'Église avec l'État-nation sous l'ombre des cartes d'identités], Athènes, Néphéli.

Mavrogordatos George (2003), « Orthodoxy and Nationalism in the Greek Case », *West European Politics,* 26/1, pp. 117-136.

Molokotos-Liederman Lina (2007), « The Greek ID Card Controversy : A Case Study of Religion and National Identity in a Changing European Union », *Journal of Contemporary Religion,* 22/2, pp. 187-203.

Papastathis Konstantinos (2015), « Religious Discourse and Radical Right Politics in Contemporary Greece, 2010-2014 », *Politics, Religion, Ideology*, URL : http://dx.doi.org/10.1080/21567689.2015.1077705 (dernière consultation le 14/04/2017).

Papastathis Konstantinos (2009), « Από τον Χριστόδουλο στον Ιερώνυμο : Ο λόγος της εκκοσμίκευσης και η Εκκλησία της Ελλάδος » [De Christodoulos à Ieronymos : le discours de sécularisation et l'Eglise de Grèce], *Revue Sygxrona Themata* [Sujets Contemporains], 104, janvier-mars 2009, pp. 21-30.

Papastathis Konstantinos (2008), *Πολιτική και θρησκεία : Ο λόγος της εκκοσμίκευσης και η Εκκλησία της Ελλάδος* [Politique et religion : le discours de sécularisation et l'Eglise de Grèce], Mémoire, Département de Science Politique, Université Aristote de Thessalonique.

Sainte Métropole du Pirée (2014), Annonce, Ο Αντιρατσιστικός νόμος είναι Αντισυνταγματικός [La Loi antiraciste est inconstitutionnelle], 05/09/2014, disponible sur le site de la S.M. du Pirée https://www.imp.gr/ (dernière consultation le 14/04/2017).

Sanidas Georgios (2016), « Σύμφωνο συμβίωσης μεταξύ ομοφύλων προσώπων. Ισχυρό ή ανίσχυρο ; » [Pacte civil entre personnes du même sexe. Valide ou invalide ?], *Revue Nomiko Vima* [Forum Juridique], 64, pp. 1603-1617.

Schmidt Christopher (2011), « Popular Constitutionalism on the Right : Lessons from the Tea Party », *Denver University Law Review,* 88/3, pp. 523-557.

Stavrakakis Yannis (2003), « Politics and Religion : On the "Politicization" of Greek Church Discourse », *Journal of Modern Greek Studies,* 21/2, pp. 153-181.

Stavrakakis Yannis (2002), « Religious Populism and Political Culture : The Greek Case », *South European Society & Politics,* 7/3, pp. 29-52.

Tushnet Mark (1999), *Taking the Constitution away from the courts*, Princeton, Princeton University Press.

Vlachos Apostolos (2016), Avis adressé à l'Union Hellénique des Théologiens, 26/09/2016, disponible sur le blog http://thriskeftika.blogspot.gr/2016/10/blog-post_409.html (dernière consultation le 14/04/2017) [en grec].

Notes

[1] Toutes les citations de sources grecques au présent article ont été traduites par l'auteur.

[2] Dorénavant par le terme Église on entendra l'Église chrétienne orthodoxe de Grèce.

[3] Une de ces lois fixe la charte de l'Église de Grèce (loi 590/1977).

[4] En Crète et dans le Dodécanèse, l'Église orthodoxe ne fait pas partie de l'Église de Grèce quant à son organisation, mais elle est liée au Patriarcat de Constantinople.

[5] Selon l'article 105 de la Constitution la communauté de vingt monastères du Mont Athos est une unité autogérée de l'État grec. Spirituellement, les monastères sont sous la compétence du Patriarcat de Constantinople. Tous ceux qui deviennent moines au Mont Athos acquièrent automatiquement la nationalité grecque. Le fonctionnement de la communauté est réglé par une charte votée par les monastères et validée par le Patriarcat de Constantinople et le parlement grec.

[6] Au niveau symbolique, il est vrai que l'identification du grec et de l'orthodoxe chrétien n'est pas complètement étrangère à la constitution. Comme nous l'avons vu ci-dessus (note 4), l'article 105 dispose que ceux (chrétiens orthodoxes) qui s'installent comme moines au Mont Athos acquièrent sans autre procédure la nationalité grecque.

[7] Cette approche des dispositions constitutionnelles est une caractéristique habituelle du constitutionnalisme populiste.

[8] Cette interprétation dévalorise l'article 72 de la constitution qui dispose que les affaires de l'Église sont réglées par des lois de l'État, mais aussi l'exigence d'une légitimation démocratique des lois de l'état constitutionnel.

[9] Il y a une contradiction dans ce raisonnement. Si la majorité orthodoxe a l'exigence d'une éducation religieuse selon le dogme de sa foi, alors ceux qui n'appartiennent pas à la majorité devraient avoir la même prétention. Il est évident que cela n'est pas assuré par un cours confessionnel (orthodoxe chrétien). En général, le discours de droits de l'Église concerne uniquement les droits de la majorité et semble ignorer ou dévaloriser les droits de ceux qui en ont le plus besoin : les minorités.

[10] La solution que sous-entend ici l'archevêque, c'est-à-dire que le cours de religion soit enseigné à chaque communauté religieuse selon son dogme, est en accord avec le pluralisme religieux doux qu'il semble promouvoir. Mais cela suppose des écoles homogènes du point de vue de la religion des élèves – une supposition qui tend de plus en plus à disparaître. Ce qui est probablement le plus important, est que l'archevêque traite le droit à l'éducation religieuse comme un droit plutôt collectif (le droit de sa propre communauté religieuse) et non pas comme un droit individuel. Voir

infra.

[11] Le problème avec ce jugement est que, dans ce cas, les élèves sont obligés de déclarer quelle est leur foi. Cela ne respecte pas la liberté négative de la conscience religieuse, c'est-à-dire le droit de ne pas révéler, si je ne le souhaite pas, à quel dogme je crois.

[12] L'arrêt 2281/2001 du Conseil d'État qui a validé l'abolition de la mention de la religion sur les cartes d'identité constitue une exception importante. Cet arrêt a contribué fortement à mettre fin à la crise de 2000-2001 concernant l'affaire des cartes d'identité.

[13] CEDH, Affaire Les Saints Monastères c. Grèce, Arrêt 9.12.1994.

[14] CEDH, Affaire Lautsi et autres c. Italie, Arrêt 3.11.2009 (Section II). Cette décision a été annulée plus tard, voir CEDH, Affaire Lautisi et autres c. Italie, Arrêt 18.3.2011 (Grande Chambre).

[15] CEDH, Affaire Valianatos et autres c. Grèce, Arrêt 7.11.2013.

[16] Voir note 15.

[17] Finalement, à l'initiative du gouvernement suivant, en décembre 2015, a été votée la loi 4356/2015 qui étend ce droit aux couples du même sexe.

[18] En opposition, par exemple, à la crise grave précédente dans les relations entre l'État et l'Église en 1987, qui concernait le patrimoine de l'Église.