UNIVERSITÉ D'AIX-MARSEILLE

Droit et Religions

Faculté de Droit et de Science Politique

Équipe Droit et Religions

Tome 1

Annuaire

Vol. 7 - Année 2013-2014

L. I. D. 2. M.S.

- Recherches : Héritage des droits religieux
  Histoire moderne
  France contemporaine
  Europe latine
  Méditerranée-Moyen Orient
  Afrique

Presses Universitaires d'Aix-Marseille puam

Le statut juridique des minorités non-musulmanes en Irak

Heurs et malheurs du pluralisme juridique

Harith Al-Dabbagh

Résumé :

Les minorités religieuses au Moyen-Orient connaissent des jours difficiles. La montée de l'extrémisme religieux, l'insécurité et l'instabilité politique mettent ces groupes fragiles en péril. La situation en Irak, pays de la région où le paysage ethno-confessionnel est le plus diversifié, est particulièrement préoccupante. Les conditions de ces minorités ne cessent de se détériorer depuis l'invasion américaine du pays en 2003. Un exode massif est désormais engagé.

La présente contribution propose d'examiner l'ensemble des règles régissant les non-musulmanes irakiens, aussi bien individuellement que collectivement. À travers une analyse critique l'auteur met l'accent sur les incohérences et l'archaïsme caractérisant le pluralisme juridique à base confessionnelle en vigueur dans l'ordre juridique interne. Une réforme d'ensemble s'impose afin de moderniser les mécanismes de gestion de l'internormativité et mettre fin aux discriminations fondées sur la religion.

Introduction

I. L'organisation des communautés religieuses non-musulmanes

A. L'autonomie institutionnelle des communautés non-musulmanes

1. La reconnaissance juridique des communautés religieuses

2. La portée de l'autonomie accordée sur le plan institutionnel

B. L'autonomie juridique des communautés non musulmanes

1. La normativité des préceptes religieux non-musulmans

2. Les attributions juridictionnelles des instances communautaires

II. La jouissance des droits et libertés fondamentaux par les non-musulmans

A. La liberté religieuse

1. Une reconnaissance « tempérée » de la liberté de religion

2. Les restrictions en matière de changement de religion

B. Le principe d'égalité devant la loi

1. L'égalité des droits pour les non-musulmans

2. La subsistance de certaines discriminations dans la loi

a. Le mariage interconfessionnel

b. Les successions et testaments

c. Le sort des adeptes de religions non reconnues et les athées

Conclusion

LE STATUT JURIDIQUE DES MINORITÉS NON-MUSULMANES EN IRAK

HEURS ET MALHEURS DU PLURALISME JURIDIQUE

Par

Harith AL-DABBAGH
Professeur adjoint, Faculté de droit, Université de Montréal
Chercheur au Centre d'études et de recherches internationales
de l'Université de Montréal (CÉRIUM)

INTRODUCTION

L'Irak actuel s'étend sur une large partie de l'ancienne Mésopotamie, l'un des berceaux de la civilisation de l'Antiquité où se sont succédés les Sumériens, les Akkadiens, les Babyloniens, les Assyriens, les Parthes, les Grecs, les Romains, les Byzantins, les Perses, etc. Tour à tour soumise et conquérante, la Mésopotamie offre l'image d'une terre où, suivant cette excellente formule empruntée à Charles Lemaud, « les races, les religions, les sectes, les idéologies, les ambitions, les appétits, s'y sont toujours mêlés, concurrencés, heurtés, écrasés »[1].

L'Irak offre cette caractéristique de posséder un paysage humain parmi les plus diversifié du monde arabe, résultat d'une longue histoire d'invasions, exodes, reflux, conversions et absorptions de races et de religions les plus diverses[2]. Dans le vaste territoire irakien[3] s'entremêlent à la fois des diversités ethniques, avec des Arabes, des Kurdes, des Turkmènes, des Shabaks, des Assyro-Chaldéens, etc., et religieuses, avec des musulmans chiites, sunnites, des chrétiens, des juifs et d'autres religions gnostiques.

Les populations composant cette « mosaïque irakienne » ont constamment su cohabiter en bonne intelligence. Cependant, les guerres successives qu'a connues le pays ces dernières décennies et leurs effets néfastes – chaos, violence, embargo économique – ont eu de graves conséquences sur des groupes minoritaires infiniment fragiles, poussant à l'exil bon nombre de personnes. C'est particulièrement depuis l'invasion américaine de 2003 et la mise en place d'un confessionnalisme politique exacerbé (en arabe *at-taïfia*)[4] que la situation paraît la plus dramatique. La question

---

[1] C. Lemaud, « De l'Irak », *Revue des Deux Mondes*, février 1978, p. 375. *Adde* du même auteur, « Nouvelles réflexions sur l'Irak (I) », *Revue des Deux Mondes*, décembre, 1980, p. 544 et s.

[2] P. Rondot, « L'Irak d'aujourd'hui, de la fermeté au réalisme », *Politique étrangère*, n° 3, 1978, p. 307-318.

[3] 438 317 km^2, soit davantage que l'Allemagne, l'Italie ou le Royaume-Uni.

[4] On entend par là, un système de gouvernement basé sur la distribution proportionnelle du pouvoir politique entre les différentes communautés existantes au sein de l'État. Les postes du gouvernement, ainsi que les sièges des principaux organes, sont distribués d'une façon assez proportionnelle, par rapport au poids démographique de chaque composante dans la population. Un tel système existe au Liban. Depuis la création de la République libanaise en 1943, le Pacte national consolide le partage de l'espace politique le long des lignes confessionnelles et légalise l'organisation sectaire de la vie politique. V. pour plus de

du statut réservé aux minorités, religieuses, ethniques ou linguistiques, dans l'ordre juridique irakien se pose désormais avec la plus grande acuité et soulève de nombreuses interrogations sur le plan du pluralisme juridique. Mais, qu'entend-t-on par « minorité » ?

Il faut souligner, de prime abord, que le terme minorité trouve son origine en droit international. L'étude du fait minoritaire y occupe une place importante[5]. À la suite de deux guerres mondiales, le phénomène minoritaire a fait l'objet d'une réglementation spécifique à l'échelle mondiale tendant à la protection des minorités, notamment dans le cadre des droits de l'homme[6].

Toutefois, en dépit de l'élaboration de nombreux instruments à cet égard, une difficulté subsiste quant à la définition même de ce terme. La notion demeure difficile à saisir puisque aucun consensus n'existe sur son contenu[7]. Malgré de précieux efforts[8], la question continue à alimenter une vive controverse, au point que certains auteurs se demandent si proposer une définition ne relève pas d'une « mission impossible »[9]. L'un des écueils majeurs provient de l'existence de différentes catégories de minorités : le terme peut être employé pour désigner une minorité politique, ou des groupes sociaux vulnérables (personnes âgées, chômeurs, homosexuels) ; il peut, plus particulièrement, renvoyer aux groupes minoritaires à caractère ethnique, linguistique ou religieux, ou encore aux minorités nationales, historiques et culturelles, etc.[10].

La situation au Moyen-Orient est particulièrement révélatrice de cet imbroglio. En effet, de l'Occident à l'Orient la notion de minorité change de signification. En Europe occidentale, qui dit minorité dit essentiellement minorité nationale. Mais en Orient l'absence de nations organisées entraînait du même coup celle de minorités nationales. La religion remplaçant la patrie, il n'y eut longtemps que des minorités religieuses[11]. Ainsi dans l'Empire ottoman, on distingua d'une part, la communauté musulmane, l'*oumma*, et de l'autre, les *millet* qui sont les communautés relevant des religions monothéistes reconnues par le Coran, essentiellement les chrétiens et les juifs. Aujourd'hui en Orient, on a tendance à qualifier de « minorités » des groupements incertains, fluctuants, et parfois à double face à la fois

---

détails : N. Maamari, « Communautés religieuses et système politique au Liban », *Dritto Storia*, n° 2, 2003, p. 5.

[5] Il remonte à la genèse du droit international. Pour un aperçu historique, V., P. Thornberry, *International Law and the Rights of Minorities*, Clarendon, Oxford, 1991, p. 25-54.

[6] V. à titre d'exemple le Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966 (art.27) ; la Déclaration des droits des personnes appartenant à des minorités nationales ou ethniques, religieuses et linguistiques adoptée par l'Assemblée générales des Nations Unies en 1992 ; la Convention-cadre pour la protection des minorités nationales du Conseil de l'Europe de 1995.

[7] Sur le problème de définition : G. Pentassuglia*, Minorités en droit international*, Éditions du Conseil de l'Europe, Strasbourg, 2004, p. 57-78 et la bibliographie répertoriée par l'auteur à la page 79.

[8] L'une des tentatives les plus importantes est celle faite en 1979 par Francesco Capotorti, le Rapporteur spécial de la Sous-commission des Nations Unies de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités. Il propose la définition suivante : « Un groupe numériquement inférieur au reste de la population d'un État, en position non dominante, dont les membres, ressortissants de l'État, possèdent du point de vue ethnique, religieux ou linguistique, des caractéristiques qui diffèrent du reste de la population et manifestent, même de façon implicite, un sentiment de solidarité, à l'effet de préserver leur culture, leurs traditions, leurs religions et leurs langues ».

[9] V. F. Rigaux, « Mission impossible : La définition de la minorité », *RTDH*, n° 30, 1997, p. 155 et s.

[10] Sur ces différentes acceptions V., J. Woehrling, « Les trois dimensions de la protection des minorités en droit constitutionnel comparé », *RDUS*, n° 34, 2003-2004, p. 95-100.

[11] J. Weulersse, « Problèmes d'Irak », in *Annales de Géographie*, t. 43, 1934, p. 49-75, notamment p. 70 et s.

religieuse et ethnique. Le critère confessionnel et le critère ethnique tendent parfois à coïncider, dans les cas des peuples ayant une religion nationale (juifs, coptes, chaldéens), mais, dans la majorité des cas, ils s'entrecoupent, formant des catégories ambigües, minoritaires par religion mais majoritaires par l'appartenance ethnique, et inversement[12].

Ainsi, les Sunnites d'Irak peuvent apparaître comme majoritaires eu égard à leur appartenance ethnique (arabe), mais minoritaires si on tient compte de leur confession (non-chiites). Les Kurdes, minoritaires à la fois sur le plan ethnique et religieux (étant majoritairement sunnites et non-arabes), sont majoritaires dans le nord (Région autonome du Kurdistan). Au sein des Kurdes, il existe des groupes minoritaires chiites, chrétiens et juifs, cela sans compter les sectes dissidentes de l'Islam[13]. Cependant, force est de constater que, dans ces différentes facettes identitaires, l'élément religieux demeure un concept-clé.

Cela étant, nous limiterons notre examen, dans le cadre de la présente contribution, à cette dimension religieuse, excluant ainsi toute autre identité, qu'elle soit ethnique, linguistique ou culturelle. Aux fins de cette étude, le terme « minorités religieuses » désignera les groupes qui professent et pratiquent une religion qui diffère de celle de la majorité de la population[14]. Il s'agit, plus précisément, des groupes ne professant pas la religion musulmane, dont les membres manifestent, même de façon implicite, un sentiment de solidarité à l'effet de préserver leurs traditions et leurs convictions religieuses[15]. Dans ces terres du Moyen Orient, berceau des religions et des civilisations, ces minorités religieuses sont pour la plupart les héritières d'une implantation fort ancienne et, donc, antérieure à la conquête islamique au VIIe siècle[16]. C'est en ce sens que l'on peut parler également de minorités historiques ou autochtones.

Partant, si l'on se penche sur le concept de « minorité religieuse », il semble quasi-absent de la législation irakienne[17]. Le terme usité par le législateur pour désigner lesdits groupes est celui de *tawaiif al-dinyiah* « communautés religieuses ». L'absence du terme minorité, fréquemment utilisé en droit international, s'explique par la connotation condescendante de dédain qu'il revêt en langue arabe. Porteur d'une dimension purement quantitative, le vocable minorité (*aqalyiah*) en arabe, occulte les droits historiques des composantes importantes de la population et génère chez elles un sentiment d'exclusion et d'ostracisation. D'après Rachid Khaion, « la

---

[12] L. et A. Chabry, Politique et minorités au Proche-Orient : les raisons d'une explosion, Maisonneuve & Larose, Paris, 1987, p. 12-13.

[13] Comme les *Kakaïtes*, appelés aussi *ahl al-haqq*, qui habitent la chaîne de montagnes accidentées de *Sulaimanyeih* à l'extrême nord-est de l'Irak. C'est une voie mystique soufie qui manifeste une vénération extrême au 4e Calife, l'imam Ali bin abi Taleb, au point de le considérer comme dieu ou divin. V. R. Khaion, *Les religions et les rites en Irak* [en arabe], Éditions *al-amin*, Bagdad, 2005, p. 415 et s.

[14] Définition tirée d'E. Decaux (dir.), Le pacte international relatif aux droits civils et politiques : commentaire article par article, Economica, Paris, 2011, p. 608.

[15] Définition inspirée de celle proposée par le Professeur Capotorti.

[16] Avant la conquête islamique, l'Irak, bien que faisant partie de l'Empire perse, était principalement nestorien avec la présence des nombreuses autres minorités religieuses.

[17] L'une des rares fois où le terme apparaît expressément est l'article 37 de la Loi fondamentale de 1925 qui exige une certaine représentativité des minorités non-musulmanes au Parlement. Le législateur a employé parfois le terme « minorité nationale » pour désigner des minorités ethniques telles que les Kurdes. V., à titre d'exemple, le Décret-loi n° 288-1970 sur la reconnaissance des droits des Kurdes (*JO* n° 1863 du 4 avril 1970).

citoyenneté répugne au principe majorité-minorité, faute de quoi la patrie devient la partie de la majorité seulement »[18].

La présente contribution se propose donc d'appréhender les communautés religieuses minoritaires en Irak aujourd'hui en vue d'en définir le statut juridique. On entend par là l'ensemble des règles de droit applicables dans le pays aux minorités non-musulmanes et qui en déterminent, pour l'essentiel, la condition et le régime juridique[19]. Si des études isolées ont pu apporter un éclairage historique, politique ou sociologique sur le sujet, aucune analyse d'ensemble n'a jusqu'à présent été menée sur le plan juridique. La difficulté d'accès à la documentation, conjuguée avec un dispositif législatif essentiellement archaïque, éparpillé et lacunaire, explique en partie cette carence.

Pour entreprendre une telle étude, le premier obstacle à surmonter réside dans la détermination des communautés religieuses présentes sur le territoire irakien. L'ancienneté, l'imprécision voire la « manipulation » des recensements existants rend extrêmement hasardeuse cette tâche. De surcroît, dans un pays où le pouvoir est actuellement fondé sur des critères ethnique et religieuse, la question identitaire paraît hautement sensible. Depuis 2003, les revendications identitaires ne cessent de croître. La « guerre des chiffres » constitue l'une des facettes de la crise actuelle, caractérisée par la montée en puissance des groupes sectaires s'appuyant sur leur poids démographique[20].

Par conséquent, le nombre de communautés concernées varie considérablement d'une source à l'autre, selon le mode de classification adopté. D'une petite dizaine aux dires de certains auteurs[21], le nombre peut très vite s'élever à une trentaine[22] voire une quarantaine[23] chez d'autres. L'ambigüité des termes en cause, « minorité » et « religion », participe, sans doute, de cette divergence. En vue de délimiter le champ de notre étude, nous retiendrons un critère formel fondé sur l'existence juridique de communauté religieuse. C'est principalement le statut des communautés juridiquement reconnues qui retiendra notre attention, sans toutefois négliger de mettre en lumière la situation précaire des groupes religieux non reconnus par la loi.

Une lecture rapide de la liste annexée au *Règlement n° 32-1981 sur la protection des communautés religieuses* révèle que, présentement, dix-sept groupes religieux sont officiellement reconnus sur le territoire irakien. Il s'agit exclusivement de communautés non-musulmanes[24]. Ces communautés nous paraissent pouvoir être

---

[18] R. Khaion, *op. cit.*, p. 8.

[19] V. G. Cornu (dir.), *Vocabulaire juridique*, 8e éd., PUF, Paris, 2007, v° « statut ».

[20] Le poids démographique de ces minorités reste difficile à quantifier, faute de sources statistiques véritablement fiables ; les estimations étant souvent « gonflées » par les intéressées et minimisées par les rivaux. Les chiffres ici donnés sont à titre indicatif seulement et basés sur le recoupement de plusieurs estimations.

[21] V., R. Khaion, *op. cit.*, *passim*, dont l'ouvrage se subdivise en 10 chapitres traitant chacun de l'un des confessions suivantes : mandéisme-sabéisme, les Yézidisme, le judaïsme, le christianisme, le chiisme, le hanafisme, le chafiisme, le hanbalisme, les kakaïsme, le Shabak.

[22] V. à titre d'exemple : A. Farsakh, *Les minorités dans l'Histoire arabe* [en arabe], *Al-Rayis* Éditions, Beyrouth, 1994.

[23] A. Hourani, *Minorities in the Arab World*, Oxford University Press, London-New York, 1947.

[24] Le droit irakien semble ignorer l'existence de groupes minoritaires musulmans. Seulement certains aspects résultant des divergences entre sunnites et chiites en matière de droit de la famille et des successions sont pris en compte par le Code du statut personnel n° 188-1958 qui s'applique, par ailleurs, de manière uniforme à l'égard de tout les musulmans irakiens. Cela contrairement au Liban où la loi reconnaît l'exis-

regroupées au sein de quatre groupements religieux minoritaires : les chrétiens (14 rites), les yézidis, les sabéens-mandéens et les juifs.

Il convient de les identifier de manière liminaire, avant d'envisager le régime juridique qui leur est applicable.

A. LES CHRÉTIENS

Les Chrétiens d'Irak forment une communauté historique, apostolique et autochtone composée principalement par des descendants de populations qui vivaient en Mésopotamie antérieurement à l'ère chrétienne (Assyro-Chaldéens)[25], évangélisés dès la fin du premier siècle par saint Thomas[26]. S'ajoute à cela l'évangélisation de quelques tribus arabes installées dans l'Irak méridional au cours du IVe siècle[27]. L'Histoire de la chrétienté en Irak est donc fort ancienne. Les découvertes récentes ont révélées que *Mar Addi*, vénéré comme leur apôtre par les Chaldéens, était l'un des soixante-douze disciples de Jésus-Christ[28].

Cependant, les Chrétiens d'Irak, comme dans le reste du Proche-Orient, ne forment pas une communauté homogène. Ils se caractérisent surtout par une grande diversité, puisqu'ils appartiennent aux rites les plus divers. Il faut compter pas moins de quatorze dénominations, issues d'une histoire religieuse féconde en séparations, puis en ralliements à Rome, provocant de nouvelles divisions[29]. Cela sans oublier la présence, faible certes, de quelques églises chrétiennes issues d'apports migratoires[30].

En effet, il faut se rappeler que les premiers siècles de la chrétienté ont été traversés de nombreuses querelles théologiques au sujet de l'union dans le Christ des deux natures, divine et humaine, mais débouchant sur des scissions, tout particulièrement au Ve siècle. Le premier schisme, intervenu en 431 à la suite du Concile d'Éphèse, marque la naissance de la branche nestorienne, qui insiste sur la dualité de la nature du Christ[31], suivie par de nombreuses églises d'Orient dont l'Église

---

tence de cinq communautés musulmanes : chiite, sunnite, alaouite, ismaélienne et druze. Décret législatif n° 60-1936.

[25] G.-F. Dumont, « La mosaïque des Chrétiens d'Irak », *Revue Géostratégiques*, n° 7, 2005, p. 177 et s.

[26] Mais c'est notamment au IIIe siècle que s'est constituée, sous la domination sassanide, une église orientale autonome de langue araméenne autour du siège catholicos de Séleucie-Ctésiphon. Sur l'origine de la chrétienté en Irak, v. notamment : J.-M. Fiey, *Jalons pour une histoire de l'Église en Iraq*, Secrétariat du Corpus SCO, vol. 310, Louvain, 1970, p. 30-44 ; J. Labourt, *Le christianisme dans l'Empire Perse sous la dynastie Sassanide (224-632)*, 2e éd., Lecoffre, Paris, 1904, p. 12 et s.

[27] Notamment la dynastie locale des Lakhmides établie à al-Hira (sur la rive droite de l'Euphrate à 18 km au sud-est de l'actuel Nadjaf). La ville fut le siège d'un évêché nestorien. Le christianisme nestorien s'implanta également à al-Anbar. V., S. Belhaj Saleh, *La chrétienté arabe et son évolution dès l'origine jusqu'au dixième siècle* [en arabe], *Dar al-Taliyâ*, Beyrouth, 1998, p. 50-66.

[28] Celui-ci aurait professé à Irbil dans le Nord irakien : M. Al-Jamil, « L'Église syriaque entre Antioche et Séleucie-Ctésiphon », *Revue Beïn al-nahrain* [en arabe], n° 18-19, 1977. V. le site de l'Église pour la communauté des États-Unis : http://www.kaldu.org/EasternSaints/MarAddai.html.

[29] Pour la partie historique, V. notamment : H. Teule, *Les Assyro-Chaldéens : Chrétiens d'Irak, d'Iran et de la Turquie*, Coll. « Fils d'Abraham », Brepols, Turnhout, 2008, p. 7-38 ; G. Dedeyan, « Regard sur les communautés chrétiennes orientales », *Arabica*, t. 43, 1996, p. 98-115.

[30] Notamment les Arméniens dont la présence en Irak remonte au XVII siècle mais surtout ceux qui ont trouvés refuge en Irak suite au génocide de 1915. Il y a également les Coptes venus d'Égypte dans les années 1980 pour répondre aux besoins de main-d'œuvre de l'économie irakienne.

[31] Avec une préférence, disons-le, prononcée pour la nature humaine du Christ au détriment de sa nature divine. C'est pour cette raison que la vierge Marie ne peut être nommée « mère de Dieu », la nature divine du Christ ne venant pas d'elle, mais de Dieu le Père. Seule la nature humaine du Christ a subi les souffrances de la crucifixion.

Assyrienne. Peu de temps après, le Concile de Chalcédoine (451) condamne la doctrine monophysite jacobite jugée hérétique puisque ne reconnaissant qu'une nature au Christ, la nature divine. Ses fidèles s'écartèrent en constituant une église chrétienne autonome dénommée jacobite ou, aujourd'hui, Syriaque-orthodoxe[32]. L'église d'Alexandrie, héritière de la grande civilisation égyptienne, prend son indépendance par rapport à Byzance et formera cet ensemble religieux dénommé copte. En 491, c'est au tour des Arméniens de s'opposer aux conclusions du Concile de Chalcédoine. Ils forment alors une église chrétienne séparée, portant la dénomination d'église arménienne orthodoxe. Certains arméniens se sont ralliés à Rome formant l'église arménienne catholique. Ces Eglises nouvelles créèrent chacune sa hiérarchie, sa liturgie et son droit canonique. Quatre siècles plus tard, un grand schisme intervient, suite à la querelle du Filioque, provocant la création de la branche orthodoxe de la chrétienté en 1054. Cette dernière séparation explique aujourd'hui la présence en Irak d'une église grecque orthodoxe de rite byzantin. L'existence d'une petite communauté anglicane protestante s'explique quant à elle du fait de l'activité missionnaire et de la colonisation britannique.

Au cours des siècles, et particulièrement depuis les temps modernes, les trois rites orientaux : grec, syriaque (jacobite) et nestorien (assyrien), se sont eux-mêmes dédoublés par suite de la propagande romaine qui a cherché à attirer envers elle les Églises orientales ; si bien qu'il y a, dans chacune de ces Églises, un groupe resté en dehors de l'Église romaine, et un autre uni à Rome. Cela explique la présence sur le territoire irakien d'une Église grecque catholique et d'une Église grecque orthodoxe, d'une Église syriaque indépendante et d'une Église syriaque uniate. En outre, depuis 1553, la communauté assyrienne, à son tour, s'est scindée en deux fractions. Une branche est entrée en communion avec Rome formant l'Église Chaldéenne, et une branche nestorienne, restée autonome, s'est regroupée dans « l'Église assyrienne de l'Orient »[33].

Le législateur prend en compte cette diversité au travers du *Règlement n° 32-1981 sur la Protection des communautés religieuses* dont l'annexe énumère quatorze communautés chrétiennes reconnues[34]. Pour identifier ces communautés nous utiliserons les dénominations officielles, telles qu'elles figurent dans le texte : Chaldéenne (catholique), Assyrienne (l'Église de l'Orient : nestorienne), Ancienne Assyrienne (Ancienne Église de l'Orient : nestorienne), Syriaque orthodoxe (jacobite), Syriaque catholique, Arménienne orthodoxe (jacobite), Arménienne catholique, Grecque orthodoxe, Grecque catholique (melkite), Latine (catholique), Copte orthodoxe, Évangélique protestante, Assyrienne protestante et Adventiste du septième jour. Toutes ces communautés font partie du système communautaire irakien. (Voir : Annexe)

Estimé à un million et demi d'individus dans les années 1980, le nombre des chrétiens en Irak serait réduit à six cent mille aujourd'hui[35]. L'Église comptant le plus grand nombre de fidèles est l'Église chaldéenne : c'est une église catholique de

---

[32] Église qui a aujourd'hui encore son propre patriarche à Antioche et des églises en Syrie, Irak, Palestine, à Chypre, en Égypte, en Arménie.

[33] Chabry, *op. cit.*, p. 293-295 ; P. Yousif, « Aperçu sur l'Histoire de l'Église d'Orient », disponible sur http://www.mission-chaldeenne.org/eglise_orient_histoire.php (consulté le 15 oct. 2012)

[34] *JO* n° 2867 du 18 janvier 1982, p. 46, Annexe au Règlement n° 32-1981 : les communautés religieuses officiellement reconnues en Irak.

[35] V. *Les communautés en Irak : source de sa richesse nationale* [en arabe], étude préparée par le Département de droits des minorités au ministère des droits de l'Homme, Bagdad, 2011, p. 5.

rite oriental qui réunit aujourd'hui à peu près les deux tiers des Chrétiens d'Irak[36]. Son patriarcat est établi à Bagdad avec depuis le 1er février 2013 Mgr Louis Raphaël 1er Sako comme Primat portant le titre de Patriarche de Babylone des Chaldéens.

B. LES YÉZIDIS

La communauté Yézidie représente entre 400 000 et 550 000 personnes[37]. La grande majorité d'entre elles vit dans la province de Ninive. Les Yézidis pratiquent une religion syncrétiste renfermant des éléments de culte zoroastriens (culte du soleil, respect pour le feu), manichéens (réincarnation), chrétiens (baptême, consommation du vin) judaïques (circoncision) et musulmans (jeûne, polygamie et mystiques soufis)[38]. La thèse selon laquelle yézidisme serait, à l'origine, né d'une réaction politico-religieuse en faveur des Omeyyades semble de plus en plus contestée aujourd'hui[39]. D'après certains auteurs[40], la dénomination officielle retenue par le texte de 1980, celle de « Yézidi-Omeyyade », serait due à l'influence du pouvoir baathiste qui cherchait à les intégrer dans le panarabisme[41]. Il faut souligner que ces mêmes personnes subissent aujourd'hui le contrecoup du nationalisme kurde qui tente de les assimiler en les rebaptisant *Ayzâdi*, un nom qui renvoie davantage à une origine kurde.

La société Yézidie est hiérarchisée et se compose de quatre castes religieuses[42]. Tout individu est élevé, grandit, se marie et meurt dans la caste à laquelle il appartient par sa naissance. Le mariage entre les différentes castes est interdit ainsi que les unions avec les adeptes d'autres religions. Les Yézidis n'exercent aucun prosélytisme et n'acceptent pas de nouveaux membres. L'isolement de cette communauté, vivant dans une zone montagneuse assez recluse avec une forte proportion d'illettrisme, a contribué du mystère qui a longtemps entouré leurs pratiques religieuses.

Les Yézidis vénèrent un dieu unique, infiniment bon ; mais ils s'adressent de préférence à ses anges, parmi lesquels le plus éminent est *Taous-Malak*, l'ange-paon[43]. Celui-ci est considéré comme le chef des anges, la source de lumière et le symbole du bien. Cet ange a été improprement identifié chez les musulmans à Satan,

---

[36] Entre 70-75 % de l'ensemble des chrétiens en Irak selon les estimations de l'Église. On la rencontre aujourd'hui principalement dans le nord de l'Irak (à Mossoul, Irbil et Kirkuk) ainsi qu'à Bagdad.

[37] L'étude du ministère des droits de l'Homme précitée, p. 27.

[38] V. Arakelova, « Notes on the Yezidi Religious Syncretism », *Iran & the Caucasus Review*, vol. 8, n° 1, 2004, p. 19-28.

[39] Plusieurs thèses furent développées sur les origines ethnico-religieuses des Yézidis : faction des sabéens, forme du Zoroastrisme, etc., mais la thèse la plus répandue (L. et A. Chabry, *op.cit.*, p. 101-103) semble celle qui les identifie comme une mouvance partisane du calife omeyyade Yazîd ibn Mûawyia. Ayant renoncé au sunnisme, ce dernier serait ultérieurement incarné en Cheikh Adî, érigé ainsi en figure céleste demi-divine. Ainsi d'un mouvement politique tendant à la renaissance de la dynastie omeyyade, le yézidisme s'est transformé en rituel mystique. C'est la thèse officielle qui semble aujourd'hui défendue par l'émir de la communauté yézidi, Cheikh Anwar Mouwayia al-Amawi. V. l'entrevue publiée par le Journal irakien az-zâman du 2 févr. 2002.

[40] R. Khaion, *op. cit.*, p. 64-65, not. p. 68.

[41] Ils étaient considérés comme des arabes dans les recensements officiels de l'État irakien.

[42] La caste d'émirs, la caste de cheikhs, la caste *Beir* (guides religieux), caste *Murid* (tout public). V. A. Alhassani, *Les Yézidis dans leur passé et présent* [en arabe], 7e éd., Beyrouth, 1980, p. 66 et s.

[43] Ainsi cette religion est classifiée comme religion monothéiste. G. Asatrian et V. Arakelova, « Malak-Tāwūs : The Peacock Angel of the Yezidis », *Iran & the Caucasus*, vol. 7, n° 1/2, 2003, p. 1-6.

ce qui a valu à la communauté l'appellation d'« adorateurs du diable »[44]. Ils étaient ainsi considérés comme une secte hérétique et persécutés par les Ottomans[45]. Leur Chef, l'Émir Bayazid, réussira finalement en 1969 à obtenir la reconnaissance du gouvernement irakien et l'ouverture d'un bureau représentatif de la communauté à Bagdad. L'annexe au Règlement n° 32-1981 est venue sceller officiellement cette reconnaissance. Pour la première fois dans l'histoire du pays, les Yézidis y figurent en tant que communauté religieuse (*taïfa dinyyiah*) aux côtés des communautés chrétiennes, sabéenne et juive[46].

C. LES SABÉENS-MANDÉENS

Les Sabéens-Mandéens seraient les adeptes d'une des plus anciennes religions gnostiques dualistes au monde[47]. Ils se revendiquent de la religion d'Adam et Seth et se considèrent dans la lignée de Jean-Baptiste, leur dernier prophète[48]. Ils vivent dans les zones marécageuses de l'Irak méridional car leurs rituels sont éminemment liés au baptême. Consistant en triple immersion totale, celui-ci est pratiqué dans l'eau courante (vive) tous les dimanches et à toutes les manifestations cultuelles. Ils considèrent le Tigre et l'Euphrate comme des fleuves sacrés descendant du monde de Lumière, dont les eaux purifient l'âme et le corps. Ils vénèrent le soleil et s'habillent toujours en blanc[49]. Les Sabéens rendent aussi un véritable culte à l'étoile polaire, prient dans sa direction, orientent leurs temples et leurs tombes en fonction d'elle. Ils mènent généralement un mode de vie très austère. La non-violence est un des piliers de leur foi et le port d'armes représente une violation de leurs lois religieuses.

Les prières sont récitées en mandéen, une langue vernaculaire tirée de l'araméen oriental avec même, semble-t-il, quelques vocables d'origine sumérienne[50]. Entourées d'ambigüité, leurs pratiques cultuelles ont longtemps entretenu les mythes à leur égard comme étant des adorateurs des étoiles et adeptes de la magie noire.

---

[44] En effet, dès l'instant où Satan avait refusé de se prosterner devant Adam, c'est qu'il ne voulait rendre un tel hommage qu'à Dieu seul et, dès lors, loin de le maudire, les mystiques le proposaient à l'admiration des fidèles ; il aurait repris sa place parmi les anges. R. Lescot, *Enquête sur les Yézidis de Syrie et du Djebel Sindjar*, Institut Français d'Études Arabes de Damas, Beyrouth, 1938.

[45] Ainsi, ils n'ont jamais pu s'agréger au statut de *millet* (communauté organisée). X. De Planhol, *Minorités en Islam : géographie politique et sociale*, Flammarion, Paris, 1997, p. 356.

[46] L'Annexe est publiée au *JO* n° 2867 du 18 janvier 1982.

[47] La religion mandéenne est caractérisée par un dualisme gnostique. Le monde de Lumière *(nhura)* et le monde des Ténèbres *(hshuka)* s'affrontent en ennemis. Cela indique l'existence d'un fond manichéen ancien. Rappelons que le manichéisme, religion aujourd'hui disparue, est né au tréfonds de la Mésopotamie à Babylone vers la fin du deuxième siècle de notre ère. R. Khaion, *op. cit.*, p. 26.

[48] L'origine du mandéisme est très controversée. Identifiée d'abord comme une secte gnostique chrétienne, puis comme un courant hétérodoxe et hérétique issu du judaïsme, la recherche aujourd'hui penche pour une religion autonome d'origine mésopotamienne en continuité directe avec les traditions babyloniennes anciennes. U. Schattner-Rieser, « Les Mandéens ou disciples de Saint Jean », Mémoires de l'Académie nationale de Metz, 2008, p. 243 et s. ; E. M. Yamauchi, *Gnostic ethics and Mandaean origins*, Harvard University Press, Cambridge, 1970.

[49] Sur leurs culture, religion et folklore V., E. S. Drower, *The Mandaeans of Iraq and Iran : Their cults, customs, magic legends and floklore*, Oxford, The Clarendon Press, 1937.

[50] Q. M. Alssadi, « La langue mandéenne : son passé et son présent » in *Revue Mespotamia* [en arabe], n° 17-18, juillet, 2009, p. 47 et s.

En dépit de leur nombre et d'une présence séculaire, les Mandéens n'ont bénéficié d'une reconnaissance officielle qu'en 1920[51]. Leurs fêtes religieuses sont reconnues jours fériés pour les membres de la communauté par la Loi n° 29-1939. La communauté dispose actuellement de sept lieux de culte (*manda*)[52]. La plupart des Sabéens travaillent dans l'artisanat, notamment comme orfèvres ou bijoutiers, ce qui a fait d'eux la cible privilégiée des groupes criminels ayant proliféré après la guerre. Beaucoup sont aussi dans la fonction publique, notamment dans l'enseignement primaire et secondaire. Dans le climat de violence qui règne depuis 2003, leur nombre serait actuellement réduit à environ 12 000 personnes, après avoir frôlé les 40 000 en 1986[53].

D. LES JUIFS

La communauté juive irakienne constitue la plus vieille communauté de la diaspora juive, dont l'origine remonte à la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor II en 587 avant J.-C[54]. Durant 2 500 ans de présence en Irak, les Juifs ont activement contribué à la vie économique et culturelle du pays[55].

Jusqu'en 1948, la communauté, forte d'environ 135 000 membres dont la moitié vivait à Bagdad, était déjà bien implantée et structurée. Sa reconnaissance comme millet (communauté organisée) dès la fin du XVe siècle par les Ottomans n'a jamais été mise en cause. Par la suite, les Juifs ont joué un rôle important lors de la formation de l'État irakien et étaient activement impliqués dans la vie politique sous la monarchie, notamment dans la création et la direction du Parti Communiste irakien. Parmi les personnages clés de cette époque, on peut citer Sasson Hesskel, avocat, membre de l'Assemblée constituante irakienne en 1920 puis ministre des finances de 1921 à 1926, et Dawod Samra, membre puis vice-président de la Cour de cassation entre 1923 et 1946, sans oublier Manahim Effendi Daniel et son fils Azzra, membres du Sénat jusqu'en 1951[56].

Les bouleversements politiques du milieu du XXe siècle ont eu pour effet de précipiter la décadence de cette communauté. Les événements tragiques liés au conflit israélo-arabe ont poussé les Juifs d'Irak à s'exiler, pour la plupart en Israël. En effet, la communauté s'est sentie sensiblement visée après une série d'attentats perpétrés contre des synagogues et des intérêts juifs à Bagdad en 1951, dans lesquels

---

[51] H. Y. Ghanima, « Les communautés religieuses dans les lois irakiennes », *al-hiwar al-moutamadin*, n° 218 du 13 août 2002, disponible en arabe sur http://www.ahewar.org/search/Dsearch.asp?nr=218 (consulté le 15 oct. 2012)

[52] À Bagdad, Bassora, Maysan, Dhi-qar, Irbil, Kirkuk et Deywaneih.

[53] Selon le site internet de la Direction générale des *waqfs* Sabéens-Mandéens : http://www.ceseiq.net/mandai/intro.htm.

[54] Pour plus de détails sur l'histoire juive à Bagdad, v. G. Vajda, « Le milieu juif à Bagdad », *Arabica*, t. 9, 1962, p. 389-393 ; N. Sasson Khidr, « Les juifs d'Irak », *Revue Mesopotamia*, n° 8-9, disponible sur http://www.mesopot.com/old/adad9/55.htm (consulté le 15 oct. 2012).

[55] Notamment dans les secteurs de la finance et du commerce. N. Sasson rapporte qu'à la veille de la Seconde guerre mondiale 4 des 8 membres de la Chambre de commerce de Bagdad étaient juifs, y compris le président et le secrétaire général. Ils détenaient plusieurs banques et plusieurs industries, comme celles de tapies, du cuire, des médicaments et du tabac. V., K. N. Maarouf, « Les conditions générales des Juifs d'Irak avant l'émigration légale », *Revue des Sciences politiques de l'Université de Bagdad* [en arabe], n° 30, 2005, p. 1, spéc. p. 13 et s.

[56] Pour une revue des plus grandes figures du judaïsme en Irak : Y. Y. Kouryia, *Les Juifs d'Irak : Leurs histoire, conditions et immigration* [en arabe], Éditions *al-ahlyyia*, Amman (Jordanie), 1998, p. 81 et s.

l'implication du mouvement sioniste fut révélée par des enquêtes ultérieures[57]. Une loi promulguée en 1951 autorisa finalement le départ des Juifs, moyennant renonciation à la nationalité irakienne. Le Mossad organisa durant les années 1951-1952 une opération secrète, baptisée « Ezra et Nehémia » pour rapatrier environ 125 000 juifs d'Irak. Au fil de ces départs plus ou moins forcés vers Israël, les effectifs n'ont cessé de décroître, pour n'être plus que de 381 individus en 1977[58]. La dernière personne ayant occupé officiellement le poste de chef de la communauté juive (*Hakham Bashi*) a quitté le pays en 1974[59].

En 2003 au lendemain de l'invasion, une quarantaine de Juifs vivaient encore à Bagdad, avec une seule synagogue[60]. Une dépêche diplomatique américaine publiée par *Wikileaks*, estime à huit seulement le nombre de juifs demeurant à Bagdad à la fin 2009. La synagogue et les cimetières juifs seraient fermés depuis 2004[61].

***

Une fois dressé ce tableau de communautés, il s'agit à présent d'envisager le régime juridique qui leur est applicable. L'étude de ce régime comporte essentiellement deux dimensions : d'une part, une dimension collective portant sur l'organisation interne et la gestion des communautés religieuses non-musulmanes et, d'autre part, une dimension individuelle relative aux droits et libertés dont jouissent les membres de ces communautés en tant que citoyens irakiens.

Dès lors, il convient, avant d'aborder la question liée aux droits et libertés (II), d'examiner l'organisation des communautés religieuses non-musulmanes en Irak (I).

I. L'ORGANISATION DES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES NON-MUSULMANES

La présence pré-étatique des communautés religieuses ancestrales et bien organisées confère à ces entités une légitimité que l'État-nation n'a pu que reconnaître. Déjà sous le système des *millet* ottoman, les communautés reconnues[62] jouissaient d'une autonomie assez étendue sur les plans institutionnel (structures religieuses internes), financier (perception des taxes), normatif (élaboration des normes spécifiques applicables aux affaires intracommunautaires civiles et pénales) et

[57] Sur ces événements : *Ibid*, p. 115-117. *Adde* : *The Zionist Destruction of the Iraqi Jewish Community* : http://azvsas.blogspot.ca/2012/09/the-zionist-destruction-of-iraqi-jewish.html

[58] *La répartition religieuse de la population irakienne*, rapport de la Direction de la Sécurité publique (diffusion restreinte), Bagdad, 1978, reproduit dans R. Khaion, *op. cit.*, p. 439 et s.

[59] Il s'agit de Mir Bassri (Bagdad 1911-Londres 2006) : économiste, poète et écrivain de renom. À notre connaissance, aucune personne ne lui avait succédé dans ce poste, resté vacant depuis.

[60] P. Broussard, « Derniers juifs d'Irak », *Le Monde* du 8 mai 2003. Le journal irakien *al-mustakbal al-iraqi* (du 8 mai 2011) donne le chiffre de 500 juifs qui vivent encore paisiblement mais discrètement en Irak. http://www.almustakbalpaper.net/ArticleShow.aspx?ID=757. Le journal évoque les pressions exercées par les Américains pour obliger cette petite communauté à quitter l'Irak.

[61] http://wikileaks.ch/iraq/diarydig/.

[62] Une quinzaine de *millet* existaient au XIXe siècle dans l'Empire ottoman : Arméniens catholiques, Arméniens grégoriens, Bulgares orthodoxes, catholiques latins, Chaldéens catholiques, Grecs orthodoxes, Juifs, karaïm, maronites, melkites catholiques, Nestoriens, protestants arméniens, Protestants arabes, Syriens catholiques, Syriens jacobites et Samaritains.

juridictionnel (mise en place de tribunaux religieux propres à chaque communauté)[63].

Poussé à son paroxysme, ce système de décentralisation a contribué à faire des ces communautés des « corps intermédiaires s'administrant eux-mêmes à la manière de quasi-États »[64]. En effet, les *millet* constituaient, pour reprendre les termes de Ernest Jackh, « *a kind of ecclesiastical state within the Moslem superstate* »[65]. Le Sultan accordait son assentiment à l'élection des patriarches ou des grands rabbins par un *Firman* qui leur donnait l'autorité de gouverner chacun sa *millet* ou communauté. Ce statut conférait aux chefs de communautés respectives des pouvoirs débordant largement du cadre strict de la *dhimma*[66]. Les patriarches condamnaient leurs sujets à l'exil, à la prison, usaient de l'excommunication et de la censure, levaient les impôts et décidaient des programmes scolaires. Le gouvernement ottoman était tenu de leur prêter main-forte dans l'application de leurs décisions[67]. Réputé gouverner au nom du Sultan, le chef de chaque *millet* exerçait ainsi à la fois des pouvoirs spirituel et temporel[68].

Les réformes introduites à l'ère ottomane de *tanzimat* ont contribué à réduire sensiblement les prérogatives des chefs religieux : tandis que le *Hatti Cherif de Gülhané* de 1839 avait inscrit au programme gouvernemental la diminution des attributions provinciales au profit du pouvoir central[69], le *Hatti Humayoun* de 1856 prétendait aller encore plus loin en jetant les bases d'une réforme judiciaire visant à réduire la compétence des patriarches et rabbins au seul domaine du statut personnel. Toutefois, en dépit du caractère novateur de ces textes, leur effectivité demeura limitée. Il faut évoquer le fait que les autorités religieuses furent farouchement opposées à ces réformes, réclamant le maintien du système antérieur d'inégalité statutaire assorti d'exemptions, dans le domaine du service militaire et de la justice notamment. En effet, la logique égalitariste exprimée par les *tanzimat* impliquait la suppression des prérogatives communautaires, or les chefs religieux craignaient la diminution de leur emprise vis-à-vis des leur coreligionnaires[70].

Dès lors, les traits essentiels du régime des *millet* vont subsister tels quels, en pratique, jusqu'à l'effondrement de l'Empire ottoman. Le mandat britannique sur l'Irak n'altérera pas véritablement l'ancien système pluricommunautaire. De nos jours, un pluralisme statutaire, certes sous forme atténuée, perdure encore en Irak, et

---

[63] Le terme millet (de l'arabe *millah*) signifie peuple ou nation dans le sens de l'appartenance à une communauté religieuse. Sur les aspects socio-culturels de ce système. V. K. L. Abu Jaber, « The Millet System in the ninteenth-century of Ottoman Empire », *The Muslim World*, vol. 57, n° 3, 1967, p. 212-223 ; X. De Planhol, *op. cit.*, p. 39-41 et spéc. 349 et s.

[64] L. et A. Chabry, *op. cit.*, p. 39.

[65] *The Rising Crescent : Turkey Yesterday, Today and Tomowow*, Farrar & Rinehart, New York, 1944, p. 75

[66] L. Valensi, « La Tour de Babel : groupes et relations ethniques au Moyen-Orient et en Afrique du Nord », *Annales Economies, Sociétés, Civilisations*, n° 4, 1986, p. 817, spéc. p. 831.

[67] *Ibid.*, p. 51-52.

[68] S. N. Fisher, *The Middle East : A History*, 5th Éd., McGraw-Hill, New York, 1997, p. 215.

[69] En rétablissant notamment le paiement direct de la capitation (*jizya*) aux représentants de l'État au grand dam des chefs religieux. X. De Planhol, *op. cit.*, p. 349-350 ; S. N. Fisher, *op. cit.*, p. 319-320.

[70] Il ne faut pas oublier que ces grandes réformes du milieu du XIXe siècle visaient à établir l'égalité juridique entre tous les sujets de l'Empire et qui dit égalité, dit abolition des privilèges. V. plus généralement sur ces réformes : T. Miras, « Le Tanzimat et son système législatif », in *Annales de la faculté de droit d'Istanbul*, vol.17, 1967, p. 2 et s.

se traduit, à l'instar d'autres pays du Moyen-Orient[71], par des spécificités certaines sur les plans institutionnel et juridique.

Cela étant, il convient d'examiner successivement l'autonomie institutionnelle (A) et l'autonomie juridique (B) des communautés non-musulmanes en Irak.

A. L'AUTONOMIE INSTITUTIONNELLE DES COMMUNAUTÉS NON-MUSULMANES

Legs de l'histoire, cette autonomie confère aux communautés officiellement reconnues un statut particulier de droit public. Ce statut se caractérise par une large liberté laissée aux communautés dans l'organisation et la gestion de leurs affaires internes. L'État n'a pas à intervenir dans la détermination et le fonctionnement des structures religieuses communautaires.

Cependant, ce statut privilégié n'est octroyé qu'aux communautés dont l'existence est reconnue par la loi, ce qui nécessite, avant de préciser la portée de cette autonomie (2), d'envisager le procédé de la reconnaissance en vertu duquel un groupe religieux accède au statut de *taïffa* ou communauté reconnue (1)

1. La reconnaissance juridique des communautés religieuses

Sur le plan religieux, l'Irak est multiple et ce pluralisme fut d'ailleurs de tout temps reconnu juridiquement. Cette réalité se trouve aujourd'hui inscrite dans la Constitution même de 2005, dont l'article 3 proclame que « l'Irak est un pays multiethnique, multi-religieux et multiconfessionnel »[72].

Lorsque le pays se détacha de l'Empire ottoman, les communautés religieuses existaient déjà sous la forme de structures organisées appelées *millet*[73]. La Constitution de 1925, dite Loi fondamentale, est venue reconnaître cette existence et les autorités se sont engagées à protéger les minorités lors de l'accession du pays à l'indépendance en 1932[74]. Cependant, ne souhaitant pas se voir concurrencer dans ces attributions, le nouvel État s'opposa au maintien des pouvoirs temporels autrefois conférés aux chefs religieux sous les Ottomans. Seuls les pouvoirs religieux des chefs spirituels furent maintenus, après l'allégeance faite de ces derniers vis-à-vis du nouveau pouvoir étatique[75].

---

[71] Particulièrement en Syrie, au Liban, en Jordanie et en Égypte.

[72] L'article est libellé ainsi : « L'Irak est un pays multiethnique, multi-religieux et multi confessionnel, il fait partie du monde islamique ; il est membre fondateur et actif de la Ligue arabe et respecte sa charte ». Cette rédaction réalise un compromis entre les Arabes qui voulait une référence à l'Irak comme partie de la Nation arabe et les Kurdes opposé à cette référence et qui proposaient que seule « le peuple arabe de l'Irak fait partie de la Nation arabe ».

[73] Ce système impliquait l'existence au sein de chaque *millet* de deux conseils, religieux et civil. Le premier s'occupe des affaires spirituelles, tandis que le second administre les finances de la communauté ainsi que ses établissements charitables et scolaires. P. Dumont, « La période des Tanzîmât (1839-1878) », in R. Mantran (dir.), *Histoire de l'Empire ottoman*, Fayard, Paris, 1989, p. 498-499.

[74] L'admission de l'Irak à la *S.D.N.* a été assortie d'une déclaration ayant valeur d'engagement international. Cette déclaration comportait un système élaboré de protection des minorités qui reconnaissait le caractère inaltérable de certaines dispositions de la loi fondamentale de l'Irak V. G. Fischer, « La décolonisation et le rôle des Traités et des Constitutions », in *Annuaire français de droit international*, volume 8, 1962, p. 808-809.

[75] Ainsi en 1933, le gouvernement irakien a réprimé dans le sang une révolte des Assyriens qui avaient refusé de se soumettre. Leur Patriarche Mar Shimoun XXI Isaï, qui avait refusé de renoncer à son autorité temporelle, a été déclaré déchu de sa nationalité irakienne. Il quitta le pays pour s'installer à Chypre et, finalement, aux États-Unis (Chicago). En 1948, il accepta finalement de se soumettre aux autorités de

Les modalités de la reconnaissance juridique des communautés n'ont pas fait l'objet d'une réglementation spécifique. La question semble avoir été laissée au bon gré des pouvoirs politiques. Ainsi, la reconnaissance de la communauté Yézidie est intervenue assez tardivement, consécutivement à une entente avec les autorités étatiques. La Loi sur le ministère des *waqf* et des affaires religieuses n°50-1981 est venue conférer à la *Direction des communautés religieuses* compétence pour l'examen des questions relatives à l'octroi et au retrait de la reconnaissance d'une communauté[76]. Cette attribution semble revêtir un caractère discrétionnaire. Toutefois, la reconnaissance de dix-sept communautés religieuses, y compris des groupes ultra-minoritaires tels que les Adventistes, les Coptes ou les Grecs-catholiques (melkites), témoigne d'une politique assez libérale de la part de l'État à cet égard. Le ministère ayant été dissous en 2003, la question de savoir à quel organe est dévolue cette compétence reste ouverte. Pour le moment, la liste établie en 1981 demeure en vigueur, aucune nouvelle communauté ne s'étant ajoutée depuis cette date[77].

Au demeurant, les conséquences découlant de la reconnaissance étatique sont importantes. Il s'agit tout d'abord de l'attribution de la personnalité morale qui donne une existence juridique à la communauté concernée. L'article 47 du Code civil irakien reconnaît comme personnes morales « les communautés religieuses officiellement reconnues par l'État ». L'octroi de la personnalité morale à une communauté religieuse lui confère un statut particulier de droit public impliquant notamment :

1. Le droit d'acquérir des biens et de les administrer (droit à la propriété et de gestion des biens) : édifices cultuels, écoles, cimetières, terrains, etc.
2. Le droit d'ester en justice.
3. Le droit de recevoir des fonds publics et des subventions.
4. Le droit d'avoir des employés.
5. La liberté de l'instruction religieuse : le droit de former le clergé et la création des séminaires et d'établissements privés d'enseignement supérieur religieux.
6. Le droit d'avoir un représentant, qui est habituellement le chef de la communauté, pour exprimer sa volonté.
7. Enfin, les normes religieuses d'une communauté reconnue sont applicables *de plano* devant les juges en matière familiale, en tant que « loi personnelle ».

Ainsi, les communautés religieuses disposent de leurs propres lieux de culte. Un rapport du gouvernement irakien dénombre 164 églises et 21 monastères/couvents répartis dans l'ensemble du pays[78]. À titre d'exemple, la Communauté chaldéenne, la plus grande du pays, est forte de quatre-vingt-seize lieux de culte, entre églises, paroisses et monastères, répartis dans l'ensemble du territoire. L'Église latine la talonne, avec cinquante-sept lieux de culte, et la Communauté syriaque ca-

---

Bagdad afin de recouvrer sa nationalité et ses privilèges spirituels. Toutefois, les tentatives menées pour rapatrier le siège patriarcal en Irak n'ont toujours pas donné de fruits. Sur cette épisode, V., L. et A. Chabry, *op. cit.*, p. 275-277 ; H. Teule, *op. cit.*, p. 36-38 ; R. Le Coz, *L'Église d'Orient : Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1995, p. 374-377.

[76] V. Instructions n° 5-1981 émanant du ministère des *waqf* et des affaires religieuses (*JO* n° 2842 27 juillet 1980).

[77] Liste annexée au Règlement n° 32-1981 (*JO* n° 2867 du 18 janvier 1982, p. 46).

[78] V. le rapport présenté au Comité des Nations Unies pour l'élimination de la discrimination raciale le 11 février 1999, *CERD/C/320/Add.3*, p. 25.

tholique, avec quarante-deux lieux de culte notamment à Bagdad et dans la province de Ninive. À l'autre extrême figurent les Coptes-orthodoxes et les Adventistes, ne disposant respectivement que de quatre et de deux églises, tandis que les Grecs-orthodoxes n'ont qu'une seule église située à Bagdad[79].

Parallèlement, de nombreuses communautés se sont dotées, dès l'époque ottomane, de différentes institutions communautaires : hôpitaux, dispensaires, écoles, orphelinats et maisons de retraite à Bagdad et dans les provinces[80]. La nationalisation des secteurs de la santé et de l'éducation dans les années 1970 a affecté sensiblement l'exercice des activités communautaires dans ces domaines. Toutefois, certains hôpitaux fonctionnent encore aujourd'hui et sont gérés par des comités rattachés aux autorités religieuses[81]. En revanche, la mise en place d'un système d'éducation obligatoire, public et gratuit a conduit à la fermeture de la plupart des écoles confessionnelles[82], mais des exceptions subsistent toutefois[83]. Quant à la formation du clergé, les grandes communautés disposent de leurs propres structures, comme par exemple, *Pontifical Babel College for Philosophy and Theology*, la plus célèbre faculté de théologie chrétienne en Irak, instituée en 1991 à Bagdad (quartier Dora)[84]. Le Monastère « Simon le Pur » ouvre aussi ses portes pour la formation de moines chaldéens.

Nous ouvrons ici une parenthèse pour préciser le statut des biens appartenant aux Juifs ayant quitté l'Irak en 1951-1952. En effet, il importe de distinguer entre les biens des particuliers et ceux appartenant à la Communauté juive en tant que personne morale. Les biens appartenant aux particuliers juifs déchus de leur nationalité suite à leur départ définitif ont été considérés comme étant des « biens gelés »[85], en ce sens qu'ils ne peuvent faire l'objet d'aucun acte de disposition (aliénation). Cette mesure visait à empêcher « la fuite des fonds » vers l'étranger, particulièrement vers Israël, pays ennemi. Un secrétariat d'État a été créé par la Loi n° 5-1951, en vue d'assurer la surveillance, la conservation et la gestion des biens appartenant aux juifs déchus de la nationalité irakienne[86]. Cet organe assurait la

---

[79] V. l'annexe à étude du ministère des droits de l'Homme précitée, p. 37 et s. Pour un aperçu sur les monuments de la province de Ninive : V. J.-M. Merigoux, « Églises et monastères de Mossoul et de sa région », in *L'Orient chrétien dans l'empire musulman*, coll. « Studia Arabica », Éditions de Paris, 2005, p. 417-446.

[80] H. Y. Ghanima, « Les communautés religieuses dans les lois irakiennes », art. préc.

[81] Par exemple, l'hôpital Saint-Raphaël (connu sous le nom al-*Rahibat*) à Karrada (Bagdad) et l'hôpital des Sœurs dominicaines de Bagdad : http://www.domnunshayath.com/English/English/index.htm.

[82] Décret-loi du Conseil du commandement de la Révolution (CCR) n° 248 du 6 mars 1975 (*JO* n° 2451du 15 mars 1975). En vertu de ce décret, les écoles privées (confessionnelles ou non) ont été expropriées et enregistrées dans le domaine public.

[83] En vertu du Décret-loi du CCR n° 587 du 30 mai 1976 (*JO* 2534 du 21 juin 1976), les écoles incorporées dans des mosquées, églises et autres lieux de culte de manière non-détachable, ont été exclues de l'expropriation. Exemple : Décret-loi du CCR n° 1735-1980 du 29 déc.1980 concernant l'école *Om al-Maounaa* à Mossoul et le Décret-loi n° 583 du 12 mai 1980 concernant certaines crèches et écoles primaires chrétiennes à Bagdad.

[84] Affiliée à l'Université Pontificale Urbaniana (Rome). Pour des raisons sécuritaires, la Faculté fut transférée à Irbil (Ankawa) depuis 2006. V. http://www.kaldu.org/1_chandean_church/babel_college.htm (consulté le 30 juin 2013)

[85] *Amoual moujamada* : Cette expression désigne tous les biens immobiliers et mobiliers ainsi que les droits de créance à l'exception des meubles garnissant le logement, les aliments et les vêtements. V. art. 1er de la Loi n°5-1951 (*JO* n° 4117 du 20 mars 1951, p. 23)

[86] La déchéance de la nationalité irakienne est une sanction qui frappait, en vertu de la Loi n° 5-1951, tout Irakien de confession juive qui choisissait volontairement, dans la durée d'un an après son entrée en vigueur, de quitter définitivement l'Irak – pour immigrer en Israël – après avoir signé une déclaration aux

tutelle de l'État sur ces fonds jusqu'à son intégration au ministère des Finances par la Loi n°183-1980[87]. Quelques assouplissements tendant à assurer une meilleure gestion des biens ont été introduits par la suite. La loi n° 147-1969[88] réglementait notamment la location des biens immobiliers comme les maisons, les boutiques, les entrepôts, etc.

Le sort de ces biens est loin d'être réglé. Le Décret-loi du Conseil de commandement de la révolution (CCR) n° 1293-1975[89] permit aux Juifs ayant quitté l'Irak depuis 1948 d'y retourner. D'après le texte, ceux qui retournèrent s'installer en Irak pouvaient recouvrer la propriété de leurs biens et jouir de tous les droits garantis aux Irakiens, y compris l'égalité et la sécurité, sans distinction aucune. Une partie des biens immobiliers a été expropriée par l'État durant les années 1980 pour cause d'utilité publique, mais les montants d'indemnité sont restés « gelés ».

Quant aux Juifs qui sont restés et ceux retournés s'installer sur le territoire irakien, ils ont gardé officiellement la qualité de communauté religieuse et les bénéfices qui en découlent[90]. Toutefois, considérant que la communauté juive a perdu l'essentiel de ses structures suite au départ de ses dignitaires à l'étranger, la Loi sur la communauté israélite n°77-1931 a été abrogée en 1963[91], et un « Conseil directoire des Juifs irakiens » a été créé pour remédier à cette carence[92]. Cette instance, siégeant à Bagdad, est composée de cinq personnes élues pour un mandat de deux ans renouvelable. Elle assure la gestion des biens religieux – synagogues, *waqfs* (fondations pieuses) –, des services funèbres ainsi que le contrôle des abattoirs et l'entretien des cimetières appartenant à une communauté autrefois riche et prospère.

Au-delà de l'aspect purement patrimonial, les communautés officiellement reconnues bénéficient également d'une protection juridique sur le plan pénal. Cette protection est assurée par l'incrimination de tout acte tendant à porter atteinte à une religion reconnue ou à inquiéter d'une manière quelconque une personne en raison de ses convictions. L'outrage public, l'offense ou le dénigrement d'une croyance religieuse ou d'un culte d'une communauté religieuse régulièrement établie dans le pays sont érigés en infractions pénales. À cet égard, l'article 372 du Code pénal dispose qu'« est passible d'une peine maximale de trois ans d'emprisonnement quiconque :

a. a offensé ou bafoué publiquement la croyance de l'une des communautés religieuses ou a injurié ses rituels.
b. a empêché, entravé ou troublé de manière délibérée l'exercice des rites collectifs, cérémonies, ou actes cultuels propres à une communauté religieuse.

---

termes de laquelle il renonce à sa nationalité irakienne. La sanction frappe de même tout juif irakien ayant quitté illégalement le territoire ou tente de le quitter de manière illégale, s'il n'y retourne pas dans les deux mois suivant l'entrée en vigueur de la loi.

[87] Sous la dénomination *Direction générale des biens gelés*. (*JO* n° 2803 du 17 nov. 1980, p. 7)

[88] *JO* n° 1784 du 1re oct. 1969, p. 31.

[89] Intitulé « L'octroi du droit de retour aux juifs » publié au *JO* n° 2503 du 15 déc. 1975, p. 18.

[90] La liste annexée au Règlement n° 32-1981 maintient la communauté juive parmi les communautés religieuses officiellement reconnues en Irak.

[91] Par la loi n° 109-1963 (*JO* n° 861 du 22 sept. 1963)

[92] Instructions émanant du ministère de la Justice publiées au *JO* n° 4117 du 20 mars 1958, p. 5 (amendées en 1973) et officialisées par la Loi sur la gestion de la communauté mosaïque n° 167 du 4 nov. 1963 (*JO* 901 du 12 janvier 1964) qui a reconnu cette nouvelle structure.

c. a détruit, dégradé ou profané un lieu de culte, un objet ou un emblème servant au culte d'une communauté religieuse.
d. publie ou édite un livre sacré d'une communauté religieuse lorsqu'il procède intentionnellement à sa falsification de manière à en dénaturer le sens, ou à en ridiculiser les préceptes.
e. a injurié ou profané publiquement un personnage, un symbole ou une chose, objet de vénération, culte ou respect chez une communauté religieuse[93].
f. a imité un acte cultuel un rite ou une croyance en vue de le tourner en dérision ».

Le blasphème, proprement dit, qui comporte l'insulte, la diffamation orale ou écrite, ou encore le dénigrement ou le manque de respect envers Dieu est passible d'un à trois ans d'emprisonnement[94]. En outre, les articles 200-204 du Code pénal répriment les comportements visant à encourager ou à propager le sectarisme religieux, à semer la discorde entre les diverses communautés, ou à inciter à la haine ou à l''hostilité à l'égard de l'une des composantes de la population irakienne.

Par ailleurs, l'article 16 de *La loi sur la presse n° 206-1968* interdit la reproduction et la diffusion de tout support comportant une forme d'expression incitant à la haine, à la violence, à la discorde envers une partie de la population, une ethnie ou une communauté religieuse. Il interdit également tout ce qui peut cons-tituer un outrage envers l'une des religions reconnues en Irak ou constituant une incitation à troubler la paix publique. Des peines frappent aussi l'auteur de tout acte ayant pour effet d'inciter à la discrimination, à la haine ou à la violence à l'égard d'une personne ou d'un groupe en raison de leur appartenance religieuse.

Force est de constater que ces dispositions ont pour vocation de protéger non les religions en tant que telles, mais plutôt les communautés religieuses. L'article 372 susvisé du Code pénal figure sous l'intitulé « les infractions portant atteinte au sentiment religieux ». Il est destiné à protéger l'exercice de culte des communautés religieuses légalement reconnues dans le pays. Le texte couvre aussi bien les musulmans que les fidèles des autres religions reconnues. À l'opposé, les communautés non reconnues ne semblent pas bénéficier d'une telle protection.

Enfin, les « cultes reconnus » jouissent d'un statut financier et fiscal privilégié. D'abord, les rémunérations des ministres du culte et les frais généraux liés à l'exercice des cultes sont pris en charge par l'État. Les religions représentées sont ainsi considérées comme des services publics, subventionnées sur le budget même de l'État. Ensuite, les lieux et les locaux destinés au culte et ses dépendances sont totalement exonérés de la taxe foncière. Il en va de même pour les édifices appartenant aux communautés aménagés en écoles, hôpitaux, dispensaires, orphelinats, bibliothèques, etc[95]. Enfin, les dons et legs destinés aux communautés reconnues

[93] Ainsi, a-t-il été jugé que les injures proférées contre un personnage religieux par le biais d'un message court envoyé par téléphone portable (sms), ne caractérisent pas la publicité exigée pour condamner le prévenu conformément à l'article 372 du Code pénal. Cour de cassation, 11 sept. 2008, *Revue de la Législation et de la Jurisprudence*, n° 1, 2009, p. 67.
[94] Art. 372-2 du Code pénal n° 111-1969.
[95] Instructions n° 07-1961 émanant du ministère des Finances sur l'application de la Loi sur l'impôt foncier n° 162-1959 (*JO* n° 584 du 10 janvier 1961, p. 34).

sont déductibles de l'impôt sur le revenu pour le contribuable. Ils donnent ainsi droit à des déductions fiscales à concurrence du montant versé[96].

Il résulte de ce qui précède que les communautés religieuses ayant reçu le sceau de reconnaissance étatique jouissent d'un statut juridique plus avantageux que celui des communautés non-reconnues. Généralement tolérées dans l'exercice non-public de leur culte, ces dernières sont toutefois privées de toute existence juridique, notamment de droit d'ester en justice pour défendre leurs intérêts. De plus, certaines, telle que la communauté bahaïe, sont expressément interdite par la loi, comme nous le verrons ultérieurement.

Au demeurant, la protection civile et pénale inhérente à la reconnaissance étatique se double d'une large autonomie octroyée aux communautés religieuses non-musulmanes.

2. La portée de l'autonomie accordée sur le plan institutionnel

Comme par le passé, les communautés religieuses continuent à jouir, aujourd'hui encore, d'une large autonomie sur le plan institutionnel. À cet égard, l'État a toujours témoigné de prudence. Il se garde à s'immiscer directement dans l'organisation et le fonctionnement des instances religieuses. Ayant le droit de s'organiser selon leurs propres traditions, les communautés historiques ont conservé généralement les mêmes structures et la même liturgie que jadis.

Le droit d'une communauté religieuse à l'auto-administration englobe, en premier lieu, le droit de décider de son organisation générale. Sur le plan interne, les communautés ont le droit de définir les dénominations et les instances spirituelles et ecclésiastiques qui leur sont propres sans ingérence de la part des autorités de l'État. Cette autonomie peut s'observer dans le choix de leurs propres instances, la structure interne, la congrégation religieuse, la désignation des dignitaires religieux, la sélection et à la formation du clergé, et l'usage des titres religieux. L'État n'a pas à intervenir dans ces questions.

Cette liberté d'organisation laissée aux ordres religieux implique également celle d'édicter leurs règles régissant leur fonctionnement interne. Les communautés peuvent décider la création de subdivisions ou de paroisses au niveau international, régional ou local. Sur le plan territorial, les églises sont habituellement divisées en plusieurs métropoles, archidiocèses et diocèses[97]. Nombreuses sont les églises intégrées au sein d'une structure internationale ou même mondiale, comme c'est le cas pour l'Église chaldéenne unie à l'Église catholique (romaine). À l'heure actuelle, seulement deux Églises ont leur siège patriarcal dans le territoire irakien ; il s'agit de l'Église Chaldéenne et de l'Ancienne Église de l'Orient. Les tentatives menées pour rapatrier le siège de l'Église assyrienne en Irak n'ont toujours pas abouties.

Notons qu'en dépit de l'avènement d'une République fort centralisée suite au coup d'État de 1958, le statut de communautés religieuses n'a guère été modifié, en dehors du fait qu'il est mis sous surveillance. La lecture des quelques rares textes régissant les communautés religieuses promulguées au lendemain de la chute de la Monarchie révèle le souci de confirmer les attributions communautaires en la matière. La réglementation se limite à l'administration temporelle des communautés.

---

[96] Art. 8 § 8 de la Loi relative à l'impôt sur le revenu n° 113-1982 et la Circulaire du ministère des finances n°1-1989 publié au *JO* n° 3248 du 27 mars 1989, p. 182.

[97] Sur l'organisation de l'Église chaldéenne, V., H. Teule, *op. cit.*, p. 155 et s.

Extraordinairement lapidaires, ces textes se bornent à préciser que les affaires d'ordre patrimonial – les fonds, *waqfs*[98], églises, écoles, etc. – sont gérées directement par les communautés elles-mêmes par le biais d'un ou plusieurs comités composés de membres élus[99].

Ainsi fut reconnue la distinction ancestrale établie entre les affaires spirituelles et temporelles. Pour ces dernières, chaque communauté dispose, habituellement, d'un « comité directeur central » assurant gestion patrimoniale : gérer les biens de mainmorte (*waqfs*), gérer les églises, écoles, les hôpitaux et fondations appartenant à la communauté, administrer le budget de la communauté (revenus et dépenses) et recruter le personnel chargé des tâches connexes[100]. Ce comité peut être mixte, composé de membres du clergé et de laïcs. Il est placé sous la présidence d'un directeur ayant la charge de le représenter devant les tribunaux et les organismes publics et semi-publics. Sur ce terrain, l'intervention de l'État visait particulièrement, à notre sens, à s'assurer que la direction à l'échelle interne soit confiée à des Irakiens et non à des étrangers, comme ce fut le cas parfois jadis[101].

Pour les affaires spirituelles, les ordres religieux sont organisés de manière hiérarchique. À titre d'exemple, la pyramide du personnel ecclésiastique au sein de l'Église chaldéen obéit à l'ordre croissant suivant : diacre, prêtre, monseigneur, évêque, archevêque, avec à la tête le Patriarche de Babylone des Chaldéens. Le chef spirituel de la communauté assume la fonction religieuse suprême. Il est également le régent (*moutaoualli*) sur les biens *waqfs* appartenant à la communauté et il a le droit de la représenter, à titre honorifique, dans toutes cérémonies nationales et locales[102].

Ainsi, à la tête de chacune des communautés se trouve un chef religieux au niveau national. Les patriarches et les autres chefs spirituels (cheikh pour les Sabéens, émir pour les Yézidis) sont nommés par décret présidentiel[103]. En principe, l'État se garde de toute immixtion dans le mode de désignation des chefs suprêmes. À l'instar du clergé, la désignation des autorités ecclésiastiques s'opère selon les règles en vigueur au sein de chaque communauté. Ainsi, après avoir été élu ou choisi

---

[98] Un *waqf* est un bien immobilisé ou mis hors commerce de sorte qu'il ne peut être aliéné, ni donné soit parce qu'il s'agit d'un lieu de culte (mosquée, église, synagogue et ses dépendances) soit parce que ses revenus sont affectés à des bonnes œuvres « l'aumône ».

[99] V. à titre d'exemple : la Loi sur la gestion de la Communauté assyrienne en Irak n° 78-1971 (*JO* n° 1996 du 13 mai 1971, Recueil des lois et règlements, p. 608) ; la Loi sur la gestion de la Communauté mosaïque n° 167-1963 (*JO* n° 901 du 12 janvier 1964, Recueil des lois et règlements, p. 680) ; la Loi sur la gestion de la Communauté arménienne orthodoxe n° 87-1963 (*JO* n° 846 du 22 août 1963, *Recueil des lois et règlements*, p. 386).

[100] V. par exemple l'art. 4 du Règlement concernant le Comité directeur central de la communauté assyrienne en Irak.

[101] V. par ex. l'article 3-d du Règlement concernant le Comité directeur central de la Communauté Arménienne-orthodoxe prévoyant que « Le président et les membres du comité directeur doivent être des Irakiens, ayant au moins trente ans révolus et non condamné pour un crime ou un délit touchant à l'honneur ».

[102] V. par ex. le Règlement sur le Comité directeur central de la Communauté assyrienne en Irak publié au *JO* n° 2035 du 21 août 1971 ; le Règlement sur le Comité directeur central de la Communauté arménienne orthodoxe n° 4-1978 (*JO* n° 2660 du 26 juin 1978) ; le Règlement sur le Comité directeur de la communauté ancienne assyrienne apostolique orientale n° 1-1978 (*JO* n° 2679 du 30 oct. 1978).

[103] V. par ex. art. 5 du Règlement sur le Comité directeur de la Communauté assyrienne disposant que « La nomination du chef spirituel de la communauté est effectuée par décret présidentiel sur proposition du ministre de la Justice pour la durée de mandat fixée dans le décret ». De même, art. 5-3 du Règlement sur le Comité arménien-orthodoxe prévoyant que « Le nouveau chef est institué dans ses fonctions par décret présidentiel pour 4 ans ».

par les fidèles suivant le statut communautaire (succession héréditaire ou élection par un synode[104]), la personne désignée sera investie de ses fonctions par décret du Président de la République publié au *Journal Officiel*.

Ce décret, version moderne du *bérat d'investiture* ottomane, est accordé sans recours possible. Il s'agit donc plutôt d'une « officialisation ». Ainsi, lorsqu'en 1968, l'Église assyrienne s'est scindée en deux églises indépendantes, en raison d'un conflit sur le calendrier liturgique, l'État n'a eu de choix que d'en prendre acte et de reconnaître l'Église issue de la scission en nommant son nouveau patriarche (élu) comme chef de la communauté et régent sur ses *waqfs*[105]. Cependant, on a reproché à l'État d'avoir soutenu, dans ce conflit, la nouvelle église (vieille-calendariste) dont le patriarche est établi à Bagdad au détriment de l'Église assyrienne de l'Orient dirigée par un Primat établi à Chicago, cela dans le but de mieux contrôler une partie de ses sujets assyriens.

Corrélativement, il convient de jeter un coup d'œil sur la gestion des biens *waqf* et de leur importante rente financière. Cette question a toujours été une des préoccupations majeures dans les pays musulmans. En 1979, en pleine effervescence centralisatrice, le gouvernement irakien a entamé des discussions avec les chefs religieux en vue de créer un ministère dit *des waqfs et des affaires religieuses* dont les attributions débordent la seule religion musulmane, pour s'étendre à toutes les autres religions reconnues. La première mouture du texte envisageait notamment, d'une part, de confier aux pouvoirs publics la responsabilité de la construction et de la maintenance des lieux de culte et, d'autre part, de considérer les ministres du culte non-musulmans comme des fonctionnaires. Cela revient à rattacher ces derniers au Ministère public qui gère ainsi leur office – affectation, traitement, mutation et discipline – à l'instar du personnel religieux musulman. Les Primats chrétiens ont alors protesté contre ce qu'ils considéraient comme une ingérence de la part de l'État dans des affaires relevant de l'ordre spirituel et religieux, réclamant le respect de leur autonomie en la matière[106]. Ils ont avancé l'argument selon lequel le travail qu'ils exerçaient, ayant une vocation proprement spirituelle, ne pourrait être assimilé au statut de la fonction publique[107].

La Loi promulguée[108] donna finalement satisfaction à ces revendications en confiant au nouveau ministère un simple « droit de regard » sur les affaires communautaires. Le Ministère eut la charge de veiller aux affaires des communautés religieuses et de contrôler les comptes liés à la gestion de biens religieux et de lieux

---

[104] C'est la méthode suivie par l'Église chaldéenne. Ainsi plus récemment, suite à la démission du cardinal Emmanuel III Karim Delly de la charge de patriarche de Babylone, le synode des évêques chaldéens a choisi son successeur Louis Raphael Ier Sako comme primat, le 28 janvier 2013. Cette élection a été confirmée par le Pape le 1er février suivant. Son investiture a eu lieu le 6 mars 2013 à Bagdad en présence de personnalités politiques et de dignitaires religieux.

[105] L'une des raisons de cet ultime schisme fût l'acceptation par l'Église d'Orient du Calendrier grégorien abandonnant ainsi le Calendrier liturgique Julien observé jusqu'au 1963, s'ajoutent à cela le mode de désignation du patriarche (héréditaire) et sa résidence hors de l'Irak. Pour plus de détails : H. Tuele, *op.cit.*, p. 123-133.

[106] V., la lettre adressée au ministre des *waqfs* signée par 13 chefs religieux chrétiens [en arabe] : http://www.cese-iq.net/old%20paper/op-1/Old-Paper-1.htm (consulté le 29 juin 2013).

[107] On sait que l'une des principales caractéristiques de ce statut est l'exercice de prestations de service public, dans le cadre d'un rapport de subordination envers l'État.

[108] Loi sur le ministère des *waqfs* et des affaires religieuses n° 50-1981 (*JO* n° 2833 du 6 août 1981, p. 527).

de culte[109]. Ainsi, un département chargé des communautés religieuses (*dayrat al-tawaif al-dyniah*) fut créé au sein du Ministère. Celui-ci exerçait un certain nombre d'attributions parmi lesquelles : assurer le contact entre l'État et les communautés religieuses, faciliter la pratique de rituels religieux par les communautés, veiller à la préservation et à la maintenance des lieux de culte, prendre en charge le personnel religieux de différentes communautés de manière égalitaire (traitement), prendre les mesures requises pour investir les chefs religieux choisis ou désignés par leurs communautés respectives, superviser la gestion des *waqfs* selon les normes religieuses suivies dans chacune des communautés[110] et enfin, observer les publications religieuses et le matériel à caractère informatif édités par les communautés[111]. En signe d'apaisement, le texte relatif à la désignation d'un représentant du Ministère près des conseils spirituels communautaires et celui relatif à la supervision de l'enseignement religieux furent finalement retirés[112].

Suite à l'intervention américaine en 2003, le Ministère des *waqfs* et des affaires religieuses fut démantelé[113] et ses attributions relatives aux non-musulmans transférées à un organe appelé le *Divan des waqfs des chrétiens et des autres religions*. La nouvelle Constitution de 2005 entérina cet état de fait. En effet, l'article 103 considèra les « divans » des *waqfs* (*dîwân al-awkaf*), musulmans ou non, comme des organismes indépendants financièrement et administrativement, rattachés non pas à un ministère en particulier, mais au Conseil des ministres. Cette mesure marque, croyons-nous, un retour à une plus grande décentralisation dans la gestion des affaires communautaires non-musulmanes. En effet, la nouvelle instance, présidée par un directeur général, comprend trois départements dédiés respectivement aux Chrétiens, Yézidis et Sabéens-Mandéens[114]. Sa mission principale est de veiller à la gestion patrimoniale des biens religieux ainsi que des dotations allouées par l'État pour la construction et l'entretien des édifices religieux et charitables[115]. D'après le texte constitutionnel, une loi sera promulguée pour réglementer le fonctionnement des trois « divans » qui existent désormais, à savoir chiite, sunnite et non-musulman. Actuellement, en l'absence d'une telle loi, chacune de ces instances semble fonctionner suivant des règles empruntées au statut de l'ancien ministère des *waqfs*.

---

[109] Art. 1er de la Loi susvisée.

[110] Ainsi s'agissant d'une affaire où le ministère avait mis la main sur des *waqfs* appartenant à la communauté juive, la Cour de cassation a jugé que « Le ministère n'avait pas pour vocation de gérer directement les biens *waqfs* appartenant aux communautés. Sa mission se borne à surveiller la gestion de ces biens en fonction des règles propre à chacune d'entre elles, ainsi qu'à lever tous les obstacles entravant l'exercice de cette activité ». Cour de cassation, 1re ch. élargie 29 juillet 1987, Revue *al-Qada* du Barreau irakien, n° 1, 1988, p. 220-222.

[111] V. art. 9 du Statut du ministère des *waqfs* et des affaires religieuses n° 21-1987 (*JO* n° 3180, du 14 déc.1987, p. 904) et art. 10 du Statut interne relatif aux subdivisions administratives du ministère des *waqfs* et des affaires religieuses n°1-2001 (*JO* 3892 du 20 août 2001, p. 527)

[112] V., Instructions n° 11-1982 (*JO* 2878 du 4 mai 1982) modifiant les Instructions n° 5-1981 sur les compétences de la Direction des communautés religieuses, émises par le ministère des *waqf* et des affaires religieuses.

[113] Après l'invasion américaine, les principaux acteurs du processus politique, sur fond de dissension confessionnelle, ne sont pas parvenus à s'entendre sur le maintien d'un seul corps chargé des *waqfs*. Ainsi, le ministère s'est vu scindé en trois entités visant respectivement les sunnites, les chiites et les autres religions.

[114] Curieusement, les Juifs ne figurent pas parmi les « autres religions » prises en charge par l'institution.

[115] V., le site internet du Divan : http://www.cese-iq.net/we-are.htm.

Cette carence législative ne manque pas de susciter de problèmes d'ordre institutionnel. Ainsi en 2011, à l'occasion du remplacement du président du Divan des *waqfs* non-musulmans parti à la retraite, une crise a éclatée entre les principaux chefs d'église et le gouvernement. Ce dernier ayant proposé au parlement la nomination d'une personne autre que celle appuyée par les primats, ces derniers ont manifesté leur mécontentement, réclamant que la candidature à ce poste soit exclusivement proposée par un conseil récemment créé, regroupant les chefs des quatorze communautés chrétiennes d'Irak[116].

Pour terminer sur ce point, il faut noter que la région du Kurdistan a conservé un Ministère des *waqf* et des affaires religieuses[117] comportant en son sein deux directions générales dédiées aux non-musulmans, une pour les chrétiens et une autre pour les Yézidis[118]. Le Ministère veille aux affaires des religions et confessions des communautés installées dans la région. La lecture de son statut révèle qu'au-delà de l'aspect patrimonial, le Ministère œuvre à la promotion de « l'esprit de tolérance, de dialogue », à assurer « la coexistence pacifique entre religions » et à combattre « toute forme d'extrémisme »[119] : signe, sans doute, d'une volonté ferme d'encadrement des religions par les autorités provinciales.

Il convient de voir à présent comment cette autonomie se traduit sur le plan juridique *stricto sensu*.

B. L'AUTONOMIE JURIDIQUE DES COMMUNAUTÉS NON MUSULMANES

Les communautés religieuses peuvent, comme nous l'avons observé, se fixer leurs propres règles à suivre en matière d'organisation et de gestion interne. Il s'agit à présent d'examiner leur aptitude à créer des règles s'imposant à leurs membres et, au-delà, à exercer certaines attributions sur le plan juridictionnel pour connaître de certains litiges.

Ainsi, l'autonomie juridique nous paraît-elle devoir être présentée sous deux dimensions caractéristiques : la normativité des préceptes religieux non-musulmans (1) et les attributions juridictionnelles des instances communautaires (2).

1. La normativité des préceptes religieux non-musulmans

La normativité se rapporte généralement au pouvoir d'édicter des règles contraignantes. Il s'agit ici de s'interroger sur le degré de normativité des règles religieuses non-musulmanes, en d'autres termes, leur aptitude à créer des droits et obligations et apparaître en conséquence comme source du droit dans l'ordre juridique irakien. Admettre que des groupes religieux, acteurs non étatiques, puissent jouer un rôle dans la production des normes juridiques revient à faire du système irakien un système pluraliste. Il s'agit ici d'un pluralisme juridique à base confessionnelle.

C'est particulièrement dans le domaine du statut personnel qu'un tel pouvoir créateur peut être attesté. En effet, ce domaine constitue l'espace par excellence dans lequel le pouvoir normatif des communautés religieuses peut s'exprimer. Le terme

---

[116] V., la déclaration du cardinal E. Delly III, ex-patriarche de Babylone des Chaldéens, en date de 15 janvier 2012 disponible en arabe sur http://www.saint-adday.com (consulté le 29 juin 2013).
[117] V. la Loi n° 11-2007, *waqqai Kurdistan* n° 69 du 7 aout 2007, p. 19.
[118] V. art.3 de la Loi susvisée.
[119] V. art 2 – 6e et 10e de la Loi susvisée.

recouvre habituellement le droit de la famille, des successions et des *waqfs*[120]. Contrairement aux autres branches où le droit s'est fondamentalement laïcisé, le statut personnel est resté incontestablement la forteresse imprenable des droits religieux, sans doute parce qu'« il n'est pas d'institution plus caractéristique et plus révélatrice de l'état social d'un pays que le droit de la famille »[121]. C'est là « que s'expriment avec le plus d'intensité les particularismes et les identités culturelles. C'est là que survit la tradition, une tradition particulièrement forte ici, puisqu'elle s'enracine dans le temps et qu'elle se réclame du sacré »[122].

À l'instar d'autres pays du Moyen-Orient, un droit de la famille uniforme fait défaut en Irak. Ce droit se trouve « éclaté » en une multitude de statuts particuliers presque parfaitement parallèles, au nombre des communautés religieuses reconnues par l'État. Ce système pluricommunautaire est le succédané du pacte de *dhimma* en vigueur en terre d'Islam depuis le VIIe siècle environ[123]. En vertu de ce système, les communautés reconnues bénéficient d'une autonomie normative par rapport à l'État dans toutes les questions ayant trait au statut personnel et au culte.

Ainsi, chacune des communautés dispose de son propre *corpus juris* et produit ses propres normes juridiques concernant le mariage, ses effets, la filiation, les pensions alimentaires, le divorce et les successions, etc. Il s'ensuit que les Irakiens de confession non-musulmane ne sont, en principe, pas assujettis à l'application de la loi étatique en la matière, à savoir le Code du statut personnel n°188-1959. Cette codification, d'inspiration musulmane, s'applique à l'ensemble des citoyens, à l'exception de ceux qui ont été exclus par une loi spéciale[124]. Les non-musulmans bénéficient de cette dernière dérogation. En effet, l'article 13 du *Manifeste des tribunaux n° 6 année 1917* ordonne aux tribunaux de mettre en œuvre « la loi personnelle ou la coutume suivie » lorsque le procès implique des parties membres d'une communauté non-musulmane[125].

Les institutions familiales en général sont ainsi régies par les préceptes religieux propres à chacune des communautés reconnues. On admet, en l'occurrence, l'applicabilité d'un droit privé extra-étatique : le droit émanant d'une communauté religieuse. Dans ce domaine, la norme religieuse intègre le droit positif parce que le

---

[120] Selon une définition donnée par la Cour de cassation égyptienne en 1934, « le Statut personnel est l'ensemble des qualités physiques et familiales d'une personne déterminée la distinguant des autres et ayant des effets juridiques dans sa vie sociale, tel que être homme ou femme, marié, veuf ou divorcé, père ou enfant légitime, avoir la capacité légale ou une capacité limitée due à la minorité, ou à l'insanité d'esprit, être d'une capacité absolue ou limitée. Les matières qui concernent la propriété sont par nature des questions relevant du statut réel. Cependant, le législateur égyptien, considérant les *waqf*, donations et testaments comme des actes sans réelle contrepartie et fondés sur le concept religieux de charité, les a inclus dans les affaires de statut personnel » Chambre civile, 21 juin 1934, aff. n° 40J, Revue *al-muhamat* (le Barreau), vol.13, 1944, p. 87.

[121] L. Baudouin, « La réception du droit étranger en droit privé québécois », in *Quelques aspects du droit de la Province de Québec*, Cujas, Paris, 1963, p. 22.

[122] L. Gannagé, « Synthèse » in L. Khaïat et C. Marchal (dir.), *L'enfant en droit musulman (Afrique, Moyen-Orient)*, Société de législation comparée, Paris, 2008, p. 420.

[123] Sur ce sujet, V. notamment : M. Charfi, « L'influence de la religion dans le droit international privé des pays musulmans », *RCADI*, t. 203, 1987, p. 358 et s.

[124] L'article 2-1 du Code du statut personnel prévoit que « Les dispositions de la présente Loi sont applicables aux Irakiens, à l'exception de ceux ayant été exclus par une loi spéciale ».

[125] B. Al-Jobouri, *Précis du statut personnel des non-musulmans en droit irakien* [en arabe], Éditions librairie *al-jïl al-arabi*, Mossoul, 2009, p. 48-49.

législateur renvoie expressément à cette norme[126]. En autorisant les tribunaux à appliquer les règles des communautés non musulmanes, le législateur a procédé à une « délégation de compétence ». Les différents statuts communautaires sont dès lors reconnus et intégrés dans l'ordre juridique positif. L'État assure l'efficacité de la norme religieuse et sanctionne son caractère impératif. De ce fait, le système juridique irakien s'apparente à la famille des systèmes dits « complexes » ou « plurilégislatifs »[127], compte tenu du grand nombre des religions représentées dans la population. Hormis le droit musulman, dix-sept statuts communautaires différents ont ainsi vocation à s'appliquer en matière familiale.

Au demeurant, la coexistence au sein de l'État d'une pluralité de normes suppose de fixer les conditions nécessaires à leur articulation. À cet égard, la personnalité des lois, principe aussi ancien que la Cité islamique, demeure le critère principal pour déterminer la loi applicable en cas de conflit internormatif[128]. Le facteur de rattachement pris en considération est l'appartenance communautaire *lex religiosa* : chaque Irakien est soumis aux règles en vigueur au sein de la communauté religieuse à laquelle il appartient[129]. Il importe de préciser qu'une personne est rattachée au statut de sa communauté religieuse, enregistrée lors de la naissance ou, plus rarement, lors d'une conversion, indépendamment de ses croyances effectives.

Sur ce plan, les différentes lois confessionnelles – chrétiennes, juive, yézidie et sabéenne – sont considérées comme sources de droit et leurs dispositions sont réputées contraignantes pour les membres de ces communautés[130]. La jurisprudence irakienne affirme la nécessité de mettre en œuvre la loi religieuse non-musulmane dans le contentieux opposant des justiciables non-musulmans. Ainsi, lorsque dans un mariage conclu selon les préceptes de l'Église Orientale nestorienne, le mari demande le divorce pour rupture de vie commune, le tribunal devra prononcer le divorce en application des lois canoniques de l'Église concernée qui permettent le divorce en cas de séparation de corps avérée[131]. De même, lorsque les conjoints sont adeptes de l'Église chaldéenne catholique, « c'est (sic) les dispositions propres à leur communauté [qui doivent] recevoir application et non le Code du statut personnel. Le juge saisi devra alors interroger l'Église concernée pour s'informer sur les normes à appliquer en l'espèce, notamment sur la question de savoir si le divorce est possible, et rendre un jugement conforme auxdites normes »[132].

Il est patent que le maintien de ce pluralisme normatif à base confessionnelle ne manque pas de susciter des difficultés majeures en pratique. D'abord, le corpus non-musulman repose pour l'essentiel sur des enseignements liturgiques séculaires rédigés souvent en langues obsolètes, et dérivés, voire directement repris, de sources

---

[126] V. les articles 13, 16, 17 du Manifeste des tribunaux de 1917, encore en vigueur, prescrivant l'application de la loi confessionnelle aux Irakiens non-musulmans dans le contentieux du statut personnel.

[127] Le terme « plurilégislation » implique la coexistence à l'intérieur d'un État de divers ordres juridiques applicables à différentes personnes ou à différents territoires relativement à certaines matières en fonction des particularités qui, à l'intérieur de l'État, dérivent de son organisation interne. A. Borras, « Les ordres plurilégislatifs dans le droit international privé actuel », *RCADI*, t. 249, 1994, p. 161 et s.

[128] Pour plus de détails, V. notre article « Principe de la personnalité des lois et droit de la famille en Iraq : Approche comparative des droits iraquien et égyptien », *Arab Law Quarterly*, vol. 22, 2008, p. 3 et s.

[129] Ce lien est par contre extrêmement ténu dans les autres branches du droit qui sont sécularisées et réputées en conséquence d'application territoriale et non personnelle.

[130] A. Albazzaz, *Introduction aux fondements du droit* [en arabe], 2e éd., imprimerie *al-aani*, Bagdad, 1958, p. 116.

[131] Cour de cassation, perso. 8 mai 1979, *majmoat' al-ahkam al-adlyyiah*, n° 2, 1979, p. 68-69.

[132] Cour de cassation, perso 22 sept. 1981, *majmoat' al-ahkam al-adlyyiah*, n° 3, 1981, p. 20.

étrangères puis transposés pour usage local du clergé. Ayant peu évolué dans le temps, ces statuts ancestraux peuvent comporter des dispositions choquantes ou incompatibles avec les valeurs modernes[133]. Pour pallier ce problème, il est admis que la loi religieuse peut être écartée lorsque son application s'avère incompatible avec l'ordre public ou les règles de l'équité. Toutefois, le recours à cette possibilité, envisagée par l'article 13 du Manifeste des tribunaux de 1917, doit rester exceptionnel[134]. La règle de droit étatique ne saurait entraver l'expression de l'autonomie normative des communautés qu'en cas d'atteinte grave à l'ordre public. Les exemples restent rares. On peut citer à cet égard la norme juive sur le lévirat reprise par l'article 317 des *Préceptes religieux relatifs à la communauté mosaïque d'Irak* en vertu duquel « la veuve dont le mari décède sans laisser d'enfants devient *de jure* l'épouse du frère ou de l'oncle paternel du défunt et ne pourra épouser un autre tant que celui-ci est vivant ou qu'il ne sera pas désisté selon les rites religieux ». L'application d'un tel texte peut être écartée pour contrariété à l'ordre public dans la mesure où elle aboutit à un mariage forcé[135].

Ensuite, le pluralisme statutaire pose, sur le plan des conflits interpersonnels, quelques difficultés spécifiques[136]. Il s'agit principalement de résoudre les conflits de lois internes dans les rapports mixtes. On entend par là les questions impliquant des personnes appartenant à différentes communautés religieuses. Le cas se présente concrètement dans le cadre d'un mariage interconfessionnel. Ainsi, lorsque le litige oppose des époux non-musulmans mais appartenant à des communautés différentes, il s'agira de désigner la loi devant recevoir application. La règle dégagée par la jurisprudence consiste en l'application de la loi religieuse du mari sur toute l'institution du mariage. Cette solution est déduite d'un raisonnement par analogie avec l'article 19-2 du Code civil. Celui-ci impose, en matière de conflits internationaux, l'application de la loi nationale du mari sur toutes les questions relatives aux effets du mariage et à sa dissolution[137]. Cette règle est consolidée par la pratique prévalant chez les communautés chrétiennes selon laquelle le mariage mixte entre personnes

---

[133] En légiférant, l'État réforme le statut personnel des musulmans et, ces réformes ne bénéficient pas, en principe, aux non musulmans dont les statuts sont restés figés. Notons à cet égard les faibles initiatives des communautés peu portées à faire évoluer leurs droits et leur grand attachement aux données de la tradition. Pour un constat semblable en droit libanais, V. P. Gannagé, « L'influence des données religieuses sur la réglementation du statut personnel au Liban », *Revue juridique et politique indépendance et coopération*, n° 2, 1984, p. 528.

[134] Le texte promulgué au lendemain de l'occupation britannique est libellé ainsi : « S'il s'avère à l'occasion d'un litige porté devant les tribunaux civils que l'affaire en question appartient à l'une des matières personnelles précédemment mentionnées, le tribunal doit statuer selon la loi personnelle ou la coutume applicable aux parties au moment où sont survenues les causes de l'instance, à condition que celle-ci ne soit pas contraire à la justice, à l'équité et à la bonne conscience et qu'elle n'ait pas été amendée ou abolie par une autorité compétente ». La justice substitue aux termes de *common law –Justice*, *Equity* and *good conscience* – les termes plus précis « ordre public et bonnes mœurs », usités dans le Code civil.

[135] Un texte semblable a effectivement été jugé contraire à l'ordre public en Égypte. Voir le jugement du Tribunal de 1re instance du Caire en date du 25 juin 1956 affaire n°1012/1956 cité par I. Hassan Ismaïl, *La dissolution du mariage selon la loi des coptes orthodoxes : étude comparé avec les législations étrangères et internes* [en arabe], imprimerie *dâr al-qahira*, Le Caire, 1959, p. 17-18. Cette solution pourrait être étendue à l'Irak.

[136] Sur ces problèmes en générale : I. Szaszy, « Le conflit de lois interpersonnel dans les pays en voie de développement », *RCADI*, t. 138, 1973, p. 81-202 ; P. Gannagé, « Les sociétés multicommunautaires face à l'évolution du droit international privé de la famille », in *Travaux du comité français de droit international privé 1997-1998*, Pédone, Paris, 1999, p. 304 et s.

[137] En critiquant cette disposition, V. notre article « Regards critiques sur les règles de conflit de lois en droit international privé irakien », *RIDC*, n° 3, 2006, p. 885 et s.

de rites différents est habituellement célébré dans l'Église du mari. Le choix de cette dernière est considéré comme un choix de la loi régissant le mariage, selon le principe de l'autonomie de la volonté[138].

Toutefois, la transposition de cette solution sur le terrain des conflits internes est problématique dans la mesure où elle compromet la stabilité et la permanence des liens familiaux. En effet, lorsque le mariage est conclu selon un statut communautaire donné, l'époux peut, à tout moment, en changeant délibérément de communauté religieuse, changer consécutivement la loi applicable au mariage. Cette manœuvre lui permettrait de se soustraire au droit normalement applicable pour bénéficier d'un statut plus favorable. Ainsi, un époux catholique peut, en embrassant un rite orthodoxe, parvenir à se séparer plus facilement de son épouse par un divorce, non permis par son statut d'origine[139]. Pire, un mari, de confession chrétienne peut en embrassant l'Islam, mettre fin au mariage par volonté unilatérale *talaq*, comme nous le verrons[140]. Bien que la notion de fraude à la loi soit connue du droit irakien, la jurisprudence ne semble pas disposée à mettre en œuvre cette notion pour sanctionner de semblables situations. Pour atténuer le risque découlant de la multiplication des statuts, un projet du code de statut personnel unifié pour les Chrétiens d'Irak est à l'étude depuis longtemps par les diverses communautés concernées[141]. S'il voit le jour, un tel code réduira sensiblement le risque de fraude, sans toutefois l'écarter complétement.

Historiquement, le pouvoir normatif des communautés non-musulmanes en matière de statut personnel était le corolaire de l'existence des tribunaux religieux non-musulmans en terre d'Islam. Sous le système des *millet* ottoman, chaque communauté religieuse disposait de ses propres tribunaux qui appliquaient ses propres lois. Or, l'avènement de l'État-nation au XXe siècle va amener le système à se transformer en profondeur. Cette évolution ne parviendra pas, toutefois, à annihiler complètement les prérogatives communautaires sur le plan juridictionnel.

2. Les attributions juridictionnelles des instances communautaires

Jusque naguère, l'autonomie normative des communautés était doublée d'une autonomie juridictionnelle matérialisée par la présence de tribunaux rabbiniques et ecclésiastiques. En effet, les articles 78 et 79 de la Constitution de 1925 donnaient compétence aux conseils spirituels pour connaître du contentieux ayant trait au statut personnel. Les divers tribunaux existant déjà à l'époque ottomane, comme ceux appartenant aux communautés arménienne-orthodoxe, syriaque-catholique, chaldéenne, latine et israélite, furent ainsi reconnus et reconduits dans leurs fonctions. Ces tribunaux faisaient partie des institutions juridictionnelles du pays et l'État s'est engagé à prêter main forte à l'exécution de leurs jugements.

---

[138] Pour l'application de ce principe en droit international privé, V. P. Gannagé, « La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille », *RCDIP*, 1992, p. 425 et s.

[139] Cela semble avoir été le cas dans une espèce où la Cour de cassation a retenu l'appartenance communautaire du mari au moment de l'introduction de l'action en justice. Celui-ci, initialement chaldéen, est parvenu, devenant Grec-orthodoxe, à obtenir le divorce selon les préceptes religieux de sa nouvelle Église. Cass.perso 13 avril 1964, cité par Baqer K. Alkhalili, *Les applications pratiques du Code de statut personnel* [en arabe], imprimerie *al-irchad*, Bagdad, 1964, p. 17.

[140] V., *infra*, p. 335 et p. 343.

[141] V. l'avant-projet publié en 2007 : http://www.ankawa.com/forum/index.php?topic=193014.0 [en arabe].

En principe, la compétence de chaque tribunal se définissait *ratione personae* à l'égard des plaideurs adeptes d'une même communauté[142]. Dans l'exercice de leur fonction juridictionnelle, les membres du clergé appliquèrent les préceptes religieux dont eux-seuls connaissent la teneur. La plupart des dispositions applicables par les tribunaux étaient donc des dispositions non écrites et peu accessibles pour les profanes. Elles se trouvaient éparpillées dans les livres célestes (révélés), les commentaires et interprétations des théologiens-juristes rédigés en langues latine, grecque, hébreux, syriaque, arménienne ou copte, non-comprises par la majorité des justiciables. Par exemple, le droit d'une communauté chrétienne peut trouver ses sources dans les livres saints (Ancien et Nouveau testaments, Évangile), les enseignements des apôtres, les lois canoniques des Églises, les décrets synodaux, et les ordonnances émises par les patriarches[143]. Ni les plaideurs, ni leurs avocats n'étaient au courant du contenu de ces lois qui n'étaient pas codifiées, et pour un bon nombre, n'existaient même pas en langue arabe. Cela fut la principale cause du mécontentement à l'égard de ces instances.

Pour remédier à ce défaut, la *Loi sur l'organisation des tribunaux religieux des communautés chrétiennes et mosaïque n° 32-1947*[144] est venue en encadrer le fonctionnement. Des modifications ont été apportées notamment quant à la possibilité d'impliquer des juges laïcs dans la composition de ces juridictions et l'instauration d'un mécanisme d'inspection judiciaire en faveur de l'État (ministère de la Justice). Surtout, l'article 19 de la Loi ordonne aux communautés concernées[145] de rédiger les préceptes religieux applicables par leurs tribunaux respectifs et de les publier en langue arabe par l'entremise du ministère de la Justice. Donner au droit une forme codifiée, c'est mettre le droit des citoyens à l'abri du secret et de la mystification qui caractérise habituellement le droit religieux. La loi a fixé un délai au terme duquel la publication devait intervenir, faute de quoi, le ministre de la Justice était habilité à retirer le pouvoir juridictionnel des instances communautaires et l'attribuer aux tribunaux étatiques[146].

La Communauté juive fut la première à satisfaire aux exigences de la loi en procédant à la codification de son droit de la famille. Les dispositions de la loi juive en la matière figurent au *Journal officiel* n° 2698 du 31 janvier 1949. Cet ensemble composé de 320 articles, traduits de l'hébreu, est inspiré de cinq Livres faisant autorité chez les juifs ainsi que de leurs commentaires. Il traitait des fiançailles, du mariage, des devoirs des époux, du divorce, etc. Trois tribunaux rabbiniques[147] exerçaient effectivement la fonction juridictionnelle dans le cadre de la nouvelle loi jusqu'au départ de tous les rabbins et de la majorité de juifs pour Israël, après avoir

---

[142] Ainsi, la saisine de tribunal confessionnel impliquait l'identité de confession et de rite entre plaideurs. Si cette identité n'existait pas, la compétence du tribunal communautaire n'avait plus raison d'être et l'on devait renvoyer les plaideurs devant le tribunal de droit commun, à savoir le tribunal de première instance, sauf si les deux parties acceptaient la compétence du tribunal confessionnel (soumission volontaire).

[143] C. Chehata, *Les dispositions relatives au statut personnel des non-musulmans égyptiens* [en arabe], imprimerie al-alamyyia, Le Caire, 1958, p. 17 et s.

[144] *JO* n° 2509 du 6 août 1947, p. 321.

[145] L'article 2 de la Loi prévoit la mise en place d'un tribunal confessionnel et d'un Conseil de cassation confessionnel pour chacune des communautés suivantes : les différents rites catholiques, les Arméniens orthodoxes, les Jacobites (syriaques-orthodoxes) et les Israelites.

[146] Le délai imparti était de 6 mois à compter de l'entrée en vigueur de la Loi et pouvait être prolongé une fois pour la même durée (Art. 19 de la Loi n° 32-1947).

[147] A Bagdad, à Mossoul et à Bassora. V., Circulaire du ministère de la Justice n° 96-1947 *(JO* n° 2546 du 10 nov. 1947, p. 22)

renoncé à la nationalité irakienne. Cette carence ayant rendu impossible le maintien de ces structures, le ministre de la Justice a été amené à déférer leurs compétences aux tribunaux civils[148].

Quant aux communautés chrétiennes, les positions furent divergentes. Opposés dès l'origine à la Loi n° 32-1947, les Chaldéens refusèrent de codifier les règles religieuses applicables par leurs tribunaux. D'après le clergé, respecter les prescriptions de la loi reviendrait à mettre la communauté « en infraction avec les dogmes de la religion chrétienne catholique qui implique la soumission de tous les fidèles à un droit canonique universel : celui des catholiques du monde entier »[149]. S'étant mis en grève dès 1948, le ministère n'a eu de choix que de retirer le pouvoir juridictionnel aux tribunaux confessionnels et de le confier aux tribunaux civils, conformément aux dispositions de la Loi[150]. Les tribunaux arménien-catholiques ont connu un sort semblable, ayant conclu, après maintes tergiversations, que leurs préceptes, rédigés en langue arménienne, étaient impossibles à traduire en arabe.

À l'opposé, ayant dûment publié ses règles[151], la communauté syriaque-orthodoxe, était la seule à disposer de tribunaux religieux fonctionnels[152] jusqu'en 1979, date de leur suppression par le *Code de l'organisation judiciaire n° 160-1979*[153], mais dans le but d'unifier et d'étatiser la justice cette fois-ci.

Il faut dire que l'édification du régime socialiste, promu objectif fondamental par le parti Baath, jurait dorénavant avec le maintien des prérogatives juridictionnelles communautaires. Le cadre progressiste voyait d'un mauvais œil cette situation léguée par l'Empire ottoman : Un système jugé réactionnaire et suranné, et portant, d'autant plus, atteinte à la souveraineté de l'État dans le domaine de la justice. Il fallait donc mettre fin à l'anarchie qui règne à cause de la multiplicité des juridictions. La lecture de l'*Exposé des motifs* de la Loi de 1963 abolissant les tribunaux arméniens-orthodoxes[154] est, à cet égard, révélatrice : « La loi sur la communauté arménienne orthodoxe n° 70-1931 fut promulguée à la veille de l'admission de l'Irak à la *S.D.N.* L'Occupant [anglais, *sic*] avait alors saisi l'occasion pour mettre des obstacles devant la marche du peuple irakien vers le progrès et la prospérité. Il a contraint le gouvernement irakien de l'époque, sous prétexte de protéger les minorités, à promulguer des lois visant à leurs accorder une entité politique au nom de la religion. Ainsi ont été promulguées la loi sur la communauté juive et celle sur la communauté arménienne-orthodoxe. Il s'en suivait que chacune de ces commu-

---

[148] V. la Circulaire publiée au *JO* n° 2927 du 7 mai 1951 (Suppression des tribunaux mosaïques à Mossoul), et la Circulaire n° 1412 du 10 nov. 1951 (Suppression des tribunaux mosaïques à Bagdad).

[149] La lettre adressée par le chef de la Communauté chaldéenne au ministre de la Justice, conservée dans les archives du Conseil d'État, citée par Albazaz, *op. cit.*, p. 117-118. Force est d'admettre que le mécanisme du tribunal réunissant les différents rites catholiques était trop complexe pour qu'ils puissent fonctionner convenablement. D'après l'article 17 de la Loi, le tribunal devait comporter cinq membres : un Latin, un Chaldéen, un Syriaque, un Grec et un Arménien. Pour statuer, la formation tripartite du tribunal dépendra aussi de l'obédience des justiciables ; lorsqu'ils sont de rites différents, le tribunal est constitué d'un membre du rite du demandeur et d'un membre du rite du défendeur et présidé par un troisième membre représentant un troisième rite. Ce dernier sera choisi par le président de la circonscription d'appel.

[150] V., Édit royal publié au *JO* n° 2649 du 11 août 1948.

[151] *JO* n° 2855 du 6 juillet 1950, p. 28.

[152] V., par exemple : Décret ministériel n° 279-1962 portant nomination des membres du Conseil de cassation et du tribunal religieux Syriaque-Orthodoxe à Mossoul. (*JO* n° 684 du 20 juin 1962 p. 9). Un Conseil de cassation fut institué, présidé par un évêque.

[153] *JO* n° 2746 du 17 déc. 1979, p. 12.

[154] La Loi sur la gestion de la Communauté arménienne orthodoxe n° 87-1963 (*JO* n° 846 du 22 août 1963) abrogeant la loi n° 70-1931.

nautés est devenue une sorte d'État dans l'État et que leurs enfants ont commencé à se sentir étrangers à cette Patrie et à l'écart de la Nation. […] Il était donc devenu indispensable d'abroger ces lois obsolètes et rétrogrades, et de confier les affaires des membres de cette communauté aux tribunaux civils, comme c'est le cas pour le reste des communautés chrétiennes ».

Aujourd'hui, à l'instar de l'Égypte[155] et du Maroc[156], il n'existe plus de tribunaux confessionnels en Irak[157]. Ces juridictions sont tour à tour dissoutes et supplantées par les juridictions étatiques, désormais seules compétentes dans les affaires de statut personnel de tous les Irakiens, musulmans et non-musulmans. Cependant, l'abolition des tribunaux communautaires ne mettra pas fin aux attributions juridictionnelles des instances religieuses. À présent, celles-ci sont exercées autrement.

En effet, le législateur a beau unifier la justice, il n'a pas pour autant touché aux différents statuts communautaires. Il n'est pas allé jusqu'à soumettre l'ensemble de la population à des règles uniformes en matière de statut personnel. Le droit matériel demeure donc pluraliste. Il ne saurait en être autrement tant que le fond du droit applicable demeure religieux. Le juge civil de première instance[158], désormais compétente en matière de statut personnel non musulman, devra ainsi continuer à appliquer à chaque justiciable la loi religieuse qui le régissait antérieurement[159].

Or, nous avons observé que l'une des principales difficultés résidait dans le fait que les règles relatives au statut personnel des communautés non-musulmanes n'ont jamais fait l'objet de codification officielle par l'État. Seules deux communautés (juive et syriaque-orthodoxe[160]) avaient procédé à la publication de leurs normes. Quant aux autres communautés, leurs lois religieuses demeurent non codifiées et difficilement accessibles pour les juges étatiques désormais chargés de les appliquer.

Pour parer à cette impasse, un procédé de renvoi devant l'autorité religieuse concernée a été imaginé dès 1917 par les articles 16 et 17 du *Manifeste des tribunaux*. Il consiste à s'adresser à l'autorité religieuse de la communauté d'appartenance des parties pour prendre connaissance de la teneur des lois et coutumes suivies au sein de la communauté. La pratique jurisprudentielle retient la compétence de l'autorité religieuse (spirituelle) commune des parties et si les époux sont de communautés différentes, il est d'usage de se référer à l'autorité religieuse du mari.

En dépit du caractère facultatif découlant du texte de la loi, le renvoi aux autorités religieuses semble, en pratique, revêtir un caractère obligatoire. En vertu d'une jurisprudence constante, le juge est tenu de transmettre la question, sous peine de voir son jugement censuré par la Haute juridiction[161]. Ainsi a-t-il été jugé

---

[155] La suppression des tribunaux religieux est intervenue par la Loi n° 462-1955, entrée en vigueur le 1er janvier 1956. Pour plus de détails, V. Y. Linant De Bellefonds, « La suppression des juridictions de statut personnel en Égypte », *RIDC*, 3, 1956, p. 412-425.

[156] Suppression des tribunaux rabbiniques en 1965. V., J. Deprez, « Pluralisme des statuts personnels : conflits interpersonnels » in *J.-Cl. Droit comparé*, Maroc, fasc.1, 1975, spéc.n° 9.

[157] En revanche, ces tribunaux subsistent au Liban, en Syrie et en Jordanie.

[158] Le Tribunal des matières personnelles (TMP) qui est, en effet, une formation spécifique du tribunal de première instance.

[159] C'est le même cas en Égypte. V., Y. Linant De Bellefonds, *op. cit.*, p. 421 et s. ; S. A. Aldeeb, « La personnalité des lois en Turquie et en Égypte », *Revue de droit international et de droit comparé,* n° 1, 2007, p. 16.

[160] V. Les règles et préceptes religieux de la communauté syriaque-orthodoxe publiés *JO* 2855 du 6 juillet 1950 (48 articles), et Les règles et les préceptes religieux de la communauté mosaïque publiés au *JO* n° 2689 du 31 janvier 1949 (230 articles).

[161] B. Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 147.

qu'« attendu que les parties sont d'obédience chrétienne, le tribunal aurait dû, conformément aux articles 12 et 13 du Manifeste des tribunaux, interroger l'Église dont elles sont adeptes sur le point de savoir si la demanderesse est en droit de demander le divorce ou la séparation de corps pour le préjudice allégué dans sa requête. Le tribunal pourra alors se prononcer à la lumière des normes religieuses en vigueur dans la communauté d'appartenance des époux »[162]. De manière similaire, la Cour de cassation a censuré une décision du juge du fond pour n'avoir pas demandé à l'Église concernée si les agissements de l'épouse pouvaient caractériser un adultère susceptible d'entraîner la dissolution du mariage[163]. Le procédé de renvoi est, de surcroît, observé dans les affaires relatives aux successions[164] et aux *waqfs*[165].

Par ailleurs, il ressort de l'article 16 du Manifeste des tribunaux que le renvoi peut être soit total, lorsque tout le dossier est transmis, soit partiel, lorsqu'il porte sur un ou plusieurs points du dossier. Dans tout les cas, l'autorité religieuse compétente peut, à l'instar des tribunaux civils, interroger les parties, diligenter une expertise, et entendre des témoins pour former sa conviction sur les faits à l'origine du litige. D'ailleurs, il est d'usage chez les communautés de rite catholique de faire entériner leurs décisions par les instances du Vatican avant de les communiquer au juge compétent. Force est de constater que dans l'exercice de ces pouvoirs, l'autorité religieuse fait montre d'une véritable juridiction. Des sanctions peuvent même être ordonnées à l'encontre de ceux qui refusent de comparaître ou de témoigner devant l'instance religieuse. De plus, toute personne qui porte atteinte à l'autorité ou à la dignité de l'instance compétente, peut être rendue coupable d'un outrage au tribunal[166].

Au demeurant, la doctrine est partagée quant à la nature juridique de la sentence de l'autorité religieuse. Certains auteurs soutiennent que celle-ci a un caractère formellement consultatif[167]. Cette opinion ne nous paraît guère convaincante pour deux raisons. D'une part, la pratique jurisprudentielle atteste que la sentence du clergé est habituellement suivie par les tribunaux, dont l'accès aux sources, rappelons-le, demeure très limité[168]. D'autre part, l'article 17-1 du Manifeste des tribunaux de 1917 conforte le caractère obligatoire que revêt la sentence de l'autorité religieuse[169]. Il en résulte que l'office du juge civil se limite à contrôler la forme et la procédure. Celui-ci est amené à entériner et à suivre la solution donnée par le clergé,

---

[162] Cass.perso 15 mai 1985, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 3 et 4, 1985, p. 82. Dans le même sens : Cass.perso. 8 mars 1990, pourvoi 764/1990 (inédit).

[163] Cass.perso. 16 déc. 1981, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 4, 1981, p. 52.

[164] Cass.perso. 19 juin 2006, pourvoi 2227 (inédit). En l'espèce, la Cour exhorte le tribunal compétent à se renseigner auprès de l'Église à laquelle appartenait le défunt pour savoir qui sont les successibles et quelle est la part due à chacun dans l'héritage, en vue de liquider la succession d'un *de cujus* non-musulman.

[165] Cass.immo. 21 févr. 2007, pourvoi 115 (inédit). Il s'agit d'une décision prononçant l'irrévocabilité d'un *waqf* institué au bénéfice des indigents de la communauté chaldéenne conformément à la loi canonique et aux préceptes de l'Église chaldéenne. La Cour de cassation approuve les juges du fond d'avoir suivi l'avis émis par le Patriarcat de Babylone des Chaldéens.

[166] V. art. 19 du Statut des tribunaux civils n° 4-1918.

[167] B. Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 151.

[168] V. par exemple : Cass.perso 1er août 2004, pourvoi 6931 (inédit) où la Cour de cassation reproche au juge du fond d'avoir écarté la sentence de l'Archevêché de la Communauté Syriaque-orthodoxe sur la question.

[169] L'article est libellé ainsi : « La sentence du savant sur les questions qui lui sont soumises en vertu de l'article 16 est entérinée par le président du tribunal et conservée dans le dossier de l'instance. Le tribunal est tenu d'accepter et de suivre la sentence dans l'instance pendante, sans préjudice des dispositions de la présente loi ».

à moins que celle-ci soit contraire à l'ordre public ou manifestement lacunaire ou erronée, auquel cas il devra procéder à un deuxième renvoi motivé.

L'on peut conclure de ce qui précède qu'en dépit de l'abolition formelle des tribunaux confessionnels, les instances communautaires continuent à exercer une fonction juridictionnelle, certes atténuée et indirecte, à travers le procédé du renvoi. De nombreuses communautés ont maintenu dans leur architecture les mêmes formations de jugement qu'autrefois. Elles font figure de juridictions à l'ombre des tribunaux étatiques. Ces derniers ne font, en effet, qu'officialiser leurs sentences et leurs donner force exécutoire. Pire, les communautés catholiques continuent de se référer au instances du Vatican pour certains recours, avant de proposer une solution au juge civil.

Au delà de cette dimension collective liée à la structure communautariste des religions en Irak, la jouissance des droits et libertés individuels reconnus par les lois peut être affectée par le facteur religieux. D'où l'importance d'envisager, à présent, l'étendue de la jouissance des droits et libertés par les non-musulmans irakiens.

II. LA JOUISSANCE DES DROITS ET LIBERTÉS FONDAMENTAUX PAR LES NON-MUSULMANS

Nous avons observé précédemment que le droit étatique se saisit de la religion en tant que phénomène collectif exercé dans le cadre d'une communauté de croyants. Mais pris individuellement, les Irakiens non-musulmans sont également des citoyens à part entière et doivent, à ce titre, jouir de l'ensemble des droits et libertés garantis par la loi aux individus. Deux de ces droits sont habituellement invoqués dans le domaine qui nous intéresse. Il s'agit évidemment de la liberté de religion (A) et du droit à l'égalité qui implique l'interdiction de toute discrimination religieuse (B). Bien qu'il y ait de larges recoupements entre les deux droits, ceux-ci étant souvent utilisés de façon parallèle et quelque peu interchangeables[170], nous les traiterons successivement par souci de clarté.

A. LA LIBERTÉ RELIGIEUSE

La liberté religieuse revêt deux aspects distincts, mais non moins complémentaires. Elle suppose, d'abord, le droit de choisir et d'exprimer sa foi, droit qu'on dénomme habituellement la « liberté de conscience », qui est en réalité une variante de la liberté d'opinion et d'expression. Elle implique, ensuite, la liberté de se livrer aux rites, observances et pratiques liés à la foi, un droit qu'on appelle généralement la « liberté de culte »[171].

Or, si la liberté de religion semble, théoriquement, garantie par les textes constitutionnels irakiens (1), sa dimension afférente à la liberté de conscience est entravée par les restrictions imposées à la liberté de changer de religion ou de conviction (2).

---

[170] Les restrictions à la liberté de religion ont presque toujours un aspect discriminatoire, et certaines mesures discriminatoires ne manquent pas de porter atteinte à la liberté de religion.

[171] G. Lebreton, *Libertés publiques et droit de l'Homme*, 8e éd., Sirey, 2009, p. 421 ; P.-J. Hesse, « Les notions de liberté de culte et de laïcité » in J. Fialaire (dir.), *Liberté de culte, laïcité et collectivités territoriales*, Litec, Paris, 2007, p. 5 et s.

1. Une reconnaissance « tempérée » de la liberté de religion

La liberté de religion est une liberté complexe car elle est inhérente à la dignité de la personne humaine et à la liberté individuelle. Elle offre à l'individu la possibilité de choisir ou non une religion en lui permettant d'extérioriser son choix au travers de ses comportements. À ce titre, la liberté religieuse est considérée comme une liberté de synthèse puisque comportant à la fois l'expression de libertés individuelles comme la liberté d'opinion, la liberté de conscience ou la liberté d'expression mais aussi de libertés collectives, comme la liberté de réunion ou d'association[172].

Ainsi, la liberté de religion devrait permettre à l'individu, hors de toute intervention extérieure, de faire ses choix en matière religieuse et de les exprimer individuellement et collectivement. Elle implique un régime juridique spécifique pour les rapports avec les pouvoirs publics, exigeant de la part de l'État d'accorder aux adeptes de toute religion la possibilité de célébrer leur culte. L'État s'engage, à cet effet, à lever les obstacles au libre exercice des cultes.

Dans l'ordre juridique irakien, le principe de liberté de religion est consacré dans les différents textes constitutionnels depuis la formation de l'État irakien moderne[173]. La nouvelle Constitution de 2005 reprend et affirme cette liberté dans ces deux principales dimensions. Le droit fondamental à la liberté de pensée, de conscience et de religion est énoncé à l'article 42 de la Constitution prévoyant que « tout individu jouit de la liberté de pensée, de conscience et de croyance ». L'article 43 consacre de sa part la liberté de culte et de pratique religieuse en disposant que « 1- les fidèles de toute religion ou confession sont libres de : *a*- pratiquer les rites religieux, dont les rites husseinites[174], *b*- gérer leurs *waqfs*, leurs affaires et leurs institutions religieuses. Cela sera déterminé par la loi. 2- L'État garantit la liberté de culte et la protection des lieux de culte ».

Il en découle la liberté pour tout Irakien de croire ou ne pas croire, et celle de choisir une religion et de la pratiquer sans restriction de la part de l'État. Toutefois, la portée de ces textes doit aussitôt être tempérée par le statut prépondérant reconnu à l'Islam, « religion d'État ». S'il garantit la liberté de religion, l'État n'est pas laïc car la laïcité implique que l'État se tient à égale distance de toutes les religions et qu'il n'en encourage aucune officiellement[175]. Or, l'État irakien professe l'Islam.

En effet, le système juridique irakien s'apparente aux systèmes dits confessionnels. Un système est confessionnel dès le moment où l'État se proclame d'une religion déterminée. Les religions ne jouissent alors pas de la même position dans leurs rapports avec le pouvoir étatique. L'identité religieuse de l'État se trouve habituellement soulignée soit dans sa dénomination officielle, soit dans sa constitution qui en forme la « colonne vertébrale » politico-légale. Cela implique d'accorder à la religion « officielle » une certaine place dans les fonctions, attributions et devoirs des principaux organes publics. En se déclarant confessionnel, un État réserve un

---

[172] C. Landheer-Cieslak, *La religion devant les juges français et québécois de droit civil*, Éditions Y. Blais, Cowansville, Québec, 2007, p. 177.

[173] Art.13 Loi fondamentale de 1925 ; art.12 Constitution de 1958 ; art. 28 Constitution 1963 ; art. 30 Constitution de 1968 ; art. 25 Constitution 1970.

[174] C'est-à-dire, les processions religieuses chiites.

[175] O. Schrameck, « Laïcité, neutralité et pluralisme », in *Mélanges Jacques Robert*, Montchrestien, 1998, p. 203.

rôle, plus ou moins important, à la religion dans le fonctionnement général de ses institutions[176].

En Irak, tout en reconnaissant la liberté religieuse, l'Islam est proclamé religion d'État par les constitutions successives[177]. La nouvelle Constitution de 2005 va encore plus loin en érigeant l'Islam comme « source fondamentale de la Législation »[178]. Le contraste est considérable par rapport à la situation antérieure où la Constitution de 1970 se bornait à indiquer que l'Islam était la « religion de l'État »[179]. Comparés à l'ancien texte, les liens État-Islam se trouvent sensiblement renforcés.

En effet, il importe de souligner que les constitutionalistes arabes n'accordent, de manière générale, qu'une valeur symbolique à la reconnaissance de l'Islam comme religion d'État. Comme l'indique le doyen Amor, « la liaison État-Islam demeure en effet déclaratif et non normatif »[180]. Cette disposition n'a pas de répercussions sur l'organisation du pouvoir ni sur son fonctionnement. Elle n'a pas pour effet d'entraîner la mise en œuvre du droit musulman dans l'ordre juridique étatique. Ses implications pratiques se traduisent tout au plus par la célébration des fêtes religieuses musulmanes, l'enseignement de la religion dans les écoles publiques, le financement des cultes et l'utilisation des symboles islamiques[181]. Il n'y aurait donc pas, en principe, de contradiction entre l'affirmation d'une religion d'État et la garantie de la liberté religieuse[182].

En revanche, la référence à la Charia comme source principale de la législation présenterait une plus grande importance car elle établirait une hiérarchisation des normes juridiques. Cette disposition impose le respect de la Loi islamique lors de l'élaboration des normes juridiques étatiques. En d'autres termes, le pouvoir doit s'assurer de la prééminence des sources islamiques dans la production des lois et de la conformité de la législation en vigueur à l'Islam.

---

[176] J. Temperman, *State-religion relationships and human rights law : towards a right to religiously neutral governance*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2010, p. 12-13 ; C. Lucet, « Les relations de l'Église et de l'État », *Pouvoirs*, n° 18, 1981, p. 123.

[177] Art.13 de la Constitution de 1925, art. 4 de la Constitution de 1958, art. 3 de la Constitution de 1963, art. 4 de la Constitution de 1968, art. 4 de la Constitution de 1970.

[178] La reconnaissance de la Charia comme source principale de la législation a également été consacrée par les Constitutions libyenne (proclamation de l'avènement du pouvoir du peuple 1977), égyptienne (art.2), soudanaise (art.65) , syrienne (art.3-2), koweïtienne (art.2), émiratie (art. 7), bahreïni (art.2), qatari (art.1), yéménite (art.3).

[179] Art. 4 de la Constitution de 1970.

[180] A. Amor, « Constitution et religion dans les État musulmans » in *Constitutions et religions*, Actes de la dixième session de l'Académie internationale de droit constitutionnel, Presses de l'Université des sciences sociales de Toulouse, Toulouse, 1994, p. 45. *Adde* du même auteur, « La place de l'Islam dans les Constitution des États arabes : Modèle théorique et réalité juridique » in G. Conac et A. Amor (dir.), *Islam et Droit de l'Homme*, Economica, Paris, 1994, p. 23. Pour sa part, Ben Achour relevé à cet égard que « l'Islam religion de l'État est précisément le credo du nouvel étatisme en pays d'Islam. Il ne signifie nullement l'entrée de la religion en politique, mais bien sa sortie » : Y. Ben Achour, *Normes, foi et loi*, Céres Productions, Tunis, 1993, p. 259.

[181] A. Mezghani et K. Meziou, *Égalité entre Hommes et Femmes en matière successorale*, Sud Éditions, Tunis, 2006, p. 56. V., en critiquant cette distinction : S. Lavorel, *Les Constitutions arabes et l'Islam : Les enjeux du pluralisme juridique*, Presses de l'Université du Québec, 2005, p. 76-77.

[182] Le système d'« Église d'État » existe dans certains pays occidentaux tels que l'Angleterre, le Danemark, la Grèce, le Norvège, la Suède et la Finlande. Il peut s'avérer dans certains pays, comme la Grande-Bretagne (la religion anglicane), plus protecteur de la liberté des cultes. Pour plus de détails, V. Temperman, *op. cit.*, p. 33 -37.

Dans cet optique, le libellé de l'article 2 de la Constitution irakienne tente un compromis assez difficile entre cette affirmation de l'Islam comme source principale de la législation et le respect des droits fondamentaux : « L'Islam est la religion officielle et une source principale de la législation : A- Il est interdit de promulguer des lois contraires aux préceptes établis de l'Islam. B- Il est interdit de promulguer des lois contraires aux principes de la démocratie. C- Il est interdit de promulguer des lois contraires aux droits et libertés fondamentales figurant dans la présente Constitution ». Le paragraphe 2 de cet article fait de la préservation de « l'identité islamique de la majorité du peuple irakien » un devoir à la charge de l'État. Néanmoins, le texte assure, aussitôt, pour tempérer, vouloir garantir également « les pleins droits religieux de tous les individus à la liberté de conscience et de culte, tels que les Chrétiens, les Yézidis et les Sabéens-Mandéens ».

Cet emboîtement de registres de valeurs différentes, les unes renvoyant aux catégories politico-juridiques modernes (droits de l'Homme, démocratie), les autres à des catégories plus traditionnelles (Charia), pose problème.

L'interprétation de ce texte peut se révéler périlleuse lorsque la liberté religieuse, reconnue liberté fondamentale aux articles 42 et 43 de la Constitution, entre en opposition avec les « préceptes établis de l'Islam » de l'article 2-1er-A de cette même Constitution. La question se pose alors de savoir quelle disposition prévaudra en cas de conflit. Le problème est loin d'être une simple hypothèse d'école. Il peut se poser dans des situations bien concrètes. Voici quelques illustrations : D'abord, la liberté de religion implique, par exemple, la possibilité pour toute personne de changer de religion. Or, les préceptes islamiques, dont le législateur s'est engagé à assurer le respect, interdisent à un musulman d'abjurer sa foi ou d'embrasser une autre religion. Ensuite, la liberté de religion, et plus généralement la liberté individuelle, suppose également de permettre aux non-musulmans d'exercer le commerce d'alcool et du porc, une pratique défendue en Islam. Encore, la liberté de manifester ses convictions religieuses implique la liberté de communiquer sa foi à d'autres individus, or, l'exercice de toute forme de prosélytisme non musulman semble se heurter à l'injonction selon laquelle l'État se porte protecteur de l'identité islamique. Enfin, que faire lorsque la célébration des cérémonies religieuses non musulmanes se trouve paralysée par les injonctions de la religion majoritaire ? On sait qu'il y a quelques années, les communautés chrétiennes de Bassora, dans le sud d'Irak, ont été contraintes d'annuler les festivités de fin d'année parce que la date en coïncidait avec *Achoura*, jour du deuil chez les chiites.

Trancher ce genre d'espèces revient à la Cour suprême fédérale, chargée d'interpréter la Constitution et d'exercer à la fois un contrôle de constitutionnalité et d'« islamicité » de la loi. Pour le moment, aucune jurisprudence ne semble avoir été rendue à ce propos.

Cependant, il paraît très peu probable que la liberté de religion l'emporte en cas de conflit. En premier lieu, on peut prétendre que l'article 2 établit une hiérarchie entre ces différentes subdivisions (A, B et C), de sorte que le respect de l'Islam énoncé au paragraphe (A) prévaut sur la liberté de religion qui ne s'appuie que sur le paragraphe (C). La présence des experts en *fiqh* islamique au sein de la Cour suprême pourrait faire pencher la balance en faveur d'une telle interprétation[183].

[183] D'après l'article 92-2 de la Constitution « la Cour suprême fédérale est composée d'un nombre de juges, d'experts en *fiqh* islamique et d'experts en droit dont le nombre, la méthode de sélection et les travaux seront déterminés par une loi adoptée par un scrutin à la majorité des deux tiers des membres du

En second lieu, il pourrait également être soutenu que la liberté de religion n'est pas absolue et peut souffrir de limitations. En effet, cette réserve est expressément énoncée par la Constitution dont l'article 46 envisage la possibilité de restreindre ou de limiter l'exercice des droits et libertés qu'elle comporte. La restriction permise par le texte peut être opérée « en vertu d'une loi ou sur son fondement », pourvu que, toutefois, « cette limitation ou restriction ne viole pas la substance du droit ni de la liberté ».

Cet article peut servir de fondement pour justifier d'éventuelles restrictions sur le terrain de la liberté religieuse. En effet, l'article 46 ne soumet cette entorse à aucune exigence comme la nécessité au regard de l'ordre public ou de la protection des droits d'autrui. La liberté de religion, à l'instar des autres libertés, pourra donc voir sa portée réduite comme une peau de chagrin. Il aurait mieux valu d'une part, supprimer la possibilité de restreindre une liberté par simple acte réglementaire pris en application de la loi (un décret ministériel par exemple)[184], et d'autre part encadrer les limitations que le législateur peut imposer en exigeant la proportionnalité, autrement dit, la nécessité de trouver un juste équilibre entre l'ordre public et le respect dû aux libertés et droits fondamentaux[185].

Ainsi, contrairement au Pacte International relatif aux droits civils et politiques[186], la garantie de la liberté de religion ne bénéficie pas, dans l'ordre juridique irakien, d'un caractère fondamental et absolu. Des dérogations peuvent être autorisées par la loi dans certaines circonstances. Ce constat peut, au demeurant, se vérifier à travers les restrictions apportées à la liberté de changer de religion ou de confession.

2. Les restrictions en matière de changement de religion :

Outre la liberté de pratiquer une religion, la liberté religieuse implique, comme nous l'avons souligné, la liberté de choisir, de changer ou d'abandonner sa religion. Découlant de la liberté religieuse, le principe de la libre adhésion à une foi comporte la protection de l'individu contre toute tentative d'emprise des autorités publiques ou de tiers sur son adhésion à une conviction ou sur son changement d'adhésion[187]. L'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'Homme du 10 décembre 1948 garantit, en effet, à toute personne le droit à la liberté de religion qui implique « la liberté de changer de religion ou de conviction ». Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques de 1966, ratifié par l'Irak[188], dispo-

---

Conseil des représentants ». Pour l'instant, la Cour instituée conformément à la Constitution intérimaire de 2004 est constituée exclusivement de magistrats. Un projet de loi déposé depuis 2010 visent à mettre œuvre l'article 92-2, mais n'a, à ce jour, pas été promulgué. Le parlement est fort divisé sur la nature et le rôle que doivent jouer les religieux au sein de l'institution. La volonté des partis religieux d'octroyer un droit de veto aux experts religieux est l'une des principales raisons de l'achoppement du texte.

[184] La possibilité de restreindre une liberté fondamentale par une loi ordinaire revient à réduire la valeur constitutionnelle de ces garanties et ouvre la porte à la légitimation de certaines discriminations. V. notre article, « Droit de la famille et nouvelle Constitution irakienne », *RRJ*, n° 3, 2007, p. 1507, spéc. p. 1534 et s.

[185] Le principe de proportionnalité est adopté par de nombreux instruments internationaux, par exemple l'article 52-1 de la Charte européenne des droits fondamentaux.

[186] V., l'article 4 dudit Pacte qui n'autorise aucune dérogation à la liberté de pensée, de conscience et de religion énoncée à l'article 18.

[187] F. Messner, P.-H. Prelot et J.-M. Woehrling, *Traité de droit français des religions*, Litec, Paris, 2003, p. 44, spéc. p. 329 et s.

[188] Entré en vigueur le 25 janvier 1971. Loi d'adhésion n° 193-70 (*JO* n° 1927 du 7 oct. 1970).

se dans son article 18-2 que « nul ne subira de contrainte pouvant porter atteinte à sa liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix »[189]. D'après l'interprétation donnée par le Comité des droits de l'Homme, le terme « adopter » implique nécessairement « le droit de substituer à sa religion ou conviction actuelle, une autre religion ou conviction ou d'adopter une position athée »[190].

En droit interne, les différents textes constitutionnels mentionnés précédemment, notamment l'article 42 de la Constitution, semblent garantir la liberté totale de conscience et ne pas s'opposer au changement de religion. Or, comme dans la plupart des pays musulmans, la liberté de conscience en Irak est entravée car si la conversion à l'Islam est admise, sinon avec bienveillance, l'inverse, autrement dit l'abandon de l'Islam, est prohibé.

Ainsi, la conversion d'un musulman à une autre religion est interdite. En dépit de l'absence de texte exprès à cet égard, cette interdiction peut être déduite d'une interprétation *a contrario* de l'article 20-2 de la *Loi relative à l'état civil n° 65-1972*. En prévoyant que « le non-musulman est admis à changer sa religion conformément aux dispositions de la présente Loi », le texte semble exclure cette possibilité pour les musulmans[191]. Il s'ensuit l'impossibilité pour un musulman de changer de religion. S'il se produit, ce changement n'aura aucune valeur juridique ; il ne sera simplement pas reconnu à l'état civil[192]. Le changement de religion nécessite, au point de vue administratif, un certificat émanant des tribunaux du statut personnel. Or, aucun document permettant à un musulman de changer de religion n'est délivré. Par conséquent, le « converti » ne tombe pas dans la compétence de la loi de sa nouvelle religion en matière de statut personnel et sera toujours réputé musulman au regard de la loi.

Dans certains pays, cette interdiction est parfois doublée des sanctions pénales prévues en cas d'abjuration de la foi musulmane : l'apostasie (*irtidad*)[193]. L'apostasie consiste en l'abandon de la religion musulmane, opérée par tout musulman majeur et doué de raison. En Irak, l'apostasie n'est pas qualifiée comme un acte répréhensible par le Code pénal de 1969. Aucun texte ne punit le fait d'abandonner la religion musulmane. Toutefois, s'il exprime sa pensée, le prétendu apostat peut se voir sanctionné sous d'autres chefs d'inculpation, notamment celui du prosélytisme,

---

[189] Notons que cette formulation résulte d'un compromis qui a été trouvé lors de l'élaboration du texte sur le droit de changer de religion. Devant l'opposition des pays musulmans (l'Afghanistan, l'Irak, le Pakistan, la Syrie, l'Égypte et l'Arabie Saoudite) à l'insertion de ce droit dans le texte, c'est finalement la proposition faite par le Royaume-Uni, le Brésil et les Philippines qui a été adoptée. M. A. Al-Midani, « La Déclaration universelle des Droits de l'Homme et le droit musulman », in F. Fregosi (dir), *Lectures contemporaines du droit islamique : Europe et monde arabe*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2004, p. 153, spéc. p. 164.

[190] Observation générale n° 22 de 1993 du Comité des droits de l'Homme. Pour plus de détails, v., C. De Beausse De La Hougue, « Commentaire de l'article 18 », in E. Decaux (dir.), *Le Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, Economica, Paris, 2011, p. 429-430.

[191] F. A. Karim, *Commentaire du Code du statut personnel irakien* [en arabe], Presses de l'Université Soulaymaneih, 2004, p. 113.

[192] Tout changement de religion doit être fait « sur la base de jugements ou de documents issus des autorités compétentes ». (Cass.perso 25 nov. 2008, pourvoi 1741, http://qanoun.iraqja.iq/teahkam.php?id =948).

[193] Contrairement à d'autres pays comme l'Arabie Saoudite, la Mauritanie, le Soudan, et l'Iran où la peine de mort est prévue pour « le crime d'apostasie ». V. par exemple l'article 306 du Code pénal mauritanien de 1984 prévoyant la peine de mort pour tout musulman reconnu coupable du crime d'apostasie qui ne se repend pas dans un délai de trois jours.

du blasphème ou du trouble à l'ordre public, voire d'«atteinte à la sûreté de l'État et tentative de subversion intérieure » !

La question est particulièrement délicate en matière familiale puisque l'apostasie peut avoir des conséquences sur le mariage. Elle peut entraîner la dissolution du mariage (*tafriq*) du mari converti, dès lors que le droit musulman ne reconnaît pas l'union d'une musulmane avec un non musulman[194]. Dans l'hypothèse où il est enregistré régulièrement[195], l'abandon de l'islam peut valoir à son auteur d'être séparé de sa femme restée musulmane et de se voir, également, exclu de l'héritage puisque la disparité de culte est un empêchement successoral selon la Charia, comme nous le verrons.

À l'opposé, le non-musulman peut librement changer de religion que ce soit vers l'Islam ou vers l'une des religions officiellement reconnues. Aux termes de l'article 21-2 de la Loi relative à l'état civil, « le changement de religion peut être effectué au Tribunal du statut personnel ou au Tribunal des matières personnelles, chacun selon sa compétence. Il est possible de demander le changement de prénom auprès du tribunal compétent de manière concomitante au changement de religion. Dans ce cas, le changement de prénom n'est pas soumis à publication »[196]. Il faut souligner d'emblée que ce texte n'est applicable qu'en matière de changement de religion *stricto sensu* ; le changement de communauté ou de rite au sein d'une même religion – par exemple une personne qui passe d'une communauté à une autre, toutes les deux chrétiennes – n'obéit pas aux prescriptions de cet article[197].

Cela étant précisé, les changements depuis et vers une religion autre que l'Islam relèvent de la compétence du Tribunal des matières personnelles[198] alors que la conversion à l'Islam est de ressort du tribunal du statut personnel (TSP)[199]. Pour attester de la conversion, le tribunal devra émettre, dans tous les cas, une ordonnance faisant état de la conversion. Le changement de religion qui a lieu en dehors du tribunal, autrement dit en méconnaissance des formalités exigées par la loi, ne produit aucun effet de droit[200].

---

[194] Cette interdiction est reprise par l'art.17 du Code du statut personnel n° 188-1959.

[195] Il faut souligner que les dispositions de la Loi sur l'état civil ne permettent pas d'enregistrer le changement de religion émanant d'un musulman. Ce changement ne produit donc aucun effet juridique. Toutefois, dans un arrêt récent, la Haute juridiction semble faire allusion à la possibilité que l'apostasie puisse engendrer des conséquences relativement au mariage de l'apostat. Ainsi, la Cour de cassation a pu estimer que l'abandon de l'Islam (*irtidad*) par celui dont la conversion a été attestée par une ordonnance issue d'un tribunal compétent, doit être prouvé par une décision judiciaire. Il ne suffit pas pour l'épouse (musulmane) de produire une attestation de l'ancienne l'Église du défendeur certifiant que celui-ci continuait à y pratiquer ses rites religieux. Cass. perso. 25 nov. 2008, pourvoi 1741, http://qanoun.iraqja.iq/teahkam.php?id=948.

[196] Ainsi, le changement de religion constitue un motif légitime au changement de nom. À notre sens, cette disposition est envisagée principalement pour permettre d'islamiser le prénom des chrétiens convertis.

[197] La pratique dans ce cas consiste à notifier l'autorité ecclésiastique concernée, par le biais d'un acte notarié, de son retrait de la communauté et son refus de suivre ses enseignements. Un Chrétien peut ainsi changer d'appartenance communautaire en choisissant entre les 14 rites chrétiens officiellement reconnus.

[198] Qui est en effet une chambre ou une formation du Tribunal de première instance, la juridiction civile de droit commun.

[199] Les tribunaux du statut personnel sont les héritiers des tribunaux de la charia (*mahakim al-chariyia*). Ils connaissent des affaires du statut personnel des musulmans.

[200] A. M. Al-Krbassi, *Commentaire sur le Code du statut personnel n° 188 année 1959* [en arabe], Dar al-huriiyia Press, Bagdad, 1989, p. 38.

Au demeurant, la conversion à l'Islam, plus fréquente, doit être attestée par une ordonnance (*hujjat ichhar al-islam*) délivrée par le juge du TSP[201]. Il suffit pour le converti de prononcer la profession de foi musulmane devant le juge pour être déclaré musulman. Aucune preuve supplémentaire n'est requise et aucune opposition n'est admise, car d'après la Cour de cassation, « la croyance religieuse est une question relevant du for intérieur que le juge ne peut vérifier qu'à travers les apparences et les manifestations externes »[202]. La personne déclarée musulmane par le tribunal peut ensuite s'adresser à la Direction de l'état civil compétente pour se voir modifier la mention religion figurant sur le registre civil[203].

De plus, on s'accorde à considérer qu'une fois embrassé la religion musulmane, un converti ne saurait changer de religion, ni revenir à son ancienne foi. Les questions liées à la religion étant considérées d'ordre public, le procureur général est autorisé à se pourvoir en cassation contre tout jugement permettant l'abandon de la religion islamique par un musulman[204].

Loin de s'inscrire dans une sphère purement privée, la conversion produit des effets juridiques inévitables. Le changement de religion entraîne, *ipso facto*, le changement de la loi applicable sur le statut personnel. Berger relève à cet égard que « la religion – et donc la conversion – ne sont pas des affaires purement privées de l'individu, mais comportent des conséquences juridiques importantes. La conversion ne permettra pas seulement à une personne de prendre place dans les homélies d'une autre église, mais implique du même coup l'application du droit de la famille de cette église »[205]. Il a été jugé à cet égard que les époux, bien que yézidis au moment du mariage, seront soumis aux dispositions du droit musulman (Code du statut personnel) dès lors qu'il s'est avéré qu'ils sont de religion musulmane au moment de l'introduction de l'instance[206].

De surcroît, les conséquences juridiques d'une conversion peuvent dépasser la personne même du converti pour avoir des répercussions sur ses enfants mineurs. L'article 21-3 de la Loi relative à l'état civil précise, en effet, que « les enfants mineurs suivent en religion celui de leurs parents ayant embrassé l'Islam »[207]. Il s'ensuit que la conversion à l'Islam de l'un des parents emporte en même temps celle des enfants mineurs. Cette règle déroge au principe édicté par l'article 15 de la Loi selon lequel un enfant mineur suit habituellement la religion de son père. Par conséquent, si la mère seule se convertie à l'Islam, les enfants seront, tout de même, réputés musulmans au regard de la loi. Les enfants nés non-musulmans se retrouveront ainsi musulmans suite à une conversion de l'un de leurs parents, souvent d'ailleurs à leur insu.

---

[201] V. art. 301 du Code de procédure civile n° 38 -1969.

[202] Cour de cassation, charii, 6 déc. 1969 cité par D. S. Khattab, *Précis de procédure civile* [en arabe], imprimerie *al-aani*, Bagdad, 1973, p. 152 note 1.

[203] À noter que seule la religion, et non pas le rite, est transcrite dans le registre civil. Cela se limite concrètement à la mention religion musulmane, chrétienne, yézidie, sabéenne ou juive.

[204] V., par exemple : Cour de cassation, 2 nov. 1988, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 4, 1988, p. 67-77 : cassation suite à un pourvoi dans l'intérêt de la loi introduit par le ministère public contre un jugement autorisant les enfants nés après l'islamisation de leur père à revenir à la foi chrétienne.

[205] M. S. Berger, « Apostasy and Public Policy in Contemporary Egypt : An Evaluation of Recent Cases from Egypt's Highest Courts », *Human Rights Quarterly,* n° 3, 2003, p. 273.

[206] Cass.ch.élargie 15 févr. 2005 cité par Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 129-130.

[207] Il est par ailleurs possible de changer de nom de manière concomitante au changement de religion. (§-2 de l'article 21). Ainsi l'ordonnance émise par le TSP peut contenir le nom musulman adopté par le converti.

La question se pose alors de savoir si ces enfants peuvent, à leur majorité, demander de réintégrer leur religion d'origine. Sur ce point, la position de la jurisprudence a évolué. Dans un premier temps, compte tenu de l'absence de choix, les tribunaux ont admis que l'enfant devenu *ipso jure* musulman suite à une conversion émanant de l'un de ses parents, peut, une fois majeur, renoncer à l'Islam et réintégrer sa religion d'origine. La reconnaissance de cette « option de majorité » *khyiar al-bolough*, controversée au sein des écoles classiques du *fiqh*, marque le ralliement de la jurisprudence à l'opinion la plus libérale[208]. La solution semble toutefois avoir été remise en cause dans les arrêts les plus récents de la Cour de cassation qui voient dans ce retour une forme d'apostasie, interdite en Islam[209]. Cela étant, à défaut d'un texte explicite autorisant le retour, la conversion à l'Islam sera donc irrévocable, aussi bien pour les parents que pour les enfants mineurs[210]. On instaure ainsi une « religion de dépendance »[211], où la religion d'une personne est assignée par la loi indépendamment de sa volonté. En l'occurrence, les enfants mineurs seront réputés de religion musulmane consécutivement à la conversion à l'Islam de l'un de leurs parents.

Dans le même ordre d'idée, la loi considère l'enfant trouvé (*lâqit*) ou sans filiation connue comme étant de religion musulmane, à moins d'une preuve contraire[212]. La dernière exception apportée à cette règle permet, toutefois, de « corriger » la religion de l'enfant lorsqu'il est établi que celui-ci ne pouvait être musulman. Par exemple, lorsque l'enfant, nouveau-né, a été trouvé par un non-musulman dans une localité à majorité chrétienne ou sur le palier d'un couvent, il suivra la religion de celui qui l'a recueilli[213]. Cette règle semble s'aligner sur la position de l'école hanéfite, plus libérale, qui prend en compte le lieu où l'enfant a été trouvé et la confession de la personne qui l'a recueilli[214].

---

[208] D'après cette opinion, l'enfant dont l'islamisation est consécutive à la conversion de ses parents ou de l'un d'entre eux, est autorisé à revenir à sa religion d'origine aux conditions suivantes : 1- avoir l'âge de 18 ans révolu, 2- être conscient et sain d'esprit, 3- prendre une décision libre et éclairée, 4- user de cette faculté aussitôt atteint l'âge de la majorité (la durée d'un an est retenue par certaines décisions). V., Cour de cassation, Ass.plén. 25 déc. 1976, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 4, 1976, p. 108 ; Cour de cassation, 1er déc. 1987, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 4, 1987, p. 89 ; Cour de cassation, ch.élargie 15 nov. 1995, pourvoi 66/élargie 1re/1995 (inédit).

[209] Ainsi a-t-il été jugé que « celui qui est devenu musulman, que sa conversion soit volontaire ou de dépendance, ne saurait se rétracter dès lors que cet acte est constitutif d'une apostasie, interdite et répréhensible en Islam » : Cour de cassation, Ass.plén. 14 févr. 2000, revue *al-Qada*, n° 3 et 4, 2001, p. 228-230. Dans le même sens : Cour de cassation, perso 1re, 27 avril 2005 cité par B. Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 125-126.

[210] A.-R. Al-Jassani, *Les avis du Conseil d'État 1980-1984* [en arabe], Éditions du ministère de la Justice, Bagdad, 1987, p. 78 et s.

[211] Terme que nous empruntons au « domicile légal ou de dépendance » qui est le domicile assigné par la loi, comme pour le mineur qui est considéré domicilié chez ses père et mère, ou le majeur incapable dont le domicile se trouve chez son tuteur. V. G. Cornu, *Vocabulaire juridique*, 8e éd., PUF, 2007, v° « domicile ».

[212] V., art. 32-2 de la Loi sur l'état civil n° 65-1972 et l'article 45 de la Loi sur la protection juvénile n° 76-1983.

[213] A. Khallaf, *Les dispositions de statut personnel dans la charia islamique* [en arabe], 2e éd., Dar al-qalam, Koweït, 1990, p. 187-188.

[214] Contrairement aux chiites imamites qui tiennent l'enfant pour musulman tant qu'il est trouvé en terre d'Islam. V., A. Zeydan, *Les dispositions relatives aux Dhimmis et Mousstamin en terre d'Islam [en arabe]*, Librairie *al-Quds* et Etablissement *al-Risala*, Beyrouth – Bagdad, 1982, p. 40 ; M. M. Shalabi, *Le droit de la famille en Islam : étude comparative entre le droit et fiqh des écoles sunnites et djafarite* [en arabe], 4e éd., *al-dâr al-jamiyiah*, Beyrouth, 1983, p. 730.

Comment évaluer ces dispositions au regard des engagements internationaux pris par l'Irak ? On peut, certes, voir en cela des violations, notamment en vertu de la *Convention internationale relative aux droits de l'enfant de 1989*. Néanmoins, en ratifiant cette Convention, l'État irakien s'est prémuni en émettant une réserve quant à l'applicabilité de l'article 14§1 garantissant la liberté de pensée, de conscience et de religion à l'enfant. L'*Exposé des motifs* de la loi de ratification justifie cette réserve par le fait que « permettre à un enfant de changer de religion va à l'encontre des principes de la Charia islamique »[215]. Nous pensons toutefois que, nonobstant cette réserve, il existe bel et bien une violation, car en tant que parti au *Pacte relatif aux droits civils et politiques*, l'Irak s'est engagé, sans réserve cette fois, au respect de l'article 18 de cet instrument garantissant « la liberté d'avoir ou d'adopter une religion ou une conviction de son choix ».

On peut, de surcroît, se douter de la compatibilité de l'ensemble de ces dispositions avec l'article 37-2 de la nouvelle Constitution aux termes duquel l'État garantit « la protection de l'individu contre toute contrainte intellectuelle, politique ou religieuse »[216]. Or, obliger quelqu'un à demeurer dans une religion ou le punir pour l'avoir abandonnée constitue, croyons-nous, une coercition religieuse. Faut-il néanmoins voir quelle interprétation sera donnée à ce texte par la Cour suprême fédérale, éventuellement saisie de la question.

Si l'exercice de la liberté religieuse semble ainsi entravé à bien des égards, l'effectivité du principe d'égalité, proclamé aussi par la Constitution, est, à son tour, mise à mal notamment dans le domaine du statut personnel.

B. LE PRINCIPE D'ÉGALITÉ DEVANT LA LOI

Le principe d'égalité est à la base de toute liberté, puisque la liberté de l'un ne peut pas s'exercer aux dépens de celle de l'autre, et qu'elle n'est pas véritablement assurée si tous ne peuvent en jouir[217]. En vertu de ce principe, la loi doit interdire toute discrimination, notamment celle fondée sur la religion, et garantir à toute personne un statut égal dans la jouissance des droits et libertés.

Le principe d'égalité postule d'emblée le traitement égal des individus, indépendamment de leurs particularités, notamment celles inhérentes à leurs convictions religieuses. Or, si la Constitution et les lois d'Irak proclament leur attachement au principe d'égalité (1), certaines discriminations fondées sur la religion subsistent dans la législation en vigueur dans le pays (2).

1. L'égalité des droits pour les non-musulmans

À l'heure actuelle, l'égalité des droits est affirmée par plusieurs dispositions de droit international et de droit interne. L'article 2-1 du *Pacte international relatif aux droits civils et politiques*, ratifié par l'Irak, énonce : « toutes les personnes sont égales devant la loi et ont droit sans discrimination à une égale protection de la loi. À cet égard, la loi doit interdire toute discrimination et garantir à toutes les personnes une protection égale et efficace contre toute discrimination, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique et de toute autre

[215] Art.1er de la Loi n° 3-1994 portant ratification de la Convention relative aux droits de l'enfant (*JO* n° 3500 du 7 mars 1994, p. 94).
[216] Nous soulignons.
[217] P. Wachsmann, *Libertés publiques*, 3e éd., Dalloz, Paris, 2000, p. 235.

opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune, de naissance ou de toute autre situation ». L'article 14 de la nouvelle Constitution irakienne reprend une logique identique en affirmant que « les Irakiens sont égaux devant la loi sans distinction en raison du sexe, de la race, de l'ethnie, de l'origine, de la couleur de la peau, de la religion, de la confession, de la croyance, de l'opinion, ou du statut socio-économique ».

L'égalité des droits est donc un principe à valeur constitutionnelle : la loi doit être la même pour tous. Une telle conception de l'égalité dite formelle vise à rendre l'ordre juridique en quelque sorte « aveugle » aux différences entre les individus pour qu'ils soient tous traités également par la loi[218]. Le principe d'égalité des citoyens étant ainsi proclamé, nulle discrimination fondée sur la religion ou la croyance ne devra, en principe, être permise par la loi. Il en découle que les non-musulmans irakiens ont vocation à jouir des mêmes droits que leurs compatriotes musulmans.

Cette égalité des droits entre musulmans et non-musulmans n'est pas un fait nouveau. Elle a été instaurée à l'orée de l'époque ottomane de *tanzimat*. Le *Hatti Humayoun* de 1856 avait en effet aboli le statut de *dhimmi* en introduisant pour la première fois le principe de l'égalité entre tous les sujets ottomans, sans distinction d'origine ethnique ou religieuse[219], ce qui aura permis aux membres des *millet* de jouir de l'égalité fiscale, d'entrer dans la fonction publique et de s'inscrire dans les écoles publiques, tant militaires que civiles[220]. L'égalité des citoyens devant la loi a été depuis lors réaffirmée par les différents textes fondamentaux de l'État irakien[221].

La mise en œuvre de ce principe devrait, de prime abord, être assurée dans l'exercice des droits politiques garantis par la Constitution. Celle-ci prohibe, en effet, toute discrimination en matière des droits politiques (droit de vote et l'éligibilité)[222]. Néanmoins, la nouvelle Constitution de 2005 semble admettre des discriminations dites « positives » en vue de favoriser la représentation des femmes et des minorités. Ainsi, l'article 49-1 impose d'assurer la représentativité de toutes les composantes de la population au sein du parlement (Chambre des représentants). Dans cette optique, la *Loi électorale n° 16-2005* a mis en place un système de quotas pour les minorités : huit sièges à la Chambre des représentants leur ont été réservés[223]. Des quotas sont aussi institués à l'échelle régionale et municipale

---

[218] Ch. Landheer-Cieslak, *op. cit.*, p. 239.

[219] Le texte reconnaissait l'égalité politique et civile des membres des diverses communautés religieuses et condamnait expressément toute humiliation des non-musulmans. L'article 8 disposait à cet effet que « Toute distinction ou appellation tendant à rendre une classe quelconque des sujets de mon Empire inférieure à une autre classe, en raison du culte, de la langue ou de la race sera à jamais effacée du protocole administratif. Les lois séviront contre l'usage entre particuliers, ou de la part des autorités, de toute qualification injurieuse ou blessante ». Pour plus de détails, V. T. Miras, « Le Tanzimat et son système législatif », *Annales de la Faculté de droit d'Istanbul,* vol. 17, n° 26, 1967, p. 1 et s.

[220] K. Saeed Habib, *Politique et minorités dans l'expérience islamique : du début de l'État prophétique jusqu'à la fin de l'État ottoman* [en arabe], Librairie Madbouli, Le Caire, 2002, p. 432-433 ; J. Lafon, « La Sublime Porte et les Chrétiens », Méditerranées, n° 17, 1998, p. 127-138.

[221] Art. 6 de la Constitution de 1925 ; art. 9 de la Constitution de 1958 ; art. 19 de la Constitution de 1963 ; art. 21 de la Constitution de 1968 ; art. 19 de la Constitution de 1970.

[222] Art. 20 de la Constitution libellé ainsi : « [l]es citoyens, hommes et femmes, ont le droit de participer aux affaires publiques et de jouir des droits politiques dont le droit de vote, d'élection et de faire acte de candidature ».

[223] Loi publiée au *JO* n° 4010 du 23 nov. 2005. Ainsi, d'après l'article 15 de la Loi, les huit sièges (sur 325) sont répartis de la manière suivante : 5 pour les chrétiens (représentant Bagdad, Ninive, Erbil, Dohouk et Kirkouk), 1 pour les Yézidis (à Ninive), 1 pour les Mandéens (à Bagdad), 1 pour les Shabaks

(locale)[224]. Toutefois, en pratique, les minorités demeurent sous-représentées dans les postes-clés de l'administration, comme ministres, secrétaires d'État ou ambassadeurs.

Quant aux partis politiques, la loi sous l'ancien régime interdisait la formation des partis politiques fondés sur la religion ou la race[225]. Les partis religieux, tant chrétiens qu'islamistes, furent alors bannis et pourchassés par le Régime. Cette interdiction est passée sous silence par la nouvelle Constitution. Dix ans passé, le pays ne s'est toujours pas doté d'une loi règlementant les partis politiques. Par conséquent, on assiste depuis 2003 à un véritable pullulement des partis religieux, dont bon nombre sont de partis confessionnels non-musulmans[226].

Sur le terrain des droits civils, leur exercice est garanti par la Constitution, sans distinction aucune. Cela comprend l'égalité des chances[227], le respect de la vie privée et l'inviolabilité de domicile[228], la légalité des délits et des peines, le droit de la défense, à la présomption d'innocence et à un procès équitable[229] : affirmations dont il est difficile de vérifier l'effectivité. Vainement, on a tenté de trouver dans les recueils de jurisprudence irakienne ou dans les archives de tribunaux, des décisions qui mettent en application ces articles. Cette carence est révélatrice de la faible valeur juridique que revêtent les droits fondamentaux en pratique.

Les droits économiques, sociaux et culturels doivent également être garantis sur une base égalitaire. La Constitution cite expressément le droit d'accès égal à l'emploi, la libre adhésion et formation des syndicats et des associations professionnelles[230], la protection de la propriété privée[231], la liberté de circulation et de mouvement de la main-d'œuvre[232], l'égalité devant les charges publiques[233], le droit à la protection sociale, le droit à l'instruction[234], le droit à la santé[235] et même le droit à un environnement sain ![236]

Sur ces diverses questions, l'examen minutieux du *corpus juris* irakien révèle l'absence de dispositions discriminatoires à l'égard des non-musulmans. Nous n'avons trouvé aucun texte restreignant ou entravant l'accès des non-musulmans aux postes et emplois publics. Il faut reconnaître que, sur ces terrains, les dispositions juridiques sont marquées du sceau de la laïcité. En effet, le processus de sécularisation et de centralisation entrepris depuis la naissance de l'État-nation moderne en 1921 a

---

(à Ninive). Pour les chrétiens, la circonscription est nationale (unique), mais les sièges sont répartis par gouvernorat (ex : les électeurs de Bassora peuvent voter pour les députés chrétiens de Bagdad ou d'Erbil)

[224] V. art. 52 de La loi électorale des conseils de gouvernorats, districts et sous-districts n°36-2008 (*J.O.* n°4091 du 13 oct. 2008, p. 16 modifiée par la loi n° 44-2008).

[225] L'article 5 de la Loi sur les partis politiques n° 30-1991 (*JO* n° 3371 du 16 sept. 1991, p. 242) interdisait les partis fondés sur l'athéisme (*ilhad*), le sectarisme, le racisme, le régionalisme. Le parti ne pouvait prévoir dans son statut interne des conditions d'adhésion sur la base de la confession ou la race.

[226] On peut en citer à titre d'exemple : le Parti national assyrien, le Mouvement démocratique assyrien, le Parti libéral yézidi. Le mouvement patriotique al-Rafydain, l'Union démocratique chaldéenne.

[227] Art. 16 de la Constitution de 2005.

[228] Art. 17 Constit.

[229] Art. 19 Constit.

[230] Art. 22 Constit.

[231] Art. 23 Constit.

[232] Art. 24 Constit.

[233] Art. 28 Constit.

[234] Art. 34 Constit.

[235] Art. 30, 31, 32 Constit.

[236] Art. 33 Constit.

abouti à la mise en place d'un système social, économique et fiscal uniforme basé sur la citoyenneté et non la religion.

Partant, pour s'en tenir au secteur de l'accès à l'emploi, force est de constater que les modalités de recrutement de la fonction publique ne comportent aucune condition liée à la religion du candidat. Tous les emplois sont ouverts aux non-musulmans, y compris la magistrature. Notons qu'à l'heure actuelle, l'un des neuf juges siégeant à la Cour Suprême Fédérale est de religion chrétienne. Une seule dérogation procède, toutefois, de l'article 28 du *Code de l'organisation judiciaire n° 160-1979*, qui exige l'islamité pour siéger en tant que juge au tribunal du statut personnel[237]. Cette entorse s'explique par le fait que cette juridiction, héritière de l'ancien cadi, connaît spécifiquement du contentieux familial entre justiciables musulmans et leur applique une législation imprégnée du droit musulman. Cela étant, on voit mal comment un non-musulman pourrait être affecté à ce poste.

En revanche, on peut trouver quelques rares textes établissant une différence de traitement pouvant être qualifiée de discriminatoire. Par exemple, le texte qui réserve la vente au détail de boissons alcoolisées aux non-musulmans. En effet, l'exercice de ce métier est soumis à une licence dont l'octroi est subordonné au fait que le demandeur soit « membre d'une communauté non-musulmane »[238], ce qui revient à interdire aux musulmans de détenir un débit de boissons. Il mérite d'être mentionné que cette restriction fut introduite dans la législation dans la foulée de la fameuse campagne dite « nationale pour la foi », déclenchée en 1994 par Saddam Hussein, et ayant entraîné la fermeture de tous les lieux de consommation des boissons alcoolisées, boites de nuit, bars, clubs et casinos. Seule la vente d'alcool est tolérée, sous certaines conditions, et réservée exclusivement aux non-musulmans[239]. Constatons, toutefois, que depuis la chute du régime aucune licence n'a été renouvelée et que certains conseils provinciaux dans le sud du pays ont décrété la prohibition totale de la vente d'alcool.

Sur le terrain des libertés individuelles, la nouvelle Constitution énumère aux articles 37 à 45 une longue liste de libertés fondamentales : libertés d'opinion, d'expression, de pensée, de réunion, d'association et de manifestation pacifique, la liberté de la presse, la liberté de communication et de correspondance. Les articles 42 et 43 sont consacrés, comme nous avons vu précédemment, à la liberté religieuse. De plus, la nouvelle Constitution interdit, dans son article 7, toute idéologie fondée sur le racisme, l'anathème (*takfir*[240]), le terrorisme ou l'épuration confessionnelle. Mais, au-delà de l'énonciation théorique, l'exercice effectif de cette panoplie de libertés n'est guère assuré en pratique[241].

La garantie constitutionnelle couvre enfin les droits culturels et l'identité linguistique, un domaine qui revêt une importance particulière en contexte minoritaire. En effet, nombreuses sont les communautés religieuses qui disposent d'une langue nationale. L'élément linguistique et l'élément religieux se superposent alors. C'est

---

[237] Art. 28 du Code de l'organisation judiciaire n° 160-1979 (*JO* n° 2746 du 17 déc. 1979, p. 657).

[238] Art. 3 Instructions du Comité du tourisme n° 6-2001 (*JO* n° 3870 du 19 mars 2001, p. 187).

[239] Décret-loi du Conseil du commandement de la révolution n° 82-94 du 7 juillet 1994 et les Instructions émises par le ministère de l'Intérieur n° 4-1994 (*JO* n°3522 du 8 août 1994).

[240] Le *takfir* c'est le fait d'excommunier, c'est-à-dire de rendre mécréant une personne (ou un groupe de personnes). On fait alors sortir l'individu de la religion le rendant ainsi *mécréant, incroyant, infidèle*.

[241] Pour s'en tenir au domaine religieux : les locaux de vente de boissons alcoolisées sont souvent attaqués ou incendiés et leurs propriétaires (non-musulmans) pourchassés ; des mouvements islamistes imposent le port du voile même aux femmes non-musulmanes dans la fonction publique ou dans les universités, etc.

vraisemblablement à cet égard où il y a eu la plus grande ouverture. La Constitution de 1970 reconnaissait déjà l'existence de plusieurs communautés dans le cadre de l'unité nationale[242]. Par le Décret-loi n° 251 du 1972 du Conseil du Commandement de la Révolution (CCR), l'État a reconnu les droits culturels et linguistiques des citoyens syriacophones (Assyriens, chaldéens et syriaques). Cela s'est traduit notamment par l'usage de la langue syriaque dans les écoles primaires dont la majorité des élèves sont syriacophones, par l'enseignement de la langue syriaque dans les collèges et les lycées à majorité syriacophone, par la création d'un département de la langue syriaque à la Faculté des lettres de l'Université de Bagdad, par la publication d'un mensuel syriaque par le ministère de l'Information, et enfin par la promotion de la culture syriaque dans les représentations littéraires, artistiques, théâtrales et folkloriques[243]. L'expression la plus notoire de cette attitude libérale des années 1970 fut la création de l'Académie syriaque dont l'objectif premier est de coordonner et de promouvoir toutes les initiatives en matière d'enseignement de la langue et de la littérature[244].

Ainsi dans le secteur de l'éducation, la langue syriaque fit en 1982 pour la première fois son apparition dans les manuels scolaires irakiens. Un cours d'instruction religieuse (éducation islamique) est donné dans l'enseignement primaire et secondaire, mais les élèves non-musulmans en sont exemptés. La religion chrétienne est enseignée dans les écoles où 50 % des élèves sont chrétiens. Par ailleurs, des aménagements ont été faits dans le calendrier scolaire pour accommoder les élèves non-musulmans[245]. Les Chaldéens, les Assyriens, les Arméniens disposent d'un certain nombre d'associations culturelles, amicales et de clubs sportifs répartis sur l'ensemble du territoire[246].

Aujourd'hui, l'article 4-1 de la nouvelle Constitution rappelle que « le droit des Irakiens d'instruire leurs enfants dans leur langue maternelle est garanti, comme le turkmène, le syriaque et l'arménien, dans des établissements d'enseignement

---

[242] L'article 5-b de la Constitution de 1970 prévoyait que « Le peuple irakien est constitué de deux ethnies principales qui sont l'ethnie arabe et l'ethnie kurde. La présente Constitution reconnaît les droits nationaux du peuple kurde et les droits légitimes de toutes les minorités au sein de l'unité irakienne ».

[243] La Communauté chaldéenne publie deux revues importantes : une revue à caractère ecclésiastique *Najm al-machriq* (Etoile de l'Orient) publiée par le Patriarcat de Babylone des chaldéens, et une revue *Bayn al-nahrein* (Mésopotamie), publiée par l'archidiocèse chaldéen de Mossoul, à caractère plus scientifique avec des articles portant sur l'histoire et la théologie. S'ajoute à cela *al-fikr al-massihi* (la pensée chrétienne), une revue publiée par les Pères Dominicains et distribuée dans toutes les communautés portant sur les problèmes de la société et de la jeunesse.

[244] Cela comprend la publication des textes anciens, la création d'une bibliothèque et l'octroi de subventions aux chercheurs, auteurs et traducteurs. Cette institution, mise en place par la Loi n° 82-1972 (*JO* n° 2161 du 10 juillet 1972), jouissait d'une personnalité juridique et d'une autonomie administrative et financière. Son siège était établi à Bagdad. En vertu de la Loi n° 163-1978, l'Académie de la langue syriaque a été incorporée dans l'Académie irakienne, qui regroupera dorénavant les langues arabe, kurde et syriaque. L'article 4 de cette Loi prévoit la mise en place du Comité de la langue syriaque composé de cinq personnes ayant pour but la préservation et le développement de la langue et la de la culture syriaque. La même configuration est reprise par la loi en vigueur n° 3-1995 (*JO* 3549 du 6 févr.1995, p. 42) qui réorganise l'Académie irakienne et élargit sa vocation (dans les domaines des sciences humaines et appliquées). Pour plus de détails, v. le site internet de l'Académie : http://www.iraqacademy.iq (consulté le 29 juin 2013)

[245] Les élèves non-musulmans sont autorisés à s'absenter les jours de leurs fêtes religieuses officielles. Art. 23 du Statut des écoles primaires n° 30-1978 (*JO* n° 2689 du 25 déc. 1978, p. 1542).

[246] Citions par exemple à Bagdad : le club familial Sumer, le club Ishtar, l'association des sœurs de Sainte Catherine, l'association charitable de Notre-Dame du Salut, le club sportif arménien, l'association de la jeunesse arménienne.

publics, conformément aux directives de l'Éducation nationale, ou en toute autre langue dans des établissements d'enseignement privés ». Sous l'intitulé « Administrations locales », l'article 125 rajoute que « [l]a présente Constitution garantit les droits administratifs, politiques, culturels et éducatifs des diverses ethnies, telles que les Turkmènes, Chaldéens, Assyriens et autres. Ceci sera déterminé par la loi ».

L'ensemble de ces dispositions semble donc en conformité avec les engagement pris par l'Irak en vertu du Pacte international relatif aux droits civils et politiques[247], dont l'article 27 dispose que « [l]es personnes appartenant à ces minorités [religieuses] ne peuvent être privées du droit d'avoir, en commun avec les autres membres de leur groupe, leur propre vie culturelle, de professer et de pratiquer leur propre religion, ou d'employer leur propre langue ».

Toutefois, si la théorie des droits de l'Homme semble ainsi bénéficier d'une grande reconnaissance constitutionnelle et d'une assise assez solide dans la législation, il n'en demeure pas moins que certaines dispositions discriminatoires subsistent et portent, par conséquent, atteinte au droit à l'égalité.

2. La subsistance de certaines dispositions discriminatoires

Bien que la Constitution de 2005 établisse l'égalité entre les citoyens et rejette toute discrimination fondée sur la religion ou la croyance, certaines inégalités perdurent vis-à-vis des non-musulmans. Des dispositions discriminatoires peuvent être relevées dans un domaine particulier, celui du statut personnel. Sur ce terrain, le pluralisme religieux en vigueur dans l'ordre interne débouche inéluctablement sur des conflits interpersonnels dont le règlement se fait au détriment de la partie non-musulmane.

Pour illustrer le propos, nous allons envisager successivement les questions relatives aux mariages interconfessionnels (a), aux successions et testaments (b), sans oublier de jeter un coup d'œil sur le statut réservé aux adeptes des religions non-reconnues et aux athées (c).

a. Le mariage interconfessionnel

Le droit musulman proscrit le mariage de la femme musulmane avec un non-musulman[248]. Cette interdiction est expressément reprise en droit irakien. L'article 17 du Code du statut personnel de 1959 permet au musulman d'épouser une non-musulmane monothéiste (*kitabyia*[249]) et rend, en même temps, nulle l'union de la musulmane avec un non-musulman. Cela revient à établir dans la loi un empêchement à mariage d'ordre religieux, autrement dit, un empêchement fondé sur la

[247] Ratifié par l'Irak le 25 janvier 1971.

[248] Cette interdiction trouve son fondement dans le Coran (sourate 60 verset 10 et sourate 2 verset 221), ainsi que dans le consensus des *fouqaha* (*idjma*). Le *fiqh* justifie cette interdiction par le fait que la femme est placée sous la tutelle de son mari. La musulmane ne saurait être placée sous l'autorité d'un époux non musulman.V. M. Abou Zahra, *Le statut personnel* [en arabe], 2e éd., Éditions *dar al-fikr al-arabi*, Le Caire, p. 102.

[249] Appartenant à une religion du Livre, autrement dit à une religion monothéiste basée sur une révélation. L'islam reconnaît le judaïsme, le christianisme et une troisième religion un peu problématique, celle des sabéens, comme étant des formes antérieures incomplètes et imparfaites de l'Islam lui-même. V. B. Lewis, « L'islam et les non-musulmans », in *Annales Histoire et Sciences Sociales*, n° 3-4, 1980. p. 784-800. *Adde* : A. M. Emon, *Religious Pluralism and Islamic Law : Dhimmis and Others in the Empire of Law*, Oxford University Press, 2012.

disparité de culte. Cet empêchement est qualifié de provisoire dans le sens que ce mariage peut être conclu si le non-musulman, désireux d'épouser une musulmane, se convertit à l'Islam.

Cette règle doit être observée même au cours du mariage en cas de conversion à l'Islam des époux non-musulmans. À cet égard, la conversion à l'Islam rend *de plano* le droit musulman applicable au mariage non-musulman entraînant ainsi des conséquences sur le maintien ou la dissolution de l'union conjugale. L'article 18 du Code du statut personnel dispose à cet effet que « [l]a conversion à l'Islam de l'un des époux avant l'autre est tributaire des prescriptions de la Charia quant au maintien de l'union ou la séparation des conjoints ». En réalité, ces prescriptions se trouvent essentiellement dans le *fiqh*.

Les solutions énoncées par les *fouqaha* diffèrent selon que la conversion émane des deux époux ou de l'un d'entre eux. Ainsi, si les conjoints se convertissent à l'Islam simultanément ou de manière successive, leur mariage sera maintenu, à moins qu'il existe un empêchement pour parenté, auquel cas le juge devra les séparer. Si le mari seul embrasse l'Islam, le mariage sera également maintenu si la femme est *kitabyia*, sinon celle-ci devra se convertir à l'Islam ou à une religion monothéiste quelconque. Si elle persiste dans son ancienne religion, le lien matrimonial sera dissous et cette dissolution est réputée comme résiliation du mariage[250]. Enfin, si l'épouse seule embrasse l'Islam, son mari sera mis en demeure de se convertir à son tour. Un délai de réflexion raisonnable lui sera imparti, à l'issu duquel le mariage sera maintenu, s'il consent à adhérer à l'islam. Dans le cas contraire, le juge prononcera la dissolution du mariage, car la femme musulmane ne s'unit qu'à un musulman[251].

La jurisprudence irakienne est constante sur le fait qu'une fois devenue musulmane, une femme ne saurait rester liée à un mari non-musulman[252]. La Cour de cassation estime devoir inviter le mari à se convertir avant de procéder à la dissolution du lien conjugal. Ainsi a-t-il été jugé que « lorsque la femme convertie à l'Islam demande le divorce (*tafriq*) de son conjoint resté chrétien, le tribunal ne peut prononcer le divorce qu'après avoir offert l'adhésion à l'Islam au mari. Lorsque la notification de ce dernier est impossible, le tribunal doit procéder à sa signification par une annonce publiée aux journaux locaux, fixant un délai raisonnable pour y répondre positivement ou négativement. Le tribunal statuera en fonction de cette réponse »[253]. La non-comparution du mari vaut refus et le juge devra prononcer la dissolution du mariage. Il en va ainsi également en cas de refus explicite du mari d'adhérer à la religion musulmane[254]. En l'occurrence, la dissolution du mariage vaut résiliation[255].

En outre, nous avons remarqué que la conversion a pour effet de rendre le droit musulman immédiatement applicable à tout le régime du mariage. Cet effet immédiat provoque une tentation, celle de l'abus, de la fraude à la loi, en vue de déjouer l'ordre normal et naturel des prévisions. La prise en compte de la religion comme élément de rattachement pour déterminer la loi applicable peut servir l'inté-

---

[250] A. Al-Koubaïsi, *Précis de Code du statut personnel et ses amendements* [en arabe], t.1, 3e éd., al-maktaba al-qanonyia, Bagdad, 2010, p. 80-81.
[251] A. Khallaf, *op. cit.*, p. 126 ; F. Karim, *op.cit.*, p. 113-114.
[252] Cass.perso. 31 oct. 1996 (inédit) : résiliation du mariage d'une femme chrétienne devenue musulmane.
[253] Cour de cassation, perso. 26 août 1986, *majmoat al-ahkam al-adhlyiah*, n° 3 et 4, 1986, p. 101.
[254] F. Karim, *op. cit.*, p. 114.
[255] Cour de cassation, perso. 31 oct. 1996, préc.

rêt d'un conjoint qui, pour se dérober à l'application d'une loi donnée, change volontairement de religion. La situation de concurrence entre les différents statuts communautaires offre aux individus des échappatoires faces aux impasses religieuses.

Ainsi, en se convertissant à l'Islam, une femme catholique peut rendre nul son mariage avec son mari, resté chrétien. Cela peut être, pour elle, un moyen de divorce plus aisé que ceux proposés par le droit canonique de sa communauté d'appartenance[256]. À l'opposé, la conversion à l'Islam de la part du mari peut avoir pour corollaire de l'investir de la faculté de mettre fin au mariage par volonté unilatérale (*talaq*, répudiation). Notons à cet égard que la prohibition de divorce chez les communautés catholiques reste l'une des principales raisons de la conversion à l'Islam[257]. La conversion peut aussi être employée dans le dessein d'exclure sa famille de son héritage, comme nous le verrons. La fraude, facteur de désordre et d'insécurité juridique, est loin d'être efficacement sanctionnée par les tribunaux[258]. En effet, la preuve de la fraude, qui repose sur une exploration de la sincérité de la foi des individus, est assez malaisée. Elle devra découler d'un comportement extérieur non équivoque de son auteur[259]. Cette exigence limitera concrètement sa portée pratique.

Quoiqu'il advienne, si l'union d'un musulman à une femme appartenant aux « gens du Livre » est valide, celle-ci reste exclusivement régie par le droit musulman codifié, à savoir le Code du statut personnel, tenant lieu de droit commun en la matière. Les enfants de l'un ou de l'autre sexe, issus de ce mariage mixte, suivront l'Islam, religion de leur père. Les auteurs justifient cette solution par la prééminence du droit étatique par rapport aux statuts communautaires, ces derniers n'ayant qu'un caractère dérogatoire[260]. Mais, à bien y regarder, la solution n'est, à notre sens, qu'une survivance de privilège de religion qui prévalait jadis dans les rapports interconfessionnels impliquant un musulman[261]. Dans le système islamique, il a toujours été admis qu'en cas de conflit opposant un musulman à un non-musulman, le droit musulman était applicable. Le privilège de religion conduisait à la compétence des tribunaux musulmans et à l'application de la loi musulmane, chaque fois que le litige portait sur la relation entre deux personnes dont l'une est musulmane. La subsistance de ce privilège de nos jours est regrettable car faisant fi de la reconnaissance de l'égalité des citoyens devant la loi proclamée par la Constitution.

Cette inégalité se prolonge au-delà de la dissolution du lien conjugal. Ainsi, en matière de garde après divorce, la garde de l'enfant mineur ne peut être confiée à sa mère, différente de religion. L'enfant étant musulman suivant la religion de son

---

[256] Le divorce étant prohibé par lois en vigueur chez les communautés catholiques, sauf en cas d'adultère.

[257] Pour plus de détails, V. N. Georges, *Le droit des minorités : Le cas des chrétiens en Orient arabe,* préf. J. Yacoub, PUAM, Aix-en-Provence, 2012, p. 224 et s.

[258] La conversion est peut-être faite dans un but vexatoire, frauduleux, ou, même, dans l'intention de nuire à son conjoint pour l'exhéréder, comme nous allons le voir dans le paragraphe suivant. La jurisprudence en la matière n'étant pas légion, on peut se demander si la fraude à la loi est sanctionnée par les tribunaux.

[259] Pour une conversion animée par la volonté de se soustraire au paiement d'aliment, la Cour de cassation avait considéré inopérante la conversion du mari car il a été établi que celui-ci a voulu profiter de changement de religion pour échapper à l'obligation alimentaire. V. notre article : « Principe de la personnalité des lois et droit de la famille en Iraq : Approche comparative des droits iraquien et égyptien », *Arab Law Quarterly*, 22, 2008, spéc. p. 32-34.

[260] B. Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 82.

[261] Dans le litige opposant un musulman à un non-musulman, le juge musulman est compétent en droit pour appliquer sa propre loi. Cette règle repose sur un hadith attribué au prophète aux termes duquel « l'Islam domine et ne saurait être dominé ». Sur ce privilège, V. M. Charfi, *op. cit.*, p. 410 et s.

père, l'institution devra lui garantir qu'il soit élevé dans la religion musulmane, or, la mère non musulmane ne saurait à même d'assurer cette mission. Ainsi a-t-il été jugé que « lorsque la religion de la mère est différente de celle de l'enfant, celles-ci ne remplira pas toutes les conditions d'attribution de la garde prévues à l'article 57-2 du Code du statut personnel »[262].

Les successions *ab intestat* et les testaments subissent également les répercussions de la norme confessionnelle.

b. Les successions et testaments

Selon le droit musulman, la disparité de culte constitue une cause d'incapacité successorale. Cela revient à interdire la dévolution successorale entre musulmans et non-musulmans, et cela dans les deux sens. Un musulman ne peut hériter d'un non-musulman et vice-versa[263]. Malgré le silence du législateur sur ce point, la jurisprudence fonde cette solution sur l'article 1-2 du Code du statut personnel qui renvoie aux prescriptions de la Charia en cas de carence législative[264], celle-ci étant une source subsidiaire du droit en matière de statut personnel. Ainsi, les tribunaux refusent d'admettre un parent non-musulman à la succession d'un parent musulman et inversement.

À bien y regarder, cette règle ne semble pas de prime abord discriminer les non-musulmans dans la mesure où elle est réciproque. Cependant, la conversion à l'Islam étant seule permise, cela signifie concrètement que si un chrétien devient musulman, sa femme et ses enfants chrétiens ne peuvent rien hériter de lui, et les biens héréditaires seront dévolus à l'État, sauf s'ils se convertissent à l'Islam à leur tour. Sera ainsi écartée toute personne n'appartenant pas à la religion musulmane au moment de l'ouverture de la succession. Seuls les héritiers devenus musulmans peuvent bénéficier de la succession d'un converti à l'Islam alors que les héritiers non-musulmans en seront exclus.

Il s'ensuit que, même autorisée à conserver sa foi, la femme *kitabyia* (juive ou chrétienne) unie à un musulman n'hérite pas de lui : « la différence de religion ôte tout droit à la succession de la femme par le mari et du mari par la femme »[265]. Quant aux enfants mineurs, censés suivre la religion de leur père, ils vont simplement hériter de lui et n'auront aucune vocation successorale de coté de leur mère, différente de religion[266]. L'application de cette règle conduit à créer une rupture d'égalité entre les citoyens pour cause de religion. La prise en compte du critère religieux en matière de successibilité constitue en outre un moyen de coercition contraire à la liberté de conscience, au respect des cultes[267]. Craignant de voir leur

---

[262] Cour de cassation, Ass. plén. 16 déc. 1980, *majmoat al-ahkam al-adlyiah*, n° 1, 1980, p. 32.

[263] Le *fiqh* classique enseigne que cette interdiction trouve son fondement dans le Coran (sourate 33, verset 6) ainsi que dans un hadith attribué au prophète. V., F. N. Wassel, *le fiqh des successions et testaments dans la Charia islamique – étude comparé* [en arabe], Librairie *tawfiqyyiah*, Le Caire, 1995, p. 61-62.

[264] Cass. Ass.plén. 15 févr.1986 pourvoi 136/1985 cité par Krbassi, *op. cit.*, p. 9.

[265] Art. 125 du Code de Qadri Pacha (codification non-officielle du droit hanéfite faite en Égypte en 1875).

[266] F. Karim, *op. cit.*, p. 112.

[267] En Tunisie, de dispositions analogues ont dernièrement été déclarées inconstitutionnelles car contraires aux droits de l'Homme. V., S. Ben Achour, « Les convictions religieuses face au droit positif tunisien », in *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs*, Bruylant, Bruxelles, 2010, p. 133, spéc. p. 166-168.

droit à l'héritage remis en cause, il n'est pas surprenant de voir des personnes prendre la précaution de se convertir à l'Islam.

Au demeurant, pour produire ses effets, cette conversion doit être opérée avant le décès du parent musulman. En effet, la jurisprudence irakienne tient compte du moment du décès du *de cujus* pour déterminer s'il y a disparité de religion ou non. La Cour de cassation estime, à cet égard, que la conversion à l'Islam ne saurait être opposable à l'égard de tiers qu'à compter de la date de l'ordonnance de conversion émise par le tribunal. En d'autres termes, pour hériter d'une personne devenue musulmane, il faut que le demandeur prouve que son islamisation a eu lieu avant que la succession ne soit ouverte. Si la conversion à l'Islam est postérieure à l'ouverture de la succession, le converti ne peut hériter. Ainsi, lorsqu'il s'avère que le neveu avait embrassé l'Islam après le décès de sa tante, musulmane pré-convertie, il ne saurait prétendre à la succession de celle-ci car la disparité de culte constitue un empêchement successoral[268]. La conversion tardive, autrement dit postérieure au décès du parent musulman, demeure donc sans effet sur la succession.

Toutefois, ayant un effet déclaratif et non constitutif, le certificat d'islamisation (*hujat, ichhar al-islam*) peut comporter une date antérieure à son établissement. Ainsi, dans une affaire où une femme, écartée de la succession de son mari musulman, avait prétendu avoir embrassé l'Islam avant son décès, la Cour a estimé que bien que l'acte de conversion produit porte une date postérieure au décès, il révélait une adhésion antérieure, dès lors qu'il est établi que la femme pratiquait les rituels de l'Islam (récitation du Coran, jeûne de ramadan, etc.) bien avant le décès de son mari musulman. Dès lors, elle aura droit à sa part de l'héritage (un quart) en tant que musulmane, nonobstant la mention « chrétienne » figurant toujours sur sa Carte d'identité[269]. Il en ressort que la conversion antérieure à l'Islam peut être prouvée par tous les moyens, y compris le témoignage.

Il sied de souligner enfin que les legs et donations entre époux de religion différente sont permis sans restriction. En pratique, l'époux musulman se prévaut de cette disposition pour tester au bénéfice de sa femme non-musulmane, en vue de pallier le défaut de vocation successorale.

c. Le sort des adeptes de religions non reconnues et les athées

Il ressort des développements précédents que la religion, du moins en ce qui concerne le statut personnel, est loin d'être une affaire d'ordre privé ; elle régit la vie familiale de l'individu. Or, une personne « sans religion » ou n'adhérant à aucune communauté reconnue ne sera pas moins assujettie à la loi islamique (le Code du statut personnel).

En premier lieu, la situation des communautés religieuses non reconnues paraît très délicate. Dans son acception stricte dégagée par la jurisprudence française, la religion consiste à relier collectivement les hommes aux dieux par des croyances et par des cultes. Elle se caractérise ainsi par la réunion de deux critères : le critère subjectif, la foi en un être, une force supérieure ou une transcendance ; et le critère objectif, l'insertion de l'individu dans une communauté de croyants[270]. Le

[268] Cour de cassation, Ass.plén. 21 janvier 1979, *majmoat al-ahkam al-adhlyiah*, n° 1, 1979, p. 43-44.
[269] Cour de cassation, 1re Ch.élargie 14 mai 1996, *al-mawsoaa al-adlyiah*, n° 64, 1999, p. 5-6.
[270] Définition proposée par le doyen Jean Carbonnier (note *D.* 1969, p. 366) et expressément consacrée par la CA Lyon 28 juillet, 1997, *JCP*, 1998, n° 10025. Pour plus de détails : J. Robert, « La liberté de

droit à la liberté de religion exclut, en principe, toute appréciation de la part de l'État quant à la légitimité des croyances religieuses[271]. Or, en dépit de la reconnaissance constitutionnelle de la liberté de religion et de conviction, certains cultes tels que le kakaïsme[272], le zoroastrisme[273], le bouddhisme, ne sont pas reconnus en Irak, et d'autres sont formellement prohibés par la loi, comme c'est le cas pour le bahaïsme.

L'exemple de la religion bahaïe est édifiant. *La loi n° 105 de 1970 sur la prohibition des activités bahaïes*[274] interdit l'appartenance à cette « secte » et réprime tout prosélytisme en sa faveur sous quelque forme que ce soit (art. 1), proscrit la publication, la distribution et la possession des livres ou documents bahaïs en Irak (art. 2), ordonne la fermeture de tous les lieux de cultes, les centres et les associations établis sur le territoire irakien et la confiscation de ses avoirs et biens (art. 3 et 4). La violation des dispositions de ladite loi est passible de la réclusion criminelle à perpétuité.

Au-delà de ce cas extrême, l'exercice non-public des religions non reconnues est généralement toléré, mais il ne bénéficie pas de la protection conférée aux quatre cultes reconnus. Ces communautés ne peuvent pour l'instant prétendre au statut réservé aux dix-sept communautés religieuses non-musulmanes officiellement reconnues en vertu du Règlement n° 32-1981. Leurs adeptes se voient ainsi placés sous l'empire du droit musulman (le Code du statut personnel) pour tout ce qui a trait au statut personnel. Le Bureau de l'état civil refuse de mentionner les religions non-reconnues sur la carte d'état civil. Les seules mentions acceptées étant « chrétien », « juif », « yézidi » et « sabéen », les adeptes des autres cultes se verront nécessairement accoler la mention « musulman » sur leur registre civil.

De ce qui précède, il appert clairement l'existence de deux types de communautés de croyants dans l'ordre juridique irakien. Certaines communautés sont regardées avec bienveillance et bénéficient de nombreuses protections juridiques, alors que d'autres, inspirant la défiance, sont soit non reconnues soit prohibées. On leur dénie la qualité de communautés religieuses, ce qui les empêchent de jouir de la personnalité morale et d'avoir une existence juridique au regard de la loi. La différence de traitement entre les deux catégories est difficile à justifier entièrement par le seul argument de l'antériorité des minorités dites historiques[275].

Il n'en demeure pas moins que ces groupes ont la possibilité, jusque là peu usitée en pratique, de se constituer en une association selon le modèle de droit commun. Naguère, la *Loi sur les associations n° 13-2000* interdisait, en effet, de fonder des associations sur une base ethnique ou confessionnelle. D'après l'article 7 de la loi, les conditions d'adhésion, définies dans le statut interne, « ne doivent com-

---

religion, de pensée et de croyance » in R. Cabrillac, M.-A. Frison-Roche et T. Revet (dir.), *Libertés et droits fondamentaux*, 16e éd., Dalloz, 2010, p. 395, spéc. p. 400-401.

[271] CEDH, 26 sept. 1996, *Manoussakis* c. *Grèce* (§ 47).

[272] Sur ce groupe, V. *supra*, note 13.

[273] Le zoroastrisme, aussi appelé mazdéisme, est une religion monothéiste, créée et prophétisée par Zarathoustra au cours du 1er millénaire av. J.-C. et est devenue la religion officielle des Perses sous la dynastie des Sassanides (224-651), jusqu'à la conquête islamique. Les zoroastriens vénèrent le feu comme symbole divin et prêchait un dualisme reposant sur la bataille entre le Bien et le Mal, la Lumière et les Ténèbres. J. Varenne, *Zarathushtra et la tradition mazdéenne*, Seuil, Paris, 2006, *passim*.

[274] Publiée au *JO* n° 1880 du 18 mai 1970, modifiée par la Loi n° 141-1979 (*JO* n° 2741 du 19 novembre 1979, p. 479). Le *ratio legis* de la Loi indique que le bahaïsme n'est pas une religion ou une confession reconnue et que l'intérêt public commande de l'interdire et d'empêcher tout prosélytisme en sa faveur. À vrai dire les vraies raisons résident dans le fait que la secte est soupçonnée d'affiliation avec le sionisme.

[275] J. Woehrling, *op. cit.*, p. 109.

porter aucune distinction fondée sur la croyance religieuse, la race, le sexe ou le niveau social ». Or, cette condition n'ayant pas été reprise par la nouvelle loi de 2010[276], cela impliquerait la possibilité de créer des associations cultuelles communautaires.

Néanmoins, les personnes ne se réclamant d'aucune religion (les athées), et celles appartenant à des communautés non reconnues, ne sauront se soustraire à l'application du droit musulman, du moins dans les matières relevant de leur statut familial. Faisant figure de droit commun, le Code du statut personnel de 1959 s'applique à tous les Irakiens qui ne sont pas expressément écartés de son champ d'application[277]. Il joue alors un rôle supplétif en cas d'absence de statut spécial dérogatoire. Ainsi, si la liberté de religion postule le droit de croire ou de ne pas croire, une personne qui ne professe aucune religion ni conviction sera, tout de même, rattachée au statut religieux de droit commun.

Sur ce point, le fait de prendre ses distances vis-à-vis de sa communauté d'affiliation a suscité une jurisprudence controversée. Ainsi, dans une affaire où un chrétien a déclaré n'appartenir à aucune communauté, tout en restant monothéiste, la Cour de cassation a entériné l'appréciation du juge du fond qui avait appliqué le Code du statut personnel n° 188-1959 au demandeur, validant ainsi la répudiation de son épouse[278]. Dans un arrêt plus récent, la Cour adopte une position diamétralement opposée. Le retrait d'un chrétien de sa communauté d'appartenance pour devenir simplement « monothéiste » n'influe en rien sur la loi applicable. Son mariage reste donc régi par la loi religieuse choisie au moment de la célébration du mariage. D'après la Cour, le choix de se marier selon les rites de la communauté chaldéenne implique la soumission du mariage aux règles religieuses de ladite communauté[279]. Le respect des prévisions légitimes des parties commande, sans doute, une telle solution.

En somme, le Code du statut personnel (CSP) d'inspiration musulmane peut recevoir application à l'égard des non-musulmans dans un nombre important d'hypothèses : l'appartenance à une communauté religieuse non reconnue en Irak, le refus d'appartenance à une religion (l'athéisme), le mariage entre un musulman et une chrétienne ou une juive (privilège de religion), la carence de la loi personnelle, c'est-à-dire, lorsque la loi confessionnelle non-musulmane est lacunaire ou insuffisante[280], ou encore lorsque la loi personnelle applicable est contraire à l'ordre public ou à l'équité, comme nous l'avons observé précédemment[281]. N'oublions pas enfin le cas de la « religion de dépendance », situation que nous avons retrouvé plus

---

[276] Loi sur les organisations non-gouvernementales n° 12-2010, dont l'article 34 abroge la Loi sur les associations n° 13-2000 (*JO* n° 4147 du 9 mars 2010, p. 13).

[277] Art. 2-2 du Code du statut personnel n° 188-1959.

[278] Cass. perso 27 févr.1978, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 1, 1978, p. 69-70.

[279] Il ne peut, en conséquence, se prévaloir des dispositions du Code du statut personnel pour procéder à la répudiation de sa femme, car son mariage reste régi par le statut de la communauté chaldéenne catholique n'admettant pas la dissolution du mariage par volonté unilatérale. Cour de cassation, 1re perso, 22 févr. 2007, cité dans B. Al-Jobouri, *op. cit.*, p. 64.

[280] Le juge tente ainsi de combler la carence du statut communautaire en appliquant le Code du statut personnel (CSP). Par exemple, on admet l'application du CSP aux chrétiens en matière de successions et testaments ou de la pension alimentaire, faute de dispositions particulières dans leurs lois religieuses. V. par exemple : Cass.perso. 10 sept. 1979, *majmoat' al-ahkam al-adlyiah*, n° 3, 1979, p. 30-31, concernant la pension alimentaire d'une femme chaldéenne divorcée. La Cour a appliqué, en l'espèce, le Code du statut personnel, à défaut de disposition spécifique dans sa loi canonique.

[281] V. *supra*, p. 321-322.

haut dans laquelle la religion d'une personne s'établit obligatoirement par rapport à la religion d'une autre personne[282]. Ces exceptions ont pour effet d'étendre considérablement le domaine d'application du droit musulman au détriment des statuts communautaires.

CONCLUSION

Au terme de cette étude, force est de constater que le droit positif irakien régissant les minorités constitue un système complexe dans lequel on reconnaît un petit nombre de strates juridiques déposées au cours de l'histoire et dont l'application respective varie selon les circonstances et les lieux. Il en résulte un tableau assez contrasté du statut juridique encadrant les minorités religieuses établies dans le pays.

Dans divers domaines, l'ordre juridique irakien fait cohabiter un droit laïcisé moderne avec des droits traditionnels de facture religieuse. Celui-ci se présente à l'observateur comme un panaché de règles et de principes hétérogènes. Dans les matières où le droit a pu être sécularisé, le législateur a réussi à établir une législation moderne uniforme applicable à tous les Irakiens, sans distinction de confession. La sécularisation progressive du corpus législatif dès la fin du XIXe siècle a fait des adeptes des religions minoritaires des citoyens à part entière. Un droit ainsi harmonisé se révèle meilleur vecteur de l'égalité de traitement.

En revanche, le contraste est frappant dès qu'on se replace sur les terrains où l'emprise de la religion demeure prégnante. Dans le domaine du statut familial, un système personnaliste archaïque introduit dans les rapports de droit une distinction entre les citoyens fondée sur la religion. Des discriminations ne manquent pas de surgir à l'égard de ceux ne partageant pas la religion officielle de l'État. Dans cette perspective, le pluralisme en droit de la famille, souvent exalté comme une réponse à la réalité et à la diversité des mœurs[283], est loin de constituer une « panacée » pour la protection des droits individuels. Dans son acception la plus large, le pluralisme renvoie au fait que dans une société donnée, des normes différentes sont appliquées à des situations identiques[284]. Tel que conçu en Irak, un système pluraliste introduit dans l'ensemble des rapports de droit une distinction entre les particuliers fondée sur la religion, les catégorise selon leur appartenance religieuse et leur reconnaît des droits et libertés non pas en tant qu'individus, mais en fonction de leur appartenance à une communauté religieuse. Il a pour conséquence que les justiciables se verront appliquer un traitement différent selon leur appartenance confessionnelle, ce qui serait manifestement en contradiction avec l'interdiction des discriminations[285].

Dans le contexte irakien, ce pluralisme est biaisé dans la mesure où il est assorti d'une prépondérance accordée au statut musulman affilié à l'Islam, religion

---

[282] V., *supra*, p. 335-336.

[283] J.-J. Lemouland, « Le pluralisme et le droit de la famille, post-modernité ou pré-déclin ? », *D.* 1997, chron. 133.

[284] Sur ce sujet, v. notamment : « Le pluralisme » in *Archives de philosophie de droit*, t. 49, Dalloz, 2006 ; C. Leben, « De quelques doctrines de l'ordre juridique », Revue *Droits*, n° 33, 2001, p. 19.

[285] CEDH 13 févr. 2003, arrêt *Refah Partisi c. Turquie*, § 119. Pour plus de détails, V. : J. Ringelheim, « Droit et religion dans l'Europe des juges : La jurisprudence de la Cour européenne des droits de l'Homme » in *Convictions philosophiques et religieuses et droits positifs*, Bruylant, Bruxelles, 2010, p. 515, spéc. p. 561-562.

d'État[286]. La qualité de droit commun qui lui est reconnu l'investit d'une fonction supplétive comme droit applicable en cas de lacunes ou de silence des statuts communautaires. Il doit de surcroît prévaloir en cas de conflit internormatif, plus particulièrement dans les rapports interconfessionnels. En permettant de spéculer sur les multiples statuts en vigueur dans le territoire, ce pluralisme inégalitaire, fait fi du respect des prévisions légitimes des parties et porterait d'autant plus atteinte à la sécurité juridique. Ainsi, il arrive fort souvent à des particuliers de changer de confession dans le seul dessein de bénéficier des avantages que leur refuse leur loi d'origine ou pour se soustraire aux obligations leur incombant du chef de cette même loi. La stabilité familiale et la prévisibilité des solutions en sortent ainsi gravement affaiblies.

La chute du régime baathiste avait fait renaître des espoirs nouveaux quant à la reconstruction juridique et institutionnelle. Le pays s'est doté en 2005 d'une nouvelle constitution censée promouvoir l'État de droit, la démocratie et les droits de l'Homme. Le nouveau texte se targue de comporter une charte des droits fondamentaux qualifiée d'unique dans la région[287]. Huit ans après, le bilan demeure sombre. Le droit à l'égalité et la liberté de conscience, de religion ou de croyance, comme les autres droits et libertés, se trouvent concrètement paralysés. Comme souvent dans le monde arabe, il faut rester conscient de la distance qui reste à couvrir entre énonciation d'un droit et effectivité même de ce droit.

L'égalité de traitement ne saurait, croyons-nous, être assurée sans une sécularisation totale des institutions et des autorités qui interviennent en matière de statut personnel. L'instauration d'un droit civil (séculier) de la famille constituerait, sans doute, la solution idéale pour mettre fin aux inégalités fondées sur la religion, ainsi que celles fondées sur le sexe[288]. Dans cette perspective, le principe d'égalité devant la loi proclamé par la Constitution aurait dû logiquement aboutir à l'unification du statut personnel de tous les Irakiens. Or, paradoxalement, c'est le texte constitutionnel lui-même qui prend le contre-pied de cette idée. En effet, toute tentative d'unification du droit de la famille en Irak se trouve dorénavant mis en échec. L'article 41 de la nouvelle Constitution y fait désormais obstacle en disposant qu'«en matière de statut personnel, les Irakiens sont libres d'observer les préceptes de leurs religions, confessions, croyances ou choix. Ceci sera réglementée par la loi ».

En vertu de cette disposition nouvelle, les autorités étatiques sont dépourvues de tout pouvoir d'unifier le droit sur ce terrain. Le texte enjoint à l'État d'assurer le respect des statuts personnels des diverses communautés. Par conséquent, l'État doit s'abstenir d'intervenir pour moderniser ou réformer le droit de la famille. Le système plurilégislatif acquiert ainsi une valeur constitutionnelle lui conférant l'immunité contre toute tentative d'harmonisation. Pire, le texte remettrait en cause l'unification du système judiciaire achevé en 1963 et ouvre la porte au retour des tribunaux religieux pour statuer en matière de statut personnel. Un système de justice parallèle

---

[286] Cela contrairement au Liban, où la structure multicommunautaire s'accompagne d'une neutralité de l'État à l'égard des diverses confessions. Les différents statuts communautaires sont placés sur un pied d'égalité. V., P. Gannage, « Le pluralisme des statuts personnels au Liban : Son régime, ses limites » in M. Aoun (dir.), *Les statuts personnels en droit comparé : Évolutions récentes et implications pratiques*, Peeters, Leuven-Paris, 2009, p. 103 et s.

[287] http://human-rights-news.newslib.com/story/88-2346524/ (consulté le 29 juin 2013).

[288] Sur ce point, V. notre article, « Droit de la famille et nouvelle constitution irakienne », préc., p. 1540-1542.

géré par des cheikhs et des mollahs commence à se propager dans les villes du sud d'Irak.

Pour surmonter cet obstacle constitutionnel, une solution nous paraît, à tout le moins, envisageable : celle consistant en l'instauration d'un statut laïc facultatif[289]. En d'autres termes, une option de législation pourrait être accordée aux époux, leur permettant de choisir, sous forme contractuelle, entre les lois communautaires et un droit familial de facture laïque. Une telle option permettrait, en effet, d'asseoir l'application du droit moderne sur l'adhésion volontaire des intéressés. Elle aura l'avantage d'allier pluralisme et liberté permettant ainsi à ceux qui le désirent de « sortir de l'impasse » à laquelle conduit l'hégémonie des lois religieuses. L'idée s'inscrit, du reste, dans un courant doctrinal favorable à l'élargissement de l'espace conféré à la volonté individuelle dans l'aménagement du régime appliqué aux rapports de famille, au détriment de l'ordre impératif jadis souverain en la matière[290].

Dans l'état actuel du droit positif, rien ne semble s'opposer à l'institution d'une telle option puisque le terme « choix » figurant à l'article 41 de la Constitution suppose la possibilité de choisir une loi autre que celle de sa propre communauté pour régir le statut personnel. Les modalités du choix du statut familial doivent toutefois être clairement précisées dans la future loi visant à réglementer l'exercice de cette « liberté constitutionnelle »[291]. Si elle devait être retenue, la contractualisation du droit de la famille[292] à laquelle aboutit l'option de législation constituerait certes une rupture avec la conception qui règne jusque-là dans l'ordre juridique irakien. On sait que sur ce terrain, les parties n'ont pas la libre disposition de leurs droits. D'après l'article 130-2 du Code civil, les règles ayant trait au statut personnel sont réputées d'ordre public. On ne saurait donc s'y soustraire. Un changement de paradigmes s'impose.

Quoi qu'il advienne, il est déplorable de voir la nouvelle Constitution, qui voulait promouvoir un nouvel Irak « libre de tout sectarisme, racisme, régionalisme, discrimination et exclusion »[293], comporter des dispositions susceptibles d'accentuer le sectarisme religieux et le repli identitaire.

Comparée aux précédents textes, la Constitution de 2005 est marquée par une forte coloration religieuse : l'Islam est érigé en source principale de législation, la Constitution interdit la promulgation de toute loi contraire aux préceptes établis de l'Islam (art. 2-1), elle garantit la préservation de l'identité islamique de la majorité du peuple irakien (art. 2-2), l'Irak fait partie du monde islamique (art. 3), la famille est le fondement de la société, l'État préserve ses valeurs religieuses (art. 29-1), la liberté de pratiquer les rites religieux, dont les rites husseinites est garantie (art. 43).

---

[289] Une solution analogue est préconisée depuis longtemps au Liban. V., P. Gannagé, « Le principe d'égalité et le pluralisme des statuts personnels dans les États multicommunautaires », in *L'avenir du droit : Mélanges en hommage à François Terré*, Dalloz et Juris-Classeur, 1999, p. 439 et s.

[290] P. Gannagé, « La pénétration de l'autonomie de la volonté dans le droit international privé de la famille », *RCDIP*, 1992, p. 425 ; J.-Y. Carlier, *Autonomie de la volonté et statut personnel : étude prospective de droit international privé*, préf. F. Rigaux, Bruylant, Bruxelles, 1992.

[291] L'option pourrait prendre soit la forme d'un acte unilatéral consigné par un officier public, soit, comme c'est le cas le plus fréquent dans les États africains, s'exercer à l'occasion d'un mariage.

[292] On entend par là le fait d'attribuer à l'accord des volontés un rôle dans l'organisation des relations familiales. Sur ce thème, V. D. Fenouillet et P. de Vareilles-Sommière, *La contractualisation de la famille*, coll. « Études juridiques », Economica, Paris, 2001.

[293] Voir le préambule de la Constitution de 2005. Une traduction non officielle est disponible sur : http://www.wipo.int/wipolex/fr/details.jsp?id=10027 (en anglais).

Ces multiples références peuvent servir à justifier des discriminations au nom de la religion.

Quant à la liberté religieuse et l'égalité des citoyens devant la loi « sans distinction de race, d'origine et de croyance », ces principes ont beau être proclamés, ils risquent d'être vidés de leur substance une fois entrés en concurrence avec d'autres normes religieuses également promues par la Constitution. À cet égard, la liberté religieuse telle qu'énoncée par la Constitution pourrait se voir réduite comme une peau de chagrin. Rappelons que, dans les textes constitutionnels, cette liberté, en tant que liberté de synthèse, n'est pas consacrée dans toutes ses dimensions. N'y sont affirmés que certains de ses aspects particulièrement la liberté de conscience, la liberté de croyance et la liberté de culte. La liberté de choisir la religion ou les convictions de son choix et de pouvoir en changer a, nous semble-t-il, été sciemment occultée.

Cela étant, toute la question est de savoir si les dispositions constitutionnelles relatives aux libertés publiques et aux droits fondamentaux sont indépendantes ou hiérarchiquement situées par rapport à l'article 2 instituant la Charia comme source fondamentale de la législation ? La deuxième interprétation implique qu'elles puissent être remises en cause au motif de leur non-conformité aux préceptes de la loi islamique[294].

Il appartient à la Cour suprême fédérale (CSF) de censurer les textes portant atteinte aux droits fondamentaux. Du fait de sa création récente, la CSF n'a pas encore eu l'occasion de développer une véritable jurisprudence en la matière. La tâche de la Haute juridiction s'annonce éminemment délicate car il lui incombe, de manière concomitante, de censurer également les lois contraires aux préceptes établis de l'Islam. Or les dispositions relatives à la différenciation entre musulmans et non-musulmans sont au cœur même de la Charia. Il y a sans doute là confrontation entre deux registres de valeurs opposées : le système islamique du *dhimma* (pacte de protection) instituant un pluralisme inégalitaire, et l'approche universelle des droits de l'Homme fondée sur le refus de toute discrimination. La question ne manquera pas de se poser tôt ou tard.

Jadis, parti laïque et socialiste, le Baath avait œuvré à gommer les différenciations confessionnelles. Cette politique s'inscrivait dans une logique étatique qui tendait à transcender les clivages communautaires pour imposer un droit commun à tous indépendamment de la confession : un droit qui aspire à être fondé sur la citoyenneté et non sur l'appartenance religieuse[295]. Malgré un bilan finalement mitigé, cette politique progressiste avait favorisé largement l'insertion des minorités religieuses dans le tissu national. Ces minorités étaient considérées comme devant s'intégrer à l'ambition initiale du parti consistant à promouvoir un arabisme fondé, non sur la race, mais sur la culture et la langue, cet idéal étant une valeur supérieure à toutes les autres appartenances, y compris religieuses[296]. Les chrétiens, les Sabéens

294 En ce sens : S. Lavorel, *op. cit.*, p. 82.

[295] V. *Loi-cadre sur la réforme du système juridique n°35-1977*, Publications du ministère de la Justice, Bagdad, 1979, p.16 et s.

[296] Il sied de rappeler que, d'après la littérature du parti Baath, l'arabité ne se définit pas sous le prisme de l'appartenance ethnique. Est considérée comme arabe, toute personne vivant dans la patrie arabe, parlant la langue arabe et embrassant la culture arabe. V. la *ratio legis* du Décret-loi du CCR n°199-2001 du 6 sept. 2001 (*JO* n°3896 du 17 sept. 2001, p. 581) libellé « Le droit de tout Irakien de changer son ethnie ».

et les Yézidis ont trouvé alors place dans ce nationalisme de tendance laïcisante, érigé par le parti Baath en idéologie intégrative[297].

Dans cette perspective, de nombreuses réformes ont été introduites dans la législation en vue d'améliorer la situation des communautés religieuses non-musulmanes. La possibilité d'obtenir la personnalité juridique est importante, notamment pour assurer la liberté des communautés de s'organiser, d'accomplir leurs œuvres cultuelles, éducatives et charitables et de jouir de l'accès à la justice et à la protection du droit de propriété[298]. Après avoir dominé pendant un demi-siècle, le paradigme panarabe a cédé la place au paradigme religieux[299]. Aujourd'hui, le ferment n'étant plus culturel mais confessionnel, les chrétiens, à l'instar des autres communautés, se retrouvent marginalisés et relégués au rang de minorité religieuse.

Partant, on notera l'absence d'un projet national transcendant la limite communautaire pour s'adresser à l'ensemble de la population irakienne. La nouvelle Constitution est, en effet, dépourvue de tout projet politique collectif pour l'Irak. La question cruciale qui aurait dû être posée dès avril 2003 est celle de la définition d'un fondement symbolique commun faisant participer toutes les communautés. Or, au lieu de développer une culture commune inclusive, le système mis en place a, au contraire, favorisé la refondation d'un État fractionné en catégories, voire sous-catégories confessionnelles et ethniques[300]. Le sectarisme a fini par imprégner toutes les structures étatiques. Le pays n'est plus conçu que sous forme de communautés, clans, confessions et factions. L'absence de culture commune élaborée dans le creuset de l'État et l'attachement de la nouvelle Constitution à mettre l'accent sur les spécificités ethnico-religieuses contribuent à raviver les querelles politiques à caractère sectaire[301].

Dans ce contexte, il n'est guère surprenant d'observer un renforcement de l'emprise de la religion sur la société. Cette tendance se traduit depuis 2003 par une plus grande visibilité de l'Islam dans les pratiques sociales : interdictions des statues

---

[297] À noter que les élites chrétiennes ont conçu et porté le projet de l'unité arabe : la notion d'arabité a été forgée en partie par des intellectuels chrétiens, tels que Boutros al-Boustani (1819-1883), George Antonuis (1891-1941), et Constantine Zurayq (1909-2000) sans oublier Michel Aflak, (1910-1989), co-fondateur du Parti Baath et de l'idéologie socialiste panarabe. Sous le régime baathiste, certains Chaldéens ont pu accéder à des postes importants de la vie politique, tels que Tarik Azziz qui occupa longtemps la fonction du ministre des affaires étrangères et vice-premier ministre.

[298] Le Patriarche des chaldéens Paul II Cheikho (1958-1989) s'enorgueillissait d'avoir fait construire, en vingt-quatre ans de pontificat, 24 églises à Bagdad. R. Le Coz, *op. cit.*, p. 365.

[299] Il est à noter toutefois qu'à compter de 1992, juste après la 1re guerre du Golfe, Saddam Hussein commença à jouer la carte religieuse. Il s'organisa pour islamiser ses discours à des fins politiques. Il rajouta « *Allah akbar* » (Dieu est grand) avec son sang sur le drapeau irakien et enclencha une « campagne nationale pour la foi ».

[300] Paradoxalement, alors qu'il se fixe comme objectif la refondation d'un nouvel Irak, « l'Irak du futur, libre de tout sectarisme racisme, régionalisme, discrimination et exclusion », le préambule de la Constitution est truffé des références sectaires comme celles glorifiant les autorités religieuses chiites, déplorant les massacres des chiites et des kurdes et rappelant « l'oppression sectaire infligé par la clique oppressive », allusion faite aux Sunnites !

[301] Même si le sectarisme politique irakien est dépourvu de fondement textuel, la pratique institutionnelle depuis 2003 le consacre sans doute. L'accord fut établi sur la répartition des trois présidences sur une base ethnico-religieuse : la première (la présidence de la République) aux Kurdes, la seconde (la présidence du parlement) aux musulmans sunnites, la troisième (la présidence du Conseil des ministres) aux musulmans chiites. En 2010, la formation du nouveau gouvernement, après les élections législatives du 7 mars, a accusé 9 mois de retard, faute d'entente sur la répartition des postes-clés (ministres, vice-présidents et vice-premiers ministres) entre les différentes factions.

humaines[302], des représentations théâtrales ou musicales[303], fermeture des débits des boissons[304] et une plus grande extériorisation de la pratique religieuse chiite (achoura, et les rituels husseinites)[305]. Ce retour du religieux s'est accompagné d'une vague de violences interconfessionnelles ayant frôlé, en 2006-2007, la guerre civile entre sunnites et chiites.

Dans un climat marqué par les clivages interconfessionnels, la situation des minorités n'a de cesse de se détériorer. Celles-ci souffrent particulièrement de l'insécurité qui y règne et des attaques de groupuscules extrémistes ou criminelles : des attaques multiples contre des lieux de culte, l'enlèvement de religieuses, prêtres et diacres, le racket et le banditisme, etc. La volonté d'échapper aux persécutions à caractère religieux a amené bon nombre d'entre elles à prendre le chemin de l'exil. D'environ 1,2 millions de chrétiens qui vivaient dans le pays avant la guerre, on estime aujourd'hui que seuls 600 000 y résident encore, avec une constante tendance à la baisse[306]. Le mouvement ne semble pas faiblir malgré les efforts déployés par la hiérarchie ecclésiastique qui plaide majoritairement pour un maintien en Irak, en rappelant la tradition millénaire de cette Église en Mésopotamie, le « berceau du christianisme »[307]. Le même constat peut être fait au sujet des autres minorités religieuses[308].

Formant autrefois une mosaïque ethnique et religieuse, l'Irak se trouve nettement moins diversifié qu'autrefois du fait l'émigration constante de minorités religieuses non-musulmanes. Historiquement, on sait que des territoires entiers peuvent se vider d'une présence minoritaire, comme ce fut le cas pour les juifs d'Irak[309]. Dans l'immédiat, il est donc indispensable que l'État prenne les mesures nécessaires pour protéger la population contre les violences à caractère religieux et veiller à ce que tous les crimes commis contre les minorités donne lieu à des enquêtes et des

---

[302] Selon la Chaîne *Al-arabyia* (Journal télévisé du 7 déc. 2010), le ministère de l'éduction irakien a décidé la fermeture du département de sculpture et l'enlèvement de toutes les statues ornant l'entrée de l'Institut des Beaux-arts de Bagdad. Les cours de théâtre et de musique auraient de même été supprimés.

[303] En 2010, le Festival international de Babylone a vu toutes ses représentations musicales et dansantes supprimées sous la pression des religieux chiites qui ont invoqué le « caractère islamique » de la ville et « l'obscénité » des représentations proposées.

[304] Le Conseil de gouvernorat de Bagdad a décrété le 2 décembre 2010 la fermeture de tous les clubs de nuit, bars et cabarets de la capitale irakienne. Le Conseil s'est fondé sur le Décret-loi n° 82-1994 qui a été réactivé à cette occasion. Quant aux licences de ventes d'alcool habituellement délivrées aux non-musulmans, elles n'ont pas été renouvelées depuis 2003. Le Comité irakien du tourisme en charge de la gestion de ces licences a suspendu leur renouvellement, sous prétexte que son personnel refuse de les signer pour des motifs religieux (objection de conscience !).

[305] La protection de ces rituels comportant processions mortuaires et scènes d'auto-flagellation (commémoration d'achoura) a eu le mérite d'être érigée en principe constitutionnel ! : V. art. 10 et 43 de la Constitution.

[306] http://www.lepoint.fr/monde/les-chretiens-sur-les-pas-des-juifs-d-irak-13-03-2013-1639410_24.php.

[307] « Quitter notre pays, cela reviendrait à déraciner un arbre. Nous sommes les héritiers de notre pays, nous exigeons d'avoir les mêmes droits que les autres citoyens. Nous sommes voués à vivre ensemble et à nous entendre », répliqua Mgr Georges Casmoussa Archevêque syrien-catholique de Mossoul (Irak) au journaliste qui lui avait demandé pourquoi rester en Irak. Entretien publié par le Journal *la Croix* du 25 oct. 2010.

[308] Le chef spirituel des Mandéens décrit les conditions de vie des membres de sa communauté religieuse en mentionnant qu'avant la chute de Saddam Hussein, 35 000 fidèles de sa religion auraient vécu en Irak, chiffre qui se réduit aujourd'hui à 4 000. F. Georgen, « Perspectives d'avenir des membres des minorités non musulmanes en tant que réfugiés dans certains pays voisins de l'Irak », in *L'accueil de réfugiés : La situation des réfugiés non musulmans dans les États riverains de l'Irak*, Missio, 2009, p. 46.

[309] Un autre exemple peut être donné : en un siècle, la Turquie est passée de 25 % à 0,13 % de chrétiens. V. J. Lafon, « La Sublime Porte et les Chrétiens », *op. cit.,* p. 127.

poursuites. Au-delà, l'État doit veiller à faire disparaître de la législation toute trace de logique confessionnelle en vue de favoriser, à terme, l'émergence d'une citoyenneté irakienne affranchie de toute appartenance communautaire.

ANNEXE

LA MOSAÏQUE DES CHRÉTIENS D'IRAK*

Dénomination église	Séparée de Rome	Unie à Rome	Estimation	Proportion
Église Chaldéenne, catholique de rite oriental		X	425 000	66,8%
Église Syriaque Orthodoxe dite jacobite	X		70 000	11,0 %
Église Assyrienne d'Orient (nestorienne)	X		50 000	7,4 %
Église Syriaque Catholique		X	50 000	7, 4 %
Ancienne Église de l'Orient	X		17 000	2,5 %
Église Arménienne Orthodoxe	X		17 000	2,5 %
Église Arménienne Catholique		X	3 000	0,5 %
Église Catholique de rite latin		X	4 000	0,6 %
Église Protestante Évangélique Nationale	X		3 000	0,45 %
Église Évangélique Protestante Assyrienne	X		3 000	0,45 %
Église Grecque-Orthodoxe (de rite byzantin)	X		500	0,2 %
Église Grecque-Catholique (ou melkite)		X	450	0,2 %
Église Copte Orthodoxe	X		200	0,0 %
Église adventiste du septième jour	X		200	0,0 %
TOTAL			**636 250**	100 %

* Ce tableau, issu du recoupement de plusieurs sources non-officielles, est donné à titre indicatif seulement. Aucune statistique officielle n'existe sur le sujet.