

INSTITUT
MONTAIGNE



Un islam français est possible



RAPPORT SEPTEMBRE 2016

L'Institut Montaigne est un laboratoire d'idées - think tank - créé fin 2000 par Claude Bébéar et dirigé par Laurent Bigorgne. Il est dépourvu de toute attache partisane et ses financements, exclusivement privés, sont très diversifiés, aucune contribution n'excédant 2 % de son budget annuel. En toute indépendance, il réunit des chefs d'entreprise, des hauts fonctionnaires, des universitaires et des représentants de la société civile issus des horizons et des expériences les plus variés. Il concentre ses travaux sur quatre axes de recherche :

Cohésion sociale (école primaire, enseignement supérieur, emploi des jeunes et des seniors, modernisation du dialogue social, diversité et égalité des chances, logement)

Modernisation de l'action publique (réforme des retraites, justice, santé)

Compétitivité (création d'entreprise, énergie pays émergents, financement des entreprises, propriété intellectuelle, transports)

Finances publiques (fiscalité, protection sociale)

Grâce à ses experts associés (chercheurs, praticiens) et à ses groupes de travail, l'Institut Montaigne élabore des propositions concrètes de long terme sur les grands enjeux auxquels nos sociétés sont confrontées. Il contribue ainsi aux évolutions de la conscience sociale. Ses recommandations résultent d'une méthode d'analyse et de recherche rigoureuse et critique. Elles sont ensuite promues activement auprès des décideurs publics.

À travers ses publications et ses conférences, l'Institut Montaigne souhaite jouer pleinement son rôle d'acteur du débat démocratique.

L'Institut Montaigne s'assure de la validité scientifique et de la qualité éditoriale des travaux qu'il publie, mais les opinions et les jugements qui y sont formulés sont exclusivement ceux de leurs auteurs. Ils ne sauraient être imputés ni à l'Institut, ni, a fortiori, à ses organes directeurs.

*Il n'est désir plus naturel
que le désir de connaissance*

INSTITUT
MONTAIGNE



L'AUTEUR

Normalien, agrégé de géographie, **Hakim El Karoui** a enseigné à l'université Lyon II avant de rejoindre le cabinet du Premier ministre en 2002, où il était chargé de ses discours. Après un passage à Bercy, il rejoint, en 2006, la banque Rothschild où, avec Lionel Zinsou, il anime la practice Afrique. En 2011, il rejoint le cabinet de conseil en stratégie Roland Berger où il est co-responsable de l'Afrique et du conseil au gouvernement français. En 2016, il fonde sa propre société de conseil stratégique Volentia. Hakim El Karoui est aussi essayiste (il a publié trois livres chez Flammarion qui traitent de questions économiques et géopolitiques) et entrepreneur social (il a créé le club du XXI^e siècle, les Young Mediterranean Leaders et est avec Bariza Khiari à l'origine de « l'appel des 41 », paru le 31 juillet 2016 dans le JDD).

L'analyse des données de l'enquête inédite, réalisée dans le cadre de ce rapport, a été effectuée par **Antoine Jardin**, docteur en science politique et ingénieur de recherche au CNRS.

Un islam français est possible

RAPPORT - SEPTEMBRE 2016

SOMMAIRE

Avant-propos d'Hakim El Karoui	7
Chapitre I : Un portrait des musulmans de France	13
1.1. : La méthodologie de l'enquête	17
1.2. : Les caractéristiques sociodémographiques des musulmans de France.....	18
1.2.1. Démographie	19
1.2.2. Nationalité	21
1.2.3. Pays d'origine	22
1.2.4. Autres caractéristiques	23
1.3. : Typologie des musulmans selon leur religiosité.....	26
1.3.1. Description sociodémographique des groupes	26
1.4. : Quelles pratiques de l'islam.....	32
1.4.1. Le halal et les normes alimentaires	32
1.4.2. Le port du voile : quelles motivations ?	34
1.4.3. Quelles autorités religieuses ?	37
1.4.4. Quelle fréquentation des mosquées ?	38
1.5. : Leur rapport à la France, aux institutions et à la société	40
1.5.1. Attachement	40
1.5.2. Défiance	41
1.5.3. Ouverture à l'autre et mixité	41
1.5.4. Opinions politiques sur la société française	42
1.5.5. Le rapport au politique	43
1.6. : Conclusions de l'enquête	44

Chapitre II : L'islam français : une organisation par le haut 51

2.1. : L'islam consulaire53

- i. Les pays étrangers émetteurs de population 69
- ii. Les pays étrangers émetteurs d'idéologie rigoriste 73

2.2. : L'UOIF : un islam à la française ? 73

- i. Origines et organisation 73
- ii. Un acteur de l'islam de France 76
- iii. La notabilisation et l'institutionnalisation : déclin ou neutralisation de l'UOIF ?.....78

2.3. : L'islam salafiste : une idéologie rampante sans organisation centralisée 83

- i. Un fondamentalisme contemporain 83
- ii. Public cible84
- iii. Différences entre les fondamentalismes frériste et salafiste86

2.4. : La tentative de l'État d'organiser un islam français..... 91

- i. Pierre Joxe et la création du Conseil de Réflexion sur l'islam en France ou CORIF (1989-1993/ 92
- ii. La méthode Pasqua ou le choix algérien 93
- iii. Jean-Louis Debré ou la méthode du laisser-faire94
- iv. Jean-Pierre Chevènement : de l'Istichâra aux prémices du CFCM 95
- v. Nicolas Sarkozy et la naissance du CFCM 98
- vi. Bilan et perspectives du CFCM aujourd'hui 100
- vii. Les relations entre l'Islam et la République : des méthodes et des hommes 102
- viii. Les relations entre l'État et l'islam en Europe : une institutionnalisation à parfaire 104

Chapitre III : L'islam « d'en bas »	113
3.1. : L'islam du quotidien	113
i. L'islam français du quotidien : la pyramide et le rhizom	113
ii. Poids et rôle des mosquées	114
iii. Poids et rôle des imams	118
3.2. : L'islam sur internet : l'islam de la multitude	126
Chapitre IV : Pistes de recommandations	131
4.1. : Propositions	132
i. Réussir la création de la Fondation pour l'islam de France, l'association musulmane pour un islam de France : deux institutions majeures	132
ii. Un grand imam de France pour exprimer une doctrine musulmane compatible avec les valeurs républicaines	137
iii. Élargissement du concordat alsaco-mosellan à l'islam	138
iv. Accélérer le développement de l'enseignement de l'arabe	149
v. Former les aumôniers et professionnaliser leur statut .	155
vi. Faciliter la gestion de l'islam au quotidien	157
vii. Nommer auprès du Premier ministre un secrétaire d'État chargé des affaires religieuses et à la laïcité	166
viii. Développer la connaissance sur l'islam	167
ix. Scénario optionnel – étudié mais non recommandé par ce rapport : actualiser la loi 1905 afin de prendre en compte les nouveaux cultes	169

AVANT-PROPOS D'HAKIM EL KAROUI

Pourquoi travailler sur l'islam en 2016 ? Parce que la violence qui s'est déchaînée en son nom en France, contre des Français, ne peut rester sans réponse. Il faut engager des changements profonds dans l'organisation de cette religion pour lui donner les moyens de lutter contre le fondamentalisme religieux qui crée un terreau favorable au terrorisme. Pourquoi travailler sur l'islam en cette pré-campagne électorale ? Parce que l'on ne peut se satisfaire des sempiternelles polémiques sur l'inscription des signes d'appartenance islamique dans l'espace public, – le burkini étant le dernier exemple...– comme seules réponses politiques au djihadisme et au fondamentalisme : tout cela traduit surtout un sentiment d'impuissance et nourrit crispations et angoisses au sein de la société française.

Ces peurs sont renforcées par la méconnaissance générale des musulmans français : qui sont-ils ? Quels rapports entretiennent-ils avec la religion ? Avec les autorités religieuses ? Les rares connaissances dont nous disposons étaient imprécises et ne se fondaient que sur des estimations. C'est pour porter remède à cette situation que l'Institut Montaigne a conduit avec l'IFOP une enquête inédite, soumise à la plus grande rigueur méthodologique et au strict respect de la législation en vigueur. Que nous enseigne-t-elle ? Que le nombre de musulmans en France est moins important que ne l'avancent bon nombre de chiffres fantaisistes : ils représentent 5,5 % de la population de plus de 15 ans en métropole. Que cette population est nettement plus jeune que la moyenne nationale. Qu'elle est aussi moins qualifiée, même si une classe moyenne et une élite émergent clairement. Cette large enquête atteste également qu'une majorité des musulmans de France a un système de valeur et une pratique religieuse qui s'insèrent sans heurts majeurs dans le corpus républicain et national. Elle montre enfin que nombreux – mais minoritaires – sont les – jeunes – Français de confession musulmane, qui se définissent d'abord et avant tout par leur identité religieuse, suivant une logique implacable : « plus vous êtes fondamentaliste, plus vous êtes musulman et donc plus vous êtes vous-même ». En arrière-plan, une relation complexe avec la France, l'attrait du fondamentalisme religieux étant un moyen pour eux d'exprimer une forme de révolte contre une société qui les rejette ; c'est du moins très largement leur perception. Malgré les difficultés à comparer les évolutions dans le temps, en raison de la rareté des chiffres disponibles et des contraintes méthodologiques, il ne fait pas de doute que cette tendance est en augmentation sensible depuis dix ans.

Deux réalités très différentes donc : une majorité silencieuse, très souvent pratiquante mais sans conflit majeur avec les normes de la société française, d'une part ; une minorité, attirée par le fondamentalisme, qui utilise l'islam pour dire sa

révolte, d'autre part. On peut le déplorer, s'en féliciter, vouloir le combattre ou le respecter, ce fait social est bien réel. Il faut le traiter, dans le contexte qui est le nôtre - celui d'une violence terroriste et sans limite perpétrée au nom de l'islam, qui rend angoissant pour une majorité de Français le mouvement d'affirmation identitaro-religieux voire théologico-politique qui est à l'œuvre.

Or, le système mis en place en 2003 avec la création du Conseil français du culte musulman (CFCM) a montré ses limites :

- (i) influence des États étrangers à qui la France a sous-traité une forme de contrôle social et sécuritaire ;
- (ii) incompréhension face aux mutations d'un islam de plus en plus identitaire, porté par des jeunes garçons et des jeunes filles, très souvent Français de naissance, que ne comprennent pas les responsables des institutions actuelles – quasiment tous des hommes, souvent âgés de plus de 60 ans, nés à l'étranger ;
- (iii) incapacité, enfin, à intervenir face au phénomène rampant de la radicalisation religieuse alors que théories du complot, antisémitisme et postures victimaires fleurissent chez ceux-là même qui trouvent dans un islam autoritaire – voire radical – un moyen d'affirmation.

De nombreux problèmes ont fait obstacle, jusqu'à présent, et ont entravé les évolutions de l'organisation de l'islam en France :

- géopolitiques, d'abord, car l'organisation de l'islam de France se trouve enchâssée dans l'écheveau complexe des relations de la France avec les pays du Maghreb et la Turquie ;
- organisationnels, ensuite, parce que, malgré les inquiétudes relatives au communautarisme musulman, la « communauté musulmane en France » n'existe tout simplement pas : ni sentiment d'appartenance, ni intérêts communs identifiés, ni capacité d'action groupée. Depuis trente ans, les ministres de l'Intérieur successifs ont d'ailleurs tous échoué à trouver un interlocuteur représentatif ;
- financiers également, car malgré certains financements venus de pays étrangers « amis » (le Maroc, la Turquie, l'Algérie et l'Arabie Saoudite), l'islam de France

est sous-financé et pâtit, par ailleurs, d'un manque de transparence qui entrave sa capacité à collecter les dons des fidèles et qui est dommageable pour sa réputation ;

- institutionnels, enfin, car il faut que le gouvernement français fasse bien davantage confiance aux musulmans de France et notamment aux élites qui ont émergé ou sont en train de le faire. À cet égard, la nomination de Jean-Pierre Chevènement à la tête de la Fondation pour l'islam de France n'est pas un signe encourageant et elle a suscité, malgré les qualités de cet ancien Ministre, incompréhension et déception. Il ne serait sans doute venu à l'esprit de personne de le désigner pour une telle mission auprès des autres grandes religions présentes sur le sol national.

Cinq mutations majeures doivent pourtant être engagées :

- « sortir l'islam de France de la minorité » en comprenant enfin que les musulmans ne sont ni des mineurs qu'il faut mettre sous tutelle ni des irresponsables toujours divisés qu'il faut considérer avec commisération sans jamais les croire capables d'agir efficacement : cela a été souvent l'attitude des pouvoirs publics, confrontés il est vrai à des querelles incessantes de représentants plus ou moins auto-proclamés de l'islam en France. Cet objectif repose sur deux impératifs :
 - mettre fin à la tutelle - longtemps acceptée voire encouragée par la France - d'États étrangers, qui ne toléreraient en aucune manière sur leur sol ce qu'ils pratiquent en France : imagine-t-on la France, ou l'Italie qui vit sous régime concordataire, financer le culte catholique dans tel ou tel pays musulman et le cabinet du Premier ministre envoyer le texte des prêches chaque dimanche aux desservants français établis dans ces pays ? C'est pourtant ce qui se passe en France aujourd'hui. Cette action sera réussie quand les flux financiers venus de ces pays ne seront plus dirigés vers « leur » communauté, mais de façon claire et transparente, vers une organisation reconnue dont les moyens financiers seront destinés à l'ensemble des musulmans de France, quelle que soit leur origine ;
 - faire émerger de nouveaux cadres, religieux et laïcs, nés en France, soucieux de prendre en main une communauté embryonnaire et de répondre aux très nombreux défis auxquels sont confrontés les musulmans de France. La solution pour y parvenir, c'est de leur donner une légitimité institutionnelle en les associant à la création et à la gouvernance de la Fondation pour l'islam de France et à l'association musulmane pour un islam de France ;

- assurer à l'islam de France des ressources financières transparentes, destinées à un usage collectif, afin de structurer une véritable organisation de l'islam, de salarier les imams et de répondre au fait social indéniable que constitue « la nouvelle fierté islamique » de nombreux musulmans de France, qui font de l'islam un objet moins religieux qu'identitaire. La solution, c'est une redevance sur le halal et des institutions reconnues capables d'attirer des dons;
- travailler de façon efficace à la formulation et à la diffusion d'interprétations de l'islam alternatives aux discours de fermeture, de séparation et de soumission;
- contribuer, autant que le permet la loi de 1905, à la lutte contre le discours fondamentaliste, notamment *via* le financement de la formation – culturelle - et du travail des aumôniers dans tous les lieux fermés (écoles, prisons, armées, établissements hospitaliers, etc.) et *via* l'enseignement de l'arabe à l'école publique (dans un contexte où cet enseignement se diffuse très rapidement dans les mosquées et les écoles coraniques, du fait, notamment, de l'absence d'offre de formation à l'école) ;
- une réflexion doit, enfin, être engagée sur l'absence de l'islam du concordat qui régit encore la relation entre les cultes et l'État en Alsace-Moselle. Il en va de l'égalité entre les citoyens et de la capacité de l'État de créer une faculté de théologie capable de travailler rapidement sur des interprétations religieuses en phase avec la réalité française contemporaine ;
- lever les ambiguïtés qui pèsent sur certaines pratiques locales (baux emphytéotiques, carrés confessionnels, garanties d'emprunt) pour garantir aux musulmans que ces pratiques juridiques sont conformes à la Constitution.

Pour y arriver, il faut tenir compte de la nouvelle réalité de l'islam dans notre pays : les musulmans sont majoritairement nés en France et aujourd'hui Français pour les trois-quarts d'entre eux. Autre évolution sociologique importante : si les ouvriers, les employés et les chômeurs sont surreprésentés par rapport à la moyenne nationale, une nouvelle élite bien formée et bien insérée dans le monde professionnel est en train d'émerger.

Construire un islam français est donc possible mais, ô combien difficile ! Il faudra assumer, parfois, la crispation des uns et des autres et avoir suffisamment bien préparé ces évolutions afin qu'elles puissent aboutir. Il faudra se préparer à répondre

aux polémiques venues de tous les camps tant cette question est sensible, complexe et sujette à manipulation en ces temps de campagne électorale. Il faudra être prêt à bousculer les conservatismes et les idées reçues de toutes parts.

C'est pourquoi l'État devra s'investir au plus haut niveau pour faire émerger cette nouvelle organisation de l'islam français, car il a encore un rôle à jouer pour faciliter les changements avant de se retirer ensuite, conformément au principe de laïcité. L'enjeu est essentiel : c'est notre cohésion nationale qu'il faut préserver, et, c'est aussi, pour les musulmans, l'occasion d'inventer une nouvelle modernité religieuse.

UN PORTRAIT DES MUSULMANS DE FRANCE

Voir des Français – chrétiens, musulmans, juifs, athées – mourir « au nom de l’islam » : cette réalité est devenue la nôtre depuis les attentats perpétrés par Mohamed Merah en 2012. Les événements de ces deux dernières années, violents, terribles, différents par leurs cibles, leur envergure mais pas par les réactions qu’ils ont suscitées, se nouent les uns aux autres dans une déflagration sordide. La peur et la haine dominent. Les esprits, notamment politiques, sont troublés et confus : le piège tendu par les djihadistes – attiser la haine contre tous les musulmans pour encourager ces derniers à les rejoindre – reste ouvert, béant. Avec le risque qu’un jour il ne se referme sur la société française.

Une brève analyse des couvertures des principaux magazines hebdomadaires¹ montre que l’islam est invariablement présenté comme porteur de violence et de haine : il s’agit là exactement de ce que veulent les djihadistes qui, par leurs actions, orientent cette couverture médiatique². Une quarantaine de numéros des six magazines les plus vendus en France ont ainsi placé un sujet lié à l’islam en couverture au cours des douze derniers mois ; en moyenne, chaque semaine, un magazine a dédié sa « une » à l’islam. La rhétorique visuelle de ces numéros recourt d’ailleurs souvent aux mêmes éléments : sur un fond sombre s’accumulent des photos d’hommes en armes, de leaders enturbannés, de sabres ; larges polices, couleurs vives, contrastent avec des fonds sombres. Le champ lexical des enquêtes policières est mobilisé : il faut trouver les « *complices* », les « *cerveaux* », les « *armées souterraines* ». Lorsqu’il s’agit d’étudier les relations de l’État et de l’islam, le champ lexical est celui de la défaite, de la faiblesse. Les « unes » portant sur des régimes se revendiquant de l’islam (l’Iran ou l’Arabie Saoudite) utilisent le vocabulaire de la menace et de la peur. Une tonalité commune se dessine dans le traitement de ces sujets, dont les champs lexicaux et les visuels sont ceux de la menace, de l’alarme et de l’inquiétude. L’islam reste à déchiffrer. Les enjeux géopolitiques et les courants extrémistes accaparent la représentation. Il convient de remarquer qu’un seul numéro sur ces quarante s’intéresse au quotidien des musulmans français³.

¹ Nous nous sommes contentés de répertorier les « unes » des six magazines hebdomadaires les plus lus. Il s’agit donc de *L’Express*, *Le Nouvel Observateur*, *Marianne*, *Le Point*, *M le magazine du Monde*, et du *Figaro Magazine*.

² Voir les annexes pour le passage en revue des toutes les « unes » dont il est fait mention.

³ *M le magazine du Monde*, « La religion, la mode, le travail, les garçons, paroles de jeunes filles voilées », 21/05/2016.

Cette tendance a commencé avec la révolution islamique en Iran qui a inauguré l'âge des revendications politiques entremêlées de référents religieux. Depuis les années 1980, les crises survenues en Palestine, en Jordanie, au Liban, en Irak, en Algérie, en Bosnie, en Afghanistan, en Tchétchénie, en Syrie, en Libye et au Yémen sont peu à peu devenues « islamiques ». Les « printemps arabes » et leurs conséquences, la montée de l'islam politique, sont venus confirmer que tout sujet concernant des pays de population musulmane pouvait désormais donner lieu à une lecture par le prisme du religieux.

Depuis la fin des années 1980, la France débat de l'islam et de son rapport avec la République et la laïcité. Le premier débat portait sur le voile en 1989, suivi par ceux de 1993 et de 2003. Avant les commentaires sur la présence ou non d'une composante musulmane dans l'imaginaire des émeutes des banlieues en automne 2005, qui ont précédé les discussions sur l'identité nationale, alimentées par l'interprétation des propos de tel ou tel intellectuel musulman, les saillies de représentants d'ONG salafistes sur les plateaux de télévision, les prêches d'imams radicaux, etc. L'islam ne semble exister que dans trois cadres: les relations internationales et géopolitiques ; les attentats terroristes et les faits de société liés à la montée du salafisme ou de l'islamisme politique ; ainsi que leur relation avec les valeurs laïques.

14

Face au danger terroriste, l'État se doit d'apporter une réponse sécuritaire. C'est évidemment légitime mais cela ne peut être suffisant. Il faut également répondre par la connaissance aux défis que les événements de 2015 et de 2016 ont fait naître, afin d'éclairer les débats à venir d'éléments solides et objectifs. On bute alors sur la méconnaissance de la population musulmane française : qui sont-ils ? Que pensent-ils ? Nul ne le sait vraiment en raison des carences de la statistique publique dès lors qu'il s'agit de religion⁴. Pourtant, des enquêtes d'opinion sont légales et possibles. C'est pourquoi nous avons lancé une grande enquête d'opinion sur les musulmans de France. Les objectifs sont simples : il faut mieux les connaître, afin d'être à même ensuite de proposer des solutions susceptibles d'accélérer la sereine insertion de la majorité silencieuse, mais aussi des mesures destinées à combattre le fondamentalisme, tout en ramenant le plus grand nombre possible de musulmans – souvent des jeunes – tentés par l'intégrisme vers des croyances et des idées en phase avec les valeurs républicaines.

⁴ La Loi n° 78-17 du 6 janvier 1978 relative à l'informatique, aux fichiers et aux libertés, dispose, en son article 8 : « Il est interdit de collecter ou de traiter des données à caractère personnel qui font apparaître, directement ou indirectement, les origines raciales ou ethniques, les opinions politiques, philosophiques ou religieuses ou l'appartenance syndicale des personnes, ou qui sont relatives à la santé ou à la vie sexuelle de celles-ci. »

La présence musulmane en France : rappels historiques

Avec la conquête de l'Algérie en 1830 débute la présence coloniale de la France dans des pays de population musulmane. La colonisation de l'Afrique occidentale française, de l'Afrique équatoriale française, les protectorats du Maroc et de la Tunisie, la présence durable de la France en Algérie organisée en trois départements ou les mandats du Moyen-Orient (Syrie et Liban) ont placé *de facto* pendant près d'un siècle des pays musulmans sous gouvernance et administration françaises. Selon les périodes, des millions de musulmans d'Afrique, du Maghreb, du Moyen-Orient et de l'Océan indien furent français, avec différents degrés de citoyenneté, théorique ou effective.

La présence de musulmans sur le territoire métropolitain est plus circonscrite dans le temps : elle commence au début du XX^e siècle, même si elle ne concerne alors que quelques milliers d'individus. Pendant la Première Guerre mondiale, la France mobilise ses « troupes coloniales », 600 000 hommes, dont les goumiers marocains et les tirailleurs sénégalais ; mais aussi presque un tiers de la population masculine algérienne âgée de 20 à 40 ans. Cette première présence musulmane sur le territoire métropolitain ne se limite pas aux troupes, puisqu'à l'arrière de nombreux musulmans travaillent dans les usines régies par le Service d'Organisation des Travailleurs Coloniaux, qui dépend de l'armée. L'État institue la carte de séjour en 1917 et c'est à partir de l'entre-deux-guerres qu'il prend en charge cette immigration, et en particulier l'immigration nord-africaine. Il crée aussi les brigades des affaires nord-africaines, rattachées au ministère de l'Intérieur et des Affaires sociales. Cette première présence musulmane se lit par quelques bâtiments symboliques, tels que la Mosquée de Paris, inaugurée par le président Gaston Doumergue en 1926 aux côtés du sultan du Maroc Moulay Youssef, ou bien l'hôpital franco-musulman Avicenne à Bobigny en 1925.

Le Front Populaire accorde le droit de libre-circulation sur le territoire aux Nord-Africains, sous réserve qu'ils possèdent une carte d'identité et un visa spécial. À la fin des années 1930, la France a un solde naturel négatif et le pays manque de main d'œuvre, si bien qu'à la chute du Front Populaire, les naturalisations s'accroissent et des dérogations aux quotas d'emplois étrangers sont accordées par l'inspection du travail.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'impératif de reconstruction déclenche l'arrivée massive de populations venues de territoires de tradition musulmane. La grande majorité des musulmans français est issue de cette vague d'immigration, venue travailler dans les usines et les chantiers français pendant les Trente Glorieuses. Cela explique leur concentration sur cinq grandes zones liées à l'histoire industrielle française :

- le Grand Paris, avec d'importantes concentrations en Seine-Saint-Denis en particulier, et un peuplement d'une grande diversité d'origines ;
- Marseille et la façade méditerranéenne, dont une grande partie de la population est d'origine maghrébine ;
- Lyon et la vallée du Rhône ;
- Lille, Roubaix et le bassin minier du Nord, où prédomine la communauté marocaine, rifaine en particulier ;
- l'Alsace, la Moselle et le bassin minier de l'Est, où la présence de la communauté turque est importante.

Depuis les années 1970 et le premier choc pétrolier, le flux d'immigration de main-d'œuvre a beaucoup diminué et les musulmans qui s'installent en France arrivent majoritairement dans le cadre du regroupement familial. Une très large partie d'entre eux a acquis la nationalité française, et aujourd'hui la majorité d'entre eux vit en France métropolitaine depuis deux ou trois générations.

Les musulmans français sont dans leur majorité originaires d'Afrique du Nord : 38 % sont d'origine algérienne, 25 % d'origine marocaine, 8 % d'origine turque et 9 % sont originaires des pays d'Afrique sub-saharienne. L'enquête que nous avons réalisée avec l'IFOP montre que la très grande majorité des musulmans étrangers sont eux-aussi originaires du Maghreb, d'Afrique ou de Turquie. Ces régions représentent en effet 23 % de la population totale de l'enquête et regroupent plus de 88 % des individus ne détenant pas la nationalité française.

1.1. LA MÉTHODOLOGIE DE L'ENQUÊTE

Ce document présente les principaux résultats d'une enquête réalisée⁵ sur les opinions et les pratiques sociales des personnes musulmanes, et issues de familles musulmanes, en France. Il s'agit d'une enquête expérimentale, pionnière en France, dont il convient d'utiliser les résultats avec précaution et mesure. Elle se distingue par sa volonté d'interroger la population musulmane dans son ensemble, et non plus seulement les musulmans parmi la population immigrée.

La question religieuse ne peut être abordée via le recensement général de l'INSEE, elle ne peut pas l'être non plus par les méthodes de sondage traditionnelles qui, lorsqu'il s'agit d'interroger des musulmans de France, ciblent généralement les quartiers où résident un nombre important d'immigrés. C'est pourquoi nous avons élaboré une méthodologie, qui vise à extraire d'un vaste échantillon représentatif de la population résidant en France métropolitaine – 15 459 personnes de 15 ans et plus ont été interrogées – un échantillon spécifique de personnes musulmanes ou de culture musulmane ; elles représentent 1 029 individus, parmi lesquels 874 se définissent comme « musulmans ». Cette enquête respecte les principes scientifiques et déontologiques de l'enquête par sondage. Elle achoppe sur les mêmes difficultés : la marge d'erreur moyenne d'un sondage effectué auprès d'un échantillon de 1 000 personnes est d'environ 3 %, celle inhérente à l'analyse d'un sous-groupe dans ce même échantillon augmente sensiblement et peut s'élever entre 6 et 8 %. Les enseignements qu'elle indique reflètent un état de l'opinion à l'instant de sa réalisation et non pas une prédiction⁶. Si les calculs sont solides et rigoureux scientifiquement, les analyses présentées constituent l'une des manières possibles de traiter les données de cette enquête. Il existe bien évidemment d'autres méthodes et d'autres choix statistiques, qui pourraient donner lieu à des résultats différents.

Toutefois, la méthodologie utilisée nous semble constituer le meilleur compromis afin de produire des résultats fiables. Dans un souci de transparence, nous publions

⁵ Cette enquête a été réalisée du 13 avril au 23 mai 2016. Les entretiens ont eu lieu par téléphone.

⁶ La représentativité de l'échantillon global a été assurée par la méthode des quotas au regard :

- De critères sociodémographiques (sexe de l'individu, âge de l'individu) ;
- De critères socioprofessionnels (profession de l'individu) ;
- De critères géographiques (région administrative, taille d'unité urbaine, proportion d'immigrés dans la commune ou du quartier (IRIS) de résidence) ;
- De critères civiques (nationalité) ;

Ces quotas ont été définis à partir des données du recensement de l'INSEE pour la population âgée de 15 ans et plus résidant en métropole (RP-INSEE 2012).

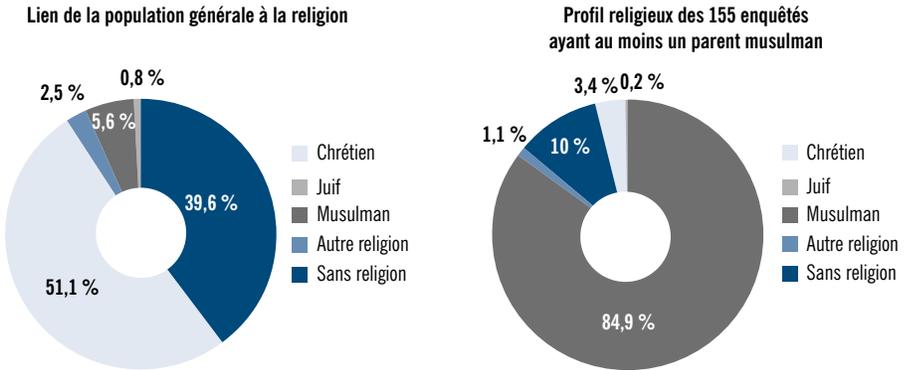
l'ensemble des procédures techniques employées à chaque étape, ce qui permet ainsi à n'importe quel autre utilisateur de logiciels statistiques de pouvoir vérifier et de reproduire nos résultats. L'analyse d'une enquête si importante ne peut être réalisée au moyen d'une « boîte noire » ; l'usage de techniques vérifiables s'inscrit, au contraire, en cohérence avec le respect des normes académiques les plus exigeantes à ce jour.

Cependant, l'analyse complète et approfondie d'une enquête si riche exige davantage de temps. Les résultats présentés constituent une première analyse exploratoire, qui devra être précisée et affinée ultérieurement. Le caractère novateur de cette enquête vise aussi à identifier les apports et les difficultés méthodologiques liées à l'étude quantitative des populations religieuses minoritaires dans la société française ; certaines de ces difficultés nous ont conduits à faire des choix techniques et pratiques, pour lesquels nous avons toujours eu à l'esprit la recherche de la précision et de l'exactitude des résultats.

1.2. LES CARACTÉRISTIQUES SOCIODÉMOGRAPHIQUES DES MUSULMANS DE FRANCE

La principale tendance sociodémographique de l'islam en France est la prégnance croissante de la seconde religion du pays auprès des jeunes générations. Cette dynamique s'explique par la conjugaison de deux facteurs : la transmission intergénérationnelle d'une part et les conversions d'autre part.

- Le premier apport démographique provient de la transmission intergénérationnelle de la religion chez les descendants d'une immigration issue de pays musulmans. Cette transmission n'est pas toujours linéaire et il s'agit également, parfois, d'un retour au religieux des enfants et des petits-enfants issus de familles dans lesquelles le religieux était peu important.
- Le second apport démographique provient des conversions à l'islam parmi les personnes n'ayant eu aucun rapport familial avec l'islam au cours des générations précédentes.



Ces deux dynamiques se combinent et se complètent.

Si 5,6 % de la population totale des plus de 15 ans⁷ se déclarent musulmans dans notre enquête⁸, cette proportion dépasse les 10 % chez les moins de 25 ans.

À l'inverse, deux tendances majeures se dessinent au sein du reste de la population française :

- le déclin persistant de l'affiliation à la chrétienté ;
- l'accroissement du nombre de personnes qui se déclarent « sans religion ».

Parmi les plus de 75 ans, près de trois répondants sur quatre se déclarent chrétiens et moins de 20 % indiquent n'avoir aucune religion, contre respectivement 30 % et près de 50 % chez les moins de 30 ans.

1.2.1. Démographie

D'après les résultats de notre enquête, les personnes qui se déclarent musulmanes représentent 5,6 % de la population métropolitaine.

Cette proportion est approximative, dans la mesure où la technique du sondage induit nécessairement des marges d'erreurs qui rendent difficile l'estimation précise et fiable de ce chiffre ; l'absence de données officielles, qui permettraient de procéder à un redressement sociodémographique, contribue également à ce manque de

⁷ En France métropolitaine.

⁸ soit 874 personnes sur les 15 459 personnes interrogées.

précision. Cependant, ce résultat est proche d'autres estimations existantes et apparaît donc pertinent.

Dans l'échantillon initial de 15 459 personnes, plus de 47 % des plus de 15 ans se déclarent « chrétiens », 37 % « sans religion », 6 % ont refusé de répondre à cette question et un peu plus de 3 % s'affilient à une autre religion minoritaire que l'islam. Ces chiffres rappellent que, si l'islam est la seconde religion de France métropolitaine, elle est démographiquement très minoritaire⁹. La structure socioprofessionnelle de la population qui se définit comme musulmane est marquée par une surreprésentation des milieux populaires et des populations éloignées de l'emploi :

- plus de 24 % des musulmans déclarés sont ouvriers ;
- plus de 22 % sont employés ;
- 30 % des musulmans sont inactifs non retraités. Ces personnes ne figurent pas dans les statistiques du chômage tel qu'il est calculé en France ; elles n'occupent pas d'emploi mais ne sont pas enregistrées comme demandeuses d'emploi. Cette catégorie inclut, en revanche, les lycéens et étudiants, mais aussi les jeunes à la recherche d'un premier emploi¹⁰ ;
- seuls 4,5 % sont cadres. À titre de comparaison, les cadres représentent 10 % des personnes qui se déclarent « sans religion » et plus de 8 % des chrétiens. *A contrario*, les inactifs non retraités ne pèsent que 14 % et 9,9 % respectivement dans ces deux groupes. Si l'on raisonne en termes de taux d'incidence, les musulmans représentent 2,8 % des cadres mais plus de 10 % des ouvriers, 7 % des employés et 13,5 % des inactifs non retraités.

Cela peut s'expliquer en partie par la pyramide des âges de ce groupe social, où les jeunes sont significativement plus nombreux. Les musulmans de l'échantillon sont âgés, en moyenne, de 35,8 ans contre 53 ans pour les chrétiens et 43,5 ans pour les personnes sans religion.

Cet échantillon possède la particularité d'inclure à la fois la population se déclarant musulmane, et celle qui ne se déclare pas comme telle mais dont l'un des parents au moins est musulman. Ce dernier groupe représente 15 % de la population de l'enquête. Ces personnes possèdent des ascendants directs musulmans, mais se positionnent subjectivement comme en dehors de cette religion.

⁹ 5 % des individus interrogés ont refusé de répondre à cette question.

¹⁰ Un ouvrier au chômage est comptabilisé comme ouvrier dans la nomenclature des classes sociales de l'INSEE et dans les statistiques du recensement.

72 % des répondants se déclarent musulmans lorsque leurs deux parents sont également musulmans ; 2,7 % sont musulmans alors que seul leur père est musulman ; 2,8 % alors que seule leur mère est musulmane. La très grande majorité des musulmans, s'inscrit donc dans une transmission religieuse directe au sein d'une famille dans laquelle les deux parents sont musulmans.

Cependant, il ne s'agit pas d'un modèle de transmission unique ; ainsi 7,5 % des personnes se déclarant comme musulmanes déclarent qu'aucun de leurs parents n'est musulman. Les musulmans sans aucun parent musulman sont plus nombreux que les musulmans dont seul l'un des deux parents est musulman. Ce chiffre peut correspondre, de façon schématique, à ce que l'on considère comme les conversions à l'islam.

Par ailleurs, bien que la religion islamique soit transmise en principe de façon patrilinéaire, les musulmans dont seul le père est musulman ne sont pas plus nombreux que ceux dont la seule la mère est musulmane.

Enfin, comme les non-musulmans représentent 15 % des enquêtés, les trajectoires de « sortie » de la religion musulmane – ou de désaffiliation – apparaissent deux fois plus importantes que les trajectoires d'entrée ; prenant à rebours les représentations faisant de l'islam une religion attirant massivement des individus *a priori* éloignés de cette tradition.

La croissance démographique de l'islam en France suit davantage le mouvement des générations dans la période post-coloniale que celui d'un courant idéologique.

1.2.2. Nationalité

Les données de l'enquête révèlent que 50 % des enquêtés sont français de naissance, 24 % sont français par acquisition et 26 % sont de nationalité étrangère. Parmi les Français, nombreux sont les individus qui possèdent également une autre nationalité, en lien avec leur trajectoire migratoire ou celle de leurs parents.

La très grande majorité des musulmans étrangers sont originaires du Maghreb, d'Afrique Subsaharienne ou de Turquie. Les citoyens de ces pays représentent en effet 23 % des musulmans de France et représentent plus de 88 % des individus ne détenant pas la nationalité française.

1.2.3. Pays d'origine

Pays de naissance du père

Le père des enquêtés est, dans près de 90 % des cas, né hors de France. Ce chiffre semble très élevé, mais il apparaît, dans nos données, plus faible que dans les résultats de l'enquête *Trajectoire et Origines* (TeO), conduite par l'INED auprès de la population des migrants et descendants de migrants de moins de 50 ans en 2008. Rappelons ici que notre choix méthodologique porte sur l'ensemble de la population résidant en France, et pas uniquement sur les personnes de nationalité française. L'Algérie et le Maroc sont les principaux pays d'origine, avec respectivement 31 % et 20 %. La Tunisie représente 8 % des origines paternelles, les autres pays d'Afrique un peu plus de 15 % et la Turquie environ 5 %.

Pays de naissance de la mère

Les mères des enquêtés présentent un profil d'origine nationale comparable. Il existe cependant des variations significatives : dans près d'un cas sur cinq (17 %), les mères sont nées en France, soit 7 points de plus que les pères.

22

Le croisement des pays de naissance du père et de la mère révèle la puissance de l'endogamie nationale :

- 72 % des enquêtés dont le père est né en France ont aussi une mère née en France ;
- 88 % des personnes ayant un père né en Algérie ont une mère née dans le même pays ;
- 91 % des personnes dont le père est né au Maroc ont une mère née au Maroc ;
- les taux d'endogamie sont comparables pour les personnes originaires de Tunisie, de Turquie, ou des autres pays d'Afrique.

Pays de naissance de l'enquêté

Les 1 029 répondants eux-mêmes sont nés en France dans plus d'un cas sur deux.

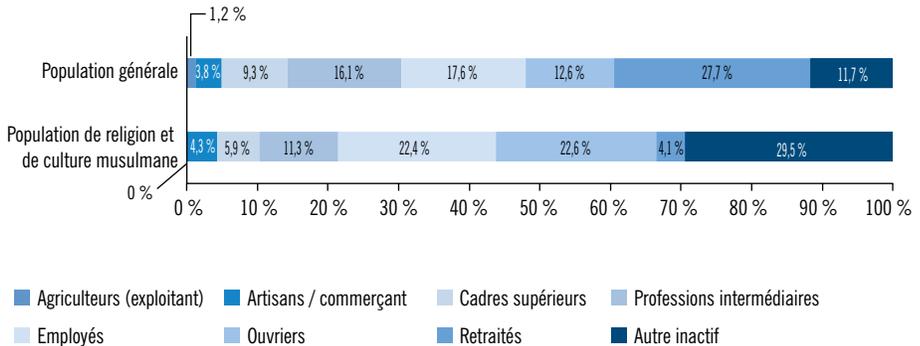
Pour ceux qui sont nés à l'étranger :

- 14 % sont nés en Algérie ;
- près de 13 % au Maroc ;
- 11 % principalement en Afrique subsaharienne ;
- et près de 5 % en Tunisie.

1.2.4. Autres caractéristiques

Origine sociale

Origine sociale des enquêtés et de la population générale



Cette enquête permet également de mesurer la position sociale d'origine des enquêtés, c'est-à-dire la profession et la catégorie socioprofessionnelle (PCS) de leur responsable de famille au moment de l'enquête. Si cette information nous éclaire sur le milieu social d'origine des enquêtés, en revanche, elle ne nous renseigne pas sur leur situation individuelle.

De plus, la nomenclature des PCS échoue à saisir la condition sociale réelle des individus, dans la mesure où parmi la catégorie des personnes inactives, elle ne distingue ni les étudiants ni les militaires du contingent ni les « inactifs divers » de moins de 60 ans (non-retraités) sans activité professionnelle ni les chômeurs n'ayant jamais exercé d'activité.

On constate une prééminence nette des catégories sociales populaires et des personnes inactives et une forte sous-représentation des classes supérieures du salariat (cadres et professions intellectuelles supérieures).

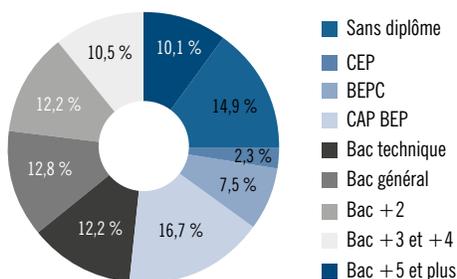
Les 874 enquêtés qui se déclarent musulmans sont ainsi sous-représentés parmi les professions intermédiaires (8 % contre 14,1 % dans la population générale) et les cadres et professions intellectuelles supérieures (4 % contre 9 % parmi la population générale) ; et surreprésentés parmi les ouvriers (24 % contre 13,1 %) et les inactifs (38 % contre 16,1 %).

Diplôme

Alors que leur position sociale d'origine est très modeste, les musulmans de France se hissent à des niveaux de qualification qui se rapprochent de la moyenne nationale.

Les personnes titulaires d'un diplôme de niveau BAC + 2 représentent environ 12 % de l'échantillon, les titulaires de diplômes plus élevés 20 % – dont la moitié possède un titre de niveau BAC +5.

Diplômes détenus par les enquêtés



24

Cependant, une part importante des enquêtés présente également de plus faibles niveaux de formation :

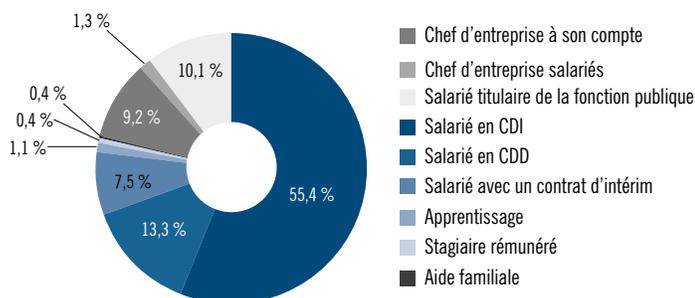
- près de 15 % ne possèdent aucun diplôme ;
- environ 25% ont un niveau inférieur au BAC.

Cela est le signe d'une polarisation sociale de la population musulmane, marquée par un accès assez large à l'enseignement supérieur, d'une part, mais également par la marginalisation scolaire d'une importante minorité, d'autre part.

Statut dans l'emploi

Si une large part des 1 029 répondants est inactive, la majorité des personnes actives occupe un emploi stable. Ainsi, plus de 55 % occupent un CDI et 10 % sont fonctionnaires. En revanche, en raison de leur position sociale plus défavorisée, la précarité touche une part significative de la population de culture musulmane : plus de 12 % est en CDD et plus de 8 % est en intérim.

Statut dans l'emploi des enquêtés



Pyramide des âges

La pyramide des âges témoigne de la jeunesse de la population musulmane de France. L'âge moyen des répondants est de 35 ans et 75 % d'entre eux ont moins de 45 ans.

Ces résultats peuvent être liés à l'évolution démographique de la population musulmane en France, mais peuvent également être inhérents aux difficultés que rencontrent fréquemment les instituts de sondage pour joindre les personnes les plus âgées, notamment parmi les migrants âgés résidant en France.

Cependant, un nombre important de répondants de plus de 50 ans a pu être interrogé, complétant en cela l'information sur une population qui ne figurait pas dans le spectre de l'enquête TeO conduite par l'INSEE et l'INED.

1.3. TYPOLOGIE DES MUSULMANS SELON LEUR RELIGIOSITÉ

Nous avons sélectionné plusieurs variables permettant de définir le rapport au religieux, afin de construire une typologie au moyen d'une Analyse en Composantes Principales (ACM).

Cette typologie permet de déterminer les dimensions latentes, qui sous-tendent les rapports au religieux parmi les 1 029 enquêtés. Afin de rendre ces résultats plus compréhensibles, nous avons ensuite opéré une classification pour identifier un petit nombre de groupes, parmi les personnes qui se déclarent musulmanes ou dont les parents sont musulmans. La construction de l'ACM et de la typologie sont détaillées en annexe. Là encore, cette typologie n'est que l'une des typologies possibles. De plus, les critères techniques retenus pour la division des classes peuvent varier. Aussi, il convient de ne pas attacher trop d'importance au périmètre et au poids absolu des différentes classes mais davantage à la structuration générale des opinions et des attitudes.

Description des classes construites

Cette typologie permet de distinguer six classes, ordonnées de la catégorie des individus les plus modérés aux individus les plus autoritaires :

- La **première catégorie (18 % des effectifs) est celle des individus les plus éloignés de la religion**. Ils sont favorables à la laïcité, ne formulent aucune revendication d'expression religieuse dans la vie quotidienne, qu'il s'agisse du monde du travail ou de l'école, ne souhaitent pas de nourriture halal à la cantine et sont très largement d'accord avec l'idée que la laïcité permet de pratiquer librement sa religion.
- La **deuxième catégorie (28 % des effectifs) partage les mêmes valeurs**. Les individus qui la composent sont d'accord avec l'interdiction de la polygamie et avec l'idée que la loi de la République passe avant la loi religieuse. **Elle se distingue par un attachement plus fort à la consommation de nourriture halal et une partie de ses membres est favorable à l'expression religieuse au travail**.
- La **troisième catégorie (13 % des effectifs) est plus ambivalente**. Elle s'oppose au niqab et à la polygamie, mais elle conteste l'idée selon laquelle la laïcité permet de pratiquer librement sa religion. Sans être radicale, elle critique le modèle républicain, *a minima* dans ses modalités d'application. **Une forte minorité de ces membres souhaite d'ailleurs pouvoir exprimer sa religion sur son lieu de travail**.

- La **quatrième catégorie (12 % des effectifs) se distingue de la troisième par une plus grande acceptation de la laïcité. En revanche, elle critique massivement l’interdiction de la polygamie en France** tout en condamnant absolument le niqab, rejeté par 95 % des membres de ce groupe. Cette catégorie réunit beaucoup de musulmans étrangers résidant en France.
- La **cinquième catégorie (13 % des effectifs) représente les individus qui présentent des traits autoritaires** : 40 % de ses membres sont favorables au port du niqab, à la polygamie, contestent la laïcité et considèrent que la loi religieuse passe avant la loi de la République. Dans leur immense majorité, les membres de ce groupe ne considèrent pas que la foi appartienne à la sphère privée, ils sont d’ailleurs majoritairement favorables à l’expression de la religion au travail.
- La **sixième catégorie (15 % des effectifs) se distingue de la cinquième en prônant une vision plus « dure » des pratiques religieuses**. En revanche, elle valorise la foi comme un élément privé et non comme un élément public. Presque tous ses membres valorisent le port du niqab et près de 50 % contestent la laïcité tout en étant favorables à l’expression de la religion sur le lieu de travail.

Ces six catégories racontent trois histoires différentes :

- **Groupe 1 (catégories 1 et 2 représentant 46 % des musulmans de France) sont soit totalement sécularisés soit en train d’achever leur intégration dans le système de valeurs de la France contemporaine, qu’ils contribuent d’ailleurs à faire évoluer par leurs spécificités religieuses**. Ils ne renient pas pour autant leur religion, souvent identifiée au halal, et ont une pratique religieuse nettement plus régulière que la moyenne nationale ;
- **Groupe 2 (catégories 3 et 4) : il est plus composite et s’inscrit clairement dans une position intermédiaire. Fiers d’être musulmans**, les individus qui le composent revendiquent la possibilité d’exprimer leur appartenance religieuse. Très pieux (la charia a une grande importance pour eux, sans passer devant la loi de la République), ils sont souvent favorables à l’expression de la religion au travail, et ont très largement adopté la norme halal comme définition de « l’être musulman ». Ils rejettent très clairement le niqab et la polygamie et acceptent la laïcité ;
- **Groupe 3 (catégories 5 et 6) : il est le plus problématique. Il réunit des musulmans qui ont adopté un système de valeurs clairement opposé aux valeurs de la République**. Majoritairement jeunes, peu qualifiés et peu insérés dans l’emploi, ils vivent dans les quartiers populaires périphériques des grandes agglomérations. Ils se définissent davantage par l’usage qu’ils font de l’islam pour signifier leur révolte que par leur conservatisme. Si certains considèrent

que la laïcité leur permet de vivre librement leur religion¹¹ ou considèrent que la foi est une affaire privée¹², on peut davantage y lire une attitude de retrait et de séparation vis-à-vis du reste de la société que la compréhension de ce que signifie la laïcité. **28 % des musulmans de France** peuvent être regroupés dans ce groupe qui mélange à la fois des attitudes autoritaires et d'autres que l'on pourrait qualifier de « sécessionnistes ». **L'islam est un moyen pour eux de s'affirmer en marge de la société française.**

À partir de ces éléments, il est possible d'étudier les caractéristiques sociodémographiques des groupes identifiés selon la typologie du rapport à la religion que nous venons d'établir¹³.

Description sociodémographique des groupes

Effet de l'âge

L'effet de l'âge est l'un des mécanismes les plus puissants en matière d'analyse du rapport au religieux. **Le groupe 1, le plus éloigné de la religion, est très peu représenté parmi les jeunes générations.** S'il représente toujours près de la moitié des individus chez les plus de 40 ans, il ne concerne plus qu'un tiers des répondants les plus jeunes.

Ce mouvement est compensé par la croissance du groupe 3, **le plus rigoriste religieusement et le plus autoritaire, qui passe d'environ 20 % de la population des plus de 40 ans à près de 50 % chez les cohortes les plus jeunes.**

En revanche, le poids du groupe intermédiaire (groupe 2) est à la fois faible et stable quelles que soient les cohortes étudiées.

¹¹ « La laïcité permet aux musulmans de pratiquer librement leur religion »

• Plutôt d'accord • Plutôt pas d'accord • Refuse de répondre • Ne sait pas

¹² « Diriez-vous que la foi religieuse est pour vous d'abord quelque chose de privé ? »

• Oui, tout à fait • Oui, plutôt • Non, plutôt pas • Non, pas du tout • Refuse de répondre • Ne sait pas

¹³ Les annexes présentent la répartition des opinions relatives :

- à la consommation de viande halal ;
- à la hiérarchisation des lois religieuses et républicaines ;
- à la place de la religion au travail ;
- au port du voile intégral ;
- à la polygamie ;
- à la laïcité ;
- à la foi comme chose privée ou publique.

Il n'est pas ici possible de vérifier statistiquement qu'il existe un effet d'âge et non un effet de génération, mais ce scénario apparaît comme le plus plausible. **Le mouvement à l'œuvre semble se caractériser par une intensification de l'identité religieuse des nouvelles cohortes (par rapport à leurs aînés au même âge).** L'hypothèse alternative invite à considérer qu'au cours de leur vie les personnes de culture musulmane vivant en France s'éloignent des formes les plus rigoristes de rapport au religieux. Si cette hypothèse ne peut pas *a priori* être rejetée ici, elle paraît peu probable au regard des autres travaux publiés sur ces questions.

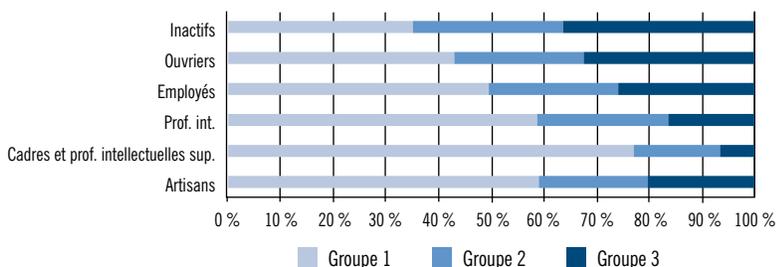
Effet de la catégorie socio-professionnelle

L'effet de la catégorie socio-professionnelle sur le rapport au religieux est, là aussi, significatif.

Les personnes qui appartiennent aux catégories sociales les plus favorisées (Cadres, Professions intermédiaires) sont nettement surreprésentées dans le groupe 1, et sous représentées dans le groupe 3 – le plus autoritaire. En revanche, le lien identitaire fort à l'islam est surreprésenté dans les milieux populaires, chez les ouvriers et les employés, et plus fortement encore parmi les inactifs, qui regroupent notamment les jeunes n'ayant jamais occupé d'emploi et les étudiants.

Les logiques d'âge et de classe sociale se combinent et permettent d'identifier le renforcement probable des attitudes religieuses autoritaires parmi les jeunes et dans les catégories populaires de la population musulmane résidant en France. **Ce mouvement n'est pas spécifique aux jeunes musulmans des milieux populaires. Il s'observe également chez les jeunes qui se définissent comme chrétiens ou sans religion, mais s'exprime par d'autres opinions et comportements que l'affiliation identitaire à l'islam.**

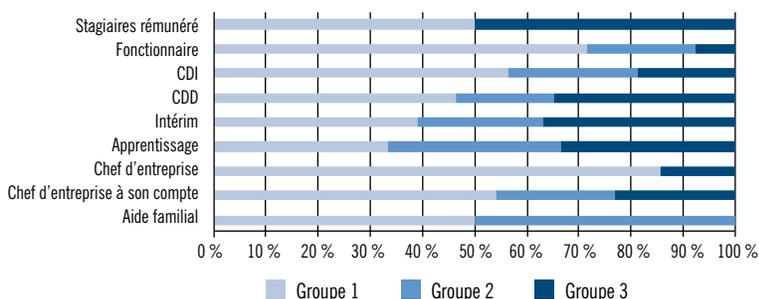
Catégorie socio-professionnelle des enquêtés



Effet du type d'activité

L'analyse des effets du statut d'activité confirme cela. **Les personnes les mieux insérées sont celles qui ont le plus de chance de rejeter les attitudes les plus rigoristes dans le rapport à l'islam.** Cela ne signifie en rien que la religion soit moins importante pour eux, ou qu'ils soient « moins musulmans » que les autres. Les variations du rapport au religieux, telles qu'identifiées dans cette typologie, sont des différences de nature et non des différences de degré.

Activité exercée par les enquêtés des 3 groupes

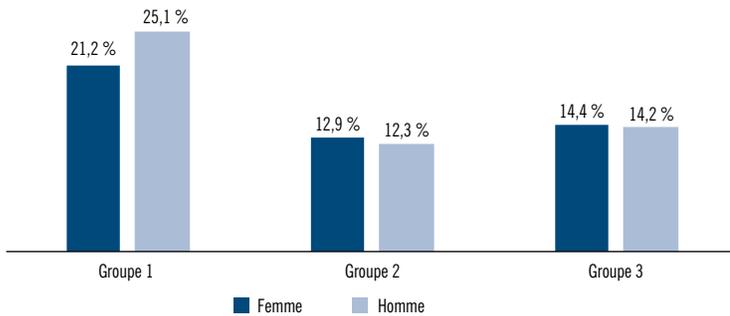


Les chefs d'entreprises, les fonctionnaires et les salariés en CDI se situent en dehors du groupe 3 dans plus de 80 % des cas. En revanche, **les personnes en position plus précaire (stagiaires, salariés en intérim ou en CDD) sont celles qui, parmi les actifs, sont le plus susceptibles d'appartenir aux groupes qui présentent les attitudes les plus intransigeantes.**

Effet du genre

La comparaison entre les hommes et les femmes sur le rapport au religieux indique que les femmes apparaissent légèrement surreprésentées dans le groupe 3, mais ces écarts sont minimes une fois rapportés aux dynamiques sociales et générationnelles. Ainsi, il existe davantage de différences dans le rapport à l'islam entre une femme musulmane de 20 ans et une femme musulmane de 60 ans, qu'entre un homme et une femme du même âge.

Influence du genre sur le rapport au religieux

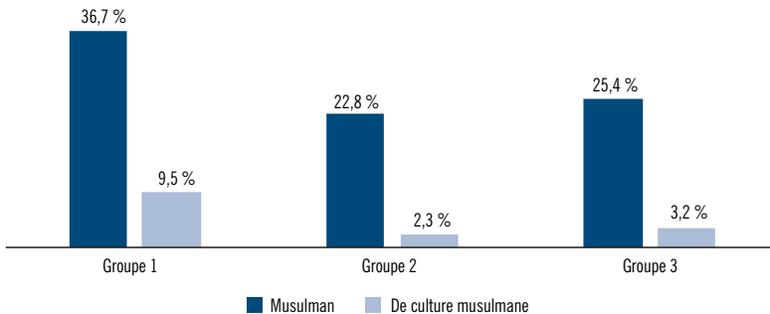


Effet du type de lien à l'islam

Nous avons cherché à déterminer si ces dynamiques sont présentes chez les seules personnes qui se déclarent musulmanes, ou si elles se retrouvent également parmi les personnes dont l'un des deux parents est musulman mais qui ne disent pas elles-mêmes musulmanes.

3 1

Répartition des enquêtés dans les 3 groupes



Les résultats peuvent paraître surprenants : **si les non-musulmans présentent un rapport plus distancié au religieux que les musulmans, l'écart est relativement mince.** C'est notamment le cas pour le groupe 3, celui qui rassemble les plus autoritaires : près de 20 % des enquêtés qui se déclarent non-musulmans soutiennent les mêmes positions.

Cette situation montre que l'islam est souvent davantage le support d'une attitude de rébellion qu'une adhésion spirituelle qui entraînerait une pratique particulièrement rigoriste.

Effet du type de lien à l'islam (2)

Pour affiner ce résultat, il est important de comparer les groupes selon le rapport familial à l'islam (un parent, deux parents ou aucun parent musulman). Les différences sont faibles et fragiles statistiquement, cependant **il semble que ce soit les personnes converties (musulmanes sans parent musulman) qui présentent les attitudes les plus autoritaires.**

Il faut cependant nuancer ces éléments car ces profils sont minoritaires en nombre dans tous les groupes sociaux¹⁴.

1.4. QUELLES PRATIQUES DE L'ISLAM ?

32

1.4.1. Le halal et les normes alimentaires

La consommation de viande halal fait l'objet d'un intérêt important pour les musulmans, qui l'identifient de plus en plus au simple fait d'être musulman : être musulman, c'est être halal (par opposition à « haram »). De fait, **de nombreuses représentations erronées circulent. Ainsi, plus de 40 % des répondants musulmans souscrivent à l'affirmation selon laquelle la consommation de viande halal constituerait l'un des 5 piliers de l'islam**, ce qui est évidemment faux¹⁵.

70 % des répondants déclarent « toujours » acheter de la viande halal, 22 % en achètent « parfois » et seulement 6 % « jamais ».

Comme l'ont montré plusieurs travaux depuis l'enquête *Banlieue de la République*¹⁶, la consommation de nourriture halal devient un marqueur d'appartenance au groupe social des musulmans, y compris chez les individus n'étant pas – ou peu –

¹⁴ Les commentaires produits ici portent sur les niveaux relatifs des différentes attitudes et non sur leur niveau absolu.

¹⁵ Les cinq piliers, dans le sunnisme, étant la profession de foi, la prière, la zakat (soutien financier aux pauvres), le jeûne du mois de Ramadan, et le pèlerinage à la Mecque une fois dans la vie pour ceux qui en ont les moyens.

¹⁶ Gilles Kepel, *Banlieue de la République*, 2011.

religieux. On décèle ici les signes d'un rapport au religieux qui se vit d'abord par les normes et les pratiques sociales, et de façon secondaire par les pratiques rituelles ou culturelles.

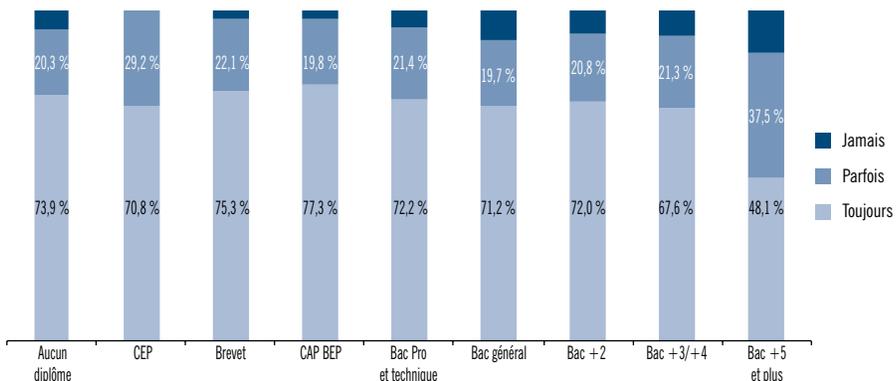
Cette consommation halal est forte dans l'ensemble de la population musulmane et « d'origine » musulmane. Ainsi, huit répondants sur dix souscrivent à l'affirmation selon laquelle les enfants devraient avoir la possibilité de manger halal à l'école. Ce chiffre est moindre, mais reste très élevé, chez les répondants de culture musulmane ne se déclarant plus musulmans (67 %).

Ce marqueur social semble s'être autonomisé de la référence religieuse : la consommation halal est devenue normale – au sens propre du terme. La norme sociale dépend alors moins de la foi et de la théologie que d'un mode de vie partagé.

Comme le montre le graphique suivant, il n'y a pas d'effet d'âge net sur la consommation de nourriture halal parmi la population interrogée. Ainsi, plus de 80 %, toutes les classes d'âges confondues, déclarent acheter « toujours » ou « parfois » du halal. Et c'est logiquement que 80 % des musulmans interrogés souscrivent à l'affirmation suivante : « *Les enfants devraient pouvoir manger halal dans les cantines scolaires* ».

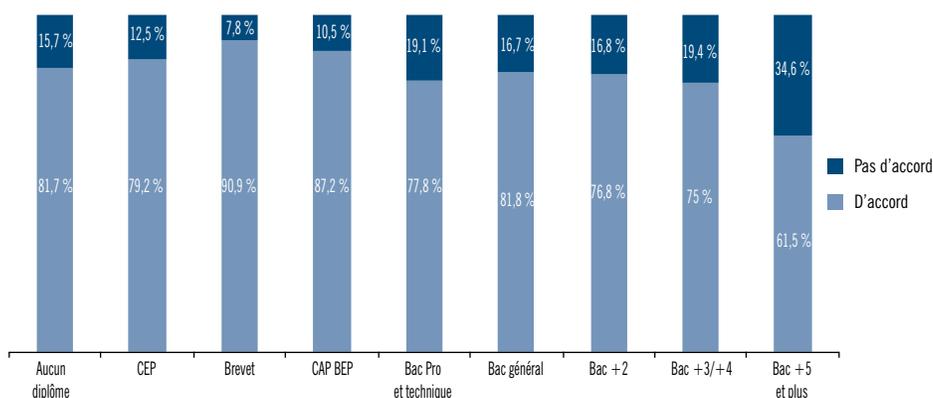
De façon analogue, le niveau de qualification ne semble pas avoir d'influence nette sur la consommation de halal. La répartition est là encore relativement homogène parmi l'ensemble des répondants.

**Influence du niveau d'études des enquêtés
sur leur consommation de halal**



En ce qui concerne la question plus spécifique des repas halal proposés dans les cantines scolaires, les résultats présentent également une relative homogénéité parmi l'ensemble des 1 029 personnes interrogées. On observe néanmoins que 35 % des répondants titulaires d'un diplôme de niveau bac+5 ou plus disent ne pas être d'accord avec la proposition « les enfants devraient pouvoir manger halal dans les cantines scolaires », alors que moins d'une personne sur cinq partage cette opinion parmi le reste des enquêtés.

Influence du niveau d'études des enquêtés sur leur souhait de voir les cantines scolaires proposer de la nourriture halal



34

Ainsi, une majorité de musulmans consomme régulièrement du halal. L'attachement à cette pratique n'est ni révélateur d'un rapport plus radical à la religion ni un indicateur de fondamentalisme religieux.

1.4.2. Le port du voile : quelles motivations ?

Le port du voile est une question ancienne dans le rapport à l'islam en France. C'est par la question du port du voile dans les établissements scolaires que l'Union des Organisations islamiques de France (UOIF) est apparue sur la scène médiatique et a touché une audience importante dans les années 1990 et au début des années 2000. Plus récemment, de nombreux débats ont eu lieu autour de l'interdiction du port du voile intégral (loi de 2009), sur la possibilité d'une extension aux Universités de l'interdiction du voile à l'école, adoptée en 2004, ou encore sur les conditions de l'interdiction du port du voile dans les entreprises (notamment avec l'affaire Baby Loup).

Environ 60 % des 1 029 enquêtés considèrent que les jeunes filles devraient pouvoir porter le voile au collège et au lycée. En revanche, cette position n'est soutenue que par 37 % des personnes de culture musulmane – dont les parents sont musulmans mais qui ne se déclarent pas musulmanes. Ainsi, la question du voile reste nettement plus clivante, y compris parmi les musulmans, que ne l'est celle de la consommation de viande halal.

Environ 65 % des musulmans – de religion ou de culture – se déclarent favorables au port du voile¹⁷, et 24 % sont favorables au principe du port du voile intégral¹⁸. Dans les deux cas, environ 10 % des répondants adoptent une position de retrait individuel en choisissant la réponse « *c'est son choix, chacun fait ce qu'il veut* ».

Contrairement à l'opinion dominante qui voudrait que les hommes soient plus conservateurs que les femmes, le port du voile est rejeté par 26 % des hommes mais seulement par 18 % des femmes. Les hommes sont également plus enclins à déclarer que « *chacun fait ce qu'il veut* ». **Ces résultats témoignent d'une adhésion idéologique d'une part importante de la population féminine musulmane au port du voile, allant jusqu'à l'acceptation du voile intégral (pour 28 % des femmes).**

Cependant, l'approbation du port du voile ne signifie en rien que les comportements des individus correspondent à la norme ainsi revendiquée, sachant que le port du voile intégral est interdit dans l'espace public. Peut-être peut-on lire dans ces résultats très élevés une forme de provocation, suite notamment aux nombreux débats sur le port des signes religieux musulmans dans l'espace public.

La pratique sociale la plus répandue reste le non-port du voile. **Ainsi, les deux tiers des femmes de culture musulmane déclarent ne pas porter le voile.** 57 % déclarent ne l'avoir jamais porté et 8 % déclarent l'avoir déjà porté, mais ne plus le faire aujourd'hui¹⁹.

Environ 35 % des répondantes déclarent porter le voile (tout le temps ou de manière épisodique). Si ce chiffre semble en augmentation au regard des enquêtes réalisées en 2003 sur ces questions (+ 11 points), il reste très éloigné des 65 % évoqués précédemment :

¹⁷ « Personnellement, êtes-vous favorable à ce qu'une femme porte le voile – le hijab ? »

¹⁸ « Personnellement, êtes-vous favorable à ce qu'une femme porte le voile intégral – niqab ou burqa ? »

¹⁹ Question posée : Vous-même, portez-vous le voile (qu'il s'agisse du hijab ou du niqab) ? Réponses possibles : Oui : oui, sauf sur le lieu de travail ou d'étude – Oui, mais rarement ; Non : non, mais vous l'avez porté autrefois ; non, et vous ne l'avez jamais porté

- 23 % des femmes déclarent « toujours » porter le voile ;
- 7 % déclarent le porter sauf sur le lieu de travail ou d'étude ;
- 5 % déclarent le porter « rarement ».

Ces chiffres indiquent que les pratiques de port intermittent sont relativement peu fréquentes et que les femmes qui mettent et retirent le hijab selon les contextes (scolaires, professionnels) sont assez peu nombreuses au regard de l'ensemble de la population de culture musulmane.

Ces résultats sont précieux, car ils s'inscrivent dans une dynamique générationnelle inverse. Là encore, les effectifs sont faibles et les résultats demandent à être consolidés. Cependant, il apparaît que les femmes de 25 à 50 ans déclarent plus fréquemment porter le voile (40 %) que les 15-25 ans (environ 10 points de moins).

Il est probable que l'interdiction du port du voile au collège et au lycée ait une influence sur le relativement faible port du voile chez les jeunes, y compris hors des établissements scolaires.

Cette dynamique générationnelle qui imprime sa marque sur les pratiques, n'influe pas sur les opinions. Ainsi, les répondants de 15 à 25 ans sont majoritairement favorables à l'autorisation de porter le voile dans l'enseignement secondaire.

En comparant les réponses de femmes musulmanes portant le voile et celles des femmes musulmanes ne portant pas le voile, on constate que leurs motivations et leurs perceptions sont distinctes. Les musulmanes portant le voile motivent cette pratique par l'obligation religieuse (76 %), par des enjeux de sécurité (35 %), par la volonté de montrer leur appartenance à la foi musulmane (23 %), mais seules 6 % déclarent le faire par contrainte ou par imitation des autres.

Les femmes musulmanes ne portant pas le voile jettent un regard plus critique sur cette pratique. Elles sont 66 % à considérer que les femmes portant le voile le font par obligation religieuse, 44 % par volonté de montrer qu'elles sont musulmanes (+20 points), 27 % par mimétisme (+ 21 points), 24 % par contrainte (+ 18 points). **Seul point de convergence net : le port du voile pour des raisons de sécurité est là aussi cité par 35 % des répondantes.**

1.4.3. Quelles autorités religieuses ?

Les résultats de notre enquête mettent en évidence le déficit de notoriété et de légitimité des organisations islamiques en France. Le rapport au religieux évolue rapidement dans les plus jeunes générations. Il se traduit par une défiance accrue vis à vis des institutions, y compris des institutions musulmanes.

Ainsi, plus des deux tiers des répondants déclarent ne pas connaître le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM). Parmi les 300 répondants connaissant l'institution, seuls 28 % déclarent se sentir représentés par cette structure. **Ce ne sont *in fine* que 9 % des personnes se définissant comme musulmanes en France qui déclarent se sentir représentées par le CFCM²⁰.**

En complément, nous avons interrogé les enquêtés sur leur proximité avec d'autres institutions et d'autres figures de l'islam en France²¹. L'UOIF (Union des Organisations Islamiques de France), qui n'est plus représentée au CFCM après avoir boycotté les élections de 2013, est éclipsée. Alors qu'elle organise chaque année au Bourget l'un des principaux événements musulmans d'Europe, plus de 30 % des personnes musulmanes déclarent ne pas la connaître et seuls 12 % s'en disent proches. Il est cependant probable que les mouvements et structures liés à l'UOIF bénéficient d'une visibilité et d'une reconnaissance plus grande.

Les personnalités religieuses comme Tareq Oubrou (Recteur de la mosquée de Bordeaux) ou Dalil Boubakeur (Recteur de la grande mosquée de Paris) ne recueillent pas davantage de soutien, étant inconnues de près de 30 % des musulmans, seuls 16 % se sentent « proches » de ces deux personnalités.

Tariq Ramadan, en revanche, bénéficie d'un soutien plus large. 37 % des enquêtés musulmans s'en déclarent proches, alors que seuls 15 % déclarent ne pas le connaître. Cette déconnexion entre rapport aux organisations et aux responsables religieux témoigne de la recherche d'une représentation sociale des musulmans

²⁰ Connaissez-vous le CFCM (Conseil Français du Culte Musulman) ? Oui – Non – Refus de répondre.

²¹ En tant que musulman, vous sentez-vous représenté par le CFCM (Conseil Français du Culte Musulman) ? Oui – Non – Refus de répondre

* En tant que musulman, vous sentez-vous proche... ? »

- « D'intellectuels comme Tariq Ramadan »
 - Oui – Non – Ne connaît pas – Refuse de répondre – Ne sait pas
- « De religieux comme Tareq Oubrou ou Dalil Boubakeur »
 - Oui – Non – Ne connaît pas – Refuse de répondre – Ne sait pas
- « De l'U.O.I.F. (Union des Organisations Islamiques de France) »
 - Oui – Non – Ne connaît pas – Refuse de répondre – Ne sait pas

qui passe davantage par des personnalités publiques, dont les moyens d'actions sont plus proches de ceux de la sphère politique (meetings, réunion publiques, conférences, émissions de télévision, etc.).

1.4.4. Quelle fréquentation des mosquées ?

La fréquentation des mosquées est une question importante. La représentation sociale des musulmans repose aujourd'hui sur le CFCM, dont la composition dépend en partie de l'importance des différents lieux de culte. Par ailleurs, les mosquées sont une interface, présentées dans le débat public à la fois comme des lieux de diffusion des idéologies radicales et des lieux d'enseignement du religieux et de la langue arabe. Elles occupent donc une place importante dans l'ensemble des dynamiques étudiées.

Selon les données de notre enquête, environ **30 % des 1 029 répondants musulmans ne se rendent jamais à la mosquée**²². De plus, 30 % supplémentaires ne s'y rendent que pour les grandes célébrations du ramadan ou moins souvent. **Ce sont donc près de 60 % des musulmans qui ont un rapport distancié ou inexistant avec les lieux de culte**²³.

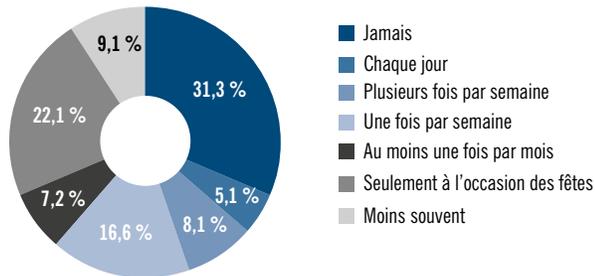
Environ 15 % des musulmans se rendent à la mosquée une fois par semaine, généralement pour la prière du vendredi. Les pratiquants les plus assidus représentent environ 12 % de la population musulmane. Ces derniers se rendent plusieurs fois par semaine dans les lieux de culte, et 5 % des individus déclarent s'y rendre quotidiennement.

²² « À quelle fréquence allez-vous à une mosquée ou une salle de prière ? »

• Au moins une fois par semaine • Chaque jour • Plusieurs fois par semaine • Une fois par semaine • Au moins une fois par mois • Seulement à l'occasion des fêtes religieuses • Moins souvent • Jamais • Refuse de répondre • Ne sait pas.

²³ La fréquentation des salles de prière est considérée, dans notre enquête, comme équivalente à la fréquentation des mosquées.

Habitudes de fréquentation de la mosquée des enquêtés



Si le lien aux lieux et institutions culturels apparaît relativement distendu, cela ne signifie pas que la religiosité est absente de la vie d'une majorité de musulmans.

Au contraire, la pratique de la prière, y compris l'usage des cinq prières quotidiennes est répandue, même chez les individus ne fréquentant pas ou peu les mosquées²⁴.

Si plus de neuf individus sur dix qui se rendent chaque jour à la mosquée respectent les cinq prières quotidiennes, c'est également le cas de 50 % des musulmans ne se rendant dans les lieux de culte que pendant le ramadan, et de 45 % de ceux s'y rendant moins souvent. On constate donc, là encore, le **développement d'une religiosité importante mais relativement indépendante des institutions, des lieux de culte et des structures musulmanes, tout en aspirant à une piété forte et à la reconnaissance de pratiques religieuses ayant trait à l'organisation de la vie collective au quotidien.**

²⁴ « Et faites-vous la prière ? »

• Oui, 5 fois par jour • Oui, occasionnellement • Oui, mais seulement pour le Ramadan et les Aïds • Non, jamais
• Refuse de répondre • Ne sait pas.

1.5. LEUR RAPPORT À LA FRANCE, AUX INSTITUTIONS ET À LA SOCIÉTÉ

1.5.1. Attachement

Analysons désormais le rapport à la France et à ses institutions de la population de culture musulmane. Nous avons demandé aux enquêtés s'ils considéraient « possible » qu'une personne de culture musulmane soit élue président de la République dans les années à venir²⁵. Les opinions sont très partagées, 45 % des enquêtés sont enclins à penser que cela est possible, 45 % considèrent le contraire. Ces résultats témoignent d'une relative confiance dans la capacité de la société française à évoluer. Ces dynamiques peuvent également être nourries par l'exemple américain, près de huit ans après la victoire de Barack Obama lors de l'élection présidentielle de 2008.

Nous avons cherché à savoir ce que les personnes qui se déclarent musulmanes – ou les personnes de culture musulmane – considèrent comme « important » et « non important ».

Ces résultats révèlent la très forte aspiration d'une immense majorité de la population musulmane d'accéder à un meilleur statut social. Plus de 90 % des répondants considèrent important d'avoir un emploi stable, plus de 85 % valorisent le fait d'avoir « de bons diplômes » et plus de 65 % tiennent pour important le fait de devenir propriétaire de leur logement.

Les pratiques traditionnelles, telles que la valorisation du fait d'avoir un garçon plutôt qu'une fille sont reléguées (65 % des répondants considèrent que cela n'est pas important). La volonté d'aller vivre dans un pays musulman constitue un engagement plus fort et indique davantage d'ambivalence : plus de 30 % des enquêtés considèrent cela comme important. C'est principalement le cas lorsque la perspective de l'amélioration de leur condition sociale paraît s'éloigner en France, sous l'effet des discriminations et des inégalités, parfois perçues comme la conséquence d'un « complot » contre les musulmans²⁶. Ces 30 % sont également

²⁵ « Dans les dix prochaines années, croyez-vous possible qu'un français de culture musulmane puisse être élu Président de la République ? »

• Oui • Non • Refuse de répondre • Ne sait pas

²⁶ « En France, les musulmans sont victimes d'un complot »

• Plutôt d'accord • Plutôt pas d'accord • Refuse de répondre • Ne sait pas

à mettre en relation avec le fait que plus de 25 % des enquêtés ne sont pas de nationalité française.

1.5.2. Défiance

Les impôts et les inégalités sociales sont très largement dénoncés, faisant de la question sociale la priorité des musulmans interrogés, bien avant les questions religieuses ou identitaires. Cependant, l'idée selon laquelle « *En France les musulmans sont victimes d'un complot* » recueille un assentiment important, avec près de 37 % de réponses positives et 8 % de non-réponse. Ces perceptions alimentent la défiance d'une partie des musulmans de France, qu'ils soient de nationalité française ou non.

La défiance s'exprime moins directement envers le pays qu'à travers la condition des musulmans en France, dénoncée comme le fruit d'une infériorisation injuste, historiquement héritée et doublée d'un mépris pour l'islam ; dont la défense passe, pour certains – notamment chez les jeunes de milieux populaires –, par une dynamique de réaffirmation de leur identité religieuse.

En quoi ces dynamiques influencent-elles le rapport à l'autre et les interactions avec les autres groupes sociaux ?

1.5.3. Ouverture à l'autre et mixité

Afin d'étudier les interactions des enquêtés avec le reste du corps social, nous avons listé une série de comportements en leur demandant s'ils se reconnaissent ou non dans ces pratiques²⁷.

²⁷ Vous-même, est-ce que vous... ?

Acceptez de vous faire soigner par médecin [femme] / [homme] ou un/une infirmier/ère [femme] / [homme]

• Oui • Non • Ne sait pas

Écoutez de la musique

• Oui • Non • Ne sait pas

Serrez la main à une [femme] / [homme]

• Oui • Non • Ne sait pas

Faites la bise à une [femme] / [homme]

• Oui • Non • Ne sait pas

Acceptez d'aller dans une piscine mixte (où il y a à la fois des hommes et des femmes)

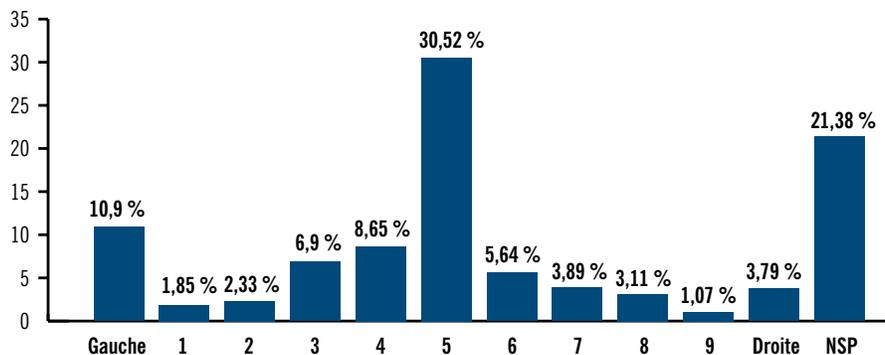
• Oui • Non • Ne sait pas

Les résultats indiquent que la grande majorité des personnes musulmanes acceptent de se faire soigner par un médecin du sexe opposé (92,5 %), près de 88 % serrent la main d'une personne de sexe opposé et 89 % écoutent de la musique ; ce qui ne signifie pas que les 10 % restant soient opposés à la liberté d'écouter de la musique.

Cependant, certains items reçoivent un niveau de réponse négative plus élevé : 30 % des répondants ne font pas la bise à une personne du sexe opposé et 33 % refusent de se rendre dans une piscine mixte. Là encore, ce sont les rapports entre hommes et femmes qui font apparaître une déconnexion entre les pratiques d'une minorité non négligeable de la population musulmane et les usages communs de la population majoritaire en France.

1.5.4. Opinions politiques sur la société française

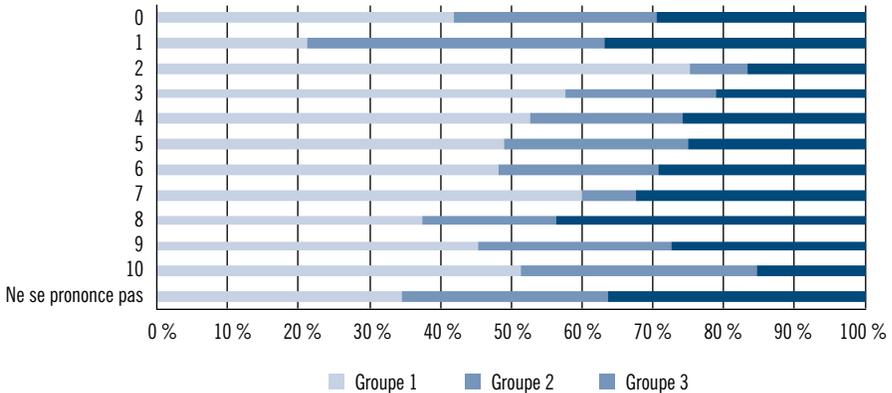
Comment l'ensemble des résultats précédents se traduisent-ils politiquement ? Pour le savoir, nous avons soumis aux enquêtés de religion et de culture musulmane des questions sur leur positionnement subjectif ; en leur demandant où ils se situaient sur un axe gauche-droite allant de 0 à 10 – 0 étant le plus à gauche et 10 le plus à droite²⁸.



²⁸ « Habituellement, on classe les individus politiquement sur une échelle qui va de la gauche à la droite. Personnellement, où vous classeriez-vous sur cette échelle ? 0 signifie qu'en termes de positionnement politique vous êtes à très à gauche, 10 signifie que vous êtes très à droite, et les notes intermédiaires permettent de nuancer votre jugement. »

Les réponses sont claires : si la gauche capte un soutien légèrement plus important que la droite, notamment suite à une mobilisation massive en faveur de François Hollande lors de l'élection présidentielle de 2012, plus de 50 % des répondants refusent de se prononcer ou se positionnent au « centre », c'est-à-dire ni à droite ni à gauche et non pas comme des sympathisants de courants centristes.

Positionnement politique gauche/droite selon le rapport à l'islam



Comment s'articule alors le rapport au politique et le rapport à l'islam ? En croisant la nomenclature en 6 groupes issus de la typologie avec l'échelle des positionnements gauche-droite, on constate que **les musulmans les plus libéraux et les plus éloignés du religieux sont ceux qui s'identifient le plus fortement à la gauche. Les groupes les plus autoritaires ont davantage une propension à se placer hors du spectre politique gauche-droite ou à se rapprocher de la droite.**

1.5.5. Le rapport au politique

Le rapport au politique ne passe pas seulement par les opinions. Il est également façonné par les pratiques et les comportements. La pratique politique la plus fréquente reste, en démocratie, l'exercice du vote. Toutefois, pour voter en France, il faut nécessairement être de nationalité française et être inscrit sur les listes électorales. Nous avons filtré les réponses des 1 029 enquêtés afin de ne conserver que celles des personnes qui se déclarent françaises et sont âgées de plus de 18 ans. Elles constituent la « base électorale théorique » parmi laquelle des électeurs inscrits peuvent être recrutés.

Au sein de cette population, près d'un quart des répondants ne sont pas inscrits sur les listes électorales²⁹. Ce chiffre, très important, a un impact en aval sur toute la chaîne de la participation et de la représentation politique. Par ailleurs, parmi la population musulmane en France, un quart des individus ne disposent pas du droit de vote car ils ne sont pas français, et parmi les 75 % restant, un quart supplémentaire d'entre eux ne sont pas inscrits sur les listes électorales.

L'effet de l'abstention contribue à affaiblir encore le niveau de mobilisation, accroissant l'écart entre le poids social et le poids politique de la population de religion ou de culture musulmane qui s'avère fortement sous représentée dans les urnes.

Nous avons tenté de reconstituer le comportement électoral des musulmans lors de l'élection présidentielle de 2012 : 27 % des enquêtés alors inscrits sur les listes électorales s'étaient abstenus et 10 % déclarent avoir choisi le vote blanc ou nul³⁰. Ainsi, par effet de composition, **seuls 33 % des personnes de religion ou de culture musulmane ont voté pour l'un des deux candidats du second tour de 2012** ; alors que ce scrutin est celui au cours duquel la participation des quartiers populaires a été la plus forte dans l'histoire politique récente de la France.

1.6. CONCLUSIONS DE L'ENQUÊTE

Si l'analyse de cette enquête mérite une exploitation plus exhaustive, elle apporte, d'ores et déjà, des réponses inédites – construites de la façon la plus rigoureuse possible –, sur les comportements sociaux et politiques des personnes musulmanes et de culture musulmane vivant en France. Sans assignation *a priori* et dépassant les seuls critères d'âge ou de nationalité, elle cherche à s'approcher au plus près d'une réalité sociale encore mal connue, pour laquelle les études quantitatives visant à produire des résultats représentatifs font particulièrement défaut. Nous sommes évidemment prudents sur les résultats quantitatifs obtenus : il est très compliqué de mesurer des croyances, les biais sont nombreux et cette enquête étant inédite, nous ne disposons pas d'éléments

²⁹ « Personnellement, êtes-vous inscrit sur les listes électorales, ici, en France ? » : • Oui • Non • Ne sait pas.

³⁰ Avez-vous voté au premier tour de l'élection présidentielle en avril 2012 ?

- Vous avez voté pour un des candidats en présence
- Vous avez voté blanc ou nul
- Abstention
- Vous n'étiez pas inscrit sur les listes électorales
- Refuse de répondre

de comparaison qui pourraient permettre de comparer et de redresser les réponses recueillies. L'enquête permet donc d'identifier des tendances et il est difficile d'interpréter davantage ces résultats.

Ce portrait des musulmans de France décrit une réalité très contrastée. La première, à rebours de beaucoup d'idées reçues, est qu'il n'y a ni « communauté musulmane », ni « communautarisme musulman » unique et organisé. Il existe des Français de culture et de confession musulmane, dont le sentiment d'appartenance à la communauté musulmane est, d'abord et avant tout, individuel : peu d'engagement associatif au nom de l'islam, des choix politiques aux élections très faiblement influencés par « l'islamité » réelle ou supposée d'un candidat, la faiblesse du sentiment de destinée collective, très peu d'écoles confessionnelles.

Certains traits de comportements se dessinent nettement et peuvent néanmoins les distinguer du reste de la communauté nationale : ils apparaissent très nettement plus conservateurs que la population générale en ce qui concerne les relations entre les hommes et les femmes (virginité avant le mariage, obéissance attendue de la femme envers son mari). Ces différences varient très faiblement selon le genre des personnes interrogées.

Trois marqueurs communs les rassemblent : (i) la norme alimentaire halal, devenue une façon d'être-au-monde islamique, (ii) une pratique religieuse très nettement supérieure au reste de la société et (iii) un soutien au port du voile, qui reste majoritaire malgré de forts clivages internes.

Porteurs d'une vision de la société différente sur certains sujets, soucieux d'affirmer certaines spécificités, ils pourraient s'organiser pour peser sur le débat public. Rien de tout cela n'émerge : ils votent très peu, s'affichent majoritairement au centre (alors qu'ils votent traditionnellement à gauche), n'ont jamais créé de partis communautaires ou religieux et continuent à garder un certain espoir envers la capacité d'intégration de l'ordre politique national ; la moitié d'entre eux croit possible l'élection d'un président musulman dans les prochaines années et leurs problèmes essentiels sont économiques et sociaux bien avant d'être religieux ou identitaires.

Mais leur portrait ne se limite pas à ces traits communs. Ce sont d'ailleurs les différences et les divergences qui dominent l'analyse. Un large groupe, qui regroupe 50 % d'entre eux, suit un chemin qui va les mener progressivement vers la sécularisation ; ce qui ne signifie pas qu'ils vont abandonner la norme alimentaire

halal ou que leur pratique religieuse va brutalement se réduire. Leur système de valeurs leur permettra de s'insérer dans une société française qu'ils contribuent à faire évoluer par leurs spécificités religieuses.

Les 25 % médians, qui présentent les caractéristiques du conservatisme religieux, sont l'enjeu de la bataille politique et idéologique qui a débuté. Cette bataille est à l'œuvre dans le dernier groupe, le plus problématique, qui regroupe environ 25 % des musulmans de France avec, parmi eux, beaucoup de jeunes, peu qualifiés et peu insérés dans l'emploi qui vivent dans les quartiers populaires périphériques des grandes agglomérations à forte densité d'immigrés. Ce groupe ne se définit plus par son conservatisme, mais par l'utilisation qu'il fait de l'islam afin de mener une véritable rébellion idéologique vis-à-vis du reste de la société française, tant ses valeurs et ses comportements sont opposés à la norme et aux habitus communs.

Essayons de comprendre les raisons de cette situation. On entre ici sur un terrain fait de complexités, d'influences multiples, d'incompréhensions réelles et de questionnements identitaires avec des causes à la fois endogènes et exogènes à la société française.

La crise de transition du monde arabe, qui abandonne très rapidement son système d'organisation traditionnel et se trouve confronté à une modernité à inventer, a évidemment un impact sur les Français musulmans ; tout comme la succession de crises politiques et géopolitiques qui affectent cette partie du monde. La transformation des sociétés arabes, d'une part, la violence des conflits – et les interventions occidentales – habitent leur quotidien et créent des sentiments d'angoisse : ils savent que l'organisation traditionnelle n'est plus un recours face à leurs difficultés quotidiennes, que la sécurité qu'aurait pu représenter le lien avec des sociétés traditionnelles stables a disparu. Ils se représentent également leurs pays d'origine, et leur culture, comme pris en otage par le jeu des puissances occidentales (Palestine, Irak, Syrie, etc.) et s'identifient aux victimes du Moyen-Orient. Un être au monde victimaire se construit peu à peu, avec ses ennemis : les Américains, les Israéliens, les Occidentaux, qui ont tôt fait de se transformer dans la bouche de certains radicaux en « Croisés » ou en « Juifs ». L'antisémitisme est ainsi devenu un marqueur d'appartenance pour ce groupe³¹, qui se pose à la fois en victime de puissances hostiles et en porteur d'une solution : l'islam. Un islam qui apparaît comme une réponse au malaise identitaire car il permet de répondre à la question

³¹ Dominique Reynié, *L'antisémitisme dans l'opinion publique française*, Nouveaux éclairages, Fondapol, novembre 2014

« Qui suis-je si je ne suis ni vraiment français ni citoyen du pays d'origine de mes parents ? ». Un islam qui se veut en rupture avec celui des grands-parents, des parents qui ont baissé la tête, des parents qui ont été les victimes de ceux qu'ils dénoncent par ailleurs (l'Occident, la colonisation voire les « Croisés »). Un islam qui de fait n'est plus transmis par la famille mais par des groupes politico-religieux divers (Tariq Ramadan, Frères musulmans, Tabligh, salafistes, voire État islamique), qui jouent sur le sentiment de victimisation et sur la nécessité de « relever la tête », quitte à faire peur ; ce qui permet également de dépasser la condition de victimes.

Mais, les causes extérieures sont loin d'expliquer à elles seules ce phénomène : les difficultés de l'intégration jouent un rôle majeur. Passer d'un système de valeurs patriarcales, fondé sur la solidarité entre les frères, où le statut de la femme – et notamment de la fille – est inférieur à celui de l'homme – et notamment du garçon –, au modèle républicain qui valorise les filles à l'école (les filles d'immigrés y réussissent bien mieux que les garçons et échouent aussi bien moins que les garçons d'origine immigrée), c'est une révolution copernicienne dans les familles, maghrébines notamment.

Ce choc anthropologique se produit au moment même où la société française connaît quatre crises de transformation, qui affectent au premier chef les enfants d'immigrés musulmans. La désindustrialisation, d'abord, qui frappe de plein fouet les ouvriers. Les immigrés venus d'Afrique du Nord, de Turquie et moins significativement d'Afrique sub-saharienne ont été recrutés afin de reconstruire la France de l'après-guerre, de participer à l'essor industriel des Trente Glorieuses et de répondre à une demande de main-d'œuvre peu qualifiée que le « *grand déversement des campagnes vers les villes* », cher à Alfred Sauvy, ne suffisait pas à satisfaire. Quand, à la fin des années 1970, la sidérurgie d'abord, les charbonnages et l'automobile ensuite, puis toute l'industrie française a commencé à réduire ses effectifs de production sur le territoire national, les familles d'immigrés ont payé un tribut très lourd en matière de chômage et de précarité économique et sociale.

Dans le même temps, les structures d'encadrement politique des milieux populaires ont peu à peu disparu : le parti communiste a initié son déclin, les syndicats n'ont jamais su inclure véritablement les immigrés et leurs enfants, le gaullisme n'est jamais parvenu à les toucher (à l'exception des harkis). L'Église est, par définition, restée un monde étranger à leur vie quotidienne et spirituelle. L'école, victime des effets ghetto, n'a pas pu leur offrir les moyens de l'ascension sociale. Quant à l'État il n'a pas pu, ou pas su, leur donner les cadres idéologiques et matériels qui auraient pu leur permettre de s'élever au-dessus de leur condition de départ. Restait donc l'islam.

La montée de l'islamisme et du fondamentalisme ne sont donc pas des phénomènes exogènes à la société française. Les idéologues islamistes ont mis en place un dispositif intellectuel et idéologique pour s'immiscer dans une société au moment où cette dernière le leur permettait. Leur montée en puissance est, d'une certaine manière, **la conséquence** de l'éclatement de l'idée nationale traditionnelle, et non sa cause comme beaucoup voudraient le croire : ce serait rassurant en effet, on en connaîtrait les coupables – en l'occurrence les islamistes – et on pourrait les balayer d'un revers de main.

Ce grand mouvement s'inscrit, enfin, dans le contexte général d'une société française bloquée par une lutte de pouvoir entre les générations, où l'insertion des jeunes sur le marché du travail, sur le marché du logement, sur le marché des idées, est devenue pour tous extrêmement difficile, y compris pour les diplômés de l'enseignement supérieur qui pour nombre d'entre eux quittent la France. Ceux qui restent subissent le fléau des stages à répétition et des emplois précaires. Dans ce contexte, la situation des enfants d'immigrés est extrêmement difficile, car s'ajoutent à ces difficultés des discriminations particulièrement élevées que l'on mesure aujourd'hui précisément³². Le résultat est ce que l'Ined et l'Insee appelle un « *déni de francité* », ressenti par 40 % des enfants d'immigrés.

Ignorer ces causes endogènes à la société française serait commettre une très grave erreur. La montée du fondamentalisme religieux est notre échec à tous, ce n'est pas seulement « leur problème à eux ». Ne pas entendre ce qu'il dit du sort réservé à la jeunesse française, du fonctionnement de la société, de ses blocages, serait passer à côté d'une réalité trop évidente pour ne pas déranger. Croire, enfin, que l'on va résoudre le problème par la seule dénonciation de la manifestation des signes d'appartenances religieux, c'est méconnaître l'ampleur de la révolte qui gronde tout en la renforçant : ces signes sont des marqueurs identitaires. Plus on attaque des marqueurs identitaires, plus on renforce évidemment l'expression de cette identité.

Les solutions sont doubles. Elles concernent d'abord la France, dans son ensemble : pour les réinsérer dans le projet collectif national, il faut s'interroger sur les moyens de redonner de l'espoir aux classes populaires. Améliorer le fonctionnement de l'école, redonner de la compétitivité à certains territoires périphériques, choisir des politiques sociales qui luttent contre les avantages acquis des « insiders », mesurer les effets du reflux de la dépense publique sur des publics et des territoires en difficulté... La liste est longue, elle dit les échecs de plusieurs décennies de politiques publiques françaises.

³² Institut Montaigne, *Discriminations religieuses à l'embauche : une réalité*, octobre 2015.

Au-delà de ces éléments conjoncturels, l'enjeu est de les inclure à nouveau dans le récit national, en tant que musulmans, mais aussi et surtout en tant que Français. Le pire serait que l'on réponde à la pulsion de révolte d'une partie des jeunes, fondée sur l'idée qu'il y a « eux » – les « impurs » – et « nous » – les musulmans fiers de l'être, mais victimes de l'islamophobie ambiante – par un discours politique fondé lui aussi sur cette dichotomie. À cette différence que le « eux » serait « les jeunes musulmans dangereux » et le « nous » les « bons » Français menacés. Dans le contexte sécuritaire actuel, cette tentation sera difficile à éviter. Mais, il faut savoir résister aux provocations et à la haine. Surtout quand elles proviennent d'une part significative de la jeunesse française. La France peut faire la guerre à Daech, elle ne peut pas entrer en guerre avec une partie de sa jeunesse.

Pour éviter de tomber dans le piège tendu par les extrémistes, le discours politique doit s'appuyer sur les exemples de réussite des Français de culture et de confession musulmane et sur la majorité silencieuse, insérée avec succès dans la société française. Il convient d'envoyer deux types de messages : l'un au grand public, à qui il faut rappeler encore et toujours que l'on peut être Français et musulman sans que cela ne pose le moindre problème, l'autre aux jeunes tentés par le fondamentalisme religieux, en réaffirmant qu'il n'y a pas de plafond de verre infranchissable.

La deuxième piste de solutions concerne l'islam qu'il faut construire et qui sera français en tant qu'il sera porteur d'une représentation du monde soluble avec les valeurs nationales, qu'il luttera contre l'hégémonie idéologique des porteurs de l'islam politique, qu'il produira et qu'il diffusera de la connaissance religieuse, qu'il sera financé par de l'argent français et qu'il s'appuiera, enfin, pour réaliser ce plan d'action, sur des femmes et des hommes nouveaux, issus de la majorité silencieuse des musulmans de France.

L'islam en France est fragmenté et divers : il n'existe non pas un islam mais des islams, nourris et diffusés par des institutions et des mouvements nationaux, des organisations transnationales ou des États étrangers. Cette multiplicité d'acteurs dans le champ musulman français, les tensions qu'ils suscitent au niveau local et populaire, les rivalités qu'ils nourrissent, contribuent à la complexité de la compréhension de l'islam en France et à l'opacité de la situation. Aussi est-il opportun de passer en revue ces différents acteurs de l'islam en France, au niveau national et institutionnel comme au niveau local et populaire. Ce tableau montre que ces acteurs et ces différents niveaux n'agissent pas en silo mais nourrissent au contraire de véritables interactions.

L'ISLAM FRANÇAIS : UNE ORGANISATION PAR LE HAUT

L'islam en France est fragmenté, parcellaire et composite. On y trouve des acteurs historiques, présents dès l'établissement de l'islam en France : ce sont les États d'origine des Français de confession musulmane, à qui l'État a délégué, par commodité juridique et pratique, la gestion de l'islam et l'encadrement des musulmans (2.1). D'autres acteurs ont émergé progressivement, au fur et à mesure de la structuration du culte musulman, et continuent aujourd'hui de jouer un rôle important dans les dynamiques qui traversent l'islam français. Ce sont les Frères Musulmans, organisés en une Union des Organisations islamiques de France (UOIF), qui promeuvent une nouvelle forme de religiosité en investissant le champ politique (2.2), d'une part ; ce sont les salafistes qui, sous l'effet conjoint de l'affaiblissement du militantisme politique et de la néo-islamisation des jeunes, sont apparus comme un acteur de plus en plus important, même sans structure centralisée (2.4), d'autre part. Enfin, il convient d'évoquer la tentative, imparfaite, menée par l'État afin de mettre en place des structures d'organisation d'un islam français (2.3). Cette dernière question est mise en avant par le Gouvernement depuis plusieurs semaines et ce rapport espère y avoir contribué.

2.1. L'ISLAM CONSULAIRE

Dans l'ensemble de l'Europe, la gestion de l'islam a été déléguée à des États étrangers pendant plusieurs décennies. Ces États, dont sont souvent originaires les musulmans d'Europe, ont exercé un puissant contrôle sur l'islam européen, dès l'arrivée massive des premiers immigrés au tournant des années 1950. Les États européens ont longtemps bénéficié de cette situation qui leur épargnait de s'immiscer dans la gestion et la régulation de l'islam, en partie car, jusqu'au milieu des années 1970, l'installation des travailleurs immigrés était perçue comme provisoire. Aussi, pendant plusieurs décennies, les intérêts des États d'accueil et des États d'origine étaient-ils relativement alignés. La présence de travailleurs immigrés musulmans était perçue comme temporaire et l'islam était, par conséquent, perçu comme une réalité exogène ; ainsi les pays d'accueil ont-ils évité de s'enfermer dans l'épineuse question du statut de l'islam dans les sociétés européennes. Lorsque la présence de ces immigrés musulmans s'est avérée durable, les États ont adopté une politique pragmatique : à défaut de pouvoir endiguer l'influence

étrangère, ils ont favorisé le recrutement d'imams par les réseaux consulaires, pensant ainsi éviter les dérives fondamentalistes et islamistes. Les États étrangers trouvaient par ailleurs un intérêt certain dans la gestion à distance de l'islam en Europe, car il s'agissait d'un moyen de maintenir à la fois un contrôle et des liens avec cette population émigrée, mais aussi d'éviter que lors de leurs visites « au bled » les immigrés ne soient les vecteurs d'une contamination islamiste. Ainsi, jusqu'à la fin des années 1970, les Européens ont développé des politiques d'intégration conçues dans l'optique d'un retour futur qui coïncidait plutôt bien avec les intentions religieuses et culturelles des trois principaux pays de départ – l'Algérie, le Maroc et la Turquie – ainsi qu'avec les aspirations à l'hégémonie religieuse des hauts responsables d'Arabie Saoudite.

Si, durant la période qui s'étend de la fin des années 1950 à aujourd'hui, les États d'origine ont soutenu – sinon accru – leurs efforts afin de maintenir leur contrôle sur les populations émigrées, on peut toutefois distinguer deux formes d'islam consulaire : celui des États émetteurs de population et celui des États émetteurs d'idéologie.

- a. Le modèle d'islam consulaire développé par les États émetteurs de population, au premier rang desquels l'Algérie, le Maroc et la Turquie, s'insère dans le modèle plus large du contrôle des populations émigrées.** Le discours développé par chacun de ces États s'effectue dans un double objectif : prévenir une contamination idéologique et fondamentaliste des populations émigrées, qui pourraient être susceptibles de la diffuser dans l'État d'origine, et maintenir des liens avec une population diasporique, qui contribue largement au développement économique du pays grâce aux remises migratoires.
- b. L'autre modèle d'islam consulaire est celui mis en œuvre par les États non émetteurs de population, à l'instar de l'Arabie Saoudite ou du Qatar, qui cherchent à diffuser à l'échelle mondiale une idéologie islamique.** Les musulmans d'Europe constituent pour eux une cible d'importance. C'est tout un réseau d'associations islamiques qui est alors développé afin d'embrasser le plus grand nombre de musulmans européens. Cette politique religieuse diplomatique s'inscrit plus largement dans une politique de soft power et d'influence.

i. Les pays étrangers émetteurs de population

L'islam consulaire, mis en œuvre par les États émetteurs de population, connaît trois phases principales dans son développement :

- la première période, que l'on peut dater des années 1950 à la fin des années 1970, correspond à la mise en place de structures islamiques à destination d'une population de travailleurs immigrés dont la présence en France est conçue comme temporaire. C'est « **l'islam des foyers** » ;
- la seconde période, qui court de la fin des années 1970 au tournant des années 2000, correspond à une phase d'enracinement de la population musulmane en France et se caractérise par la mise en place des premières infrastructures religieuses grâce au soutien financier des États d'origine. C'est « **l'islam des quartiers** » ;
- la troisième période, amorcée durant les années 1990 et qui perdure de nos jours, est marquée par une crise relative de l'islam consulaire : l'arrivée d'une nouvelle génération de musulmans, née ou socialisée en France et qui ne se reconnaît plus dans cet islam étranger, provoque un recul relatif des réseaux consulaires, qui demeurent malgré tout des interlocuteurs privilégiés des pouvoirs publics. C'est « **l'islam des institutions** ».

« L'islam des foyers »

Entre 1955 et 1974, environ 711 000 Algériens, 260 000 Marocains et 140 000 Tunisiens se sont installés en France³³. Cette population majoritairement masculine et ouvrière a participé à la reconstruction de la France de l'après-guerre et à son développement durant les Trente Glorieuses³⁴. À partir des années 1970, sous l'effet du ralentissement économique et du développement de politiques publiques orientées vers le retour au pays de ces travailleurs immigrés, la puissance publique a encouragé la création de salles de prières et l'implication des États d'origine dans la prise en charge du culte : « *La pratique religieuse n'est jamais appréhendée comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen. Aider au maintien de la religiosité des migrants vise surtout à s'assurer que leur sentiment d'appartenance nationale reste suffisamment vivace pour empêcher une installation pérenne sur le territoire français.*³⁵ » Des salles de prières ont ainsi été aménagées dans les foyers de travailleurs comme dans les entreprises qui recouraient à cette main-d'œuvre.

³³ Ralph Schor, *Histoire de l'immigration en France, de la fin du XIX^e siècle à nos jours*, Paris : Armand Colin, 1996, p. 205.

³⁴ Philippe Dewitte, « Deux siècles d'immigration en France », Paris, La Documentation Française, 2003.

³⁵ Solenne Jouanneau, *Les imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Paris, Éditions Agone, coll. « L'ordre des choses », 2013, p. 51.

« L'islam des quartiers »

Le premier choc pétrolier de 1973 a entraîné la fin de l'immigration de masse et mis fin aux discours politiques qui prévoyaient le retour à terme des populations immigrées : l'échec du projet Stoléru de 1976, prévoyant une aide au retour, et la mise en place du regroupement familial, en 1978, signent la fin d'une conception relativement illusoire de la politique migratoire. L'installation durable de ces populations immigrées, majoritairement musulmanes, fait naître le besoin pour la puissance publique d'avoir un interlocuteur avec lequel définir et gérer les besoins religieux. Compte tenu de la faiblesse – voire de l'inexistence – d'organisations musulmanes locales, mais aussi des entraves juridiques qui se présentaient aux pouvoirs publics, notamment en France du fait de la séparation des Églises et de l'État, la gestion des salles de prière, des imams, des sacrifices rituels et du pèlerinage à la Mecque fut alors déléguée aux pays d'origine.

Aussi cette période d'enracinement de l'islam en France est-elle marquée par une progressive autonomisation des lieux de culte vis-à-vis des principales structures d'encadrement de la main-d'œuvre immigrée dans les usines et les foyers. Les lieux de culte se développent à proximité des lieux de résidence, dans les quartiers. À partir de 1981, sous l'effet de la libéralisation du droit d'association pour les étrangers résidant sur le territoire (loi du 9 octobre 1981), le culte s'est structuré autour d'associations locales et ces salles autonomes se sont imposées comme la norme organisationnelle du culte musulman.

La délégation de l'islam aux pays d'origine s'explique également par la crainte des États européens de voir l'islamisme se propager. L'année 1979, marquée par la révolution iranienne, la prise de la Grande Mosquée de la Mecque et l'invasion soviétique de l'Afghanistan, a fait émerger le spectre de l'islamisme. Le développement de l'islam consulaire dans le paysage national européen offrait ainsi une apparente garantie de sécurité. Dans le contexte de la Guerre froide, marqué par la résurgence de l'islamisme, l'Algérie, le Maroc et la Turquie semblaient pouvoir constituer un front commun qui, s'il n'était pas vraiment pro-occidental (l'Algérie étant à l'époque un non-aligné sympathisant de l'URSS), était au moins anti-terroriste.

L'exemple des « imams-ELCO »

Le cas des « imams-ELCO » constitue sans doute en France la manifestation la plus visible de la coopération entre l'État et l'islam consulaire. Créés en 1975 et gérés par l'Éducation nationale, les programmes ELCO (Enseignement des langues et cultures d'origine) permettent aux enfants d'origine étrangère d'apprendre la langue de leur pays d'origine. Les États d'origine participant au programme choisissent et salarient les enseignants, qui sont des fonctionnaires détachés, déterminent le contenu de ces enseignements, tandis que le ministère des Affaires étrangères octroie des visas de séjour. Ces enseignants détachés des pays d'origine pour une durée de quatre ans sont très majoritairement des responsables religieux, les imams ayant un statut de fonctionnaire en Algérie et en Turquie. Les « imams-ELCO » constituent une fiction juridique qui permet à l'État d'externaliser la gestion du culte tout en assurant un encadrement administratif. On estime qu'entre 1984 et 1992 ce sont environ 64 000 élèves d'origines algérienne, marocaine, tunisienne et turque qui ont suivi ces enseignements.

À partir de la fin des années 1980, les pouvoirs publics renforcent le contrôle des programmes ELCO car plusieurs dérives islamistes ont été constatées.

1975-1997 : la gestion du culte grâce à une fiction juridique

Les fonctionnaires détachés par le gouvernement algérien sont très majoritairement des imams. Depuis 1969, ceux-ci ont le statut de fonctionnaire et dépendent du ministère des Habous³⁶ et des affaires islamiques, qui gère à la fois les affaires religieuses et les propriétés foncières du culte. Depuis 1981, ils sont obligatoirement titulaires d'un diplôme d'État. Le dispositif des ELCO « *permet de tirer parti de la fonctionnarisation de l'imamat en Algérie, les autorités algériennes venant ici suppléer l'absence d'une institution ecclésiastique islamique française et centralisée capable de définir l'identité des clercs musulmans légitimes et d'entretenir avec ces derniers des relations d'ordre hiérarchique* »³⁷. La gestion de ces imams-fonctionnaires détachés en France, auparavant assurée par les autorités consulaires algériennes, a été progressivement déléguée à la Grande Mosquée de Paris : le ministère des Habous sélectionnait les imams et la Grande Mosquée se chargeait de les accueillir et de les affecter dans les différentes mosquées affiliées.

³⁶ Ministère des Habous et des Affaires islamiques. Le Habou est l'acte juridique par lequel un bien mobilier ou immobilier est donné par des particuliers ou par l'État au profit d'une œuvre charitable ou d'utilité publique.

³⁷ Solenne Jouanneau, *op. cit.*, p. 284-285.

C'est un autre « dispositif d'externalisation diplomatique » qui est utilisé pour les imams-fonctionnaires turcs. Les imams turcs présents en France le sont officiellement en tant qu'assistants sociaux rémunérés par le gouvernement turc. Leur encadrement est beaucoup plus centralisé que celui des imams algériens. Il s'articule autour de deux entités : le DITIB (*Diyanet İşleri Türk-Islam Birliği*), ou l'Union des Affaires culturelles turco-islamiques, chargée de soutenir la communauté turque, notamment en Europe, pour les questions relatives à la religion ; et le Diyanet, qui préside les affaires religieuses au sein du gouvernement turc. Dans chaque consulat turc un représentant du DITIB³⁸ est ainsi chargé d'inspecter les mosquées turques affiliées, tandis que chaque imam détaché reçoit « un bulletin du Diyanet³⁹ » qui contient notamment les prêches du vendredi préparés par le pouvoir central turc. Le contrôle des imams et leur lien avec le pays d'origine y est donc beaucoup plus fort.

1997-2002 : La remise en cause du dispositif des « imams-ELCO »

Alors ministre de l'Intérieur, Jean-Pierre Chevènement a procédé à la révision du dispositif des imams-ELCO, qui sera poursuivie par ses successeurs. La révision du dispositif s'imposait, car des comportements problématiques entravaient son fonctionnement.

Comme ces imams étaient étroitement liés au gouvernement de leur pays d'origine du fait de leur statut de fonctionnaire, ils servaient de relais politiques aux autorités consulaires et faisaient montre d'une trop forte dépendance au contexte politique du pays d'origine.

En outre, ces imams étaient faiblement intégrés à la société française. Leur détachement provisoire ne les incitait guère à faire de véritables efforts d'intégration : peu maîtrisaient le français, car le prêché devait être obligatoirement délivré dans la langue de leur pays d'origine (une dynamique accentuée par la politique d'arabisation de l'État algérien). De plus, étant donné qu'un détachement à l'étranger contribuait à dynamiser une carrière pour les plus jeunes ou à la couronner pour les plus âgés, ces imams étaient beaucoup plus attachés à satisfaire leur hiérarchie qu'à promouvoir un islam français.

³⁸ Créée dans les années 80, la DITIB (Union des Affaires Culturelles Turco-Islamiques – en turc « *Diyanet İşleri Türk-Islam Birliği* ») est chargée de soutenir la communauté turque notamment celle d'Europe pour les questions relatives à la religion, d'envoyer des imams et des enseignants de religion de Turquie, ainsi que l'aide à la construction des mosquées et des centres culturels en Europe.

³⁹ Diyanet : présidence des Affaires Religieuses au sein du gouvernement turc. Directement rattaché au cabinet du Premier Ministre, le Diyanet a pour mission : de s'occuper des activités liées aux croyances de la religion de l'Islam ; d'éclairer la société sur la religion : le culte et la morale de l'Islam ; de gérer les lieux de culte.

Enfin, l'impossibilité de généraliser le dispositif à toutes les nationalités constituait une autre source de dysfonctionnement du dispositif, puisque tous les clercs musulmans ne sont pas soumis à un statut de fonctionnaire dans leur pays d'origine. Ils ne le sont pas au Maroc par exemple. C'est donc une faiblesse inhérente au dispositif qui « dans sa forme même, est extrêmement dépendant de la façon dont le culte musulman s'est structuré dans les pays d'émigration »⁴⁰.

Aussi Jean Pierre Chevènement a-t-il maintenu la logique d'externalisation du contrôle des imams étrangers *via* des réseaux consulaires mais en a renouvelé la forme. Il s'agissait de mettre fin à la fiction juridique des imams-ELCO, de limiter la responsabilité de l'État et d'officialiser pour la première fois le recours de la France à des imams étrangers. Ainsi, pour les imams algériens entrés en France avant la réforme, un examen au cas par cas avant la délivrance d'une carte de séjour visiteur (un an renouvelable) a été effectué. Pour les nouveaux imams, l'État n'intervient plus directement puisque le détachement des imams résulte de la signature d'un protocole officiel entre le gouvernement algérien et la Grande Mosquée de Paris.

La mise en place de l'islam consulaire est le produit de la combinaison d'un « état de fait » et d'une politique publique se voulant pragmatique. Initialement, les infrastructures culturelles musulmanes étaient très peu nombreuses et encore embryonnaires : les fidèles disposaient rarement de lieux de culte adaptés (c'est l'époque de « l'islam des caves ») et la grande majorité des associations musulmanes ne pouvaient assumer la charge financière du traitement des imams. Les États étrangers prirent *de facto* en charge la gestion et le fonctionnement du culte. Ce n'est que dans un second temps, notamment à partir des années 1990, que l'État a tenté d'encadrer davantage l'islam consulaire. Ainsi, Raoul Weexsteen, le conseiller islam de Pierre Joxe puis de Charles Pasqua, a promu une politique pragmatique : il a favorisé le recrutement des imams par les réseaux consulaires afin d'éviter les dérives fondamentalistes et islamistes, à défaut de pouvoir éviter l'influence étrangère. Le raisonnement tenu était alors qu'un imam accrédité par son État d'origine, notamment algérien, présentait des qualités de modération, à une époque où l'État algérien luttait contre les groupes islamiques armés (le GIA) et que le wahhabisme commençait à gangréner le tissu musulman français.

⁴⁰ Solenne Jouanneau, *op.cit.*, p.297.

Durant les années 1980 et 1990, l'islam consulaire révèle ainsi une fragmentation de la gestion de l'islam en France. L'externalisation diplomatique de la gestion du culte fait jouer dans ce dossier un rôle déterminant au ministère des Affaires étrangères, qui négocie avec les pays d'origine l'octroi de visas de séjour pour les imams. Le programme des ELCO, qui constitue une tentative d'encadrement d'un culte musulman géré par procuration, échoit au ministère de l'Éducation nationale. Le ministère de l'Intérieur, qui abrite le Bureau central des cultes, est chargé de la dimension sécuritaire liée à la pratique religieuse : il garantit la liberté de culte mais assure aussi la police du culte. Il régule également les relations entre les collectivités territoriales et les fidèles et s'assure de la régularité de la situation des imams étrangers.

L'islam des institutions

Alors que la puissance publique tente de structurer l'islam en France, d'abord en réformant les programmes des ELCO, puis en mettant en place un Conseil consultatif musulman s'appuyant sur les réseaux consulaires, et, enfin, lorsque Charles Pasqua, en tentant d'organiser l'islam français en s'appuyant sur la Grande Mosquée de Paris d'obédience algérienne, l'islam consulaire entre progressivement en crise. En effet, les musulmans résidant sur le sol métropolitain se détachent progressivement de l'islam porté par les pays d'origine. Cette crise trouve son origine dans deux principaux facteurs liés à l'évolution sociologique et démographique de la population musulmane en France.

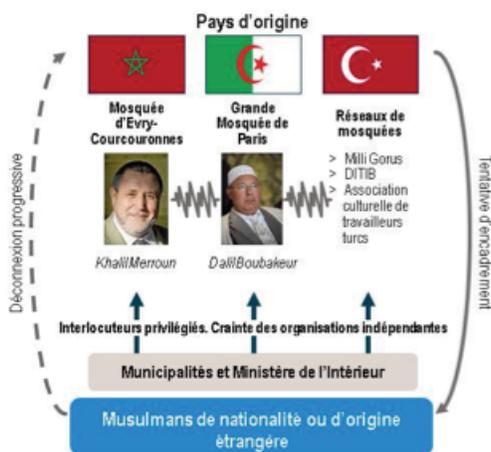
Par ailleurs, les nouvelles générations de musulmans constituées par les enfants d'immigrés musulmans, nés ou socialisés en France, ne s'identifient guère à leur pays d'origine, qu'ils ne connaissent pratiquement pas. Cette seconde génération, entrée en scène à l'occasion de la « marche des Beurs » en 1983, est en effet bien plus sécularisée que la première. Aussi leur pratique de l'islam est-elle un moyen de perpétuer une structure disparue – contrairement à celles de leurs parents –, mais elle constitue également un moyen de revendiquer une place dans le débat public. Ces nouvelles aspirations sont alors canalisées, non par le réseau d'associations consulaires organisé selon des logiques ethno-nationales, mais par des structures associatives qui transcendent ces logiques, à l'instar de l'UOIF. Les réseaux consulaires subissent donc la concurrence de mouvements islamiques nationaux ou transnationaux émergents.

Alors que « *le tissu de contrôle* »⁴¹ développé par les consulats se rétracte, les pouvoirs publics s'appuient beaucoup plus intensément sur les structures de l'islam consulaire afin d'organiser le culte musulman. Les différents ministres de l'Intérieur accordent une place importante dans la représentation des musulmans aux représentants de l'islam consulaire et confèrent aux réseaux consulaires une légitimité, qui n'est pas aussi forte sur le terrain. Les premières élections du Conseil français du culte musulman (CFCM), en 2003, ont montré la force de l'UOIF ; et surtout révélé au grand jour la faiblesse des réseaux consulaires algériens, constituant sans doute la manifestation la plus visible de cette évolution. Pour autant, l'islam consulaire demeure une composante très importante de l'islam français, car les municipalités nourrissent une certaine méfiance à l'égard des associations indépendantes, telles que l'UOIF ou le Collectif des musulmans de France : aussi, les représentants des associations culturelles affiliées à un État d'origine sont-ils, eux aussi, les interlocuteurs privilégiés des pouvoirs publics locaux.

Aujourd'hui, les pouvoirs publics continuent de renforcer leur relation avec les différents représentants consulaires et poursuivent la délégation diplomatique de la gestion du culte, comme en témoigne l'annonce en septembre 2015 par François Hollande d'un accord sur la formation des imams avec le Royaume du Maroc. Toutefois, la déconnexion des musulmans avec leur pays d'origine s'est accrue et l'islam consulaire a perdu la majeure partie de son pouvoir de contrôle religieux ; notamment auprès des plus jeunes, sous l'effet de l'émergence de nouveaux discours musulmans, plus radicaux, sur le web tout particulièrement. Cette déprise religieuse est manifeste lorsque l'on compare le nombre d'imams détachés par les pays d'origine en France à celui de l'ensemble des ministres du culte musulman : ils ne sont que 301 imams détachés sur les quelque 2 200 imams officiant en métropole, soit 13 % environ des imams en France. **En somme, au risque de forcer le trait, il apparaît qu'aujourd'hui, l'islam consulaire participe à l'organisation du culte musulman dans sa dimension administrative, mais que son pouvoir normatif et prescriptif en matière religieuse s'est érodé.**

⁴¹ Bernard Godard, « Les États musulmans et l'Islam de France », *Politique étrangère*, 2015/3.

Description de l'islam consulaire



Source : 93 de Kegel, *Islam des Banlieues* de Kegel, recherches documentaires

1. Algérie : un acteur historique

Environ la moitié des ressortissants algériens qui vivent à l'étranger résident en France. On estime qu'environ 1,5 million des musulmans de France sont algériens ou d'origine algérienne, ce qui en fait la communauté la plus importante numériquement parmi les musulmans de France⁴². Cette importance démographique, ainsi que les liens historiques qui unissent l'Algérie et la France, sont à l'origine de cette volonté partagée par les deux pays de faire jouer à l'Algérie un rôle majeur dans la gestion de l'islam en France.

L'islam consulaire algérien est apparu tardivement. En effet, dans les années 1960 et 1970, l'Amicale des Algériens en Europe sert principalement de « *courroie de transmission entre un pouvoir auréolé d'une indépendance fraîchement acquise et des migrants démunis des solidarités communautaires* » ou joue un rôle « d'interface » entre les migrants et les consulats algériens ou avec les autorités françaises⁴³. Son rôle religieux est marginal puisqu'elle n'a organisé la venue que de neuf imams

⁴² Bernard Godard, Sylvie Taussig, *Les musulmans en France*, Paris, Laffont, 2007.

⁴³ Abdelhafid Hammouche, *Des amicales d'hier aux associations de quartier d'aujourd'hui. Un essai de typologie*, in *Hommes et migrations*, n° 1229, janvier-février 2001.

durant cette période, afin d'offrir une assistance spirituelle aux Algériens émigrésⁱⁱⁱ 44. Ce n'est qu'en 1982, lorsqu'Alger reprend le contrôle de la Grande Mosquée de Paris, que l'État algérien commence à financer le culte musulman en France, constitue un réseau d'associations culturelles et construit des salles de prières.

L'accession de Cheikh Abbas au poste de recteur de la Grande Mosquée de Paris (GMP) marque un double tournant, à la fois dans le rôle de l'Algérie à l'égard de l'islam en France et dans celui dévolu à la Grande Mosquée de Paris. En effet, à partir des années 1980, l'État algérien tente de s'imposer comme le chef de file de l'islam en France. Ce rôle sera conforté par l'action de Charles Pasqua au ministère de l'Intérieur. Il tente d'organiser l'islam français autour de la Grande Mosquée de Paris et du réseau associatif culturel algérien, en octroyant à celle-là le « monopole » de l'abattage rituel en France. La guerre civile, la décennie noire du terrorisme du GIA et les attentats de 1995 à Paris commis par des islamistes algériens, intensifieront cette relation entre le gouvernement français et le pouvoir algérien. La gestion de l'islam par les réseaux algériens apparaît alors comme une garantie face à la montée de l'islamisme politique en France, lui-même essentiellement importé d'Algérie^v.

Malgré l'importance du rôle dévolu à l'islam consulaire algérien par les pouvoirs publics, les élections successives du CFCM ont montré la relative faiblesse des réseaux algériens auprès des musulmans de France. La fédération nationale de la Grande Mosquée de Paris, qui rassemble l'ensemble des associations culturelles d'obédience algérienne, est ainsi la grande perdante des premières élections de 2003, face à l'UOIF et à la Fédération des Marocains de France : la nomination de Dalil Boubakeur, recteur de la Grande Mosquée, à la tête du CFCM n'est due qu'à l'accord passé préalablement avec Nicolas Sarkozy. Cet échec électoral met à jour le décalage entre l'influence supposée, et entretenue par le pouvoir public français, et celle réelle et effective auprès des musulmans de France. Son expression la plus manifeste réside dans le retrait de la fédération algérienne des instances du CFCM en 2008, refusant les règles du jeu démocratique et affirmant sa prééminence sur l'islam français avec pour seuls arguments ceux du nombre et du poids historique, avant son retour en 2012 lors de la réforme du CFCM.

On estime aujourd'hui que la Grande Mosquée de Paris est forte d'un réseau d'environ 250 associations et lieux de prières et qu'elle contrôle environ 150 imams (soit 10% environ des imams en France), dont la majorité sont salariés

⁴⁴ Jonathan Laurence, *The emancipation of Europe's Muslims. The State's role in minority integration*, Princeton University Press, 2012.

par l'Algérie (120 imams^v)⁴⁵. Durant le mois du Ramadan, la France accueille également 299 psalmodieurs et récitateurs dans le cadre d'accords bilatéraux passés notamment avec le Royaume du Maroc et l'Algérie. La répartition exacte de cet effectif n'est pas connue publiquement. Ils disposent d'un visa de court séjour expirant le jour de la fin du Ramadan et sont salariés par l'État émetteur^{vi} ⁴⁶. Malgré un discours volontariste en matière d'accompagnement et d'encadrement de l'islam français, notamment par sa participation à la formation des cadres religieux aussi bien au sein de l'Institut Al-Ghazali implanté au sein de la Grande Mosquée qu'au sein de l'université de Constantine, l'État algérien demeure relativement en retrait. Ainsi ne participe-t-il plus au financement du culte musulman en France qu'à hauteur de deux millions d'euros par an environ, contre quatre millions en 2011, et près de six millions pour le Maroc^{vii} ⁴⁷. Comme le souligne Bernard Godard, malgré sa puissance symbolique, la Grande Mosquée de Paris joue un rôle marginal dans l'islam français : « *sa construction même, puis sa gestion, en ont fait un lieu diplomatique et officiel, mais nullement un pôle intellectuel ou proprement religieux, en dépit de la présence d'un "Institut musulman"* »^{viii} ⁴⁸.

2. Le Maroc : la puissance du Rassemblement des Marocains de France (RMF)

6 2

Environ un tiers des Marocains émigrés résident en France. Ils constituent, derrière l'Algérie et son million et demi de ressortissants, la seconde communauté musulmane française avec environ un million de ressortissants (nationaux et binationaux)^{ix}. Le Maroc s'attache à maintenir un lien avec ses ressortissants, surtout depuis les années 1980 et 1990. Cette politique poursuit deux objectifs : l'un économique, lié à l'importance des remises migratoires^x ; l'autre sécuritaire, lié à la lutte contre l'influence de l'islamisme politique et terroriste.

À partir des années 1960, avec l'arrivée des premières vagues de travailleurs immigrés marocains en France, l'État chérifien a mis en place un réseau de contrôle relativement souple, avec notamment l'Amicale des travailleurs et commerçants marocains en France (ATCMF). La dimension économique est ici primordiale, car la communauté marocaine s'est structurée religieusement sans véritable appui consulaire. Les appels répétés du roi Hassan II aux Marocains à ne pas rompre le lien les reliant au Maroc

⁴⁵ Sénat, *De l'islam en France à un islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés*, Rapport d'information établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt n°757 (2015-2016), 5 juillet 2016.

⁴⁶ Réponse apportée par M. le ministre de l'Intérieur Bernard Cazeneuve à une question d'actualité au gouvernement n° 0747G de Mme Nathalie Goulet, publiée au JO Sénat du 12 février 2016.

⁴⁷ Sénat, *De l'islam en France à un islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés*, Rapport d'information établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt n° 757 (2015-2016), 5 juillet 2016.

⁴⁸ Bernard Godard, « Les états musulmans et l'islam de France », Politique étrangère, 2015/3.

et à refuser l'abandon de la nationalité marocaine participent de à cette volonté de maintenir l'effet diasporique.

Ce n'est que dans un second temps, sous l'effet de la montée de l'islamisme au Maroc et en Europe, que le Royaume du Maroc met en place une structure de contrôle religieux. L'État marocain va ainsi tenter de rassembler les diverses associations musulmanes marocaines dans la Fédération nationale des Marocains de France (FNMF), transformée depuis en Rassemblement des Marocains de France (RMF). Depuis sa création, en 1990, la Fondation Hassan II a pour but, en étroite coordination avec le ministère des Marocains résidant à l'étranger et le ministère des Affaires religieuses, de diffuser la culture marocaine. Forte d'un budget annuel de 15 à 20 millions de dollars, cette organisation envoie des imams en Europe et finance les associations culturelles marocaines. Dans son récent rapport relatif à l'islam en France, le Sénat estime que le Maroc salarie actuellement 30 imams détachés⁴⁹. À l'occasion du Ramadan, l'État chérifien « *délègue également plus de 220 imams par l'intermédiaire de la fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger* »^{xii 50}, dont une partie en France.

Cette implication du Royaume chérifien dans la vie religieuse de ses ressortissants est particulièrement prégnante si l'on considère le CFCM. Par l'implantation majoritairement régionale des fidèles musulmans d'origine marocaine et l'existence d'un réseau de mosquées dont la surface est plus importante que celle des mosquées urbaines, la FNMF remporte les premières élections du CFCM en 2003 ; elle devient la principale bénéficiaire du mode de scrutin fondé sur la surface des mosquées. Ce score fait prendre conscience aux autorités marocaines du rôle déterminant qu'elles peuvent jouer dans l'islam français. Afin de renforcer son poids dans l'instance représentative, le royaume du Maroc fonde la FNMF en une seule structure destinée à embrasser plus largement encore l'ensemble des sensibilités des Marocains de France : le Rassemblement des marocains de France (RMF). Cette politique volontariste est un succès, comme le montrent les élections suivantes, que les Français d'origine marocaine remportent largement en faisant ainsi reculer l'UOIF. Au terme de son mandat, en 2008, Dalil Boukakeur, recteur de la Grande Mosquée de Paris, sera ainsi remplacé par le franco-marocain Mohammed Moussaoui.

L'implication de ressortissants d'origine marocaine dans les attentats de Madrid en 2004 ainsi que la multiplication des actes de terrorisme islamiste au Maroc ont conduit

⁴⁹ Sénat, *De l'islam en France à un Islam de France*, op. cit.

⁵⁰ S. Ex. M. Chakib Benmoussa, ambassadeur du Royaume du Maroc en France, audition au Sénat dans le cadre de la Mission d'information relative à l'organisation de l'islam en France.

son gouvernement à mener une lutte intense contre l'islamisme et le terrorisme. C'est une véritable stratégie de contre-discours modéré que tente de développer le Maroc en Europe, et plus particulièrement en France. Elle passe par un contrôle accru des imams marocains présents dans l'Hexagone, un renforcement de la présence d'imams agréés par le gouvernement marocain, comme en témoigne l'accord passé en 2008 entre le ministère de l'Intérieur français et le ministère des Affaires religieuses marocains, prévoyant l'envoi de 30 imams en France, ou la mise en place d'une offre de formation pour les apprentis-imams. Cette politique d'encadrement religieux se double d'une politique de financement : le Maroc participe ainsi au financement de la Grande Mosquée de Strasbourg et finance en totalité la mosquée de Saint-Étienne.

Au niveau européen, le Royaume chérifien crée, en 2010, un Conseil européen des oulémas marocains, qui siège à Bruxelles. Selon Bernard Godard, « *Rabat tente d'installer en Europe une sorte de contre-structure face à l'hyperactivité des deux ennemis principaux de la conception chérifienne de la doctrine religieuse. Composé de théologiens dont tous ne sont pas, loin s'en faut, des progressistes, il doit contrebalancer une structure mise en place plus d'une décennie auparavant par les Frères musulmans – le Conseil européen de la fatwa et de la recherche basé à Dublin –, mais doit aussi combattre la montée inquiétante du salafisme qui influence les nouvelles générations en Europe comme au Maroc*^{xiii 51} »

L'implication de ressortissants belges et français, dont certains étaient d'origine marocaine, dans les attentats de novembre 2015 en France ainsi que dans celui de Bruxelles en mars 2016 incitent l'État marocain à poursuivre sa politique religieuse afin de se prémunir de la contamination djihadiste qui peut venir d'Europe.

L'inauguration en 2015 de l'Institut Mohammed VI à Rabat, participe pleinement de cette dynamique de rayonnement religieux : cette structure, accueillant des apprentis imams du Maroc, mais aussi d'Afrique et d'Europe, a pour mission d'« *enseigner aux nouvelles générations d'imams et de mourchidates [prédicatrices] les valeurs de l'islam du juste milieu en vue de prémunir le Maroc contre les vellétés de l'extrémisme* » et d'assurer « *la sécurité spirituelle du Maroc*⁵² » et par extension de la France .

⁵¹ Bernard Godard, *Les Etats musulmans et l'Islam de France*, op. cit.

⁵² Discours du roi du Maroc lors de l'inauguration de l'Institut Mohammed VI à Rabat, le 27 mars 2015, cité par Ruth Grosrichard dans *Le Monde*.

3. La Turquie : une gestion centralisée

Selon les informations fournies par les consulats turcs en France, il y aurait environ 600 000 Turcs et Français d'origine turque en France. Ils sont principalement présents dans l'est de la France, à proximité de l'Allemagne, principal foyer d'émigration turque, et dans le sillon rhodanien. Si l'État turc ne s'est guère préoccupé de ses populations immigrées avant les années 1980, il accorde un intérêt croissant au renforcement des liens avec sa diaspora et du contrôle religieux qu'il exerce sur elle.

Aussi, le ministère des Affaires religieuses, le Diyanet, en collaboration avec le ministère des Affaires étrangères et le ministère des Turcs en émigration, a mis en place l'Union turco-islamique des Affaires religieuses (la DITIB) qu'il administre et finance. La DITIB assure l'encadrement religieux des populations turques émigrées. Partout où vit une minorité turque immigrée en Europe, la DITIB prend en charge les organisations culturelles et culturelles turques existantes ou nouvellement créées, et assure la prise en charge du pèlerinage à la Mecque et du rapatriement des corps pour les enterrements en Turquie. On estime ainsi que le ministère des Affaires étrangères à Ankara contrôle et gère plus de cinq cents lieux de culte, sur les mille mosquées et salles de prières turques recensées en Europe. La gestion de l'islam consulaire turc est donc beaucoup plus centralisée que celle de l'Algérie ou du Maroc. Il y a dans chaque consulat turc un représentant du DITIB, qui est habilité à inspecter les mosquées turques affiliées et à contrôler les imams qui y officient. Chaque imam détaché reçoit régulièrement « un bulletin du Diyanet », contenant notamment les prêches du vendredi élaborés par le pouvoir central. Actuellement 151 imams détachés par l'État turc officient à temps plein : cet effectif représente la moitié des 301 imams détachés, envoyés par les pays étrangers, et fait de l'État turc la puissance étrangère la plus investie dans la gestion du culte musulman en France⁵³.

Le mouvement du Millî Görüş, « Vision nationale » en turc, est le principal concurrent du DITIB dans le contrôle religieux des émigrés turcs. « *Mélange de références proches de la mouvance des Frères musulmans et d'exaltation de la grandeur perdue de l'Empire ottoman* »⁵⁴, le Millî Görüş rassemble de fervents opposants à la laïcité turque et de farouches partisans du port du voile pour les jeunes filles⁵⁵. Implanté en France dès l'arrivée des premiers Turcs, il est à l'origine de la construction des premières mosquées turques. Son ancrage local et sa présence historique lui permettent de s'appuyer sur une

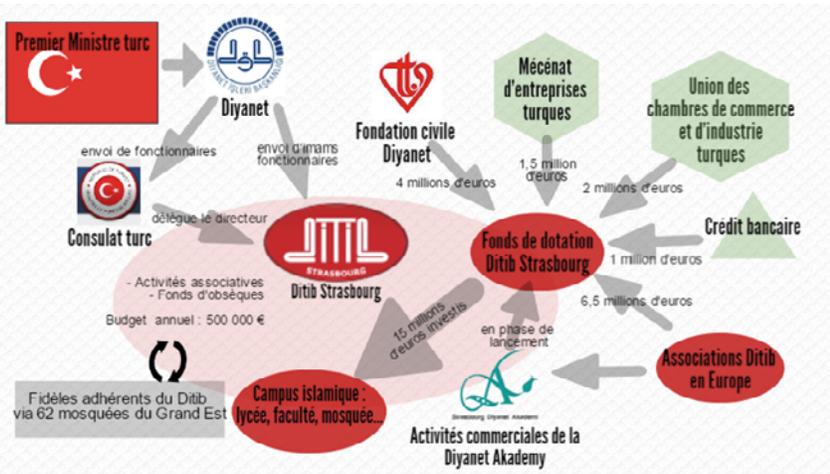
⁵³ Sénat, *De l'Islam en France à un Islam de France*, op.cit.

⁵⁴ Bernard Godard, « Les États musulmans et l'Islam de France », *Politique étrangère*, 2015/3.

⁵⁵ Bernard Godard, Sylvie Taussig, *Les musulmans en France*, Paris, Pluriel, 2009, p. 52.

organisation très structurée, qui dispose notamment d'une société immobilière gérant l'ensemble de son patrimoine, et qui dispose de son propre pavillon en Arabie Saoudite ; ce qui lui permet d'organiser le pèlerinage.

Depuis sa création au milieu en 1984, le Diyan a renforcé son implantation au sein de la communauté turque. La France compte aujourd'hui trois fédérations DITIB, une à Paris, une à Lyon et une dernière, créée en 1997 à Strasbourg, qui gère l'islam truc dans le Grand-Est. Cette fédération strasbourgeoise, dotée d'un budget annuel de 500 000 € en moyenne et contrôlant une soixantaine de mosquées, est devenue en quelques années un acteur majeur de l'islam régional. « *Longtemps la DITIB est restée cantonnée aux zones rurales et aux villes moyennes d'Alsace, tandis que Strasbourg était le terrain du Millî Görüs côté turc (Mosquée Eyyub Sultan de la Meinau) et du Rassemblement des musulmans de France côté marocain* »^{xvii} 56. L'accession d'un membre du DITIB strasbourgeois à la présidence du CRCM ainsi que le développement de projets éducatifs ambitieux (projet avorté de création d'une université islamique et ouverture du lycée privé Yunus Emre à Strasbourg en octobre 2015) constituent les éléments les plus visibles de cette implantation : « *Les courants islamiques turcs d'Europe ont développé un islam social extrêmement actif. Focalisées sur le resserrement des liens communautaires, leurs actions se développent sur trois axes: création de mosquées, enseignement avec une réaffirmation de valeurs traditionnalistes teintées d'ottomanisme et entraide sociale et scolaire* »^{xviii} 57.



Source : Claire Gandanger, sur www.rue89strasbourg.com.

⁵⁶ Claire Gandanger, « DITIB : la montée en puissance de l'islam officiel turc à Strasbourg », *rue89*, 2 octobre 2015.

⁵⁷ Samin Akgönel, « Islam turc, islams de Turquie : acteurs et réseaux en Europe », *Politique étrangère*, 2005/1.

L'islam turc ne vise pas à être hégémonique en France, mais à entretenir l'adhésion des musulmans d'origine turque à la Turquie. Cet encadrement très structuré, qui nourrit une vie et une pratique communautaires, constitue à la fois un frein à l'intégration des Turcs en France mais aussi à la propagation du salafisme parmi la communauté musulmane d'origine turque⁵⁸.

La Tunisie est la grande absente de ce tableau des interactions entre les pays du Maghreb et l'islam. Pourtant, à la fin des années 1980, les premiers dirigeants de l'UOIF étaient des Tunisiens, chassés de Tunisie par Bourguiba et Ben Ali. L'État tunisien, sous Ben Ali, utilisait davantage le contrôle sécuritaire et policier des individus que la gestion via l'islam et les mosquées des populations immigrées tunisiennes en France (et en Europe). La Tunisie n'apparaît donc pas comme un acteur majeur de l'islam en France.

Le financement étranger de l'islam en France

Dans son rapport sur le financement des lieux de culte, conduit en 2015 sous la direction du sénateur Pierre Maurey, le Sénat souligne que :

- le financement du culte dans son ensemble (dépenses de fonctionnement et dépenses d'investissement) est assuré majoritairement par les fidèles eux-mêmes. La *zâkat*, équivalent musulman du denier du culte chez les catholiques, contribue à un relatif autofinancement du culte ;
- les États étrangers et les organisations transnationales participent également au financement du culte musulman français, mais de façon marginale. Ce financement exogène sert notamment d'aide à la construction de lieux de cultes ou à leur entretien, et également au salariat des imams détachés par certains pays.

Les auditions des ambassadeurs de l'État algérien et du royaume du Maroc ont mis en valeur la relative faiblesse du financement issu des États étrangers.

L'Algérie ne participe qu'indirectement au financement du culte musulman en France. Ce financement prend la forme d'une subvention globale versée à la Grande Mosquée de Paris, qui en affecte ensuite une partie à son propre fonctionnement et l'autre aux associations, mosquées et salles de prières membres de la Fédération nationale de la Grande Mosquée de Paris qui en formulent expressément la demande. L'aide financière algérienne à destination de la communauté musulmane française est en

⁵⁸ Mohammed-Ali Adraoui, *Du golfe aux banlieues : le salafisme mondialisé*, Paris, PUF, 2013.

diminution. Si, en 2011, elle était de quatre millions d'euros environ, en 2013, elle n'est plus que de 1,8 million. Les montants affectés aux associations et mosquées qui en font la demande varient entre 20 000 et 49 000 euros par projet.

L'aide marocaine est, elle, en augmentation. De quatre millions d'euros en 2013, elle s'élève à six millions d'euros en 2016⁵⁹. Ce financement est direct et obéit à une procédure stricte : « *les demandes de financements adressées au Maroc émanent toujours d'associations de fidèles et transitent par l'ambassade ou sont déposées directement auprès du ministère marocain des Affaires religieuses* »⁶⁰.

L'aide marocaine en 2013 est répartie comme suit :

- « Un tiers » des fonds a été affecté à la construction et à la rénovation de mosquées (Saint-Étienne, Strasbourg, Blois, Évry et Mantes-la-Jolie) ;
- « Un autre tiers » a été dirigé vers des associations culturelles ;
- « Le dernier tiers » sert à financer le salaire des imams et prédicateurs qui viennent temporairement en France durant le mois de ramadan, qui se caractérise par une fréquentation accrue des mosquées.

Ces données révèlent l'existence d'une demande réelle de financement du culte par les États étrangers de la part des associations culturelles et des mosquées. Toutefois, cette demande reste marginale, et relativement transparente.

En revanche, il existe une véritable opacité autour des dons privés étrangers, qui participent également au financement du culte musulman, ainsi que le souligne le Sénat dans son rapport sur l'Islam en France : « *À l'instar des dons privés de source française, ces dons privés étrangers, éclatés, ne peuvent faire l'objet d'une collecte statistique exhaustive. Ils sont pourtant, sans nul doute, ceux qui suscitent, dans l'opinion publique, le plus de suspicion, quant à l'orientation idéologique qui les anime*⁶¹. »

Le fait que la majorité des associations musulmanes soient de type « loi de 1901 » et non des associations culturelles telles que les définit la loi de 1905 participe de

⁵⁹ Sénat, « De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés », *Rapport d'information* établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt, n°757 (2015-2016), 5 juillet 2016.

⁶⁰ Audition de l'ambassadeur du Maroc, M. Chakib Benmoussa, cité dans Sénat, « Les collectivités territoriales et le financement des lieux de culte », *Rapport d'information*, 2015.

⁶¹ Sénat, « De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés », *Rapport d'information* établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt, n°757 (2015-2016), 5 juillet 2016, p.60.

ce manque de transparence. En effet, les associations culturelles ont des obligations comptables plus importantes et plus contraignantes que les associations « loi de 1901 ». Elles doivent transmettre annuellement leurs comptes à la préfecture et peuvent faire l'objet d'un contrôle financier du ministère des Finances et de l'Inspection générale des finances, ainsi que le précise l'article 21 de la loi de 1905 : « *Les associations et les unions dressent chaque année l'état inventorié de leurs biens meubles et immeubles. Le contrôle financier est exercé sur les associations et sur les unions par le ministre des finances et par l'inspection générale des finances.* »

Le régime des associations culturelles, défini par la loi de 1905, garantit donc une transparence financière, notamment sur les dons privés effectués aux associations.

ii. Les pays étrangers émetteurs d'idéologie rigoriste

■ L'Arabie Saoudite et le wahhabisme : la religion comme soft power

Bien que l'Arabie Saoudite ne soit pas un pays exportateur de main-d'œuvre en Europe, l'État saoudien a de longue date cherché à étendre l'influence religieuse du Royaume dans les pays européens. Ses réserves pétrolières lui donnent une solide assise financière, qui lui permet d'être un acteur majeur dans le champ religieux musulman, comme dans le champ politique européen. La diffusion de l'islam wahhabite est ainsi étroitement liée aux objectifs politiques du Royaume. L'islam wahhabite a donc été un instrument de politique étrangère utilisé, durant les années 1960 et 1970, pour lutter contre l'influence du nationalisme arabe porté par l'Égypte nassérienne notamment. Depuis les années 1980, face à l'émergence de la République Islamique d'Iran, l'Arabie Saoudite s'est engagée dans une lutte pour « *contrôler l'espace de sens islamique du monde musulman* »⁶².

L'expansion internationale des activités religieuses de l'Arabie Saoudite s'inscrit dans une période clef des relations entre les sociétés de langue arabe et les pays européens, qui correspond également à la période où l'immigration musulmane s'implante durablement en Europe. Le soutien américain à la Guerre de Kippour en 1973 et l'embargo pétrolier de l'Organisation des pays exportateurs de pétrole (OPEP) qui en résulte font de l'Arabie

⁶² Zak iLaidi, *Géopolitique du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998.

Saoudite – détentrice de près de 22 % des réserves pétrolières mondiales – un acteur déterminant des relations entre l'Occident et le Moyen-Orient. C'est cette inversion de la relation de pouvoir entre le monde arabe et l'Ouest qui permet à l'Arabie Saoudite de se constituer en véritable « *superpuissance religieuse* »⁶³.

Ainsi, en 1962, à La Mecque, a été fondée la Ligue islamique mondiale – LIM (*Rabitat al-Alamiyya al-Islamiyya*), sous l'impulsion du prince Fayçal Ibn Abdel Aziz. Véritable relais d'influence de la diplomatie culturelle et religieuse saoudienne, cette organisation remplit deux missions principales : elle diffuse l'idéologie panislamique face à l'émergence des nationalismes arabes et elle vise à assurer l'hégémonie de l'Arabie Saoudite sur l'islam mondial. Structurée en plusieurs départements, la Ligue islamique mondiale gère la formation des imams, distribue des bourses aux étudiants et lutte contre le christianisme. Elle dispose aujourd'hui de 120 antennes réparties dans le monde entier et de plusieurs institutions subsidiaires telles que le Conseil islamique européen, à Londres. Dirigé par un Frère musulman égyptien, qui a trouvé asile en Arabie Saoudite, le Conseil islamique européen joue un rôle important dans le rapprochement des organisations musulmanes européennes et de la Ligue islamique mondiale. La Ligue a un centre dans chaque capitale européenne : celui de Paris a ouvert en 1977.

70

Cette Ligue joue un rôle de mécénat très important. La puissance financière de l'Arabie Saoudite a permis à la Ligue islamique mondiale de devenir un acteur majeur dans la mise en place des infrastructures culturelles musulmanes en Europe. Ce sont des centaines de millions de dollars qui ont été dépensés dans la construction de mosquées dans toute l'Europe : France, Espagne, Italie, Pays-Bas, Belgique, Royaume-Uni, etc. En France, l'Arabie Saoudite a notamment participé au financement de la construction de la mosquée de Mantes-la-Jolie en 1980, de celle d'Évry en 1984 et de celle de Lyon en 1994 – que le prince Fahd est venu inaugurer en personne, après avoir fait un don de quatre millions de dollars. La LIM pourrait avoir dépensé environ 40 millions de dollars dans la construction de mosquées en France et dans le financement d'associations culturelles. « *Par ces différentes aides financières, il ne s'agissait pas tant d'infléchir l'islam de France dans un sens wahhabite que d'asseoir une forme d'autorité financière et matérielle auprès des populations musulmanes de France, en constituant des réseaux d'allégeances et de clientèle* »⁶⁴. L'Arabie Saoudite continue, par ailleurs, à financer des actions sociales et caritatives, sans qu'il soit possible de mesurer précisément les flux financiers engagés.

⁶³ Samir Amghar, « Acteurs internationaux et islam de France », in *Politique Etrangère*, 2005/1.

⁶⁴ Samir Amghar, « Acteurs internationaux et islam de France », *Politique étrangère* 2005/1 (Printemps), p. 30.

Au-delà du développement d'un réseau d'influence international au travers de la LIM, l'Arabie Saoudite a réussi à se constituer un véritable pôle d'influence de rayonnement religieux. Cette stratégie a pris deux directions.

L'Arabie Saoudite a considérablement développé les moyens d'accueil des pèlerins lors du *hajj*. Fort de deux lieux saints de l'islam, La Mecque et Médine, le Royaume saoudien est devenu un haut lieu de pèlerinage mondial : chaque année, près de six millions de pèlerins se rendent à La Mecque (ils sont près de deux millions à faire le *hajj* alors qu'ils n'étaient que 150 000 dans les années 1950), où leur sont distribués gratuitement des livres de littérature islamique wahhabite. En France, ils sont 25 000 à effectuer le *hajj* chaque année. Environ 5 % des musulmans français se sont rendus au moins une fois à La Mecque tandis que près de 75 % de personnes qui se déclarent musulmanes envisagent de s'y rendre au cours de leur vie.

Le second axe de cette stratégie d'influence religieuse consiste à développer d'importantes universités islamiques à La Mecque (université al-Mukkarama), à Médine (université al-Munawwara) ou à Riad (université Ibn Saûd), afin de concurrencer directement les grandes universités historiques comme celle d'Al-Azhar en Égypte, de la Zaytouna en Tunisie ou d'Al Karawiyineau Maroc. L'État saoudien a ainsi mis en place de nombreuses bourses d'études afin d'accueillir des étudiants en théologie du monde entier souhaitant devenir imams. Une fois de retour dans leur pays, ceux-ci deviennent de véritables ambassadeurs et constituent un important vecteur de propagation du wahhabisme.

L'expansion fulgurante de l'influence saoudienne, grâce à la construction de grandes mosquées, à la distribution gratuite de millions de livres ou de brochures wahhabites et à la formation d'imams, s'appuie sur la manne financière que constituent les réserves pétrolières. Selon James Wolsey, cette politique d'influence et de rayonnement religieux aurait mobilisé plus de 85 milliards de dollars entre 1975 et 2005 au niveau mondial⁶⁵ et viserait une hégémonie spirituelle et politique sur la pratique musulmane⁶⁶.

Cette politique de rayonnement religieux s'appuie essentiellement sur des intermédiaires et se caractérise par une faible présence physique sur le terrain. L'ambassadeur du royaume d'Arabie Saoudite en France, Khalid bin Mohammed Al Ankary, a ainsi indiqué que l'État saoudien, depuis 2011, « *avait participé au financement de huit mosquées françaises : les aides ont varié entre 200 000 et 900 000 euros par projet. Au*

⁶⁵ Shehabi, « The role of religious ideology in the expansionist policies of Saudi Arabia », in Madawi Al-Rasheed, *Kingdom without Borders, Saudi Political, religious and Media Frontiers*, New-York, Columbia University Press, 2008, p. 183-197.

⁶⁶ James Woolsey, « The Global Spread of Wahhabi Islam : How Great a Threat ? », Pew Forum on Religion and Public Life, 3 mai 2005.

total, nous avons versé 3 759 400 euros »⁶⁷, soit en moyenne 750 000 euros par an. Il a également précisé que l'Arabie Saoudite ne finance le salaire que de 14 imams sur les quelque 2 200 qui officient en France.

Liste des mosquées situées en France dont l'Arabie saoudite a partiellement financé la construction⁶⁸

Nom	Adresse	Montant de l'aide	Année
Grande mosquée de Strasbourg	67000 Strasbourg	910 676 €	2011
Grande mosquée de Saint-Denis	93200 Saint Denis	800 000 €	2012
Grande mosquée de Givors	69700 Givors	291 600 €	2012
Mosquée Al Hidayah	92600 Asnières	201 612 €	2012
Mosquée Othmane Ibn Affane	78200 Mantes-la-Jolie	191 274 €	2014
Grande mosquée de Cergy	95800 Cergy	191 274 €	2014
Mosquée OkbalnouNafaa	92000 Nanterre	191 274 €	2014

■ Le Qatar : la puissance financière et cathodique au service d'une stratégie oblique

Le Qatar opère davantage sur le paysage de l'islam français selon une logique financière clientéliste et logistique que *via* les vecteurs traditionnels de l'islam consulaire. Et ce, en s'appuyant sur des vecteurs médiatiques, déterritorialisés, tels que Tariq Ramadan⁶⁹, ou « d'imams cathodiques » tels que le cheikh Youssef. Al-Qaradhâwî, architecte de l'exportation télévisuelle de la vision islamiste qatarie, qui *via* l'émission « La charia et la vie » (*al-sharî 'a wa al-hayât*), produite par la chaîne Al-Jazira, s'adresse directement aux musulmans français maîtrisant l'arabe classique.

⁶⁷ Sénat, Rapport d'information n° 757 sur l'organisation, la place et le financement de l'Islam en France et de ses lieux de culte, juillet 2016.

⁶⁸ Sénat, « De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés », Rapport d'information établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt, n° 757 (2015-2016), 5 juillet 2016

⁶⁹ Directeur du Centre de recherche pour la législation islamique et l'éthique (CILE), inauguré à Doha, le 15 janvier 2012 et professeur en études islamiques contemporaines à St Anthony's College (Oxford), sur une chaire au nom de l'ancien émir du Qatar : HH Sheikh Hamad Bin Khalifa Al-Thani.

Selon Haoues Senigher⁷⁰, les mécènes qataris font « *régulièrement des dons à l'Union des Organisations Islamiques de France (UOIF), héritière, et caisse de résonance française, de l'idéologie des Frères musulmans que partage précisément une majorité d'officiels qataris.* »

2.2. L'UOIF: UN ISLAM À LA FRANÇAISE ?

i. Origines et organisation

L'Union des organisations islamiques de France (UOIF) est une composante importante du paysage de l'islam français. Fondée en 1983 par des étudiants tunisiens en exil, proches du Mouvement de la tendance islamique (MTI), l'ancêtre d'Ennahda, fuyant la répression du président Bourguiba, avait pour objectif initial de fonder une branche française du parti islamiste tunisien. Historiquement proche des Frères musulmans, dont elle constitue un acteur majeur de la branche européenne, l'UOIF, lors de sa création, tenait un discours islamiste. Conformément à la doctrine élaborée par Hassan Al-Banna, le fondateur du mouvement des Frères Musulmans en 1927, les fondateurs de l'UOIF affirmaient que l'islam est un système complet, qui concerne tous les aspects de la vie⁷¹ ; il n'est donc pas seulement religieux, mais aussi politique et social. L'objectif recherché par les Frères Musulmans est l'avènement d'une société islamique régie par la charia.

Si ce discours islamiste est encore présent au sein de l'UOIF, l'institutionnalisation de cette organisation, notamment à l'occasion de la création du CFCM en 2003, a contribué à faire évoluer son discours et à le conformer aux valeurs démocratiques occidentales. Aujourd'hui, l'UOIF est une fédération qui regroupe environ « *250 associations musulmanes réparties sur tout le territoire français* »⁷², mais aussi le cadre d'accueil d'une multitude de discours dont le degré d'islamisme est variable – puisqu'elle invite aussi bien Tareq Oubrou, qui récuse par exemple le port du voile, qu'Amar Lasfar, l'actuel président, qui défend des positions bien plus conservatrices. La pluralité des discours, ainsi que leur éventuelle contradiction sont le reflet des mutations profondes

⁷⁰ Sénigher Haoues, « Le Qatar et l'islam de France : vers une nouvelle idylle ? », *Confluences Méditerranée*, 1/2013 (n° 84), p. 101-115

⁷¹ Premier principe d'Hassan Al-Banna.

⁷² Présentation de la fédération sur son site internet, consulté le 18 août 2016 (<http://www.uoif-online.com/presentation/>).

qui se sont opérées au sein de la communauté musulmane en France et l'expression des tensions qui traversent cette organisation, entre inscription dans un réseau transnational et rôle majeur dans l'émergence de l'islam français.

Cette hétérogénéité des logiques à l'œuvre se retrouve dans la composition de son budget de fonctionnement, estimé à plus de deux millions d'euros annuels. Samir Amghar note en effet que 60 % de son financement serait issu de ses recettes propres (cotisations des associations membres, recettes liées aux bénéficiaires de sa branche commerciale – l'association GEDIS, à la fois maison d'édition et principal organisateur du forum annuel de l'UOIF au Bourget), tandis que 40 % proviendraient de dons de mécènes du Golfe ou de subventions d'ONG proches de l'Arabie Saoudite⁷³. La part importante des financements internationaux dans le fonctionnement de l'UOIF est due à son inscription dans le réseau transnational que constitue la mouvance des Frères musulmans. Ce réseau lui permet ainsi de bénéficier de financements provenant de pays du Golfe et notamment de l'Arabie Saoudite, qui servit de refuge aux principaux responsables des Frères musulmans après l'interdiction de ce mouvement en Égypte par Nasser en 1954⁷⁴.

74

L'UOIF est membre de la FOIE (Fédération des organisations islamiques européennes – FIOE en anglais), organisation cofondée en 1989 avec d'autres fédérations nationales européennes – elles aussi affiliées aux Frères musulmans – telles que *l'Islamitische Gemeinschaft in Deutschland*, en Allemagne, la *Muslim Association of Britain* (MAB) en Angleterre, la Ligue Islamique interculturelle de Belgique (LIIB), la Ligue des musulmans de Suisse (LMS 1992) et *l'Unione delle Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia* (UCOII 1990). L'UOIF a ainsi joué un rôle majeur dans la création du Conseil européen de la Fatwa et de la Recherche (CEFR), fondé en 1997. Cette institution a la charge d'élaborer une jurisprudence adaptée au contexte européen et de rendre des avis juridiques.

L'UOIF est ainsi une organisation mise en tension entre une logique de développement transnational et une opportunité de participer à la définition d'un islam français. Elle doit concilier plusieurs échelles de développement, allant du niveau local au niveau international.

⁷³ Samir Amghar, « Les mutations de l'islamisme en France. Portrait de l'UOIF, porte-parole de l'"islamisme de minorité" », *La Vie des idées*, 1^{er} octobre 2007.

⁷⁴ Stéphane Lacroix, *Les islamistes saoudiens. Une insurrection manquée*, Paris, Presses universitaires de France, 2010.

En effet, ce n'est pas uniquement son inscription dans des réseaux transnationaux et européens qui donne à l'UOIF un rôle particulier au sein du paysage musulman français, mais aussi son assise territoriale et son dynamisme local. Comme le souligne Vincent Geisser : « *sa réussite doit moins à une planification centralisée – un plan d'islamisation défini préalablement par une “technocratie islamique” – qu'à une synergie de succès locaux et sectoriels. (...) En somme, l'épopée de l'UOIF se fonde sur une synergie d'épopées locales*⁷⁵ ».

La puissance de l'UOIF réside dans sa capacité à fédérer autour d'un discours et d'une idéologie des dynamiques locales relativement hétérogènes. Ainsi, à Bordeaux, les associations affiliées à l'UOIF sont majoritairement issues du milieu étudiant, universitaire et intellectuel, tandis que dans le Nord de la France, ce sont des associations populaires, ouvrières et obéissant à des logiques ethno-nationales. Cette stratégie de maillage territorial s'inspire de l'organisation des partis politiques. L'UOIF a ainsi divisé le territoire français en huit régions avec, à la tête de chacune, un représentant de la fédération. En sus des quelques 250 associations qui lui sont affiliées elle contrôle une trentaine de centres culturels ainsi que deux grandes mosquées – Lille Sud dont le recteur est Amar Lasfar – actuel président de l'UOIF– et Bordeaux, qui a pour imam Tareq Oubrou.

En complément de cette fédération d'associations musulmanes s'ajoute une stratégie de sectorisation de ses activités et de quadrillage de la société islamique française⁷⁶. Des Jeunes musulmans de France aux Étudiants musulmans de France, de la Ligue française de la femme musulmane à l'Association des imams de France, en passant par le milieu médical avec l'association Avicenne, c'est une véritable segmentation de la communauté musulmane française qui est opérée. « *Chaque secteur de la “société musulmane” est considéré comme une part de marché à conquérir*⁷⁷ ». Cela permet à l'UOIF d'engager un processus de légitimation. La formulation d'un discours destiné à chaque segment, parfaitement calibré, lui permet de se définir comme l'instance représentative de ce segment.

Ce quadrillage de la vie islamique donne à l'UOIF un véritable avantage comparatif, voire une place en situation de quasi monopole. C'est le cas concernant la formation des imams. L'ouverture, dès 1991, de l'Institut Européen des Sciences Humaines (IESH), près de Nevers, puis au début des années 2000, d'une antenne à Saint-Denis, lui

⁷⁵ Vincent Geisser, « L'UOIF, la tension clientéliste d'une grande fédération islamique », in *Confluences méditerranéennes*, 2006/2, n° 57, p. 83 à 101.

⁷⁶ Samir Amghar, *op. cit.*

⁷⁷ Samir Amghar, *op. cit.*

ont donné une véritable avance en la matière. Outre l'incapacité de l'État à élaborer une structure de formation des cadres religieux musulmans, cette situation quasi-monopolistique est renforcée par l'intégration de l'UOIF dans un réseau transnational et européen. Ainsi, les cadres religieux musulmans suisses sont-ils formés à l'IESH, suite à un accord entre les autorités publiques helvétiques et l'institut privé⁷⁸.

Cette double stratégie de maillage territorial et de sectorisation de la société islamique alimente un puissant processus de légitimation. La double affirmation quasi-performative d'être l'institution la plus représentative de l'islam de France, et d'être omniprésente dans le champ islamique français, dont elle définit quasi-exclusivement le périmètre, lui offre l'opportunité d'être l'un des principaux interlocuteurs des pouvoirs publics en matière d'organisation de l'islam français.

ii. Un acteur de l'islam de France

Ce désir de jouer un rôle déterminant dans l'organisation de l'islam en France emprunte deux voies : l'affirmation d'une autonomie organisationnelle à l'égard d'intérêts ethniques ou nationaux, d'une part; un « *travail de "nationalisation" de sa rhétorique officielle* »⁷⁹, d'autre part. Ainsi, l'UOIF affirme-t-elle régulièrement son indépendance. Elle se présente comme une émanation de la communauté musulmane de France, détachée de tout lien avec les États d'origine ; et, partant, comme un acteur incontournable de l'organisation d'un islam français. De même, le discours de l'organisation accompagne les évolutions de l'islam français. Il est remarquable que l'UOIF ait transformé son nom en 1989, l'Union des organisations islamiques en France devenant l'Union des organisations islamiques de France, marquant ainsi le passage d'un islam transitoire et provisoire à un islam définitivement ancré dans le paysage français. Ce changement de nom est d'ailleurs concomitant de l'événement qui marque la naissance de l'UOIF sur la scène politique française et comme acteur majeur de l'islam en France : l'affaire du voile de Creil (1989). S'opère également à la même période un profond renouvellement des cadres de l'organisation : en 1994, la « majorité tunisienne » qui dirigeait jusqu'alors l'UOIF est écartée au profit d'une « majorité marocaine », dont les liens avec la mouvance des Frères musulmans sont moins marqués.

L'UOIF est ainsi progressivement devenue un interlocuteur incontournable des pouvoirs publics. Le premier mouvement de reconnaissance institutionnelle s'est opéré durant le

⁷⁸ France Messner, « La formation des cadres religieux musulmans », Rapport, 2013.

⁷⁹ Vincent Geisser, *op. cit.*

second mandat de François Mitterrand, à l'occasion de la création de l'éphémère CORIF (Conseil de réflexion sur l'islam en France) par Pierre Joxe : l'UOIF siège alors parmi les 15 membres qui composent ce Conseil. Il sera vite abandonné par Charles Pasqua qui préfère faire de la mosquée de Paris, d'obédience algérienne, le principal acteur de l'organisation de l'islam français. Cette brève expérience constitue toutefois pour l'UOIF le début de « *la lente marche vers l'institutionnalisation* »⁸⁰.

Le lancement en 1999 par Jean-Pierre Chevènement, alors ministre de l'Intérieur, d'une « *consultation des représentants des principales sensibilités musulmanes sur l'organisation du culte islamique en France* » dite « *istichara* », qui préfigure la création du CFCM, marque une nouvelle étape dans le processus d'institutionnalisation de l'UOIF. À cette occasion, elle se révélera être un acteur politique déterminant dans l'émergence d'un islam français : tout au long du processus de création de l'instance représentative qu'est amené à être le CFCM, les représentants de l'association parviendront à faire prévaloir leurs vues concernant sa mise en place et sa composition. Conformément aux exigences de l'UOIF, l'organisation du CFCM sera décentralisée et les instances régionales occuperont un rôle essentiel, aussi bien dans le fonctionnement de l'organisation que dans la désignation des membres qui siègeront dans l'instance nationale.

Néanmoins, c'est véritablement alors que Nicolas Sarkozy est ministre de l'Intérieur que l'UOIF connaît sa consécration politique : entre le Ministre et l'UOIF s'établissent d'étroites relations que Vincent Geisser qualifie de « *clientélisme consenti* » : « (...) *le déploiement de la configuration clientéliste "UOIF-Sarkozy" peut se résumer à l'histoire d'une rencontre "heureuse" entre un acteur communautaire (une fédération islamique) désireux d'obtenir une reconnaissance institutionnelle rapide et un acteur politique pragmatique (un ministre de l'Intérieur) à la recherche d'un interlocuteur musulman "crédible" et relativement indépendant des États étrangers.* »⁸¹. Cette reconnaissance mutuelle culminera avec la présence de Nicolas Sarkozy au Bourget, en 2003, lors du rassemblement annuel de l'UOIF⁸².

⁸⁰ Bernard Godard, Sylvie Taussig, *Les musulmans en France*, Paris, Pluriel, 2009, p. 52.

⁸¹ V. Geisser, *op.cit.* p. 93 et 94.

⁸² Thami Breze, président de l'UOIF alors, déclara à l'occasion de cette visite, le 19 avril 2003 au Bourget : « *Nous recevons un ami, que nous avons découvert et qui nous a découverts* ».

iii. La notabilisation et l'institutionnalisation : déclin ou neutralisation de l'UOIF ?

Cette reconnaissance politique de l'UOIF n'est toutefois pas sans conséquence sur celle-ci. Devenue un interlocuteur régulier des pouvoirs publics et – surtout à la suite de la première élection des représentants du CFCM et des Conseils régionaux du culte musulman (CRCM) – l'un des principaux représentants des musulmans de France, en obtenant 13 sièges sur 41 au Conseil d'administration ainsi qu'une vice-présidence, l'UOIF doit, en retour, revoir à la baisse ses revendications.

Son progressif ralliement aux institutions françaises, partant de sa progressive institutionnalisation, se traduit en effet par ses prises de positions. C'est ainsi que l'UOIF, qui avait été à la pointe du combat politique pour le port du voile dans les établissements scolaires, appellera ses sympathisants à ne pas participer aux manifestations de protestation contre la loi relative à l'interdiction du port de signes ostentatoires à l'école. Dans un même souci de légitimation auprès des pouvoirs publics, l'UOIF émettra une fatwa appelant à la cessation des violences urbaines lors des émeutes de 2005. Cette intervention n'ayant eu aucune incidence sur les émeutes, Gilles Kepel y voit la marque d'une perte d'influence de l'UOIF auprès des musulmans de France ; conséquence d'une trop grande institutionnalisation de l'organisation et d'une relative « notabilisation » de ses dirigeants qui les couperait du reste de la communauté⁸³.

Cette perte d'influence est renforcée par la crise du militantisme qui, au cours des années 2000, touche l'ensemble des organisations, fussent-elles politiques, syndicales ou associatives. Celle-ci est d'autant plus marquée au sein de l'UOIF qu'elle s'accompagne d'un double conflit, générationnel et social. En effet, le renouvellement des cadres de l'organisation est difficile et révèle l'existence d'un fossé entre des cadres originaires du Maghreb et des militants et sympathisants qui, bien qu'issus de l'immigration, sont nés et ont grandi en France : aujourd'hui encore, les principaux responsables de l'UOIF – majoritairement originaires du Maghreb – pratiquent une endogamie qui empêche l'accès aux responsabilités de musulmans français. De surcroît, le choix effectué au début des années 1990 de former la future élite musulmane française a conduit l'UOIF à privilégier le développement d'organisations telles que les Jeunes musulmans de France ou les Étudiants musulmans de France, afin de cibler un segment de population bénéficiant d'un niveau scolaire relativement élevé et engagé dans la poursuite d'études universitaires. Cette orientation s'est faite au détriment de jeunes musulmans vivant dans des quartiers difficiles, relativement exclus. La conjonction de la perte de radicalité

⁸³ Gilles Kepel, *Quatre-vingt-treize*, Paris, Gallimard, 2012

des revendications religieuses et sociétales et de l'impossibilité pour une partie des militants les plus jeunes d'accéder à des postes à responsabilités – conjuguée au délaissement d'une partie des jeunes musulmans les plus défavorisés – a ainsi entraîné le déport d'une partie de ces jeunes vers des formes d'engagement alternatives : au sein du Collectif des musulmans de France, emmené par Tariq Ramadan pour les uns, au sein de la mouvance salafiste pour les autres, entraînant l'émergence d'une « *religiosité de classe* »⁸⁴.

Plus largement, cette évolution du discours de l'UOIF accompagne les mutations et les bouleversements que connaissent les mouvements associatifs, qui prospéraient au sein des banlieues, mais aussi les évolutions sociologiques que connaît la population musulmane française. En effet, l'UOIF a pour partie abandonné l'islamisme politique qui la caractérisait à l'orée des années 1990, après l'échec de celui-ci au Maghreb. Cette réorientation idéologique a bénéficié de l'affaiblissement d'associations telles que SOS Racisme, permettant à l'UOIF de s'approprier les principes fondateurs de ces mouvements, tout en leur conférant une connotation religieuse qui était jusqu'alors marginale, sinon absente. Ainsi, l'UOIF affirme-t-elle dans sa déclaration de principes : « la nécessité de la mise en place d'un Islam de France authentique, fidèle à ses sources, respectueux du cadre républicain et loin des divergences ou rivalités politiques, ethniques ou autres. La coopération et la coordination avec tous ceux qui œuvrent pour l'intérêt général. L'importance du rapprochement avec la société civile, les pouvoirs publics et les autorités religieuses et morales. La coexistence fructueuse et la nécessité du dialogue et de l'échange entre les cultures pour un enrichissement mutuel. La promotion du bien vivre ensemble et du respect de la diversité »⁸⁵.

Le cœur de cible de l'UOIF est ainsi cette « nouvelle classe moyenne », née, scolarisée et socialisée en France, qui adhère à ce discours rénové « prônant un modèle d'intégration où l'appartenance à la société française ne s'oppose pas à la fidélité envers la religion musulmane, et où l'appartenance religieuse [n'est] pas refoulée dans l'espace privé. C'est pourquoi l'UOIF entre en compétition non seulement avec les différents courants de l'islam, mais également avec des associations laïques comme SOS Racisme, le MRAP ou Ni putes ni soumises, pour imposer sa propre vision de l'intégration des musulmans »⁸⁶. Aussi, l'idée de déclin de l'UOIF est-elle à relativiser : il s'agit plutôt d'une nouvelle mutation idéologique, similaire à celle opérée au tournant des années

⁸⁴ Samir Amghar, *op. cit.*

⁸⁵ Présentation des objectifs et orientations sur le site internet de l'UOIF, consulté le 18 août 2016 <http://www.uoif-online.com/objectifs-et-orientations/>

⁸⁶ Samir Amghar, *op. cit.*

1990. Cette évolution est également la marque d'une évolution sociologique d'une partie de la population musulmane, qui concilie à son intégration sociale et professionnelle un « *halal way of life* ».

Aujourd'hui, l'UOIF apparaît ainsi comme un acteur majeur de l'islam français. Son retrait du CFCM, en 2011, s'est traduit par la paralysie de cette instance, qui a été contrainte de réviser son mode de fonctionnement. Ses rencontres annuelles organisées au Bourget connaissent un succès grandissant ; si la première édition de la Rencontre annuelle des musulmans de France, en 1983, avait réuni environ 300 personnes, celle qui s'est tenue en 2006 en a réuni environ 100 000 et celle de 2016 environ 200 000. Toutefois, son succès est à nuancer et plusieurs indices indiquent, à l'inverse, une relative neutralisation de l'UOIF. Car, si cette organisation a réussi à s'imposer comme un acteur pivot de l'islam français, sa représentativité n'est cependant pas avérée. Au regard de l'enquête réalisée, seuls 12 % des musulmans interrogés se déclarent proches de l'UOIF, tandis que plus d'un tiers d'entre eux affirme ne pas en connaître l'existence. Elle subit aussi la concurrence très vive de l'islam salafiste, qui endosse aujourd'hui le rôle qu'elle remplissait à la fin des années 1980 et au début des années 1990 : porteur à la fois d'une radicalité religieuse, d'une dimension transnationale et d'une défiance à l'égard des institutions républicaines.

Les écoles confessionnelles musulmanes en France

Paysage de l'enseignement confessionnel en France

Il existe deux types d'établissements scolaires privés en France : les établissements sous contrat et ceux hors contrat.

Les établissements sous contrat constituent la majorité des établissements scolaires privés. Après cinq années d'exercice, un établissement d'enseignement privé hors contrat peut demander à être lié à l'État par un contrat. Ce contrat oblige l'établissement à accueillir les enfants sans distinction d'origine, d'opinion ou de croyance. En contrepartie, l'État assure la rémunération des enseignants, qui sont tenus d'avoir réussi des concours analogues à ceux de l'enseignement public, et les collectivités publiques financent le fonctionnement de l'établissement, dans les mêmes proportions que celui des écoles et des établissements publics. La France compte 7 845 établissements sous contrat (primaire et secondaire confondus), dont 7 300 établissements catholiques, une centaine d'établissements juifs, 34 établissements

protestants et seulement six établissements musulmans. Environ 16 % des élèves scolarisés en France le sont dans des établissements privés sous contrat.

L'ouverture des **établissements hors contrat** est uniquement soumise à une déclaration préalable auprès du procureur de la République, du préfet et du recteur ainsi que du maire pour les établissements primaires⁸⁷. On estime leur nombre à 1 300 mais seulement plus de 300 sont des établissements confessionnels : 200 établissements catholiques, une cinquantaine d'établissements juifs, une quarantaine d'établissements protestants et une cinquantaine d'établissements musulmans. 61 370 élèves sont scolarisés dans des établissements hors contrat, selon les chiffres de l'année 2015-2016, soit moins de 0,5 % de l'ensemble des élèves scolarisés en France⁸⁸. Si elles sont minoritaires, les écoles hors contrat ont vu leur nombre augmenter de 26 % entre 2011 et 2014, selon le ministère de l'Éducation nationale. 16 établissements confessionnels musulmans ont ainsi été créés en 2015, principalement des écoles primaires⁸⁹.

Situation de l'enseignement confessionnel musulman

L'enseignement confessionnel musulman est un phénomène minoritaire, mais qui se développe ces dernières années. Constituée en 2014, sous l'impulsion de l'UOIF, la Fédération nationale de l'enseignement musulman (FNEM) réunit 56 établissements et entend à la fois organiser et représenter l'enseignement confessionnel musulman.

Selon les chiffres 2015-2016 de la FNEM, on dénombre :

- **5 000 élèves scolarisés dans l'enseignement privé musulman**, dont 3 050 écoliers, 1 280 collégiens et 670 lycéens ;
- **56 unités pédagogiques**, dont 35 écoles, 14 collèges et sept lycées ; accueillant chacun une centaine d'élèves en moyenne ;
- **Seulement deux établissements sont sous contrat d'association avec l'État et quatre sous contrat d'association partielle**⁹⁰. Les 50 autres établissements adhérents à la FNEM sont hors-contrat.

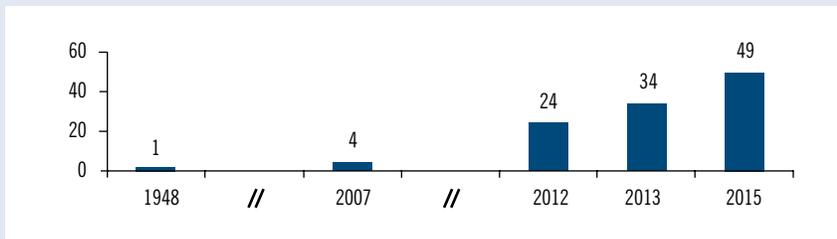
⁸⁷ À partir de la rentrée 2017, le régime d'ouverture des établissements scolaires privés est réformé : leur ouverture sera soumise à une autorisation administrative préalable et non plus à une opposition *a posteriori*.

⁸⁸ Ministère de l'Éducation nationale, *Repères et références statistiques 2015*.

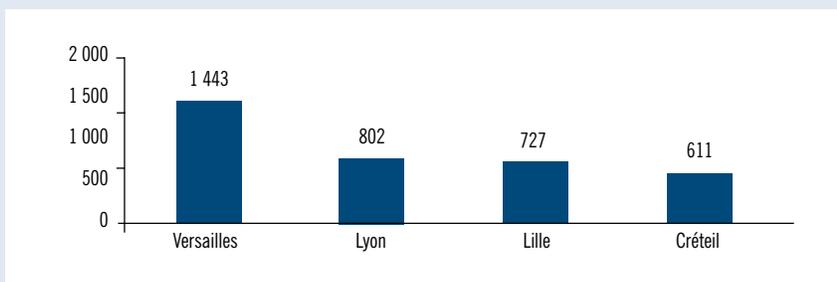
⁸⁹ AEF, « Privé hors contrat : le nombre d'écoles a augmenté de 26 % en 3 ans selon le ministère de l'Éducation nationale », 1^{er} juin 2016.

⁹⁰ Ces six établissements sous contrat sont : l'école Medersa (ouverte en 1947) à La Réunion, le collège-lycée Averroès à Lille, le collège-lycée Al Kindi à Lyon, l'école La Plume à Grenoble, le collège Éducation & Savoir à Vitry-sur-Seine, le collège Ibn-Khaldoun dans les quartiers nord de Marseille.

Nombre d'établissements confessionnels musulmans ouverts en France⁹¹



80 % des élèves sont concentrés dans quatre académies⁹²



⁹¹ Sénat, « De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés », *Rapport d'information* établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt, n°757 (2015-2016), 5 juillet 2016 ?

⁹² *Ibid.*

2.3. L'ISLAM SALAFISTE : UNE IDÉOLOGIE RAMPANTE SANS ORGANISATION CENTRALISÉE

i. Un fondamentalisme contemporain

Mouvement idéologique contemporain prônant le retour aux sources de l'islam, le salafisme est complexe et son évolution constante. Les salafistes veulent agir comme les pieux de la communauté musulmane idéale des premiers temps, réunis autour du prophète de l'islam Mohammed, érigé en modèle. Le salafisme constitue une tentative de retrouver un islam « pur », tel celui pratiqué au temps du Prophète. En ce sens, comme le souligne Mohamed-Ali Adraoui, le salafisme a à voir avec « *le mythe de l'âge d'or, celui du passé ou du paradis perdu que l'on trouve dans de nombreuses sociétés, notamment lors des situations de crise ou de bouleversements politiques majeurs. Les sociétés se raccrochent à ce qu'elles peuvent pour supporter un présent insupportable ou difficile.* » Le salafisme puise donc son dynamisme dans les fractures qui divisent notre société mais aussi dans la crise actuelle que traverse l'islam contemporain.

La dynamique salafiste est particulièrement complexe, parce qu'elle est triple. Comme le note Mohamed Ali Adraoui, elle est à la fois paradigmatique, méthodologique et orthopraxique :

- paradigmatique, car l'ensemble des actions entreprises, des comportements adoptés et des interprétations islamiques s'inscrivent en référence aux premières générations de croyants : le salafiste se distingue par la recherche systématique de l'imitation de Mahomet ;
- méthodologique, car une norme n'est légitime que si elle est compatible avec la pratique des salafistes : ils condamnent et rejettent toute bid'a (innovation), qui caractérise les autres doctrines ;
- orthopraxique, car le respect de ce cadre normatif religieux très strict garantit le salut du fidèle.

Aussi, le salafisme, s'il demeure un mouvement minoritaire au sein de l'islam français et plus largement au sein de l'islam sunnite, est-il particulièrement visible car ses adeptes, afin d'imiter les premiers croyants musulmans et le Prophète Mahomet, adoptent tenues et comportements de l'islam des premiers siècles ; port du *qamis* (longue tunique) pour les hommes et du *niqab* (voile intégral) pour les femmes. Les salafistes, en s'inscrivant dans la rupture – aussi bien avec la société française qu'avec l'islam sunnite majoritaire

–, développent des pratiques de repli identitaire avant d'entamer la *hijra*, c'est-à-dire l'émigration dans une terre où l'islam est majoritaire.

Le prosélytisme est particulièrement développé chez les salafistes. Le salafisme quiétiste est prédicatif : il refuse la violence des djihadistes et leur logique, mais prône au contraire l'attitude missionnaire en vue de l'avènement d'un État et d'une société islamiques. « *Il s'agit bien d'insuffler aux musulmans une conscience islamique par un retour à une pratique religieuse délivrée de tout ajout postérieur à la révélation coranique et à l'apostolat prophétique. La prédication permettra de créer un mouvement social aboutissant à une nouvelle organisation du monde qui accordera à l'islam la prééminence*⁹³. » L'éducation du fidèle et la prédication jouent donc un rôle fondamental : le développement d'un discours moral et orthodoxe, corrigeant constamment la croyance et les pratiques religieuses, l'action dans les mosquées ou sur internet de prêcheurs formés en Arabie Saoudite pour l'essentiel, et l'adoption d'un mode de vie communautaire en sont les principaux vecteurs.

Mouvement ultra-conservateur, qui se nourrit du rejet de la modernité politique, le salafisme – de façon paradoxale – est très moderne dans son expression. La diffusion du salafisme s'appuie sur internet où se constitue une véritable communauté salafiste virtuelle [voir 2.6.4], relativement jeune et connectée. Il s'inscrit dans le cadre de la mondialisation et alimente des dynamiques migratoires, qu'elles soient temporaires, à l'instar des salafistes partant se former dans une université islamique en Arabie Saoudite ou en Égypte, ou définitives comme la *hijra*, l'émigration vers un pays musulman.

84

ii. Public cible

On estime à environ 15 000 à 20 000 le nombre de salafistes en France; 50 à 60 % d'entre eux sont issus d'une famille d'origine maghrébine tandis que 25 à 30 % sont des convertis. Il s'agit d'une population relativement jeune, entre la trentaine et la quarantaine.

Tous les musulmans ne sont pas également sensibles au salafisme : l'attitude varie selon leurs caractéristiques ethno-nationales et leur héritage culturel, ainsi que selon leur situation géographique et leur culture politique. Ainsi constate-t-on que **les Maghrébins** constituent un public cible du salafisme, car il s'imisce dans leur fracture

⁹³ Samir Amgar, « Le salafisme en Europe » *Politique étrangère*, 2006.

identitaire et renvoie à « *une image positive de l'arabité* »⁹⁴ : le salafisme apparaît donc comme un moyen de retrouver une identité « *perdue* » et de proposer une alternative à la seule identité française perçue comme corruptrice. **Les Turcs**, en revanche, se tournent relativement peu vers le salafisme, compte tenu de l'emprise exercée sur les communautés turques par la DITIB et le Millî Görüş, qui entretiennent un lien affectif et sentimental avec le pays d'origine et rappellent régulièrement que le salafisme est un mouvement essentiellement arabe, voire saoudien.

Les convertis représentent une part importante des salafistes en France (25 à 30 %). Cela révèle à la fois « *l'existence d'un véritable marché du croire* » et « *l'affaiblissement du pouvoir régulateur des instances de socialisation religieuses "traditionnelles" que sont par exemple la famille, la mosquée et, à un moindre degré, les structures liées à l'islam consulaire* »⁹⁵. La conversion s'effectue par capillarité, essentiellement dans les quartiers populaires, où se côtoient musulmans et non-musulmans.

Enfin, le salafisme trouve un terrain de diffusion particulièrement propice dans les anciennes « banlieues rouges », où se conjuguent une culture de la contestation sociale et une dynamique de néo-islamisation. « *Deux temporalités sont ainsi centrales : l'une protestataire et "antisystème", héritée de la socialisation dans le ghetto ; l'autre raisonnable car conservatrice, due à une vision largement dominante du politique, aujourd'hui, notamment parmi la jeunesse, faite de défiance à l'égard du militantisme organisé et du dialogue avec les institutions* »⁹⁶. Aussi les salafistes se distinguent-ils par leur absence de volonté de transformer les structures de la société. À ce titre, ainsi que le souligne Mohamed-Ali Adraoui, le salafisme présente l'avantage de « *pouvoir vilipender un ordre politique délégitimé sans devoir prendre en main un effort de transformation du monde* »⁹⁷.

⁹⁴ Mohammed-Ali Adraoui, *Du golfe aux banlieues : le salafisme mondialisé*, Paris, PUF, 2013.

⁹⁵ *Ibid.*, p.161.

⁹⁶ *Ibid.*, p.140.

⁹⁷ Mohammed-Ali Adraoui, *op.cit.*, p. 141.

Répertoire d'action des mouvements islamistes

		Mouvements réformistes révolutionnaires (UOIF – islamistes politiques)	Mouvements révolutionnaires (Djihadistes politiques)
VERTICAL	Dimension étatique	<ul style="list-style-type: none"> • Considèrent l'État comme un objet de changement • Participent aux élections • Recours à des moyens légaux et démocratiques • Nouent des alliances • Organisent des réunions publiques <p>Cible : l'État Résultat : Accommodement</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Considèrent l'État comme un objet de changement • Croient dans un califat mondial • Évitent de participer aux élections et d'organiser des réunions • Encouragent ou emploient la violence en premier ou en dernier recours <p>Cible : l'État Résultat : Confrontation</p>
		<p>Mouvements sociétaux (mouvements basés sur la vie quotidienne) (ONG islamique et les entrepreneurs identitaires)</p>	<p>Mouvements d'introversion et de piété (salafistes quiétistes)</p>
HORIZONTAL	Dimension civile	<ul style="list-style-type: none"> • Considèrent la société ou l'individu comme un objet de changement • Défendent un rôle de transformation potentielle aux Oulémas, aux intellectuels, aux médias et aux groupes religieux dans le changement de société <p>Cible : Individus, société, médias et éducation Résultat : Intégration</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Retrait de la vie sociale et politique • Considèrent l'individu comme un espace intérieur pour le changement social • Mettent l'accent sur la piété individuelle, l'adoration et les exercices spirituels <p>Cible : la conscience religieuse individuelle Résultat : Retrait de la vie collective</p>

iii. Différences entre les fondamentalismes frériste et salafiste

Si le salafisme est un islamisme, il convient de le distinguer de l'islamisme politique tel que le promeuvent les Frères musulmans. L'islam frériste est une idéologie moderne, produit de la rencontre entre l'islam et la modernité occidentale, qui cherche, partout dans le monde, à introduire l'islam dans la sphère politique. Les Frères musulmans s'investissent donc dans la vie politique, en fondant des partis politiques, en participant aux élections ou en militant en faveur d'une islamisation du droit. Comme ils cherchent à intégrer l'islam dans l'ensemble des sphères de la société, ils investissent aussi la sphère politique, ainsi que le monde universitaire ou d'autres institutions.

Le salafisme, à l'inverse, cherche à « purifier » l'islam de l'influence occidentale ainsi que des innovations et des évolutions qu'il a connues. Il se fonde notamment sur un hadith, c'est-à-dire une citation de Mahomet, selon lequel : « *les meilleurs de ma communauté sont ceux de ma génération, puis ceux qui les ont suivis, puis ceux qui leur ont succédé* ». Le salafisme condamne à ce titre le chiisme, le soufisme, mais aussi les autres rites sunnites non salafistes. Plus largement, le salafisme condamne tout ce qui est postérieur à Mahomet ou toute chose que le Prophète n'a pas admise. Par conséquent, la sécularisation, l'État-nation, les partis politiques et tout ce qui relève la modernité sont non-islamiques : les salafistes définissent l'islam comme l'ensemble des pratiques, comportements et interprétations autorisée par Mahomet.

Ainsi, si l'islamisme frériste et l'islamisme salafiste ont tous deux pour objectif l'islamisation de la société et l'application de la *charia*, ils se distinguent par leurs méthodes. Les salafistes prônent l'isolement et la séparation d'avec une société dans laquelle ils ne se reconnaissent pas. Dans l'attente d'un départ vers un pays musulman (la *hijra*), où ils pourront se réaliser pleinement. Ils créent un environnement dans lequel ils pourront vivre isolés du reste de la société et qui leur permettra de concilier leur vie avec les exigences de leur doctrine. À l'inverse, les fréristes n'adoptent pas une stratégie de rupture mais d'intégration : seul l'investissement de la sphère publique permettra de transformer la société, de la rendre compatible avec les préceptes islamiques et d'imposer, à terme, la *charia*.

Islamisation de la radicalité et radicalité de l'islamisation : deux dynamiques convergentes

1 - Quels sont les incubateurs de radicalisation ?

Les incubateurs de radicalisation, où prospère une rhétorique extrémiste, sont des lieux de rencontre, qui constituent la sous-culture radicale d'une communauté. Ces **lieux propices à la radicalisation**, au partage d'une idéologie peuvent être :

- les mosquées ;
- internet (forums, réseaux sociaux, etc.) ;
- les prisons ;
- les associations d'étudiants ;
- les ONG ;
- les lieux de sociabilité (bars, cafés, etc.) ;
- les librairies islamiques.

2 - Quels sont les facteurs de radicalisation ?

Au-delà de la situation **géopolitique (en Syrie, en Palestine, en Irak ou ailleurs)**, **la quête d'identité**, notamment des jeunes nés en Occident, apparaît comme l'un des facteurs explicatifs majeurs. Beaucoup d'entre eux, ont le sentiment d'être, certes des citoyens aux yeux de la loi, mais privés de toute reconnaissance culturelle ou sociale.

Les prédicateurs radicaux développent l'idée dualiste apocalyptique de « guerre sainte », entre leurs fidèles alliés et leurs ennemis impies. **Le « nous » contre le « eux ».**

Cette situation s'est accrue pour les deuxième et troisième générations d'immigrés, en raison de deux principaux phénomènes :

- **le manque de sentiment d'appartenance au pays d'origine des parents**, qui s'approfondit en raison de plusieurs expériences de discrimination vécues des deux côtés (« *Je ne suis pas Français, je ne suis pas blédard. Que suis-je ? Je suis musulman* ») ;
- **le manque d'opportunités socio-économiques.**

3 - Quel est le lien entre internet et la radicalisation ? Une propagande huilée

Internet est le **lieu idéal de radicalisation et de galvanisation collective**, puisque cet outil permet – de manière plus ou moins sécurisée et anonyme – de s'informer et d'entrer en contact avec des mouvements djihadistes. En outre, les barrières géographiques n'étant plus une limite, échanger avec des radicaux du monde entier est désormais possible.

Lors de ces échanges :

- l'accent est mis sur « **l'empowerment** » et **l'aspect égalitaire des groupes djihadistes** : chacun a sa chance, chacun peut accomplir de « grandes choses » ;
- l'individu djihadiste aura, en conséquence, la possibilité de devenir un héros, sa propre mort lui ouvre les portes du paradis et de la gloire ;
- pour les femmes, l'accent est mis sur la vertu et sur la participation à une **action humanitaire** afin de sauver la veuve, l'orphelin et un peuple martyrisé par ses dirigeants et par ses alliés impies ou apostats.

L'islamisme radical utilise donc internet afin d'inculquer :

- une certaine interprétation de la religion ;
- la culture du sacrifice, du martyr ;
- la nécessité de choisir un camp (l'« Occident » ou la voie sacrée de l'islam) ;

4 - Quel est le lien entre salafisation et terrorisme ?

Étape 1 : l'endoctrinement

L'endoctrinement, l'intensification des croyances et l'adoption complète du mode de vie salafiste créent en partie les conditions qui invitent à soutenir le djihad.

Le processus d'endoctrinement est dirigé par un **censeur spirituel**. Cette phase est ainsi marquée par des rencontres avec des individus partageant les mêmes croyances, qui aident à approfondir la doctrine et l'engagement. Les pairs deviennent fondamentaux afin de soutenir le processus de radicalisation.

Le moment clé de ce processus est l'acceptation de l'idéologie politico-religieuse, qui légitime l'utilisation de la violence envers les non musulmans.

Étape 2 : le basculement

Deux indicateurs de basculement sont particulièrement importants.

- 1. L'abandon de la mosquée.** La mosquée n'est plus fréquentée par les individus radicalisés. Elle est perçue comme un environnement à risque et l'abandon de cet espace est souvent accompagné d'une dispute avec d'autres membres de la mosquée. La mosquée est perçue comme une menace, parce qu'elle est souvent surveillée par les services de renseignement.
- 2. La politisation des nouvelles croyances.** Les radicalisés commencent à transférer leurs croyances dans la vie quotidienne. Les événements internationaux sont interprétés à partir de cette nouvelle vision souvent dichotomique (« nous » contre « eux », les non musulmans contre les musulmans).

Étape 3 : la djihadisation

Il s'agit du moment où les personnes s'auto-identifient à des guerriers sacrés (« *moudjahidine* ») et perçoivent le *djihad* comme un devoir. Cela correspond à une phase de planification durant laquelle le groupe solidifie ses liens et se consolide. L'individu radicalisé peut alors parcourir les étapes suivantes :

- accepter le djihad, et potentiellement se rendre dans un camp d'entraînement ;
- entraînement physique et mental ;
- planification d'une attaque ;
- passage à l'acte.

5 - Quels sont les obstacles à la radicalisation ?

Pour être considérés **résistants à l'extrémisme violent**, les individus en question doivent avoir déjà été exposés à des idéologies radicales ou même avoir déjà flirté avec une mentalité radicale, mais avoir finalement rejeté la violence.

Il existe quatre principaux facteurs de résistance à la radicalisation :

- **la répugnance morale**, c'est-à-dire un désaccord profond avec l'idée de faire usage de la violence pour parvenir à ses fins ou pour occasionner des changements sociaux, politiques, économiques ou religieux ;
- **l'impression d'inefficacité de la violence**. Cette impression peut être occasionnée soit par de l'apathie, c'est-à-dire parce que ces individus n'ont aucun désir de provoquer du changement ou n'en éprouvent pas le besoin, ou parce qu'ils ont emprunté des chemins alternatifs non violents pour provoquer ces changements ;
- **les coûts perçus**, qui peuvent être :
 - des coûts logistiques ;
 - des coûts financiers ;
 - des obligations familiales ;
 - ou la peur de la répression ;
- l'absence de liens sociaux qui encouragent ou renforcent le processus de radicalisation.

Conclusion

La lutte armée apparaît comme une réponse à la quête de sens, d'identité et de reconnaissance, en apportant des certitudes normatives et des « causes justes ». Ainsi, s'engager dans un groupe terroriste permet de stabiliser l'identité des personnes avec une faible estime d'elles-mêmes ou qui se sentent exclues et cherchent en conséquence une appartenance, un rattachement qui puisse affermir ou construire leur identité.

2.4. LA TENTATIVE DE L'ÉTAT D'ORGANISER UN ISLAM FRANÇAIS

L'année 1989 est une année charnière dans l'organisation de l'islam de France : elle marque la rupture entre deux périodes et deux modalités de gestion de l'islam. En effet, des années 1960 à 1989, la gestion de l'islam est exclusivement déléguée par l'État aux États d'origine : cette externalisation de la gestion du fait religieux musulman permet à l'État de ne pas avoir à s'immiscer dans la gestion du culte et de se conformer ainsi aux principes de laïcité et de neutralité à l'égard des cultes ; tout en lui offrant l'opportunité d'entretenir des liens étroits avec les principaux pays d'origine, importants partenaires de la France.

À partir de 1989 s'opère un changement dans l'appréhension de l'islam en France. Celui-ci est perceptible au sein même de la communauté musulmane, comme en témoigne la transformation du nom de l'Union des organisations islamiques en France en Union des organisations islamiques de France. Mais ce sont trois événements qui poussent le ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, à s'impliquer personnellement dans l'émergence d'un islam français. La *fatwa* lancée par l'ayatollah Khomeini contre Salman Rushdie et ses *Versets sataniques* ; « l'affaire du voile » qui éclate à Creil et la montée de l'islamisme en Algérie, qui menace le territoire français, propulsent l'islam sur le devant de la scène. Dans le premier cas, la dérive fondamentaliste d'une partie de l'islam moyen-oriental menace les libertés publiques occidentales ; dans le second, l'opinion publique française prend conscience d'une nouvelle réalité de l'islam en France, tandis que dans le troisième, les pouvoirs publics réalisent le danger d'une délégation de la gestion de l'islam à des pays étrangers. Dans les trois cas, l'irruption de la question musulmane vient percuter de plein fouet les représentations et les certitudes françaises.

C'est la conjonction de ces événements, à laquelle s'ajoute la prise de conscience que les musulmans présents sur le territoire français y sont durablement implantés, qui pousse le nouveau ministre de l'Intérieur, Pierre Joxe, à se saisir de la question et à poser les prémisses d'une instance de représentation de l'islam français. Son action initie une dynamique, qui trouve son aboutissement quinze ans plus tard dans la création du CFCM.

i. Pierre Joxe et la création du Conseil de Réflexion sur l'Islam en France ou CORIF (1989-1993)

Pierre Joxe se saisit pleinement de la situation de l'islam en France. Il est ainsi le premier à nommer un conseiller chargé spécifiquement de l'islam à son cabinet, Raoul Weexsteen – innovation qui deviendra désormais la norme dans tous les cabinets suivants. Le choix du CORIF doit beaucoup au rôle joué par Joxe lui-même au sein de la communauté protestante et à l'influence décisive de l'orientaliste Jacques Berque. En effet, il s'inspire de l'organisation de la communauté protestante qui, tout en s'appuyant sur une fédération décentralisée et en garantissant un contrôle local sur les questions religieuses, a permis de faire émerger un interlocuteur reconnu auprès des pouvoirs publics. Jacques Berque aide quant à lui à résoudre la question de la représentativité, en conseillant à Joxe d'opter pour une représentation symbolique, en réunissant autour d'une même table des personnalités qui pourraient penser et travailler ensemble.

Le décès du recteur de la mosquée de Paris, Cheikh Abbas el Hocine, en mai 1989, offre l'opportunité de mettre un terme à la domination algérienne sur la Mosquée de Paris et de mettre en conformité la gestion de l'islam français avec sa réalité ; l'islam algérien n'est plus celui de la majorité des musulmans vivant en France. Néanmoins, ni le gouvernement algérien ni le Quai d'Orsay ne l'entendent ainsi et tous s'empressent de résoudre la question de la succession au poste de recteur en nommant Tedjini Haddam, auparavant ambassadeur algérien en Arabie Saoudite. Cet épisode est révélateur des tensions qui existent et perdurent dans la gestion de l'islam français entre le ministère des Affaires étrangères et le ministère de l'Intérieur : ces deux visions distinctes de l'islam français sont particulièrement perceptibles dans la question de la formation des imams.

Face à ce camouflet, Pierre Joxe riposte en créant le CORIF dont la principale caractéristique est de faire siéger en son sein une majorité de citoyens français. C'est

ainsi qu'en novembre 1989, six personnalités musulmanes cooptées se réunissent et constituent le CORIF⁹⁸ ; celui-ci sera élargi à 15 membres, le 17 mars 1991⁹⁹. Le CORIF a pour vocation essentielle d'être une instance consultative placée auprès de l'administration et du politique : si elle émet des avis et des recommandations, le ministère de l'Intérieur n'est en aucun cas tenu de les suivre.

Cette première tentative de constitution d'un interlocuteur religieux auprès des pouvoirs publics produit quelques résultats. En 1991, le ministre de l'Intérieur émet une circulaire relative à la gestion des sépultures dans les cimetières communaux invitant les maires, tant que faire se peut et dans les limites réglementaires, à promouvoir le développement des carrés confessionnels. Le dialogue noué au sein du CORIF permet également un accord sur la date de début du ramadan. Une réflexion s'amorce également sur la question du *halal* et débouche sur la création de barquettes *halal* pour les musulmans engagés dans l'armée française. Les avancées permises par le CORIF sont embryonnaires mais marquent le point de départ de la constitution d'un islam français. Cette dynamique naissante sera toutefois brutalement stoppée par le départ du recteur de la Grande Mosquée, rappelé en Algérie en 1992 pour lutter contre le terrorisme islamique qui frappait alors.

ii. La méthode Pasqua ou le choix algérien

L'arrivée de Charles Pasqua au ministère de l'Intérieur s'accompagne d'un changement radical dans la gestion de l'islam en France. Alors que Pierre Joxe avait privilégié une approche pluraliste et tenté de s'entourer de représentants des diverses tendances et courants qui composent l'islam français, Charles Pasqua fait de la Grande Mosquée de Paris (GMP) - d'obédience algérienne – son interlocuteur exclusif. Il charge Dalil Boubakeur, représentant de la GMP, de structurer et d'organiser les associations locales et les mosquées. Il leur assure une source de financement en leur octroyant le monopole de la certification *halal* en 1994. Il accompagne également la mise en place d'un institut de formation des cadres religieux au sein de la GMP, l'Institut Ghazali, en 1993.

⁹⁸ Le Lillois Amar Lasfar, le Villeurbannais Hocine Chabaga, un habitant d'Évry, Khalil Merroun, un Marseillais, Mohand Alili, le recteur de la mosquée de Paris, Tedjini Haddam et le responsable du projet de la mosquée de Lyon, Badreddine Lahneche.

⁹⁹ Un Comorien, Mohamed Zeina, trois Tunisiens (le président de l'UOIF, Abdallah Ben Mansour ; un médecin, Ahmed Somia, et un universitaire, Azzedine Guellouz), un Français issu d'une famille de convertis (Yacoub Roty, un Sénégalais, Ahmed Drame, et l'ancien préfet Mohand Ourabah.

Ce rapprochement avec la ligne algérienne se double d'une tentative d'organisation et de structuration de l'islam français « par le haut ». Sous l'impulsion du ministre de l'Intérieur, la GMP nomme sept Grands Muftis régionaux, qui seront les principaux interlocuteurs des pouvoirs locaux. Se constitue également un éphémère Conseil consultatif des musulmans en France, composé de 80 délégués. Il devient en 1995 le Conseil représentatif des musulmans de France (CRMF) suite à l'adoption de « la Charte de la religion musulmane » par les différentes parties en présence. Toutefois, l'aventure naissante du CRMF s'arrête brutalement avec le départ de la Fédération nationale des musulmans de France, proche du Maroc. Le choix de s'appuyer exclusivement sur le réseau de la Grande Mosquée de Paris et de construire l'islam français à partir des réseaux algériens, conformément à une tradition historique, mène Charles Pasqua à l'échec : la constitution d'une instance représentative des musulmans de France devra désormais embrasser le plus largement possible l'ensemble de la réalité et de la diversité de l'islam français.

La stratégie de Pasqua était motivée par la volonté d'assurer une représentation diplomatique des musulmans de France. Il fait prévaloir la logique ethno-nationale sur la logique religieuse pour l'organisation du culte français.

iii. Jean-Louis Debré ou la méthode du laisser-faire

Succédant à Charles Pasqua, Jean-Louis Debré hérite à son tour de la question de l'organisation et de la représentation du culte musulman. Il développe une politique en tout point opposée à celle de Charles Pasqua, puisqu'il retire son soutien à la Grande Mosquée de Paris. Ce revirement s'explique non seulement par le différend politique qui l'oppose à Dalil Boubakeur, celui-ci ayant soutenu ouvertement Edouard Balladur durant la campagne présidentielle, mais aussi par les transformations qui s'opèrent au même moment au sein de la communauté musulmane française. En effet, durant l'été 1995, la Coordination nationale des musulmans de France se crée : le Maroc, par l'intermédiaire des musulmans de France qui en sont originaires, entend s'opposer au monopole de l'Algérie en matière d'organisation de l'islam français. Refusant la sujétion à l'autorité de la Grande Mosquée de Paris, les dissidents du Conseil représentatif des musulmans de France se réunissent en un Haut conseil des musulmans de France, en décembre 1995.

En outre, Jean-Louis Debré est convaincu qu'il est impossible de créer un islam de France à cause du principe de laïcité et de l'importance prise par l'islam consulaire.

À rebours de ses deux prédécesseurs, il va donc affirmer que « *ni les organisations, ni leur caractère représentatif ne peuvent être décrétés par l'État* »¹⁰⁰. Prenant acte de l'incapacité de la GMP à fédérer le monde associatif musulman autour d'elle, il octroie également par décret des droits de certifications *halal* équivalents à ceux dont elle bénéficiait aux mosquées d'Évry et de Lyon.

Jean-Louis Debré a fait preuve d'un investissement moindre que celui de ses prédécesseurs sur le dossier de l'islam français. Il n'a réuni autour de lui aucune instance consultative musulmane, ni même tenté d'accompagner l'émergence d'une instance représentative alternative. « *C'est aux musulmans eux-mêmes de se prendre en charge* » affirme-t-il¹⁰¹. C'est une gestion particulièrement libérale du dossier, qui rompt aussi bien avec l'associationnisme de Pierre Joxe qu'avec le dirigisme de Charles Pasqua.

iv. Jean-Pierre Chevènement : de l'*Istichâra* aux prémices du CFCM

La dissolution de l'Assemblée nationale et l'arrivée de la gauche plurielle au gouvernement en 1997 entraînent un nouveau changement dans la politique d'organisation du culte musulman. Jean-Pierre Chevènement, nouveau ministre de l'Intérieur nomme trois conseillers islam : Didier Mochtane, Alain Billon, un haut fonctionnaire lui-même converti à l'Islam ; Bernard Godard, un spécialiste des questions de sécurité et des enjeux qui traversent le monde musulman. La conjugaison de ces expériences et du volontarisme du nouveau Ministre se révèle décisive dans la naissance du futur Conseil français du culte musulman. Celle-ci prend d'abord la forme d'une consultation (l'*istichâra*), dont la mission est de définir les institutions de la future instance représentative. Cette consultation se déroule en trois étapes principales :

- la convocation des représentants des musulmans de France ;
- l'adoption de principes et de fondements juridiques régissant les relations entre la République et le culte musulman ;
- la mise en place des structures organisationnelles en charge de la préparation de l'élection des premiers membres du CFCM.

¹⁰⁰ Jean-Louis Debré, *En mon for Intérieur*, 1997.

¹⁰¹ Alain Boyer, « La représentation du culte musulman en France », *French Politics, Culture & Society*, vol. 23, n° 1, spring 2005.

Les trois temps de l'*istichâra*

En 1999, Jean-Pierre Chevènement en sa qualité de ministre de l'Intérieur et des Cultes, envoie une lettre à six fédérations musulmanes, six grandes mosquées et six personnalités qualifiées. Le choix d'embrasser la plus large palette possible des sensibilités musulmanes de France est à noter. Chevènement a décidé d'inviter, en plus des principales fédérations auxquelles est affilié un nombre important de mosquées, les mosquées « indépendantes » qui ne s'inscrivent pas dans ce tissu d'allégeances : la présence de six grandes mosquées- choisies au regard de l'influence régionale qu'elles exercent et de leur sensibilité diplomatique ou de leur orientation religieuse – vient donc représenter les mosquées indépendantes, qui constituent alors environ la moitié des mosquées françaises. La présence de personnalités qualifiées, dont une femme (Bétoule Fakkar Lambiotte, plus tard remplacée par Dounia Bouzar) vient également assurer la représentation de sensibilités que n'embrassent ni les fédérations ni les Grandes Mosquées ; au premier rang desquelles le soufisme et le mysticisme. Jamais jusqu'alors une base aussi large n'avait été rassemblée.

96

Le second moment consiste en la signature des principes et des fondements juridiques régissant les relations entre la République et le culte musulman. L'approbation de ce texte par chacune des parties présentes est un prérequis marquant l'inscription dans le cadre dessiné par la République : ne pourront participer à cette consultation, qui donnera naissance à une instance représentative des musulmans de France, que ceux qui auront accepté les principes édictés dans ce texte. Ce texte reprend l'esprit qui présidait à la rédaction de la « Charte des musulmans de France » de Charles Pasqua, tout en insistant notamment sur la loi de 1905 et sa jurisprudence. La signature de ce texte par les différents représentants de l'islam français vaut reconnaissance officielle de la loi de séparation des Eglises et de l'État par les musulmans de France. « *Avec ce texte, les fidèles musulmans disposaient désormais d'une base juridique solide sur laquelle pouvait s'édifier une instance représentative de leur culte*¹⁰² ».

Enfin, l'élaboration d'un projet d'organisation du culte musulman marque le troisième temps de l'*Istichâra*. Conformément aux propos de Jean-Pierre Chevènement en 1997, qui avait affirmé que « *l'État n'imposera pas ses choix. Il agréera ceux qui lui sont proposés*¹⁰³ », le ministère de l'Intérieur a laissé les participants à la

¹⁰² Alain Billon, « Les fondements idéologiques et les choix de la Consultation », *French Politics, Culture & Society*, vol. 23, n° 1, spring 2005, p. 31.

¹⁰³ *Ibid*, note 4.

Consultation esquisser les traits de la future instance. C'est ainsi que, durant l'été 2001, est établi à l'unanimité « *un accord-cadre sur l'organisation future du culte musulman en France* ». C'est sur la base de ce texte que seront élus les membres du CFCM et des CRCM. L'État a endossé un véritable rôle d'accompagnateur de ce processus en nommant dans chaque région un sous-préfet « correspondant régional de la consultation », afin de maintenir constamment une relation étroite et collaborative avec, non plus seulement les principaux représentants de l'islam français, mais l'ensemble des associations culturelles à qui ont été soumis les textes élaborés par l'*Istichâra*.

Des faiblesses inhérentes à la méthode

Il convient de s'arrêter un instant sur la méthode adoptée. Si elle est déterminante dans la réussite de la création du CFCM, elle porte cependant en elle les éléments qui contribueront à la faiblesse de cette institution dans son fonctionnement ultérieur. Deux choix cruciaux ont été effectués lors de l'*Istichâra*.

Le premier est celui de l'autonomisation des musulmans. Conformément à l'esprit de collaboration qui anime Jean-Pierre Chevènement et au souci de responsabiliser les musulmans qui est le sien, il n'impose ni contraintes calendaires à l'institution, ni contraintes organiques à la forme que doit prendre la future instance représentative. Aussi, la principale conséquence de ce choix est que les membres de la consultation ne sont parvenus à s'arrêter sur un accord-cadre qu'à la veille des élections de 2002 ; mettant ainsi l'ensemble du processus initié par Chevènement à l'épreuve de l'alternance politique.

Le second choix déterminant repose sur la base électorale retenue. Le mode de scrutin défini par la consultation est particulier. Il s'appuie non pas sur les musulmans mais sur les lieux de cultes, dont le poids électoral est pondéré par leur superficie. La raison de ce choix tient au principe de laïcité qui empêche l'élaboration d'une liste électorale sur une base confessionnelle. Aussi, le seul moyen dont disposent les autorités publiques pour élaborer un scrutin exclusivement à destination des musulmans, consiste à s'appuyer sur les lieux de culte, qui peuvent eux faire l'objet d'un recensement car ils sont déclarés en préfecture. Si cette base électorale a le mérite de garantir un maillage étroit de l'ensemble du territoire, elle présente plusieurs inconvénients. Elle offre une visibilité accrue aux candidats pouvant s'appuyer sur des réseaux de mosquées, au détriment de représentants de sensibilités moins représentées dans les lieux de cultes. En outre, elle contribue paradoxalement

au renforcement de l'emprise des États d'origine sur les lieux de culte qui, s'il se manifeste encore discrètement en 2003, est patent à partir de 2005 et constitue l'un des principaux facteurs de blocage de l'institution. Le mode de scrutin retenu est toutefois un succès : « *sur l'ensemble des lieux de culte ouverts au publics et gérés par une association déclarée en préfecture, plus de mille (1 088) ont validé les textes fondamentaux et se sont inscrits pour participer à l'élection, soit 78 % du total*¹⁰⁴ ».

v. Nicolas Sarkozy et la naissance du CFCM

L'alternance politique qui suit les élections de 2002 et l'arrivée au ministère de l'Intérieur de Nicolas Sarkozy n'entravent pas le processus à l'œuvre. Au contraire, celui-ci parvient à remettre autour de la table les différentes composantes qui menaçaient de quitter la consultation et lui donne un nouveau souffle en investissant le ministère et les services de l'État dans sa réalisation. De témoin, l'État se fait progressivement arbitre. Nicolas Sarkozy multiplie alors les entretiens bilatéraux, et fait entrer dans le processus de constitution du CFCM les pays d'origine (Algérie, Maroc, Tunisie et Turquie). C'est un véritable changement stratégique qu'il amorce, allant même jusqu'à la reconnaissance personnelle des représentants de l'islam, comme en témoigne sa présence au salon annuel du Bourget de l'UOIF, où il se déclare « *l'ami des musulmans* ».

Cette nouvelle impulsion permet la coalition opportune des trois principales fédérations (Mosquée de Paris, UOIF et Fédération nationale des musulmans de France – FNMF), qui s'entendent pour définir communément les statuts du CFCM et se répartissent les différents rôles en son sein. Cette alliance permet d'arrêter la composition du bureau dès avant les élections, lors du séminaire de Nainville-les-Roches, qui marque la naissance du CFCM le 28 mai 2003. Les fédérations auront neuf sièges, les mosquées cinq et les personnalités qualifiées deux. Dalil Boubakeur occupera le siège de président tandis que les deux vice-présidences échoiront l'une à la FNMF et l'autre à l'UOIF. Ces dispositions acceptées par l'ensemble des acteurs qui avaient été écartés de la coalition, les élections peuvent se dérouler les 6 et 13 avril 2003.

Ce premier scrutin est un véritable succès. Plus de 70 listes sont déposées sur l'ensemble du territoire et la participation s'élève à plus de 80 %. Conformément à

¹⁰⁴ Alain Billon, *op.cit.*, p.32.

ce qui était attendu, c'est l'UOIF et la FNMF qui sortent grandes gagnantes, tandis que la Grande Mosquée de Paris subit un revers important.

	FNMF	UOIF	GMP	CCMTF
Élus au CA	40 %	32 %	15 %	5 %
Élus à l'AG	34 %	27 %	21 %	9 %

Ce résultat a plusieurs causes. Tout d'abord, le mode de scrutin donne une prime aux mosquées de provinces ou rurales qui, compte tenu d'un prix du foncier moins élevé, disposent de superficies plus importantes et se trouvent être majoritairement sous influence marocaine. Ensuite, l'UOIF voit récompensé son important travail de structuration de son réseau sur le terrain : les années de militantisme et d'activisme au sein des associations culturelles lui permettent de se prévaloir d'importants relais et soutiens dans les mosquées. Enfin, la Grande Mosquée de Paris paye sans doute sa proximité trop affichée avec le pouvoir politique et son manque de relais locaux.

Si la naissance du CFCM est un succès et marque un tournant dans la relation entre l'État et l'islam, il n'en demeure pas moins que ses premiers pas sont difficiles ; notamment, car le pouvoir en place fait peser sur lui une attente trop forte sur le CFCM. Alors que la principale mission de cette institution représentative est d'être l'interlocuteur des pouvoirs publics, on attend d'elle qu'elle soit également un instrument de régulation sociale. Le CFCM est vu non seulement comme « *un instrument de reconnaissance* » mais aussi « *une institution de domestication*¹⁰⁵ ». « *La conception strictement culturelle du CFCM s'élargit ainsi, non seulement à la question de la reconnaissance politique, mais aussi à des questions qui concernent la culture musulmane et l'interprétation de l'islam*¹⁰⁶. » L'assignation d'une mission, qui n'était pas prévue dans la conception originelle du CFCM, constitue l'un des principaux facteurs de désintégration de cette institution : dans l'impossibilité de faire émerger une ligne théologique commune, chaque composante tente de faire prévaloir la sienne. **La pluralité politique du CFCM, qui faisait sa force et son intérêt, se retourne contre lui et devient la principale entrave à son bon fonctionnement.** Les débats qui se sont noués autour de la question du voile en 2003-2004 ont ainsi fragilisé l'institution, qui a réussi à maintenir un relatif consensus et une unité apparente. L'absence d'une instance théologique à laquelle il pourrait se référer met à jour la prégnance de « l'effet diasporique », qui traverse l'islam français, et la difficulté

¹⁰⁵ ZEGHAL Malika, « La Constitution du CFCM : la reconnaissance politique d'un islam français ? », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, p. 8.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.8.

à définir une ligne théologique commune. Aussi, faute d'avoir séparé initialement les questions temporelles des questions spirituelles, ou plutôt faute d'avoir créé en complément du CFCM une instance plurielle chargée des questions théologiques – pour des raisons aussi bien juridiques que pratiques –, cette institution est amenée à buter sur des obstacles inhérents à sa composition et à sa formation.

En effet, la coalition entre l'UOIF, la FNMF et la GMP se révèle éphémère car elle ne repose ni sur une convergence d'intérêts, ni sur une convergence de vues à long-terme – *a fortiori* s'il est question de théologie. Le CFCM devient le théâtre de luttes d'influences incessantes qui en paralysent le fonctionnement : les rivalités entre États d'origine se trouveront importées dans l'enceinte du CFCM. C'est ainsi, qu'en 2005, le Maroc s'implique activement dans la campagne électorale pour le renouvellement des instances, ce qui lui permet de rogner une partie importante des voix de l'UOIF, comme en Aquitaine. L'État algérien manifeste un désintérêt croissant à l'égard d'un CFCM dominé par la fédération marocaine gagnante de l'élection ; à tel point que la fédération affiliée à l'Algérie s'en retire en 2008, après le mandat de Dalil Boubakeur, manifestant ainsi son refus de se plier aux règles démocratiques et revendiquant sa légitimité démographique et historique à diriger l'islam français.

vi. Bilan et perspectives du CFCM aujourd'hui

En février 2012, lorsque Claude Guéant, alors ministre de l'Intérieur, entame le travail de rénovation des structures du CFCM, le bilan de celui-ci est très mitigé : sur les cinq Mosquées indépendantes qui siégeaient au CFCM en 2003, seulement deux sont toujours présentes : Marseille et Saint-Denis. Les personnalités qualifiées ont également été rapidement marginalisées et ont progressivement quitté le CFCM, à l'instar de Dounia Bouzar qui démissionne avec fracas dès 2005. Prenant acte du refus de l'UOIF de participer à la rénovation de l'institution, Claude Guéant entérine la domination de fait des trois principales fédérations (GMP pour l'Algérie, Rassemblement des musulmans de France – RMF pour le Maroc, et Comité de Coordination des Musulmans Turcs de France – CCMTF pour la Turquie), en leur octroyant une présidence tournante tous les deux ans. Il réduit le nombre d'élus et accroît le nombre de membres nommés. Il étend également le mandat à six années.

Cette rénovation s'avère néanmoins insuffisante. Le CFCM est largement décrédibilisé, aussi bien dans l'opinion publique que parmi les musulmans. Seul un tiers d'entre eux connaît l'existence du CFCM et parmi ce tiers, seuls 12 %

s'estiment bien représentés par cette institution. Si la relative jeunesse du CFCM, qui n'est pas durablement ancrée dans le paysage public, peut expliquer en partie de tels résultats, la faible adhésion des musulmans tient peut-être à une forme de réticence des musulmans face à l'organisation de l'islam, mais aussi et surtout à l'inefficacité manifeste du CFCM.

En effet, lors de son lancement s'étaient constituées onze commissions, dont aucune n'a réellement réussi à mener à bien la mission qui lui était assignée, et ce en raison des querelles qui traversent le CFCM :

- la commission organisation, qui devait améliorer et faire évoluer les statuts – notamment en élargissant le CFCM à d'autres composantes de l'islam français afin de garantir la représentation la plus juste possible – n'a pas été en mesure de procéder aux réformes nécessaires, et il a fallu l'intervention du ministre de l'Intérieur Claude Guéant, en 2012, pour tenter d'apporter un nouveau souffle à une institution moribonde ;
- la commission communication en charge de l'élaboration d'un site internet ainsi que de la visibilité de l'institution sur la scène publique a fait montre de son inefficacité. Le site du CFCM (www.lecfc.com) était classé au 28 000^e ¹⁰⁷ rang en France mais il ne fonctionne plus aujourd'hui, alors que celui de la mosquée de Paris (www.mosqueedeparis.net) occupe le 6 800^e rang des sites les plus consultés en France ;
- si la commission *halal* a rédigé une charte en 2011, celle-ci n'est toujours pas signée et aucune perspective de régulation de la filière par une éventuelle centralisation des financements ne se profile ;
- la commission imams a vu son action entravée compte tenu du refus de l'UOIF et de la GMP – qui disposent de leurs propres instituts de formation – de créer une structure d'enseignement commune aux différentes parties de l'islam français. La prégnance des réseaux issus de l'islam consulaire au sein du CFCM constitue également un frein à la mise en place d'une cellule de formation française des ministres du culte ;
- la commission aumônerie est sans doute celle qui a œuvré le plus, en créant la charge d'aumônier général pénitentiaire en 2005, d'aumônier général aux armées françaises et d'aumônier national aux hôpitaux. Le CFCM a ainsi posé les jalons de trois aumôneries, qui se sont progressivement structurées. Toutefois, l'absence d'une structure de formation et d'encadrement du service d'aumônerie, ainsi que les phénomènes de radicalisation montrent que la majeure partie du travail reste encore à accomplir.

¹⁰⁷ Classement Alexa. Alexa Internet est une entreprise, fondée en 1996. Elle appartient au groupe Amazon. Son site présente des statistiques sur le trafic du web, à l'échelle mondiale.

À son arrivée au ministère de l'Intérieur, Manuel Valls s'est tenu prudemment à distance de l'association. Son successeur, Bernard Cazeneuve, désireux de faire évoluer le dispositif à la suite des attentats de 2015, a instauré une nouvelle instance consultative, inspiré de l'*Istichâra* de Jean Pierre Chevènement et visant à recueillir toutes les réalités et tous les acteurs de l'islam français, à l'exception des salafistes. On retrouve ainsi, aux côtés des membres du CFCM, des représentants de grandes fédérations, des grandes mosquées et des personnalités qualifiées. La nouveauté du dispositif consiste en l'intégration d'acteurs associatifs laïcs : le ministère cherche ainsi à dépasser les limites inhérentes au CFCM en accordant davantage de place aux représentants laïcs des musulmans de France. Cette instance de dialogue est toutefois conçue comme « un forum de discussion » et non une instance de décision : sa fonction première est de créer un espace de rencontres et de dialogue pour les musulmans de France ; sa fonction seconde est de remplir une mission consultative auprès du gouvernement.

En août 2016, Bernard Cazeneuve a annoncé la création d'une Fondation pour l'Islam de France, dont Jean-Pierre Chevènement, présidera le volet culturel. Une association, loi de 1905, sera adossée à la Fondation et aura une vocation culturelle. Elle sera portée par des représentants musulmans et l'État n'en sera pas partie prenante. Elle aura pour missions principales la centralisation de l'ensemble des financements nationaux pour la construction de mosquées ainsi que la formation théologique des imams. Elle recueillera également une contribution – volontaire et négociée – des acteurs de la filière *halal* ainsi que les dons des fidèles.

vii. Les relations entre l'Islam et la République : des méthodes et des hommes

Durant ces quinze années au cours desquelles se constitue progressivement l'institution représentative du culte musulman – qui devient ensuite le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM) –, la personnalité des hommes qui occupent le ministère de l'Intérieur s'avère déterminante. Le protestantisme de Pierre Joxe, les relations historiques entre Charles Pasqua et le courant algérien, le différend entre Jean-Louis Debré et Dalil Boubakeur, l'intérêt de Jean-Pierre Chevènement pour l'islam ou l'investissement de Nicolas Sarkozy auprès des représentants de l'UOIF constituent autant d'éléments déterminants dans la construction d'un islam français. Aux politiques publiques de gestion du culte s'ajoute ici une véritable politique des caractères et des passions dont il importe de ne pas sous-estimer l'importance. La

gestion du dossier « islam français » requiert le choix d'une personnalité qui saura embrasser la plus large palette possible des sensibilités musulmanes françaises, tout en impulsant une dynamique positive, et en inscrivant son action dans le temps long.

Si la personnalité est essentielle, la méthode l'est tout autant. À ce titre, il est intéressant de remarquer que le clivage politique recèle en la matière des approches profondément différentes. En effet, les ministres de l'Intérieur des gouvernements de gauche ont fait montre d'une méthode souple, qui se rapproche de l'associationnisme, n'hésitant pas à prôner une étroite collaboration entre la société civile et les institutions étatiques ; laissant ainsi une relative latitude aux musulmans. Du Conseil consultatif initié par Pierre Joxe à la promesse faite par Jean-Pierre Chevènement que « *l'État n'imposera pas ses choix* », prévaut un véritable souhait de faire émerger une relation collaborative entre l'État et les représentants musulmans, ainsi qu'un souci de les responsabiliser en leur octroyant une autonomie de décision.

Alors que la gauche prône un modèle collaboratif, associant les deux partis au processus, la droite, à l'inverse, et plus particulièrement Charles Pasqua et Nicolas Sarkozy, ont fait preuve d'un dirigisme bien plus important ainsi que d'un attachement à l'islam consulaire. Le choix arrêté par le premier de faire de la Fédération de la Grande Mosquée de Paris, d'obédience algérienne, l'organisateur exclusif de l'islam français et l'investissement personnel du second dans la création du CFCM – qui culminera dans les rencontres bilatérales avec les ambassadeurs algériens, marocains, tunisiens et turcs – participent de cette méthode : l'État impose ses choix et son rythme, quitte à brusquer quelque peu ses interlocuteurs, et s'appuie particulièrement sur les réseaux de l'islam consulaire. Jean-Louis Debré, s'il rompt avec le dirigisme de Charles Pasqua et de Nicolas Sarkozy, contribue à cette même dynamique en se reposant principalement sur l'islam consulaire pour la gestion du culte musulman.

Le succès de l'institutionnalisation du CFCM doit beaucoup à des circonstances politiques bien particulières : la période de cohabitation, qui court de 1997 à 2002, permet de réunir autour de cette question la droite et la gauche ; de même, la réélection de Jacques Chirac est pour beaucoup dans la poursuite du travail d'institutionnalisation du CFCM par le nouveau ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy. C'est la rupture, ou plutôt l'impossible maintien, de ce subtil équilibre, alliant autonomie des musulmans et encadrement étatique, qui empêche l'émergence d'un intérêt commun dépassant les clivages antérieurs, et entraîne le retour de la prégnance des intérêts ethno-nationaux. La rénovation des structures proposée par Claude Guéant en 2012 prend acte de cet état de fait et s'appuie de nouveau sur les structures issues des réseaux

consulaires. Dix ans après sa création, le CFCM a difficilement pu atténuer l'effet diasporique au bénéfice d'un ancrage pérenne en France. À cet égard, il est un échec patent. D'autant qu'il a été incapable, après le début de la vague terroriste en janvier 2015, de prendre des initiatives concrètes et opérationnelles.

Le retour de la gauche au pouvoir qui, avec l'instance de dialogue, renoue avec l'associationnisme de Pierre Joxe et Jean-Pierre Chevènement, offre de nouveau les conditions d'émergence d'une nouvelle institution représentative. Se posent désormais deux questions : celle de la pérennisation de cette structure et de l'ancrage institutionnel à lui donner ; celle de ses relations avec le CFCM.

viii. Les relations entre l'État et l'islam en Europe : une institutionnalisation à parfaire

Relations entre l'État et les religions dans 15 pays européens¹⁰⁸

	Religion d'État	Financement public des cultes	Enseignement religieux à l'école
France	Aucune	Non	Non
Autriche	Aucune	Non	Optionnel
Pays-Bas	Aucune	Non	Optionnel
Irlande	Aucune	Non	Obligatoire
Belgique	Aucune	Oui	Optionnel
Suède	Aucune	Oui	Optionnel
Luxembourg	Aucune	Oui	Obligatoire
Allemagne	Aucune	Oui	Obligatoire
Italie	Concordat (Catholicisme)	Oui	Optionnel
Espagne	Concordat (Catholicisme)	Oui	Optionnel
Portugal	Concordat (Catholicisme)	Oui	Optionnel
Danemark	Luthérianisme	Oui	Optionnel
Angleterre	Anglicanisme	Oui	Obligatoire
Finlande	Luthérianisme et Eglise orthodoxe	Oui	Obligatoire
Grèce	Eglise orthodoxe	Oui	Obligatoire

¹⁰⁸ Ahmet Kuru, « Secularism, State Policies and Muslims in Europe. Analyzing French Exceptionalism », *Comparative Politics*, vol. 41, n° 1 (oct. 2008).

La conception de la présence musulmane européenne par les États européens est désormais mue par une double volonté d'institutionnalisation et de co-administration de l'islam en Europe ; et ce afin de contenir les franges radicales, de rassurer l'opinion publique et de prendre acte de la pérennité de cette présence. La volonté de créer les conditions institutionnelles dépasse la simple reconnaissance du culte musulman et vise à développer un islam européen idiosyncratique.

Cette évolution s'est accompagnée d'un changement de paradigme institutionnel, profondément marqué depuis les années 2000 par **deux tendances lourdes** :

- les difficultés éprouvées par les musulmans européens pour s'organiser, auxquelles s'ajoute un déficit de légitimité auprès des musulmans ;
- la succession d'attentats terroristes commis par des musulmans européens sur le sol européen.

Trois remarques liminaires sur l'institutionnalisation :

De prime abord, il est intéressant de relever que les divers conseils européens **représentatifs prétendent représenter l'islam et non les musulmans**. Cette nuance est loin d'être anodine, au sens où les diverses puissances publiques ne pouvaient qu'accompagner l'institutionnalisation du culte et non la constitution d'un « lobby » musulman, qui serait le porte-voix des revendications, des desiderata ou des intérêts politiques des musulmans européens en tant que citoyens.

Cet ancrage se fait **selon des modes, des méthodes et des formes hétérogènes**, dans le strict cadre national et non européen.

Les relations entre l'islam et les États européens adoptent trois systèmes différents :

- les systèmes concordataires, fondés comme en Italie, en Allemagne et en Espagne sur un contrat entre les autorités religieuses et les autorités régaliennes ;
- les systèmes fondés sur des Églises d'État établies, comme au Royaume-Uni ;
- les systèmes de séparation stricte, comme en France et en Belgique.

Cette institutionnalisation **accompagnée par les États européens s'est fondée sur deux logiques et s'est effectuée en deux temps**.

Deux temps : du néant institutionnel à la néo-institutionnalisation

La double logique de l'institutionnalisation du culte musulman en Europe

Deux arguments motivent la néo-institutionnalisation des relations entre les États européens et l'islam. Le premier est un argument de souveraineté nationale face à « l'islam consulaire », quand bien même cet islam consulaire serait porteur d'un islam apaisé et du juste milieu, comme l'est l'islam marocain, ou bien d'un islam fondé sur la prégnance familiale (paternelle) et nationaliste, à l'instar de l'islam turc. Le second argument repose sur l'idée que l'identification d'un « syndicat » représentant les musulmans donnerait aux musulmans d'Europe un sentiment de traitement égal et inclusif par l'État et permettrait aux États européens de développer une gestion étroite de ces mêmes institutions représentatives. Ce remodelage des relations État-islam suit donc une logique d'arrangement institutionnel inclusive, qui permet un accès privilégié aux décideurs politiques et offre un degré intime de collaboration entre ces représentants et la puissance publique.

Une convergence des modes et une hétérogénéité des méthodes

Ainsi, tandis qu'en France, en Espagne ou en Belgique, il existe une institution chargée de représenter le culte musulman auprès des autorités publiques, l'Allemagne et l'Italie en sont toujours dépourvues – en dépit de l'existence juridique d'outils pour la construire. Le Royaume-Uni, sans reconnaître officiellement une institution spécifique, procède quant à elle à une gestion pragmatique et relativement souple de sa communauté musulmane.

Deux processus parallèles ont émergé en Europe afin de donner naissance à des organisations ayant pour vocation d'être de véritables corps intermédiaires¹⁰⁹ représentant les musulmans. Le processus d'institutionnalisation musulmane s'est déroulé comme suit :

- **étape 1** : un processus de sélection des participants ;
- **étape 2** : une acceptation explicite de la préséance des lois nationales et des constitutions ;
- **étape 3** : l'octroi d'un quasi-monopole de la représentation sur les affaires État-culte.

¹⁰⁹ Jonathan Laurence, *The Emancipation of Europe's Muslims: The State's Role in Minority Integration, Princeton Studies in Muslim Politics*, 2012.

Partout en Europe, on retrouve les éléments d'organisation suivants :

- une participation à ces conseils, fondée sur le volontariat et non sur la coercition étatique, ainsi que sur la non-exclusivité de la relation bien que des partenaires privilégiés soient reconnus.
- les participants aux conseils consultatifs incarnent l'acceptation par leur communauté des institutions nationales et interagissent avec les responsables politiques et administratifs ;
- tous les gouvernements européens continuent de réserver un rôle important aux représentants de l'islam consulaire, tout en permettant à des personnalités qualifiées triées sur le volet de prendre part au processus de consultation et d'institutionnalisation ;
- et des écueils similaires :
 - concurrence idéologique entre les associations musulmanes afin d'installer une hégémonie sur les musulmans dans chaque pays européen ;
 - luttes intestines obéissant à des considérations financières relatives au contrôle de la certification du halal, à l'organisation de pèlerinages à La Mecque ou encore à la collecte de l'argent de la zakat ;
 - multiplication des organes et des conseils d'*ulama* émettant des fatwas en Europe sur les obligations du musulman vivant dans un pays à majorité non-musulmane.

Afin d'éviter ces écueils, les pays européens ont entrepris un processus en trois étapes pour forger un consensus autour de la nécessité d'institutionnaliser l'islam sunnite en Europe.

1. Le rassemblement de fédérations de musulmans et la cooptation de personnalités qualifiées.
2. La signature de chartes confirmant le respect par les signataires des diverses constitutions européennes et de leurs principes fondamentaux.
3. L'octroi d'un monopole symbolique aux représentants "officiels" des musulmans.

Des objectifs hétérogènes

Les divers conseils représentatifs de l'islam européen ont un agenda de travail qui peut varier très fortement d'un pays à l'autre.

Au Royaume-Uni, les relations entre l'État et l'islam ont ainsi pour fil rouge la prévention du terrorisme et la construction d'une réponse commune face à l'extrémisme. Ce prisme sécuritaire trouve son essence et tire ses impératifs du contexte post-attentats de Londres du 7 juillet 2005. Le Home office a demandé aux quatre principales organisations musulmanes de l'aider en devenant membres fondateurs de « *Preventing Extremism Together* ». Le *Home Office* a aussi mis en place un comité de pilotage pour les mosquées et les imams du conseil consultatif britannique.

En Allemagne, les consultations ont été placées sous le signe des valeurs sociales partagées.

Il existe également une hétérogénéité dans les processus de sélection des participants aux conseils représentatifs de l'islam. Ainsi, la prise en compte des liens étroits qu'entretiennent les musulmans allemands, essentiellement avec la Turquie, a justifié le choix de ne pas avoir un organe central de représentation mais plutôt de disposer d'une multiplicité d'organisations, qui correspondent aux différents segments composant la communauté musulmane allemande.

En Italie, le ministère de l'Intérieur a utilisé une formule originale en procédant à des nominations individuelles de personnalités qualifiées au conseil consultatif et a fait valoir qu'il n'y avait pas de nécessaire corrélation d'équilibre à établir entre le pouvoir des diverses fédérations musulmanes et les espaces de prière sur le territoire. L'objectif du gouvernement italien est que *La Consulta per l'islam* engage également les musulmans modérés, qui ne fréquentent ni mosquées, ni madrasas, ni centres culturels islamiques, et qui sont venus en Italie pour améliorer leurs conditions de vie.

Enfin, **en Espagne**, après que le ministère de la Justice ait approuvé la reconnaissance de l'islam en 1992, le gouvernement a demandé aux communautés islamiques de former une seule fédération et les a incitées à négocier et à signer un accord de coopération. De cette reconnaissance est née *La Comisión islámica de España*.

L'islam autrichien

Autrefois ennemi acharné de l'Empire ottoman, aujourd'hui à quelques milliers de voix à peine d'élire un président d'extrême-droite, **l'Autriche est à l'avant-garde de la nationalisation de l'islam sur le sol européen.** Ainsi, le conseil national autrichien a approuvé le 25 février 2015 la nouvelle loi sur l'islam en Autriche, 103 ans après la première loi du genre, promulgué dès 1912 après l'annexion de la Bosnie Herzégovine au temps de l'empire des Habsbourg.

Composée de 575 000 personnes (dont 400 000 d'origine turque et 100 000 venues d'ex-Yougoslavie arrivées essentiellement en qualité de réfugiés de guerre), la population musulmane **en Autriche avoisine les 7 % de la population totale.**

Ce taux n'est pas très éloigné **de la proportion (5,6 %) révélée par notre enquête en France.** Cette congruence rend la comparaison pertinente pour notre compréhension des ressorts nécessaires à l'émergence d'un islam européen, même si l'islam autrichien est essentiellement un islam d'origine turque.

Au-delà de la volonté du gouvernement autrichien de **conférer une sécurité juridique** accrue à la pratique religieuse des musulmans, la loi du 25 février 2015 est **nouvelle tant par sa volonté explicite de créer un islam autrichien, au financement strictement endogène, que par la rupture linguistique qu'elle promeut, mettant en avant la pratique de l'allemand dans le culte musulman,** en lieu et place de l'arabe, du turc ou du kurde.

C'est dans cette perspective que le « Forum de dialogue islam » a été créé en 2012 – un dialogue institutionnalisé entre le gouvernement fédéral, assisté par des experts, et la Communauté confessionnelle islamique en Autriche. Sept groupes de travail le composent et plaident pour la nécessité d'une nouvelle loi sur l'islam. Par la suite, ce projet d'amendement de la loi vieille de plus de 100 ans a été inscrit au programme de travail du gouvernement fédéral de 2013 à 2018. À cet égard, deux communautés confessionnelles sunnites ont participé aux négociations – la Communauté confessionnelle islamique en Autriche (IGGiÖ, reconnue en 1979) et la Communauté confessionnelle islamique alévie en Autriche (ALEVI, reconnue en 2013). **Une nouvelle base législative,** régissant les relations entre l'État autrichien et l'islam, a été élaboré ; la communauté

chiite a également participé aux discussions – la communauté confessionnelle islamique chiite (SCHIA, reconnue en 2013).

Pourquoi une nouvelle loi sur l'islam ?

L'objectif principal de la loi sur l'islam autrichien est de créer les conditions qui permettent de se sentir à la fois musulman et autrichien. En définissant les droits et les obligations des sociétés religieuses islamiques, le ministre autrichien des Affaires étrangères et de l'Intégration, Sebastian Kurz, a pu déclarer que *« la loi sur l'islam de 2015 a pour objectif de donner davantage de droits aux musulmans, mais de rechercher également à éviter les dérives. Dans notre opinion, les imams devraient être des modèles pour les jeunes musulmans et doivent démontrer qu'il est possible d'être un Autrichien fier et un musulman croyant en même temps, et il n'y aura donc aucun besoin pour d'imams turcs dans le futur. »*

Quelles nouvelles dispositions ?

La loi sur l'islam autrichien règle, dans son article 1^{er}, le statut juridique des « sociétés religieuses » islamiques et les définit **comme des organismes de droit public, afin qu'elles puissent être en mesure de s'auto-financer**. Elle exige aussi de ces sociétés confessionnelles religieuses musulmanes une **« attitude positive à l'égard de la société et de l'État »**. Cette dernière disposition a été très largement commentée, et a participé à la crispation des débats préparatoires de la loi, car elle singularisait les musulmans autrichiens et donnait le sentiment **qu'il existait chez eux une attitude négative, jusqu'à l'énoncé du contraire**.

En matière de droit des cultes, cette loi a non seulement consacré la reconnaissance officielle du culte musulman (loi de 1912) – à travers la reconnaissance officielle et la protection des fêtes et offices religieux musulmanes –, mais elle a aussi sécurisé le statut juridique des deux cimetières musulmans existants, et de ceux à venir. Elle a également octroyé un droit aux services d'un aumônier, pour autant qu'il dispose d'une formation universitaire et d'un agrément de la part de la société de confession islamique reconnue par l'État autrichien ; ainsi qu'un droit au respect des prescriptions alimentaires islamiques au sein de l'armée fédérale, dans les centres pénitentiaires, les hôpitaux, les établissements médico-sociaux et les écoles publiques.

En matière de contrôle du culte, la nouvelle loi affirme que la loi autrichienne a préséance sur la *charia*. Cette primauté du droit public sur la loi religieuse est fondamentale car elle garantit que les avis juridiques, la jurisprudence et les institutions musulmanes en Autriche ne doivent en aucun cas entrer en contradiction avec les dispositions législatives de la pyramide des normes juridiques autrichiennes. En outre, la loi de 2015 exige non seulement des imams de démontrer une parfaite maîtrise de la langue allemande et requiert désormais d'avoir un niveau de formation en théologie adéquat, mais elle oblige aussi les mosquées à rompre les contrats d'emploi avec les imams ayant un casier judiciaire, ou présentant un « *risque de menace à l'ordre public, l'ordre, la santé, la morale, ou les droits et libertés des autres* ». À cet égard l'Institut de Théologie islamique a été créé à l'Université de Vienne, où les futurs imams et enseignants en religion reçoivent une formation scientifique et acquièrent un savoir théologique en langue allemande, adapté aux besoins actuels et futurs de la population musulmane en Autriche.

Enfin, en matière de financements étrangers, la loi de 2015 est la plus aboutie d'Europe. C'est en effet la seule qui interdise explicitement les financements étrangers du culte musulman, et en particulier des mosquées. Ainsi, il est désormais prohibé en Autriche de procéder à des versements réguliers de l'étranger pour financer des lieux de culte musulmans. Cette réglementation relative à l'interdiction du financement provenant de l'étranger vise principalement la Turquie et l'Arabie Saoudite.

L'objectif de promouvoir **un islam autrichien, et de l'émanciper de l'hétéronomie** du Diyanet turc – qui finançait plus de 60 imams fonctionnaires sur les 300 imams autrichiens –, est une motivation forte en Autriche. En un mot, **la loi du 25 février 2015 donne tout à l'islam autrichien et prend tout à l'islam étranger.**

L'islam de France s'est structuré au niveau national. Dans un premier temps, cette structuration s'est faite par la délégation de la gestion de l'islam à des États étrangers. L'implantation progressive des populations musulmanes sur le territoire français a entraîné, ensuite, une progressive nationalisation de l'islam : on passe alors de l'islam en France à l'islam de France ; et, l'UOIF a joué un rôle clef dans cette évolution, en faisant notamment entrer l'islam dans la vie politique française.

Cette implantation de l'islam en France ainsi que son entrée en politique ont donc conduit l'État à organiser l'islam en France, mais surtout à favoriser l'émergence d'une instance représentative. Si l'émergence de l'islam français doit être poursuivie et parachevée, trois décennies de transformations en ont dessiné les contours. Néanmoins, l'islam français n'a pas uniquement une dimension institutionnelle et nationale : c'est d'abord une pratique, quotidienne et locale, qui s'organise autour des mosquées et des imams. C'est l'islam des collectivités. Il a également, depuis quelques années, une nouvelle facette, virtuelle. Le développement du web et des réseaux sociaux ont profondément transformé l'islam en France : depuis les années 2000 il est entré dans l'ère de la multitude. L'organisation de l'islam français nécessite de connaître les deux bouts de la chaîne, à la fois le segment institutionnel et national, et le segment populaire et local.

L'ISLAM « D'EN BAS »

L'analyse du paysage français serait incomplète sans l'examen de l'islam populaire, de l'islam quotidien ; c'est-à-dire à l'échelle municipale ou locale. L'action quotidienne des municipalités, des représentants associatifs et des imams contribue à faire émerger un islam local, appuyé sur des infrastructures culturelles et un important réseau associatif. Il ne faut pas négliger également le bouleversement produit par la révolution numérique dans le paysage de l'islam en France. Depuis les années 2000, l'islam français est entré dans l'âge de la multitude¹¹⁰ : désormais, de nouveaux collectifs émergent et les pratiques individuelles sont renouvelées.

3.1. L'ISLAM DU QUOTIDIEN

i. L'islam français du quotidien : la pyramide et le rhizome

L'islam français connaît une double dynamique de structuration. La première est hiérarchique et pyramidale. « *Dans la tradition française modelée au cours du XIX^e siècle, après la tourmente révolutionnaire, l'État désigne comme interlocuteurs ceux qu'il entend voir représenter la communauté. Il leur procure ensuite la reconnaissance et les ressources qui leur permettront de se constituer un réseau clientéliste et de jouer pleinement leur rôle d'intermédiaire*¹¹¹. » La seconde est polycentrique et horizontale, selon le processus rhizomique deleuzien : les composantes de l'islam français échappent à toute organisation hiérarchisée et s'inscrivent dans une arborescence extrêmement complexe, mais sans direction véritablement définie. Le développement de chacun d'entre eux influence les autres. Agrégat d'éléments autonomes et hétérogènes, dont le développement individuel influence l'ensemble, l'islam français repose sur des « *ramifications invisibles et souterraines qui produisent en surface des structures horizontales qui s'étendent dans toutes les directions*¹¹² ».

¹¹⁰ Cette expression est empruntée à Nicolas Colin et Henri Verdier, in *L'âge de la multitude : Entreprendre et gouverner après la révolution numérique*, Paris, A. Colin, 2012.

¹¹¹ Rémy Leveau, « France : changement et continuité de l'islam », in Rémy Leveau, Khadija Mohsen-Finan, Catherine Wihtol de Wenden (dir.), *L'islam en France et en Allemagne*, Paris, La Documentation française, 2001, p. 57.

¹¹² Gilles Deleuze, *Mille Plateaux*, Paris, Editions de Minuit, 1980.

Aussi l'islam français est-il mis en tension entre une logique polymorphe, polycentrique et multidirectionnelle – fruit de l'éclatement de ses organisations et de la diversité des parcours et des origines des musulmans – et une logique unitaire, hiérarchique et organique – qui est le produit de la volonté étatique influencée par les régimes de gouvernance des Églises et de l'État et par la rationalité jacobine.

Si un mouvement stato-centré d'organisation du culte musulman s'est dessiné depuis les années 1990, des stratégies locales de régulation de culte se sont développées dès les années 1970, et surtout à partir des années 1980. Comme le note Olivier Roy, l'islam en Europe s'est spontanément organisé autour des mosquées et non autour d'un parti politique ou d'un mouvement national¹¹³. Aussi les mosquées constituent-elles la base de l'islam français et le lieu où se développent les conditions de son émergence. La première consultation du CFCM a révélé qu'environ la moitié des mosquées françaises sont indépendantes, c'est-à-dire non affiliées à une organisation nationale en lien avec l'islam consulaire ou des idéologies transnationales comme celle des Frères musulmans. **Davantage que l'État, ce sont donc les municipalités qui sont les principaux acteurs de l'émergence d'un islam français.**

ii. Poids et rôle des mosquées

La France compte 2 450 mosquées sur son territoire en 2015, selon l'Observatoire du Patrimoine religieux¹¹⁴. Le développement du nombre de mosquées en France est relativement régulier et continu, révélant une progressive structuration du culte et l'existence d'une dynamique de rattrapage. Le chercheur Franck Frégosi estime ainsi que : « *globalement, l'état actuel de l'offre culturelle musulmane (dans les territoires étudiés) devrait pouvoir répondre aux besoins des fidèles pratiquants de ce culte. Par endroits, la satisfaction de ces besoins tarde à se concrétiser, notamment dans certains départements de l'Île-de-France*¹¹⁵ ».

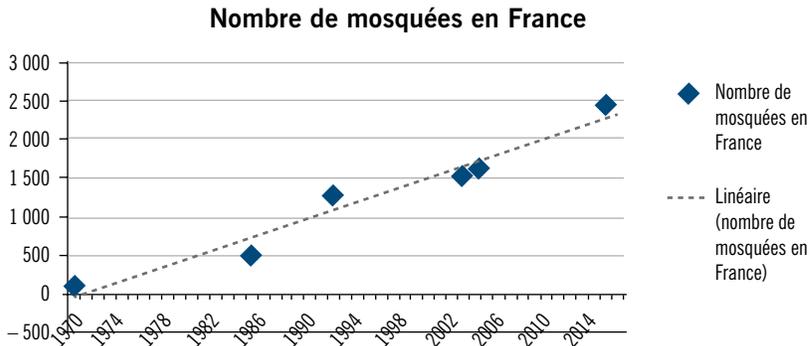
Ce constat, dressé en 2006, indique que la phase de rattrapage de l'islam en matière immobilière est en passe d'être achevée. Les questions relatives au financement du culte musulman doivent donc moins porter sur la construction d'édifices que sur

¹¹³ Olivier Roy, *L'islam mondialisé*, Paris, Seuil « Points », 2004.

¹¹⁴ Sénat, *Les collectivités territoriales et le financement des lieux de culte*, Rapport d'information, 2015.

¹¹⁵ Franck Frégosi, « Les mosquées dans la République. Quelle régulation locale du culte musulman ? », *Confluences Méditerranée* 2006/2 (n° 57), p. 156.

leur entretien et sur les frais de fonctionnement générés par le culte. Quant au relatif retard souligné en Île-de-France, il est principalement dû à la cherté du foncier, qui nécessite une mobilisation plus importante de capitaux. Ce retard est aussi renforcé par des difficultés inhérentes à l'islam français.



En effet, si le développement de l'immobilier musulman est relativement dynamique, il n'en rencontre pas moins certaines difficultés. La première d'entre elles tient à la **fragmentation communautaire** : la permanence de logiques ethno-nationales constitue un frein à la mutualisation des moyens.

La prégnance de l'effet diasporique participe ainsi aux difficultés politiques que rencontrent les projets de construction de mosquées : dans son étude sur la construction de la mosquée de Créteil, Aude-Claire Fourot souligne que la puissance publique municipale avait posé comme préalable à toute discussion de n'avoir qu'un seul interlocuteur, et a ainsi cherché à casser les rivalités auxquelles les différentes associations musulmanes étaient en proie, afin d'éviter les conflits qui avaient freiné la construction des mosquées d'Évry, de Marseille ou de Lyon dans les années 1980. De même, l'inefficacité d'une structure comme la Fondation pour les œuvres de l'islam de France (FOIF) participe de cette division communautaire, qui empêche toute mise en œuvre d'une stratégie nationale : les intérêts particuliers de chaque communauté musulmane priment encore sur un intérêt supérieur et collectif.

D'autres difficultés existent à la fois structurelles et politiques. Les associations musulmanes, qui se lancent dans l'édification d'un lieu de culte, ont tendance à ne pas utiliser toutes les ressources juridiques existantes. Ainsi le régime fiscal est-il plus intéressant pour les associations culturelles que pour les associations « loi de

1901 ». Or, les musulmans étant peu constitués en associations culturelles, ils se privent d'un certain nombre d'avantages. En outre, certaines municipalités ont pu avoir tendance à préempter des terrains constructibles afin d'entraver la construction d'une mosquée, dans un souci politique, ou manifestent certaines réticences à recourir au dispositif des baux emphytéotiques. Cette tendance à l'entrave politique de la part de certains maires est en diminution, ainsi que l'a souligné le sondage TNS Sofres conduit en 2015. Les administrés sont de moins en moins réticents à la construction de salles de prières et de mosquées, témoignant ainsi d'une adaptation de l'islam à la vie municipale. Par ailleurs, la nature juridique de la plupart des municipalités les empêche de garantir l'emprunt contracté par l'association musulmane afin de financer la construction de la mosquée : seules les communes et départements situés dans les agglomérations en voie de développement peuvent accorder des garanties d'emprunt aux associations musulmanes. C'est ainsi que la ville de Créteil et le département du Val-de-Marne ont garanti un emprunt de 1,5 million d'euros pour la construction de la mosquée de Créteil.

La construction d'une mosquée a une dimension symbolique très forte. Elle montre l'ancrage de la communauté musulmane au sein de la commune mais aussi son intégration. À ce titre, il convient de souligner la discrétion des mosquées en France. Franck Frégosi évoque « *une relative invisibilité des espaces culturels musulmans*¹¹⁶ » : absence de minaret, contraintes financières qui restreignent la taille des mosquées et souci « d'intégrer » le bâtiment au reste de l'architecture communale. Aussi les mosquées françaises sont-elles relativement modestes, voire invisibles. Ce constat est confirmé par le rapport du Sénat relatif au financement des édifices culturels paru en 2015, qui estime que 64 % des mosquées ont une surface inférieure à 150 m² et que seulement 8 % d'entre elles auraient une surface supérieure à 500 m². Les « mosquées-cathédrales » (plus de 2 000 m²) sont rares : Grande Mosquée de Strasbourg, de Lyon, ou de d'Evry constituent une minorité qui ne correspond pas à la réalité de l'islam français.

Les mosquées remplissent également une fonction sociale. Plus que le lieu où se tiennent les offices culturels, elles sont un lieu de rassemblement communautaire, autour de diverses activités, éducatives notamment. Elles sont ainsi un lieu de réunion pour les diverses générations de fidèles musulmans. Solenne Jouanneau souligne que « *rare sont les mosquées où les usagers forment un groupe socialement homogène, que ce soit en termes de sexe, d'âge, de statut et d'origine sociale, de nationalité, de niveau de scolarisation, etc. Dans la plupart d'entre elles, on trouve*

¹¹⁶ Franck Frégosi, *op.cit.*

au moins deux populations nettement distinctes et qui se répartissent dans des proportions variables selon les cas : d'une part, des travailleurs immigrés à la retraite (ou proches de l'être), souvent peu instruits et arrivés en France dans les années 1960-1970 pour occuper des emplois d'ouvriers, et, d'autre part, de (jeunes) adultes nés ou socialisés en France qui, étudiants salariés ou chômeurs, sont quant à eux passés plus longuement par le système scolaire (en France ou à l'étranger). Assez logiquement ces deux catégories d'usagers, du fait de l'hétérogénéité de leurs caractéristiques sociales et générationnelles, entretiennent souvent des rapports nettement différenciés à la pratique religieuse qui, au quotidien, se traduisent aussi par des usages distincts de la mosquée¹¹⁷. » Véritable lieu de sociabilité, la mosquée est « un lieu communautaire stratégique »¹¹⁸, où s'opèrent les rencontres de la communauté de croyants lors des grandes fêtes religieuses (aïd el-Fitr, aïd el-Kébir, ramadan), mais aussi où s'exercent des formes de solidarité sociale, notamment l'aide aux plus démunis.

Enfin, la mosquée remplit une fonction culturelle. À l'étage ou dans une salle attenante à la salle de prière, l'association culturelle et culturelle propose des cours et des modules de soutien scolaire. Elle est le lieu où s'acquiert, où s'entretient la culture des parents ou des grands parents : apprentissage de l'arabe et apprentissage du Coran. Lieu de perpétuation et de transmission, la mosquée, dans le cas des mosquées les plus dynamiques, est parfois également un « espace d'aide », qui se substitue à une puissance publique défaillante en offrant des cours de soutien scolaire, assurés par des fidèles bénévoles. De nos entretiens sur le terrain avec des responsables associatifs, cette mission à la fois culturelle et éducative, que prennent en charge certaines mosquées, poursuit trois objectifs principaux :

- éviter le décrochage scolaire vers 13-14 ans ;
- transmettre de la culture aux enfants ;
- et, en parallèle, empêcher l'oisiveté après l'école : aide aux devoirs, sport, loisirs.

Lieu de régulation de la pratique religieuse, la mosquée assume donc de plus en plus une mission de régulation sociale.

¹¹⁷ Solenne Jouanneau, *Les imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Paris, Éditions Agone, coll. « L'ordre des choses », 2013, p. 175.

¹¹⁸ Bernard Godard, Sylvie Taussig, *Les musulmans en France*, Paris, Pluriel, 2009, p. 101.

iii. Poids et rôle des imams

Cet enrichissement du rôle de la mosquée qui, au-delà de sa mission religieuse, remplit des missions culturelles et sociales est semblable à l'évolution du rôle de l'imam dans l'islam français.

Dans l'islam, l'imam est littéralement celui qui « est devant » les fidèles et conduit la prière ; ministre du culte, il dirige les cinq prières quotidiennes et administre le prêche du vendredi. Issu de la communauté de fidèles, il est choisi pour sa connaissance de l'islam. Si un certain nombre de qualités sont requises pour devenir imam (parler arabe, maîtriser le Coran et la tradition prophétique, disposer des bases en exégèse et en jurisprudence), « *les compétences des candidats potentiels à l'imamat ne sont jamais appréciées de manière absolue par les responsables, mais comparativement aux ressources préalablement présentes au sein de la communauté de fidèles qu'ils représentent* »¹¹⁹. À la différence de l'Église catholique, où seuls ceux qui ont suivi une formation au séminaire peuvent devenir prêtres, il n'existe pas dans l'islam sunnite de tels parcours, faute de clergé. Si les pays majoritairement musulmans ont organisé la formation des ministres du culte, en Europe de telles structures n'existent pas : aussi la formation, le parcours et le rayonnement de l'imam varient-ils d'une mosquée à l'autre. Certains sont salariés, d'autres bénévoles ; certains exercent leur rôle à temps plein, d'autres occasionnellement. Certains, compte tenu de leur formation, dispensent des cours d'arabe classique en plus de la conduite de la prière des cours coraniques, tandis que d'autres jouent un rôle de médiateur social au sein de la communauté. Comme le souligne Bernard Godard, il prévaut une « *volatilité de la définition de l'imam* »¹²⁰ parce qu'il n'existe pas de réelle profession d'imam. Il y a autant de définitions de l'imam qu'il y a de mosquées en France : cette large palette de configurations révèle la diversité de structuration et de l'hétérogénéité de ressources du culte musulman en France.

Le ministère de l'Intérieur a conduit en 2004 une enquête sur les ministres du culte musulman. Les résultats, s'ils sont anciens, offrent toutefois de précieuses indications sur les imams en France et sur la diversité de ce rôle. En effet, sur les 1 026 prédicateurs répertoriés, un peu plus de la moitié (555) exerçaient un office régulièrement, moins d'un tiers (318) n'intervenait que lors de la prière du vendredi, et un sixième (153) ne conduisaient l'office qu'occasionnellement. La très grande majorité des imams interrogés était d'origine étrangère : seuls 20 % d'entre eux

¹¹⁹ Solenne Jouanneau, *op.cit.*, p. 143.

¹²⁰ Godard et Taussig, *op.cit.*, p. 133.

étaient de nationalité française, majoritairement par acquisition. Seule une faible minorité (5 %) avait moins de 30 ans, tandis que les 30-55 ans et les plus de 50 ans se répartissaient en groupes à peu près égaux (respectivement 512 et 465). Enfin, environ un tiers avait une bonne connaissance de la langue française, tandis qu'un autre tiers ne la maîtrisait que moyennement et que le dernier tiers éprouvait de réelles difficultés à s'exprimer correctement. **Les imams en France apparaissent ainsi en décalage avec le reste de la population musulmane française : les musulmans en France sont majoritairement français (75 %), soit de naissance soit par naturalisation et relativement jeunes (plus de la moitié a moins de 50 ans.)**. Cet écart explique en partie le succès des « prédicateurs de la toile » qui, plus jeunes, maîtrisant mieux la langue et les codes des jeunes musulmans français, s'imposent comme de véritables concurrents des imams présents dans les mosquées. L'enquête que nous avons réalisée fait apparaître ce succès puisque les musulmans français à la question « *Lorsque vous cherchez des informations sur l'islam, vous renseignez-vous... ?* », répondent « *sur internet* » ou « *sur Google* » pour 73 % d'entre eux, et « *auprès d'un imam* » seulement pour 47 % d'entre eux. Aujourd'hui, le bureau des cultes estime qu'il y a environ 2 200 imams, témoignant d'un véritable rattrapage et d'une structuration conséquente du culte musulman en France en l'espace d'une dizaine d'années. La moitié des imams en métropole sont des permanents.

Principale incarnation de l'autorité religieuse, l'imamat a connu trois phases principales, qui sont autant de facettes du rôle de l'imam en France¹²¹ :

1. jusque dans les années 1970, lorsque la présence musulmane en France est encore considérée comme temporaire, l'imam accompagne une population de fidèles dont la présence sur le sol français est considérée comme provisoire. Dans la perspective du retour des travailleurs immigrés, la puissance publique a encouragé la création de salles de prières et la venue d'imams de l'étranger, afin de leur permettre de renouer avec la tradition religieuse et de faciliter leur réinsertion dans leurs pays respectifs. Ainsi, dans les foyers comme dans les entreprises, « *la pratique religieuse n'y est jamais appréhendée comme une fin en soi, mais plutôt comme un moyen. Aider au maintien de la religiosité des migrants vise surtout à s'assurer que leur sentiment d'appartenance nationale reste suffisamment vivace pour empêcher une installation pérenne sur le territoire français*¹²² ». Les imams sont ainsi les garants du « lien culturel » avec le pays d'origine et de la paix sociale parmi les ouvriers immigrés ;

¹²¹ Solenne Jouanneau, *op.cit.*

¹²² *Ibid*, p. 51.

2. avec la pérennisation de l'installation des musulmans en France, à partir des années 1980, le rôle de l'imam évolue : des lieux de cultes se créent dans les quartiers et les fidèles se structurent progressivement en associations, à partir de la libéralisation du droit d'association pour les étrangers résidant sur le territoire (loi du 9 octobre 1981). Les imams qui le plus souvent, détiennent également le titre de président de ces associations, deviennent les interlocuteurs privilégiés des élus locaux et sont érigés *de facto* en représentants de la communauté. « *Si la décennie 1980 s'affirme résolument comme une période d'enracinement des imams et des associations islamiques au sein de l'espace local, elle correspond aussi au moment où se nouent les toutes premières interactions entre "musulmans" et "acteurs publics"*¹²³ » ;
3. à partir des années 1990, sous l'effet de la structuration du culte musulman et de la construction des mosquées, l'imamat se professionnalise : les imams deviennent progressivement des salariés. Cette évolution garantit à l'association religieuse qui l'emploie un meilleur contrôle du choix de l'imam et de son discours. « *Cette salarisation progressive entraîne une stabilisation statutaire des imams qui n'est pas sans effet sur l'exercice quotidien du culte musulman. Elle rend l'incarnation d'une autorité religieuse dans l'espace local plus visible et plus constante*¹²⁴. » Cette relative professionnalisation de l'imamat s'accompagne d'une évolution de son rôle : en plus d'assurer le service religieux, il devient chargé de transmettre la culture et le savoir musulman aux nouvelles générations, nées ou ayant grandi en France.

Cette progressive structuration de l'imamat en France s'est accompagnée d'une évolution du rôle de l'imam. L'imam conserve toujours une fonction rituelle essentielle. En charge de la conduite de l'exercice du culte, il dirige les cinq prières, conduit le prêche du vendredi et préside les grandes cérémonies liturgiques. Il est également chargé d'assurer la transmission du savoir islamique, en donnant des leçons informelles (*durus*) ou, dans les mosquées les plus dynamiques, en organisant de véritables cours. Au-delà de cette fonction religieuse, il peut remplir au sein de la communauté de fidèles le rôle de médiateur social ou familial : il aide à la résolution de différends, dispense des conseils privés aux fidèles, etc.

¹²³ *Ibid*, p. 75.

¹²⁴ Solenne Jouanneau, *op.cit.*, p. 105.

Cependant, l'imam a surtout pour mission de « *prescrire et produire de l'orthodoxie et de l'orthopraxie islamique*¹²⁵ » : c'est lui qui est chargé de concilier les impératifs islamiques, les normes religieuses et les règles rituelles avec le contexte occidental. Aussi l'imam assume-t-il un rôle fondamental dans l'émergence d'un islam français. Il définit, explicite et adapte au quotidien les règles de l'islam à la société française. « *[Les imams] ne sont pas totalement étrangers aux processus de négociation, d'accommodation, de réinvention ou de réinterprétation avec lesquels sont nécessairement aux prises ceux qui tentent de vivre "en musulmans" dans une société qui ne s'est pas historiquement définie comme telle*¹²⁶. » En ce sens, les imams, dans leur diversité, sont les émetteurs de discours islamiques extrêmement localisés, très composites, plus ou moins influencés par les mouvements idéologiques et théologiques qui traversent l'islam en France. Se crée donc au niveau local un islam français, non affilié aux fédérations consulaires, difficilement mesurable – même si les élections du CFCM ont révélé qu'environ la moitié des mosquées étaient indépendantes –, et guère évaluable qualitativement.

L'islam en entreprise

Le fait religieux dans l'entreprise : une question au cœur du débat public. L'affaire Baby-Loup

• État du droit

L'arrivée de nouvelles populations sur le marché du travail, tout comme l'évolution du droit du travail sous l'effet successif des lois Auroux (1982) et de la réforme Aubry (1992) mais aussi du droit européen¹²⁷, ont fait entrer la liberté et la diversité religieuse dans l'entreprise.

Le Code du travail protège et garantit la liberté religieuse : « *aucune personne ne peut être écartée d'une procédure de recrutement ou de l'accès à un stage ou à une période de formation en entreprise, aucun salarié ne peut être sanctionné, licencié ou faire l'objet d'une mesure discriminatoire, directe ou indirecte [en raison de ses] convictions religieuses* » (art. L 1132-1).

¹²⁵ *Ibid*, chapitre V.

¹²⁶ *Ibid*, p. 189.

¹²⁷ Directive 2000/78/CE déterminant un cadre général de lutte contre la discrimination en matière d'emploi et de travail fondée notamment sur la religion.

Quant au règlement intérieur de l'entreprise, il ne peut contenir de dispositions « *apportant aux droits des personnes et aux libertés individuelles des restrictions qui ne seraient pas justifiées par la nature de la tâche à accomplir ni proportionnées au but recherché* » ou « *discriminant les salariés dans leur emploi ou leur travail* » en raison, notamment de leurs convictions religieuses. (art. 1321-3).

Ainsi, sauf exigences professionnelles, les employés peuvent exprimer librement leurs convictions religieuses dans l'entreprise.

• **L'affaire Baby-Loup**

C'est ce cadre juridique bien établi qu'est venu bousculer l'affaire Baby-Loup. La loi de 1905 garantit aux **personnes privées** la liberté des cultes et impose en revanche aux **autorités publiques** une stricte neutralité à l'égard des religions. Or, l'affaire Baby-Loup pose la question de la neutralité des personnes soumises à un contrat de droit privé.

La crèche Baby-Loup est une structure de droit privé (association « loi de 1901 »). Les contrats de travail sont donc des contrats de droit privé et, conformément au droit, les salariés ne sont pas soumis aux obligations de neutralité. Cependant, le règlement intérieur de la crèche, au nom de la laïcité, impose la neutralité à ses salariés.

Mme Afif, salariée de la crèche de Baby Loup, a commencé à porter le voile à son retour dans l'entreprise, à l'issue de son congé maternité. La direction de l'établissement s'y oppose puis la licencie pour faute grave (refus de respecter le règlement intérieur et insubordination) le 9 décembre 2008. Mme Afif saisit alors la Haute Autorité de lutte contre les discriminations et pour l'égalité (HALDE), qui estime que le licenciement est discriminatoire (1^{er} mars 2010). C'est le début de l'affaire Baby-Loup.

Cette affaire se déroule en trois actes.

Le 14 décembre 2010, le conseil des prudhommes, tout d'abord, estime que la mission remplie par la crèche relève du service public, compte tenu de la nature de son activité et de son financement à 80 % par des fonds publics,

et confirme la légalité du licenciement. Ce jugement sera invalidé par la Cour d'appel de Versailles, le 27 octobre 2011, qui rappelle qu'il n'y a pas de service public de la petite enfance en France et que, par conséquent, la crèche Baby-Loup ne participe pas au service public.

Le 27 novembre 2013, la cour d'appel de Paris, estimant qu'il est possible d'appliquer le principe de laïcité au secteur privé, en érigeant la crèche Baby Loup au rang d'« entreprise de conviction » (ici la neutralité en matière religieuse), confirme – sur d'autres bases juridiques – la légalité du licenciement. La Cour de cassation infirme ensuite la possibilité de faire de Baby-Loup une entreprise de conviction, au motif que la laïcité n'est pas une conviction.

L'affaire se conclut finalement, le 25 juin 2014 : la Cour de cassation confirme la validité du licenciement, estimant que le règlement intérieur est suffisamment précis au regard du contexte et de l'objectif recherché ; la possibilité de restreindre la liberté des salariés (ici l'expression des convictions religieuses) compte tenu de la nature de la tâche à accomplir est justifiée.

Cet imbroglio juridique a agité le débat public et fait émerger une question : faut-il faire évoluer le Code du travail pour permettre aux entreprises d'imposer à leurs salariés un régime de neutralité semblable à celui auquel sont soumis les agents des services publics ?

• Une résurgence du fait religieux dans l'entreprise...

L'affaire Baby-Loup a eu d'autant plus d'échos qu'elle s'inscrit dans un contexte où le fait religieux au sein de l'entreprise gagne en importance. L'Institut Randstad et l'Observatoire du Fait religieux en entreprise (OFRE) conduisent chaque année une enquête. Ses résultats ainsi que des entretiens de dirigeants d'entreprises, mettent en lumière l'émergence de la question religieuse au sein de l'entreprise. Cette évolution concerne toutes les religions et pas uniquement l'islam.

Ainsi, en 2015, 50 % des managers disent avoir été confrontés, soit régulièrement, soit occasionnellement, au fait religieux qui se manifeste avec plus de densité : 23 % des personnes interrogées affirment le rencontrer régulièrement (+ 11 points entre 2014-2015).

Les faits les plus fréquemment rencontrés correspondent à des demandes et des pratiques personnelles : demandes d'absence pour les fêtes religieuses (19 %), port ostentatoire d'un signe religieux (17 % contre 10 % en 2014), demandes d'aménagement du temps de travail (12 %) ou prières pendant les pauses (8 %).

Les faits qui correspondent à une perturbation, à une remise en cause de l'organisation du travail ou à une transgression de règles légales demeurent minoritaires, mais réels : prière pendant le temps de travail (6 %) ; refus de travailler avec une femme (4 %) ou sous les ordres d'une femme (4 %) ; prosélytisme (4 %) ; refus de travailler avec un collègue pour motif religieux (1 %) ; pratique de la prière collective.

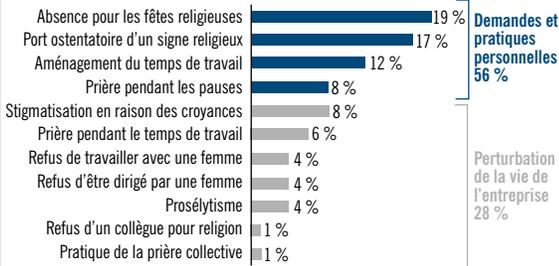
Cette émergence du fait religieux dans l'entreprise n'engendre pas nécessairement de conflits : dans 88 % des cas, ces demandes et ces pratiques n'entraînent ni conflit ni blocage. Toutefois, le nombre de managers confrontés à des cas conflictuels ou bloquants est en augmentation : 12 % en 2015 contre 10 % en 2014.

Les principales raisons qui rendent certains cas difficiles à gérer sont :

- les menaces d'accusation de racisme et de discrimination ;
- la remise en cause de la légitimité de l'entreprise ou du manager à contraindre la pratique religieuse ;
- le refus de discuter ;
- et, depuis 2015, l'intervention de tiers extérieurs à l'entreprise susceptibles de soutenir une demande et d'essayer d'influencer la décision du manager.

Le fait religieux en entreprise (2015)

Un fait religieux divers et en progression



**88 % des cas sans conflit ou blocage, mais cas conflictuels et/ou bloquants en augmentation (+ 2 points en 2014-2015)
 Forte augmentation du port de signes religieux : + 7 points en 2014-2015**

Des managers désespérés

- **50 % des managers** ont été confrontés au fait religieux régulièrement ou occasionnellement en 2015 :
 - dont 23 % régulièrement
 - + **11 points entre 2014 et 2015**
- Cas plus difficiles à gérer :
 - **menaces d'accusation** de racisme
 - **remise en cause de la légitimité** de l'entreprise
 - **refus de discuter**
 - **intervention de tiers extérieurs à l'entreprise** pour soutenir demande
- Une partie des managers **désespérés** :
 - ~ **17 %** face à des **faits religieux très fréquents et problématiques**
 - dont ~ **50 %** ne font pas appel aux services fonctionnels ou à la hiérarchie
 - En cas de soutien, le problème est résolu dans ~ **60 %** des cas

Source : Institut Randstad et Observatoire du Fait religieux en entreprise (OFRE), 2015.

...qui concerne tous les faits précédemment cités concernent essentiellement les musulmans.

Les résultats de notre enquête indiquent que les musulmans sont favorables à une gestion assez libérale du fait religieux dans l'entreprise. D'après notre enquête, 48 % considèrent que l'on devrait pouvoir affirmer son identité religieuse au travail. Ils sont 40 % à déclarer que l'employeur devrait s'adapter aux obligations religieuses de ses employés.

• Faut-il imposer la laïcité dans l'entreprise ?

Pour l'heure, deux pistes divergentes s'imposent dans le débat public :

- le droit dans son état actuel est suffisant et permet de concilier la liberté religieuse des employés avec les exigences de l'entreprise qui requièrent de restreindre cette liberté ;
- il convient de faire évoluer le droit pour permettre, aux entreprises qui le souhaitent, de se constituer en « entreprise de conviction » ou en « entreprise de tendance laïque ».

La question du fait religieux dans l'entreprise est probablement amenée à gagner en importance au cours des prochaines années. Sa résolution nécessitera un débat public serein et dépassionné.

3.2. L'ISLAM SUR INTERNET : L'ISLAM DE LA MULTITUDE

Le discours sur l'islam emprunte sept canaux sur internet :

- les sites des grands médias français (exemple : *Le Figaro*, *Le Monde*) ;
- les sites de rencontre musulmans (exemple : *Muslima.com*) ;
- les sites de consommation (exemple : *Al-Kanz.org*) ;
- les sites d'informations étiquetés musulmans (exemples : *Oumma*, *Saphir*, *Journal du musulman*, etc.) ;
- les sites théologiques, dominés par les salafistes (exemple : *sunnite.net*) ;
- les sites d'extrême-droite, servant de caisse de résonance aux précédents ;
- les forums communautaires.

Diagnostic : qui parle d'islam sur le web ?



L'islam sur YouTube

YouTube est un élément clé du débat avec énormément de contenu publié et relayé en rapport avec l'islam. En particulier, des dizaines de chaînes sont tenues par des imams francophones, atteignant des dizaines de milliers d'abonnements.

À cela s'ajoute d'innombrables vidéos sensation – caméras cachées, séquence émotion à la Mecque, exorcismes, extraits de débats, images choc – ainsi que des vidéos de musique et de récitation du Coran ; ces dernières sont les plus performantes en termes de nombre de vues, puisqu'elles sont utilisées comme musique de fond et jouées à répétition.

L'offre idéologique islamique sur support vidéo

Typologie et contenus

L'ensemble des discours auquel grand public a accès signale l'**importance des vidéos d'internet** dans la diffusion des idéologies islamistes. Les vidéos les plus vues sur l'ensemble de la plateforme YouTube sont de **cinq types** (par ordre décroissant en nombre de vues) :

- les **récitations coraniques** : vidéos très longues (60 minutes ou plus), de loin les plus vues (16 000 000). Leur large consommation est certainement due à un visionnage en « bruit de fond » ;
- les « **vidéo buzz** » : brèves, liées à des sujets d'actualité :
 - **laïcité** : des jeunes musulmanes empêchées d'entrer dans leur lycée ou dans des magasins à cause leur habillement (voile, gants, robes longues, etc.),
 - « **people** » : des interviews de personnalités (Karim Achoui, rappeurs, etc.),
- **questions identitaires** : échos du conflit israélo-palestinien (LICRA, LDJ), rejet institutionnel et des médias « *mainstream* », perçus comme racistes. Ces vidéos sont souvent les plus politiques ;
- les **vidéos « émotionnelles »** : des vidéos très courtes, au contenu religieux presque accessoire ; spiritualités émotives et émerveillement sentimental plutôt que la doctrine ; abondance de scènes « miraculeuses » ou dramatiques (enfants émus par l'appel à la prière, pleurs, etc.) ;
- les **animations « spirituelles »** : des animations ou des vidéos de paysages avec un narrateur parlant de sujets spirituels, le plus souvent eschatologiques (signes avant-coureurs de l'apocalypse, etc.), très longues (5 à 6 heures)¹²⁸ ;
- **les prêches et les « conférences »** : faites par les « Imams YouTube » (15 min – 1 h)¹²⁹. **Ce sont les discours les plus consommés.**

Ces contenus diffusés sur YouTube n'offrent **pas une homogénéité satisfaisante** pour les caractériser. Leurs points communs indiquent cependant une **logique d'affirmation identitaire par le biais d'islam(s)**. Cette construction identitaire est souvent explicitement présentée comme étant en rupture avec certaines modernités qui s'entremêlent :

- la consommation de masse ;

¹²⁸ Exemple : *L'au-delà !* (The Hereafter).

¹²⁹ Exemples : Imam de Brest, Nader Abu Anas, Sheikh Al-Awadi (Kuwait).

- le rythme accéléré des communications qui détourne d'autrui et de ce qui est spirituel ;
- un mode de vie jugé frivole, voire pécheur ;
- des institutions perçues comme injustes ou hostiles.

L'immense majorité de ces productions proposent des contenus difficilement compatibles avec les valeurs républicaines.

Des dynamiques de sens : construction d'un être au monde, d'interactions du quotidien et du religieux

Les **vidéos de prêche** étonnent par la **trivialité de leurs sujets**. Leur contenu n'est pas particulièrement heurtant pour le grand public. Les questions traitées ont trait à des **préoccupations courantes**, assez peu religieuses. Leur **mise en scène** est très **simple**, parfois très **théâtrale** (jeux de rôle caricaturaux), **emphatique** (prêche depuis une tombe), et d'une **qualité technique très limitée** (audio, vidéo et montage de faible qualité).

Les prêcheurs y répondent surtout à des questions au sujet de l'amour, de conflits de couple, de **relations sexuelles**, de la **réussite**, de l'**argent**, du rapport entre les **parents et leurs fils**, de l'**amusement**. Les réponses données sont assez semblables à celles que l'on attend de toute religion sociale : les imams prônent la juste mesure, la bienveillance, la générosité, la compréhension d'autrui, le dialogue, la tendresse, la discipline.

Ce qui apparaît plus étonnant, c'est la **liturgie gestuelle et verbale** orchestrant ces contenus triviaux. De l'ensemble des prêches ressortent trois degrés de discours, accompagnés de dispositifs gestuels :

- la plus grande partie de ces discours emprunte les **mots de la jeunesse** des banlieues. Très conscients du quotidien et des inquiétudes de leur auditoire, les orateurs veillent avec emphase à susciter l'adhésion à leur discours par des processus d'identification.
- à ce discours du quotidien se mêle un **discours moral, théâtral, en français**. Ce discours utilise un vocabulaire religieux, moral, au ton grave (« hélas », « miséricorde », « humilité ») ;
- le **troisième discours**, qui ponctue et **interrompt les deux précédents, est en arabe coranique**. Il s'agit de formules rituelles et de **récitations in extenso de versets**.

Ces trois discours s'entremêlent. Il en ressort un discours qui établit le religieux comme quotidien, et le quotidien comme religieux :

- la parole coranique vient ponctuer le langage de tous les jours, le sacralisant ;
- le langage quotidien se trouve empreint de religiosité dans ses signifiés les plus triviaux.

La grande force de ce discours découle de cette mise en scène du sens, qui lui confère une autorité absolue. Tout est religieux, la religion est partout.

Promesse véhiculée

Cette élaboration discursive explique l'attrait de cette sorte de prêche salafiste. **La promesse** téléologique de ces discours **n'est pas historiquement révolutionnaire**. Comme tous les millénarismes, **elle affirme la prompte arrivée de la fin des temps**, et la justice qui y sera rendue.

L'appel qui y est fait, est de mener une vie qui plaise à Allah, afin de garantir son salut. Cette vie est présentée comme difficile en raison **du déluge de péchés modernes**. L'enfer guette tant qu'y échapper est déjà presque un paradis. **La promesse est celle d'une justice implacable**.

Il convient pourtant de signaler que cette justice est double : elle s'exerce dans l'au-delà, dans l'éventualité du jugement dernier, mais aussi ici-bas.

De nombreuses histoires édifiantes promettent que le péché commis entraînera un châtement dès la vie terrestre du pécheur ; se mêlent ainsi à nouveau le quotidien et le transcendant, dans un être au monde construit sur cette idée : **le trivial compte autant que le religieux, le religieux est trivial, gestuel**. Le salut de l'âme se joue chaque jour, chaque jour peut le mettre en péril.

En ce sens, la vie proposée est presque sans promesse : elle se promet elle-même. Vivre comme le prophète et les *salaf as-salih* est déjà le paradis.

La réalité de l'islam français, avant d'être institutionnelle, est d'abord locale et quotidienne. C'est un islam parcellaire, fragmenté et éclaté, mais en voie d'intégration et de structuration au niveau local qui se dessine. L'arrivée du

salafisme et sa visibilité attestent, paradoxalement, de la relative bonne intégration de l'islam dans le paysage national. Parce qu'il se fonde dans le quotidien, l'islam des collectivités est difficile à appréhender : il offre peu de traits saillants à analyser et s'avère être, par conséquent, un objet peu étudié ; seuls les mouvements radicaux et minoritaires sont visibles. L'émergence rapide du salafisme montre également, ainsi que le notait déjà en 2005 Samir Amghar, que « *la France est devenue un maillon de la globalisation du religieux musulman, et constitue une plaque tournante pour de nombreux flux transnationaux islamiques. Dans un tel contexte, comment concevoir le contrôle de l'État, qu'il soit français ou qu'il s'agisse de l'État d'origine ? La transnationalisation provoque une transformation des relations entre l'islam et l'État, en de nouvelles formes d'autonomie et de concurrence. La transnationalisation et la déterritorialisation des mouvements islamiques donnent le primat aux leaders religieux et aux chefs charismatiques, comme nous l'avons vu avec les théologiens salafistes*¹³⁰. »

Ce mouvement de transnationalisation et de déterritorialisation s'est considérablement renforcé avec la démocratisation de l'accès à internet et l'apparition des réseaux sociaux. Cette évolution de l'islam français rend ainsi d'autant plus difficile, et d'autant plus urgent, le travail de structuration de l'islam en France à la fois par les musulmans de France et par la puissance publique.

¹³⁰ Samir Amghar, Acteurs internationaux.

PISTES DE RECOMMANDATIONS

L'analyse du paysage de l'islam français permet d'éclairer la faiblesse organisationnelle de l'islam en France. En partie soumis aux influences étrangères, il peine à se structurer et à s'organiser. Les musulmans de France, parce qu'ils forment une « communauté introuvable », parce qu'ils présentent une grande diversité à la fois ethnique et sociodémographique, ne parviennent pas à se doter des structures nécessaires pour une gestion à la fois transparente, structurée et régulée de l'islam français.

Les fondamentalistes ont pris une avance considérable dans plusieurs domaines, mais, d'abord et avant tout, dans la diffusion de leur idéologie. Dès lors, le combat doit être idéologique et culturel. Il faut utiliser tous les moyens en notre possession pour soutenir les musulmans dans le travail nécessaire qu'ils doivent mener d'interprétation des textes et de diffusion des connaissances. **La connaissance et la culture sont les enjeux premiers.**

Le deuxième enjeu est le financement et l'organisation. L'islam de France est sous-financé, mal organisé et laisse place à des offensives de groupes militants qui n'ont pas besoin de beaucoup de moyens pour s'imposer, dans les mosquées et sur internet. Il faut donc financer et organiser de façon transparente l'islam de France en inventant, enfin, les moyens de s'affranchir des tutelles étrangères

Enfin, l'État doit comprendre que les mieux à même de gérer l'islam en France, ce sont les Français, et non les États d'origine ni un CFCM dans lequel les musulmans ne se reconnaissent pas. Il faut donc leur permettre d'engager ces changements.

4.1. PROPOSITIONS

i. Réussir la création de la Fondation pour l'islam de France, l'association musulmane pour un islam de France : deux institutions majeures

Proposition : permettre le financement du culte (construction des lieux de culte, salariat des imams, formation théologique) par l'Association musulmane pour un islam français, qui centralisera le produit d'une redevance sur la consommation halal. Pour que l'islam français puisse se doter d'une ligne théologique compatible avec la société française et afin qu'il puisse rompre avec les discours diffusés par les États émetteurs d'idéologies rigoristes, il faut créer des instances – gérées par une nouvelle génération de musulmans – capables de produire et de diffuser des analyses religieuses, des idées et des valeurs qui s'inscrivent dans la modernité française.

L'islam en France est confronté à un double défi : sortir enfin de la tutelle des États étrangers et centraliser son organisation, avec l'intérêt général des Français de confession musulmane comme principe directeur.

L'islam de France doit devenir français. Il ne l'est pas aujourd'hui. Les personnes qui le gèrent et celles qui représentent les musulmans français sont encore étroitement liées aux États d'origine. Elles ont importé les tensions qui existent entre certains États du Maghreb, ne connaissent pas bien les jeunes Français avec qui elles sont pourtant censées travailler et ne maîtrisent pas les outils de communication de la jeunesse française.

Pourtant, trois musulmans sur quatre sont désormais des Français (dont 50 % de naissance). Une nouvelle génération de musulmans français a grandi en France et dispose d'un haut niveau de formation. Pour que l'islam français puisse se doter d'une ligne théologique compatible avec la société française et afin qu'il puisse rompre avec les discours diffusés par les États émetteurs d'idéologies rigoristes, il faut créer des instances capables de produire et de diffuser des idées et des valeurs françaises.

Extrêmement fragmenté et divisé entre les États d'origines, les mouvements transnationaux et les acteurs locaux, l'islam français doit faire sa mue : il faut

centraliser sa gestion afin de la rendre plus lisible et plus efficiente. Cette maturation de l'islam français requiert aussi une centralisation des moyens, un accroissement des capacités financières, un effort de transparence et un contrôle accru avec un seul objectif : l'intérêt général des musulmans de France et leur adhésion au pacte républicain.

En août 2016, le ministre de l'Intérieur a annoncé la création d'une Fondation pour l'Islam de France, dont Jean-Pierre Chevènement, présidera le volet culturel¹³¹. Ses principales missions seront la formation des imams et la production de connaissances sur l'islam.

Il faudra lui accoler une association culturelle régie par la loi de 1905 pour pouvoir financer ce qui est du strict ressort culturel (construction des lieux de culte, salariat des imams, formation théologique). Le Conseil d'État a contesté le fait qu'une fondation d'utilité publique puisse contribuer au financement du culte. On pourrait appeler cette association « l'association musulmane pour un islam de France (AMIF) ». Pour y parvenir, il faut proposer une nouvelle gouvernance et une nouvelle génération pour les deux organisations.

Trois propositions pour la gouvernance et l'organisation de ces deux institutions.

1. Gouvernance proposée pour ces deux institutions

Ainsi, pour leur premier mandat, au conseil d'administration de ces organisations, une majorité de ces Français de confession musulmane devront être cooptés par l'État. Pourquoi par l'État ? Parce qu'il s'agit d'une fondation reconnue d'utilité publique, et parce que l'État aura conféré à l'association le monopole de la délivrance de carte de certification, permettant ainsi le monopole religieux. Mais aussi parce que l'État devra assumer la nécessité de renouveler à la fois les générations et l'organisation. Cette nouvelle génération siègera avec, à ses côtés, des représentants du CFCM qui devront être **minoritaires** dans l'organisation.

Ces nouveaux membres, capables de fédérer la communauté musulmane et de lever des fonds pour le financement du culte musulman, auront une double mission : centraliser les flux financiers liés à l'exercice de la religion et organiser

¹³¹ On ne peut que s'étonner qu'une personnalité non musulmane préside la Fondation de l'islam de France. Cependant, Jean-Pierre Chevènement pourra être le préfigurateur de la Fondation, en lien avec le futur président de l'association culturelle, avant de passer la main dans un délai aussi bref que possible à une personnalité musulmane.

l'emploi efficace et transparent de ces ressources. Le Conseil d'administration des deux organisations ainsi nommé aura également pour mission de mettre au point le dispositif qui permettra de renouveler sa composition au terme de ce premier mandat, *via* un système représentatif

Une nouvelle équipe

La réactivation de la FIF et la création de l'AMIF devront s'accompagner d'un profond renouvellement des représentants et des acteurs de l'islam français. Il est temps de faire émerger **une nouvelle génération de musulmans, qui ont grandi et ont été socialisés en France et de profiter de la volonté qu'ils ont manifestée.** Il revient à la puissance publique d'accompagner l'émergence de cette nouvelle génération de musulmans français, en la nommant au conseil d'administration et à la direction générale de la Fondation ; aux côtés de membres du CFCM, qui ne devront composer que moins de la moitié du Conseil d'administration de la FIF et de l'AMIF. Cette nouvelle génération devra également investir les conseils régionaux de la Fondation, qui seront composés de personnalités désignées, pour ce premier mandat, par les autorités publiques et des membres du CFCM.

134

2. Une mission principale : centraliser les flux financiers

La Fondation pour l'islam de France (FIF) et l'AMIF, doivent devenir la clef de voûte de la nouvelle gestion de l'islam français. Forte de l'ensemble des financements liés à l'exercice religieux, l'AMIF financera les lieux de culte, formera et salariera les imams et financera le travail théologique. La Fondation limitera le champ de son action au domaine culturel. Ces revenus financiers procèderaient de quatre sources différentes :

- **le monopole des cartes de sacrificateurs musulmans.** Actuellement, trois mosquées (liées pour deux d'entre elles explicitement à des pays étrangers, l'Algérie pour la mosquée de Paris et le Maroc pour la mosquée d'Évry) bénéficient d'un agrément donné par le ministère de l'Agriculture sur proposition du ministère de l'Intérieur pour délivrer des cartes de sacrificateurs religieux. Ces sacrificateurs rendent un service qui est rémunéré par les abattoirs dont le produit sert au financement des mosquées qui en bénéficient et des associations qui leur sont proches.

L'AMIF (l'association culturelle) devra être demain la seule titulaire de l'agrément afin de pouvoir centraliser les flux financiers liés à l'abattage *halal* (quitte à passer par une structure juridique *ad hoc* si besoin est). L'AMIF s'engagera à reprendre les

sacrificateurs qui travaillent actuellement pour les mosquées agréées et proposera aux mosquées une compensation sur une base transparente, pour autant que le produit actuel du service des sacrificateurs serve la communauté musulmane.

L'AMIF (association loi de 1905), seule titulaire de l'agrément, pourra ensuite faire évoluer les tarifs des sacrificateurs, dans l'intérêt des fidèles, après avoir évalué les besoins de financement du culte musulman en France et les différentes sources de recettes.

Il y aura bien sûr des difficultés (pourquoi augmenter le prix des services ? pourquoi retirer l'agrément à des mosquées qui n'ont pas démerité ? pourquoi prélever plus d'argent sur des gens disposant souvent de peu de ressources ?) mais, avec le service de certification, la redevance pour l'abattage *halal* est une source majeure de financement qu'il faut utiliser jusqu'au bout ;

- **une offre de certification *halal* sur toute la chaîne de valeurs.** Il est impossible de créer une taxe halal, compte tenu du périmètre fluctuant de la définition du halal, du respect nécessaire de la liberté de commerce et de la concurrence, et du principe constitutionnel d'égalité des citoyens devant l'impôt. Il est toutefois possible de doter l'AMIF d'une mission de certification du *halal* sur l'ensemble de la chaîne de valeur, qui viendrait concurrencer les acteurs déjà présents sur ce marché. Conformément au droit de la concurrence et au respect de la liberté d'entreprendre, l'AMIF n'aurait pas le monopole de la certification du *halal*, mais aurait à charge de savoir déployer un vrai service de certification en se fondant sur sa légitimité nationale, sur la transparence de ses coûts et surtout sur l'utilisation de ses bénéfices au service de la collectivité ;
- **le recueil des dons versés par des pays ou des personnalités étrangères.** Il règne actuellement une véritable opacité autour des dons versés par les pays et les personnalités étrangères aux associations musulmanes. Il est nécessaire d'introduire de la transparence, et surtout de rompre l'affiliation de certaines associations avec les pays d'origine. C'est pourquoi ces flux financiers devront être progressivement réorientés et transiter obligatoirement par la FIF, afin de permettre une centralisation – en toute transparence – du financement étranger de l'islam français ;
- **le recueil d'une redevance sur le pèlerinage,** en lien avec les agences de voyage qui l'organisent ;

- **le recueil de dons (zakat) venus des fidèles français.** La zakat représente, tout comme les financements étrangers, une importante source de financement de l'islam français. Or, ce mode de financement est totalement opaque, fragmenté et parcellaire. Il est nécessaire d'y introduire de la transparence, et surtout de mutualiser au sein de la Fondation les ressources provenant des fidèles : cette centralisation du financement des fidèles permettra à l'islam français de se structurer et de se professionnaliser ; et par là même de mieux s'intégrer dans la République. On pourra imaginer d'utiliser des moyens modernes de dons, comme par exemple des applications sur smartphones.

L'AMIF sera des deux organisations celle qui aura vocation à recueillir le plus d'argent, les besoins de financement étant essentiellement liés à l'exercice du culte. La Fondation pourra recevoir des dons de personnes physiques, sachant que son action sera strictement limitée au domaine culturel, conformément à la loi de 1905 et à la séparation de l'Église et de l'État.

3. L'usage des fonds

Les fonds recueillis et centralisés par la FIF auront plusieurs emplois :

- **financer la construction de lieux de culte :** toute construction de mosquée devra être préalablement visée par la FIF et son plan de financement certifié par son équipe dirigeante ;
- **salarier les imams :** tout imam ayant passé avec succès le « Test de l'islam français » (détail ci-après) administré par l'AMIF pourra être salarié par cette association. La centralisation des ressources et la garantie d'un discours théologique compatible avec les valeurs et les principes de la République permettront l'émergence d'un islam français ;
- **former les imams :** en plus de la reconnaissance – ou non – des imams déjà en fonction, la Fondation aura pour mission de former une nouvelle génération d'imams. La centralité de l'AMIF, clef de voûte de l'islam français, permettra ainsi de mettre fin à la délégation de la formation des imams à des pays étrangers ou à des instituts privés. L'objectif est de garantir que les tous les imams en France soient français – ou maîtrisent le français – et aient suivi la formation d'une institution reconnue par la République et compatible avec ses idéaux ;

- **rémunérer l'équipe de l'AMIF, de la Fondation et des sacrificateurs** : la FIF, en plus de la rémunération des personnes chargées du fonctionnement administratif de l'islam français, devra salarier les sacrificateurs *halal* auxquels elle aura délivré des accréditations ;
- **engager un travail idéologique** : à terme, une fois la centralisation des flux financiers durablement assurée et les institutions nécessaires à l'émergence d'un islam français solidement implantées, la FIF aura pour mission d'engager une véritable bataille culturelle, sur le web et sur le terrain, afin de réduire l'emprise des discours islamistes, salafistes et djihadistes sur les musulmans de France.

La réactivation de la FIF, la création de l'AMIF, la centralisation des flux financiers, un usage responsable des fonds et l'arrivée d'une nouvelle génération de musulmans français doivent permettre l'émergence d'un islam français, mais aussi de mettre un terme à sa fragmentation et à sa gestion externalisée, afin d'être en mesure de répondre aux défis auxquels il fait face aujourd'hui.

ii. Un grand imam de France pour exprimer une doctrine musulmane compatible avec les valeurs républicaines

137

Proposition : élire un grand imam de France afin de conduire le travail intellectuel et théologique destiné à poser les jalons d'un islam français.

Afin de désigner un interlocuteur musulman légitime et représentatif aux pouvoirs publics, nous recommandons l'élection d'un Grand Imam de France. Celui-ci devra être de nationalité française, diplômé de théologie, imam d'une mosquée et avoir recueilli le parrainage de présidents d'associations culturelles. Il sera élu par le Conseil d'administration de l'AMIF et, éventuellement, un collège élargi avec des personnalités qualifiées. Il portera un discours et une ligne idéologique qui puisera au plus profond des valeurs spirituelles de l'islam tout en étant en adéquation avec la société française du XXI^e siècle. Il sera le représentant spirituel de l'islam français – aux côtés des présidents du CFCM et de l'AMIF – et aura pour mission d'intervenir, à l'instar du Grand Rabbin de France, dans les médias – ou auprès d'institutions désireuses de recueillir un éclairage théologique sur certaines questions – afin de mieux faire connaître l'islam. Il devra également conduire le travail intellectuel et théologique destiné à poser les jalons d'un islam français. Pour cela, il devra interagir avec tous les imams de France. Il pourra, en accord avec l'AMIF, les révoquer en

cas de discours déviant ou de prises de positions contraires au vivre-ensemble. Il s'appuiera pour cela sur des représentants religieux régionaux.

Si le Grand Imam de France sera chargé de représenter les ministres du culte musulman, les responsables de l'AMIF auront également pour mission d'être le visage des musulmans français et de parler au nom de cette majorité silencieuse, bien intégrée dans la République française et première victime de l'islamisme et du radicalisme religieux.

iii. Élargissement du concordat alsaco-mosellan à l'islam

Proposition : étendre le concordat à l'islam en Alsace-Moselle afin d'assurer la formation des cadres religieux musulmans en France.

Un régime particulier conforté par le législateur, le Conseil d'État et le Conseil constitutionnel

138

L'Alsace-Moselle jouit d'un régime cultuel différent de celui du reste de la métropole : la loi de 1905 ne s'y applique pas. Cette particularité s'explique par la situation de ces départements qui étaient sous occupation allemande en 1905. Conformément aux dispositions qui courraient avant l'application de la loi de 1905, les quatre cultes « reconnus » (le culte catholique, les cultes protestants luthérien et réformé et le culte judaïque) sont pris en charge par la puissance publique, qui finance l'intégralité du culte, nomme et révoque les ministres du culte, et assure pour chacun de ces cultes un enseignement religieux (facultatif aujourd'hui) à l'école publique.

Cette disposition dérogatoire au droit commun n'a pas été remise en cause et a été entérinée par la loi du 1^{er} juin 1924¹³² et par un avis du Conseil d'État en 1925¹³³. Ce régime juridique applicable aux cultes en Alsace-Moselle a été réaffirmé à plusieurs reprises depuis. L'ordonnance du 15 septembre 1945, en maintenant en vigueur le droit applicable le 16 juin 1940, confirme l'application du régime concordataire en Alsace-Moselle. En 2001, dans sa décision *Syndicat national des enseignements du second degré*, le Conseil d'État a également rappelé que les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République, au nombre

¹³² Loi du 1^{er} juin 1924 mettant en vigueur la législation civile française dans les départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle, art. 7.

¹³³ CE, sections réunies de la Législation, de la Justice et des Affaires étrangères et de l'Intérieur, de l'Instruction publique et des Beaux-arts, avis n°188.150 du 24 janvier 1925

desquels figure le principe de laïcité dans les préambules des constitutions des 27 octobre 1946 et 4 octobre 1958 « *n'a pas eu pour effet d'abroger implicitement les dispositions de ladite loi* ».

Dernièrement, en 2013, c'est le Conseil constitutionnel qui a confirmé la constitutionnalité de cette disposition particulière. Ainsi, à l'occasion de la question prioritaire de constitutionnalité (QPC) *Association pour la promotion et l'expansion de la laïcité*, **le juge constitutionnel a affirmé à son tour que le régime concordataire qui prévaut encore en Alsace-Moselle n'est pas entaché d'inconstitutionnalité**¹³⁴.

La situation de l'islam dans le régime concordataire

Aujourd'hui, **l'islam n'est pas intégré au régime concordataire** alsacien et mosellan. C'est **un culte « non-reconnu »**. Par conséquent, le financement du culte musulman – et plus largement celui des nouveaux cultes – n'est pas aligné sur le régime dont bénéficient les quatre cultes reconnus. En revanche, **les associations – en vertu du droit local – peuvent recevoir des soutiens financiers publics et les collectivités peuvent participer au financement d'une partie des cultes non-reconnus** (en respectant cependant un certain nombre de règles). C'est ainsi que la mairie de Strasbourg, le département du Bas-Rhin et la région Alsace ont participé au financement de la construction de la Grande Mosquée de Strasbourg à hauteur de 1,6 million d'euros, soit un quart du coût total de l'édifice. Toutefois, le régime concordataire empêche les pouvoirs publics de prendre en charge la totalité du culte et de pouvoir nommer et salarier des imams. Pour ainsi dire, **si la puissance publique peut en partie financer le culte musulman en Alsace-Moselle, elle ne peut en revanche pas en réguler le fonctionnement**.

Parce que le régime concordataire est protégé aussi bien par le législateur que par le Conseil d'État ou le Conseil Constitutionnel, certains ont envisagé d'y intégrer l'islam, afin de permettre aux pouvoirs publics de participer plus avant au fonctionnement de ce culte. Cette idée n'est pas nouvelle. Déjà, en 1997, alors qu'il était au ministère de l'Intérieur, Jean-Pierre Chevènement songeait à utiliser ce régime dérogatoire pour en faire un laboratoire de l'islam français et créer une université de théologie islamique à Strasbourg.

¹³⁴ CC, Décision n° 2012-297 QPC du 21 février 2013. Voir notamment le sixième considérant : « *Considérant, toutefois, qu'il ressort tant des travaux préparatoires du projet de la Constitution du 27 octobre 1946 relatifs à son article 1er que de ceux du projet de la Constitution du 4 octobre 1958 qui a repris la même disposition, qu'en proclamant que la France est une "République... laïque", la Constitution n'a pas pour autant entendu remettre en cause les dispositions législatives ou réglementaires particulières applicables dans plusieurs parties du territoire de la République lors de l'entrée en vigueur de la Constitution et relatives à l'organisation de certains cultes et, notamment, à la rémunération de ministres du culte ;* » (nous soulignons).

C'est également l'idée du député François Grosdidier lorsqu'il dépose, en 2006, une proposition de loi visant à intégrer le culte musulman dans le régime concordataire d'Alsace et de Moselle afin de mettre fin à une situation inégalitaire. Selon lui, étant donné **que les nouveaux cultes, au premier rang desquels l'islam, se trouvent dans une situation défavorable au regard de celle des cultes reconnus dans les trois départements de l'Est**, il se prononçait en faveur « **d'une actualisation de la loi concordataire** » en direction de l'islam. Reprenant l'idée développée par Jean-Pierre Chevènement, il se prononçait également en faveur de la création d'une chaire de théologie islamique à l'université de Strasbourg, dont les travaux pourraient contribuer à l'émergence d'un islam français.

Au-delà des raisons politiques qui ont conduit au non-examen de ce texte et des raisons juridiques – du risque d'inconstitutionnalité de cette proposition de loi –, **le Conseil Constitutionnel a clos jusqu'à nouvel ordre le débat public autour de cette question en 2011**. En effet, dans sa décision *Société SOMODIA*, relative à l'actualisation du régime concordataire en Alsace et Moselle, il a rappelé que si le législateur ou le pouvoir réglementaire pouvaient maintenir, atténuer ou même supprimer les dispositions du droit local, **ils ne pouvaient pas en revanche, en élargir le champ d'application**. Si la dérogation au droit commun demeure l'exception, son approfondissement n'est pas souhaitable, car il risquerait d'accroître l'inégalité des citoyens devant la loi. **Le juge constitutionnel a signifié ainsi que les cultes nouvellement installés sur le territoire français ne peuvent, en Alsace-Moselle, bénéficier du même régime juridique que les cultes reconnus**¹³⁵. Ainsi, en 2011, le Conseil Constitutionnel a fermé la voie à toute tentative de faire de l'Alsace-Moselle un théâtre d'expérimentation et le lieu d'émergence d'un islam « *made in France* ».

¹³⁵ Décision n°2011-157 QPC du 5 août 2011. Voir notamment le quatrième considérant : Considérant qu'ainsi, la législation républicaine antérieure à l'entrée en vigueur de la Constitution de 1946 a consacré le principe selon lequel, tant qu'elles n'ont pas été remplacées par les dispositions de droit commun ou harmonisées avec elles, des dispositions législatives et réglementaires particulières aux départements du Bas-Rhin, du Haut-Rhin et de la Moselle peuvent demeurer en vigueur ; qu'à défaut de leur abrogation ou de leur harmonisation avec le droit commun, ces dispositions particulières ne peuvent être aménagées que dans la mesure où les différences de traitement qui en résultent ne sont pas accrues et que leur champ d'application n'est pas élargi ; que telle est la portée du principe fondamental reconnu par les lois de la République en matière de dispositions particulières applicables dans les trois départements dont il s'agit ; que ce principe doit aussi être concilié avec les autres exigences constitutionnelles » (nous soulignons)

Nécessité et modalités d'intégration de l'islam au régime concordataire

Nécessité

Il est, aujourd'hui plus que jamais, nécessaire **d'intégrer l'islam au régime concordataire**. Il ne s'agit pas de faciliter le financement du culte musulman, mais de créer un écosystème politique et juridique qui permette aux instances représentatives des musulmans de France et à la puissance publique de **faire émerger un islam français**, dont les discours et la pratique soient en adéquation avec les évolutions de notre société.

L'actualisation du régime concordataire doit offrir la possibilité de **créer une chaire de théologie musulmane** à l'Université de Strasbourg, dont la mission consisterait à produire de la connaissance sur l'islam à destination des Français, ainsi qu'à élaborer un discours théologique compatible avec les attentes de la société et les exigences de la République.

L'Alsace-Moselle pourrait également accueillir **une école de formation des imams**. En créant un diplôme français de théologie islamique, l'État répondrait à une forte attente des musulmans de France. Surtout il se donnerait les moyens, sur le temps long, de diffuser auprès des fidèles musulmans un discours adapté aux valeurs de notre société.

Modalités

Revenir sur la jurisprudence Société Somodja

L'intégration de l'islam au régime concordataire implique, tout d'abord, de **revenir sur la jurisprudence du Conseil constitutionnel**. En effet, si en 2011 le juge constitutionnel avec la décision sur le QPC *Société Somodja* a sécurisé le droit local des cultes (sécurisation qui sera confirmée en 2013 avec la QPC *Association pour la promotion et l'expansion de la laïcité*), il a en revanche **verrouillé toute possibilité d'actualisation du droit concordataire** : l'intégration de nouveaux cultes dans le régime concordataire constituerait un approfondissement et un élargissement trop important d'un droit local par nature dérogoire.

Cette actualisation du régime concordataire implique donc de recourir à une loi, **afin que celle-ci soit déférée devant le Conseil constitutionnel**, et non d'emprunter la voie réglementaire au risque de voir le Conseil d'État censurer le texte en raison de

son inconstitutionnalité manifeste. Il faut ensuite que **les juges constitutionnels** – au regard des circonstances présentes et des dispositions du projet de loi – **procèdent à un revirement de jurisprudence**. Cette évolution jurisprudentielle pourrait s'opérer autour de la nécessité de réduire l'inégalité de situation à laquelle sont confrontés les fidèles des cultes reconnus et ceux des cultes non-reconnus et qui porte potentiellement atteinte à la liberté de culte – et non autour de l'application uniforme du droit sur l'ensemble du territoire ou de l'objectif de réduction des dispositions particulières dérogeant au droit commun, qui structurent la décision *Société Somodia*. Le nouveau contexte politique et social, né des attentats de 2015 et de 2016, pourrait justifier cette évolution.

Cette évolution jurisprudentielle serait loin d'être anodine, car le Conseil constitutionnel n'est jamais revenu sur une décision prise dans le cadre d'une QPC. Assurément, ce revirement ferait jurisprudence et risquerait fort d'agiter la doctrine juridique. Aussi, au-delà des considérations politiques que soulève l'intégration de l'islam au régime concordataire, il convient de **prendre en compte l'ensemble des obstacles juridiques que rencontrera cette proposition.**

Comment « reconnaître » le culte musulman ?

Le terme de « reconnaissance » est impropre, ainsi que le rappelle fort à propos le rapport rédigé par Jean-Pierre Machelonde 2006 : *« aucune loi n'a jamais reconnu explicitement les cultes catholique, protestant et israélite. En revanche, ceux-ci ont engagé au cours du XIX^e siècle des négociations avec l'État débouchant, après une période plus ou moins longue (50 ans pour le culte israélite) sur ce qui peut être qualifié « d'arrangements statutaires ». Ces statuts particuliers sont donc propres à chaque culte. [...] Les cultes statutaires ne constituent donc pas un ensemble homogène, et l'islam, avec ses caractéristiques particulières, peut sans nul doute y trouver sa place¹³⁶. »*

Ce rapport publié en 2006, soit avant la QPC *Société Somodia*, propose de procéder à la « reconnaissance » du culte musulman en recourant à des dispositions réglementaires (recrutement des ministres du culte musulman, création d'établissements du culte musulman, etc.) afin d'amorcer un effet « cliquet » et de faciliter l'introduction d'autres dispositions, qui relèvent de matières législatives. Compte tenu de l'état actuel du droit et de la situation jurisprudentielle, l'introduction

¹³⁶ Rapport Machelon, p. 70 et 71.

du culte musulman dans le régime concordataire ne saurait s'effectuer de manière « *pragmatique et progressive* ». Il faut d'emblée se situer au niveau législatif afin que le texte soit visé par le Conseil constitutionnel.

Par ailleurs, au regard de l'exigence de neutralité de l'État à l'égard des cultes et de son corollaire – l'égalité de traitement des différents cultes qui prévalent dans les régimes juridiques dérogatoires au droit commun des cultes¹³⁷ –, **il importe de veiller à ce que le texte législatif visant à élargir à l'islam le régime concordataire ne soit pas exclusif au seul culte musulman**. Par conséquent, s'il faut procéder à l'actualisation du concordat alsacien-mosellan, il convient de **l'ouvrir à l'ensemble des nouveaux cultes qui le souhaiteraient** – soit, compte tenu des pratiques culturelles locales, le culte orthodoxe, le culte protestant évangéliste et le culte musulman, principalement.

C'est pourquoi, conformément à l'article 34 de la Constitution, deux pistes non exclusives paraissent envisageables :

- a. compte tenu du fait que les textes relatifs au droit local d'enseignement religieux ne se réfèrent pas à la notion de « cultes reconnus », **un projet ou une proposition de loi relatifs à la création de postes de professeurs non contractuels d'enseignement des religions musulmane**, orthodoxe et évangéliste permettraient au Conseil constitutionnel d'examiner le texte et de se prononcer en faveur d'un éventuel revirement de jurisprudence ;
- b. en collaboration avec le CRCM, qui constitue l'instance représentative locale des musulmans, et **dans le cadre d'une loi de finance, un amendement relatif à la rémunération des ministres des cultes musulman**, orthodoxe et évangéliste, doit offrir la possibilité au Conseil constitutionnel – dans le cadre de l'examen de constitutionnalité du PLF – d'effectuer un revirement de jurisprudence sur le régime applicable au culte en Alsace-Moselle.

Il est évident que ces deux voies ne constituent qu'**une première étape dans la création d'un statut du culte musulman** et que leur ambition est plus large que la structuration du seul culte musulman. Il s'agit toutefois d'un passage obligé avant la création d'un véritable écosystème politique, juridique et intellectuel propice à l'émergence d'un islam français. Sans cette étape législative déterminante, il sera impossible de mettre en place ultérieurement une formation diplômante en théologie

¹³⁷ CE, 16 mars 2005, n° 265560, ministre de l'Outre-Mer c/ président de la Polynésie française.

desdits professeurs non contractuels, ni de créer une chaire de théologie islamique au sein de l'Université de Strasbourg.

Risques

Quels sont les risques que présente l'élargissement du régime concordataire à de nouveaux cultes ? Si *a priori* une telle mesure ne soulève pas de véritable risque financier (voir après) et si le risque juridique d'inconstitutionnalité est levé, les principaux risques qui pèsent sur cette mesure sont politiques.

- a. Cette mesure suscitera sans aucun doute **l'opposition des partisans de l'abolition du régime concordataire, qui ne sont pas favorables à une prise en charge des cultes par la puissance publique**. Il est indéniable que c'est une opposition à prendre en compte, et qui sera particulièrement virulente à l'occasion de l'examen des textes de lois.
- b. **L'opposition des cultes « reconnus » dans le cadre du régime concordataire doit également être intégrée**. Ils exprimeront une double crainte. Ils risquent de voir dans cette mesure un risque de péréquation budgétaire défavorable à leur égard, d'une part ; ils ne manqueront pas d'agiter la menace d'un risque de rupture du régime concordataire, d'autre part. Son extension signifierait alors son abrogation. Toutefois, la décision de 2013 du Conseil Constitutionnel constitue une véritable sécurisation, au plus haut niveau juridictionnel, de ce dispositif politique et juridique.
- c. Enfin, il est très probable qu'**une partie des musulmans sera opposée à la gestion du culte par la puissance publique**. L'offre consulaire est relativement importante en Alsace-Moselle, où les musulmans sont principalement d'origines marocaine et turque : la création d'un corps de fonctionnaires français en charge du culte musulman et l'émergence consécutive d'une offre d'islam français entraîneront des perturbations locales et diplomatiques qu'il convient d'anticiper afin de les atténuer. En outre, certains responsables d'associations culturelles locales seront réticents face à une telle implication de l'État dans les affaires culturelles, **car la prise en charge publique des cultes implique en contrepartie un important droit de regard et de contrôle de leur fonctionnement**.

Coût de l'élargissement du régime concordataire à l'islam

Le coût d'une telle mesure s'établirait entre 5,5 et 6 millions d'euros, et se répartirait comme suit :

- au regard de la population musulmane et du nombre de mosquées en Alsace-Moselle, il faudrait procéder à la rémunération d'**une soixantaine de fonctionnaires du culte**, qui pourront assurer aussi bien la formation religieuse scolaire que le ministère du culte. Avec un salaire mensuel compris entre 1 800 et 2 000 €, **nous estimons que la création d'un corps de fonctionnaires du culte musulman s'élèverait à 2,5 millions d'euros par an environ ;**
- la **création d'une chaire de théologie islamique au sein de l'Université de Strasbourg**, qui compterait dans un premier temps une petite dizaine de professeurs, est estimée **entre 1 million et 1,5 million d'euros par an ;**
- enfin, **la prise en charge de la construction des édifices culturels par la puissance publique, ainsi que leur entretien, coûterait environ 2 millions d'euros annuels**, en intégrant à ce calcul la construction de nouvelles mosquées.

L'ensemble de ces dépenses suppose une pleine et entière intégration de l'islam au régime concordataire. **L'accession de l'islam au statut de « culte reconnu » sera le fruit d'une sédimentation de mesures**, dont il est difficile d'évaluer le coût strate par strate. Il est toutefois probable qu'**une telle évolution prendra plusieurs années** – compte tenu à la fois du délai nécessaire à l'élaboration des enseignements de religion musulmane et de celui requis pour la création d'une chaire théologique. Aussi, le coût annuel de l'intégration de l'islam au régime concordataire sera moindre durant les premières années.

L'enseignement de la théologie islamique en France et la formation des imams

L'analyse de l'offre et de la demande d'enseignement de l'islam à l'université, depuis les années 1980 et 1990, fait apparaître **deux dynamiques d'offre répondant à deux types de demandes.**

Une offre publique composite et incomplète

Une dynamique de préconisation d'offre publique a émergé, sous impulsion politique et universitaire, soutenue par les recommandations de divers rapports publics : création d'un enseignement religieux dans les écoles en Alsace et en Moselle, préconisée par la Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République (Rapport Stasi, 2003), la Commission sur les relations des cultes avec les pouvoirs publics (Rapport Machelon, 2006) et la Commission sur le port du voile intégral sur le territoire national (Rapport Gérin, 2010).

Des universitaires (Mohamed Arkoun et Etienne Trocmé) ont inlassablement tenté de sensibiliser les dirigeants politiques français et de formuler une réponse à la demande d'enseignement religieux dans le cadre de la loi de 1905.

Cette dynamique d'offre publique, mue par une volonté de création tantôt d'une faculté de théologie musulmane à Strasbourg, tantôt d'un institut islamique (Pierre Joxe et Alain Boyer en 1987), voire d'une École nationale d'études islamiques fondée sur le modèle de l'École normale supérieure (commission Stasi en 2003), pour former des enseignants à l'enseignement du fait religieux et plus particulièrement l'enseignement de l'islam et de la théologie islamique dans le supérieur.

En 1997, Jean-Pierre Chevènement relance l'idée d'un « institut universitaire des hautes études de l'islam » ou des « études supérieures islamiques » pour former des cadres musulmans au sein de l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO).

Entre 2005 et 2010, les facultés d'Aix-en-Provence, de Paris IV – La Sorbonne, puis de Paris 8 - Saint-Denis, ainsi que plusieurs établissements publics, ont

tenté d'organiser des formations destinées aux futurs imams. La seule initiative qui ait vu le jour est celle de l'Institut Catholique de Paris, qui a créé, en 2008, un diplôme universitaire (DU) : « Interculturalité, laïcité, religions ».

En 2009, le master d'islamologie de l'Université de Strasbourg est ouvert. Cette formation offre un cadre général de formation d'imams républicains.

En 2016, une palette de treize offres publiques disparates et éclatées de formations, d'enseignements et de diplômes existe. Après Paris, Lyon, Strasbourg, puis Montpellier, Aix et Bordeaux, sept nouveaux DU ont vu le jour en septembre 2015 à Sceaux, Paris 1, Lille, Toulouse, Mayotte, Nantes et La Réunion.

Une offre privée de formation assez disparate

Il existe une dynamique d'offre privée, développée à l'initiative de particuliers, d'associations ou de collectifs musulmans désirant répondre à une demande de formation théologique des imams, de « catéchèse musulmane » et d'exégèse du texte coranique.

Ainsi :

- en 1990, l'UOIF crée, à Saint-Léger de Fougeret, l'Institut européen des sciences humaines (IESH). Les frais de scolarité sont de 6 000 euros par an ;
- en 1993 est créée, sous l'impulsion financière saoudienne, l'Université islamique de France, à Mantes-la-Jolie ; elle est devenue en 1995 l'Institut d'études islamiques de Paris ;
- en 1994, Dalil Boubakeur et Charles Pasqua sont à l'initiative de l'Institut Ghazali de formation des imams ;
- en 1999 est créé l'Institut international des sciences islamiques (ISSI), qui propose une formation fondée sur le rite malékite ;
- en 1999 l'International Institute of the Islamic Thought (IIIT), ouvert aux États-Unis en 1981, ouvre un établissement français : l'Institut international de la pensée islamique à Saint-Ouen, en Seine-Saint-Denis ;
- en 2001 est fondé l'Institut français des études et sciences islamiques (IFESI), à Boissy-Saint Léger, dans le Val-de-Marne ;
- en octobre 2002, la Grande Mosquée de Paris relance son cursus de formation des imams, afin de former théologiquement des imams et des aumôniers femmes ;

- en 2006 est créé à Lille l'Institut Avicenne des Sciences humaines (IASH), qui a pour ambition de former les imams. L'Institut Avicenne réserve l'accès à son cursus aux seuls candidats justifiant de l'exercice de la fonction d'imam ou de responsable associatif depuis au moins six mois.

La formation des cadres religieux musulmans en Europe

Les modes de formation des cadres religieux musulmans en Europe dépendent des statuts des cultes nationaux dans chaque pays.

En Belgique, le culte musulman est reconnu par l'État depuis 1974. L'Exécutif des musulmans de Belgique, équivalent du CFCM français, a proposé en 2006 la création d'un statut des ministres du culte musulman et la mise en place d'une formation à l'imamat de quatre à cinq ans (théologie et formation civile et civique). Ce projet, demeuré lettre morte, a été relancé en 2013.

En 2007, a été créée sur une initiative privée, une Faculté des sciences islamiques de Bruxelles. Celle-ci a en 2008 signé une convention avec l'université islamique européenne de Rotterdam, proche du mouvement turc Nursi, et dispose d'un département en charge de la formation des imams. Les diplômés qu'elle délivre ne sont pas reconnus par l'État.

En Allemagne, le ministère fédéral de l'Enseignement supérieur s'est engagé en 2010 à financer pendant cinq ans des supports de postes de professeurs dans des départements de théologie et de pédagogie religieuse islamique. Les universités de Tübingen, Munster, Osnabruck, Francfort sur le Main et Giessen ont également accompagné la création d'instituts de théologie islamique en leur sein. Les pouvoirs publics allemands ont toujours refusé la création d'une faculté libre de théologie musulmane et ont au contraire privilégié l'intégration de l'enseignement de la théologie islamique dans l'université publique.

Au Royaume-Uni, l'université dispense un enseignement de théologie non confessionnelle. La formation des ministres du culte s'appuie sur des enseignements dispensés dans les « *private halls* » : rattachés à une université, ces structures d'enseignement délivrent des diplômes au nom de l'université. La plupart des « *private halls* » ont été fondés par des autorités religieuses.

Celles-ci fixent les programmes et sélectionnent leurs étudiants. Toutefois, la puissance publique, dans un objectif de sauvegarde et de préservation de la qualité et des standards scientifiques des universités et des collèges britanniques, a chargé la *Quality Assurance Agency of Higher Education* d'évaluer la qualité de l'enseignement dispensé par ces « *private halls* ».

L'*Islamic College* fondé de Londres, en 1998, délivre des diplômes de théologie validés par la Middlesex University, dans le cadre d'un partenariat passé entre les deux établissements

En Suisse, la puissance publique a affiché sa volonté de voir formés en Suisse les imams et professeurs de religion intervenant dans les écoles. Néanmoins, il n'existe pas d'institut suisse de théologie musulmane : la formation des futurs cadres est assurée en France, à l'Institut européen des sciences humaines (IESH) de Château Chinon, fondé par des membres de l'UOIF.

En 2009, a été créé un certificat de formation continue « islam, musulmans et société civile », décerné par l'université de Fribourg et financé par l'Office fédéral des migrations. Il s'agit d'une formation ambitieuse, qui comprend sept modules : épistémologie des sciences islamiques ; gestion, management associatif ; finance et éthique ; islam et médias ; histoire et civilisation de l'islam entre texte et contexte ; laïcité religions et politique ; diversité intégration et travail social ; santé publique, pratiques religieuses et aumôneries. Toutefois, le trop faible nombre d'inscrits à cette formation a conduit à sa suppression.

iv. Accélérer le développement de l'enseignement de l'arabe

Proposition : enseigner l'arabe classique à l'école publique pour réduire l'attractivité des cours d'arabe dans les écoles coraniques et dans les mosquées.

On constate l'attrait que certains jeunes Français éprouvent pour des idéologies radicales, voire totalitaires, se réclamant de l'islam. Celles-ci sont revêtues de la légitimité que confère à leurs diffuseurs leur prétendue connaissance de l'arabe, présentée comme étant indissociable de l'islam. Les radicaux, jusqu'aux terroristes,

se veulent savants, « vrais tenants » de l'islam et de l'arabité et profitent de la méconnaissance de la culture arabe. Les enfants des immigrés venus travailler en France après la Seconde Guerre mondiale ont été entraînés à une acculturation à marche forcée. Elle a ébranlé les repères familiaux traditionnels des pays d'origine et a miné la légitimité de l'autorité parentale, fragilisée par le chômage, le sous-emploi, la précarité et l'impossible ascension sociale propres à la désindustrialisation des trente dernières années. Dans ce contexte, les idéologies islamistes peuvent apparaître comme des pôles de sens et de fierté, vecteurs d'une identité musulmane. L'ignorance de l'histoire de la culture islamique, des différentes cultures arabes ainsi que la méconnaissance de la langue qui les a véhiculées dans leur pluralité pendant des siècles favorisent ces processus.

L'enquête réalisée auprès des musulmans de France révèle que, sur l'ensemble des personnes d'origine ou de religion musulmane, 67 % désirent voir leurs enfants étudier l'arabe classique¹³⁸. Leurs motivations sont variées : transmission culturelle, fierté de l'appartenance à cet héritage millénaire, prestige religieux d'une langue très liée au texte religieux, possibilités que la connaissance d'une langue vivante apporte ou perspectives professionnelles que sa maîtrise peut donner. Cette attraction est par ailleurs renforcée par le fait que cette langue classique n'est pas parlée par ces populations, étant locuteurs des divers dialectes du Maghreb ou d'Afrique subsaharienne, peu ou prou distincts de l'arabe standard utilisé dans les médias et les discours officiels des pays arabes. Il existe donc une valorisation de cette langue descendante directe de l'arabe coranique dans lequel furent écrits les grands textes de la culture islamique, lue et comprise par des millions de personnes dans des pays très divers.

Plus de la moitié d'entre eux (56 %) souhaiteraient que l'arabe classique soit enseigné à l'école publique. Cela peut répondre à un calcul de l'ordre du confort : si l'enseignement est dispensé à l'école, les dépenses de temps et de moyens pour y accéder sont prises en charge par l'institution. Il n'en reste pas moins qu'une importante majorité de ceux qui formulent ce souhait ne voient pas d'incohérence dans le fait que l'arabe dit « classique » soit enseigné dans une institution profane, démontrant ainsi qu'ils font la différence entre cette langue et son halo religieux. Parmi les personnes interrogées qui se déclarent musulmanes, la proportion reste

¹³⁸ Souhaiteriez-vous que votre enfant ou votre petit-enfant puisse apprendre l'arabe classique ?

• Non • Refuse de répondre • Ne sait pas Oui :

Et, est-ce que vous préférez qu'il puisse apprendre l'arabe classique... ?

• À l'école publique • À la mosquée • Ailleurs • Ne sait pas /refus

semblable, puisque 54 % souhaitent que leurs enfants apprennent l'arabe classique à l'école.

L'école de la République devrait pouvoir pallier ce manque afin de transmettre à ceux qui ne l'ont pas reçue la culture de leurs parents, mais aussi des mises en perspectives historiques sur l'islam, et des outils pour questionner et sonder leurs appartenances et leur identité plurielle. Cela permettrait, en outre, d'en finir avec le statut de l'arabe comme langue « à part », exceptionnelle, toujours teintée de sacré à la fois par les intégristes pour qui elle est pure révélation, et par les tenants d'une laïcité radicale, qui y sentent trop le souffre de l'encens religieux. L'arabe deviendrait ainsi une langue enseignée parmi d'autres, soutenue par une large partie de la population en situation de semi-bilinguisme, et sa diffusion permettrait à des générations de Français de s'ouvrir sur un environnement mondialisé, dans lequel les échanges de la France avec le Moyen-Orient et les pays du Maghreb ne font que croître. Il faut battre en brèche l'idée que l'arabe classique serait une « langue identitaire ».

Il n'y a pourtant que 9 000 élèves qui apprennent l'arabe dans le secondaire en France aujourd'hui¹³⁹, soit presque moitié moins qu'en 1985, quand ces élèves étaient entre 15 000 et 17 000¹⁴⁰. Cette diminution s'explique par plusieurs facteurs, notamment par la politique assimilationniste. Cette discipline a été souvent considérée comme « mineure » par rapport à d'autres langues plus « prestigieuses », d'une part, et la mise en place de la carte scolaire a mené à la diminution des effectifs des disciplines minoritaires, d'autre part. Cela est également lié à l'idée, dominante pendant longtemps, selon laquelle l'apprentissage de l'arabe serait contraire à l'idée d'assimilation. Après le décret d'avril 1976 sur le regroupement familial, l'idéologie dominante des politiques d'enseignement voulait que, si la République au cours de son histoire n'enseigne pas les langues régionales aux populations locutrices – Bretons, Corses, etc.–, rien ne légitimait qu'elle enseigne l'arabe aux Maghrébins immigrés ou à leurs enfants. Puisque les populations immigrées étaient amenées, avec le temps, à devenir de plus en plus françaises, leur pratique de l'arabe devait diminuer, afin de s'assimiler.

C'est ainsi que les chefs d'établissements ont supprimé de nombreuses classes d'arabe à partir des années 1980 et demeurent depuis réticents à en ouvrir de

¹³⁹ Joëlle Garriaud-Maylam, Question écrite au Sénat n° 10571, JO Sénat, 22 février 2014, www.senat.fr

¹⁴⁰ Jacques Berque, *L'immigration à l'Ecole de la République*, Rapport du Ministre de l'Education nationale, CNDP-Documentation Française, 1985.

nouvelles puisqu'elles sont supposées attirer des populations immigrées perçues comme « problématiques ». Les lycées proposant ces classes étaient souvent les prestigieux lycées de centre-ville. Cette diminution s'avère extrêmement contreproductive et a, de fait, contribué à maintenir les populations immigrées entre elles dans les banlieues populaires des grandes villes, créant des « écoles-ghettos » qui ont nourri les communautarismes.

Peut-être dans un souci d'assimilation, l'Éducation nationale a fermé l'accès à l'arabe aux descendants d'immigrés musulmans. Or, leur demande existe plus que jamais et elle s'est souvent communautarisée devant l'impossibilité de la satisfaire via les canaux institutionnels de l'éducation. Dans le vide laissé par l'État, d'autres acteurs se sont installés : les ELCO et les mosquées.

Une demande canalisée par les enseignements de langues et cultures d'origine (ELCO), et les associations religieuses

Les ELCO

152

Les enseignements de langues et cultures d'origine (ELCO) ont été conçus afin de faciliter l'éventuel retour des enfants et petits-enfants d'immigrés vers leur pays d'origine, tout en maintenant un lien avec la culture de ceux-ci. L'idée selon laquelle ces enfants retourneraient dans les pays d'origine de leurs parents prévalait encore à l'époque et a présidé à l'élaboration de ces classes. Les ELCO sont délivrés au primaire, hors du temps scolaire, par des professeurs rémunérés par les gouvernements des pays d'origine (l'Algérie, le Maroc, la Tunisie, la Turquie, puis la Croatie et l'Espagne dans une moindre mesure). L'Éducation nationale laisse ainsi à des structures parallèles, par le biais d'instituteurs étrangers, le soin d'enseigner à des enfants de nationalité française l'apprentissage de langues étrangères. Les méthodologies retenues, jugées inégales et parfois trop éloignées des valeurs de la République, ont souvent été décriées.

Un rapport paru en 2003 sur les ELCO a proposé de les supprimer, mais cela s'est avéré politiquement impossible, du fait de l'implication des pays d'origine dans cet enseignement. On a alors envisagé de les réformer, afin de remettre l'Éducation nationale au centre du dispositif. Les partenaires des pays d'origine, prêts à participer, ont établi un programme commun, basé sur le cadre européen commun pour les langues. Elle peut désormais contrôler les enseignements, inspecter les professeurs, faire un inventaire des professeurs dans l'élémentaire et les accompagner. L'Éducation

nationale a ainsi pu établir des plans de formation pour les instituteurs maghrébins et attirer les meilleurs instituteurs des pays d'origine.

Ces enseignements ne s'adressent dès lors plus seulement aux ressortissants des pays d'origine : d'un dispositif particulier, pensé pour une communauté d'immigration, on évolue progressivement vers un enseignement à part entière, ouvert à l'ensemble de la communauté scolaire et répondant aux mêmes critères et aux mêmes exigences. À terme, un remplacement progressif des professeurs étrangers par des enseignants français pourrait être envisagé. En outre, les élèves ayant suivi l'enseignement de ces langues à l'école primaire devraient être incités à poursuivre cet apprentissage tout au long de leur scolarité. On constate, en effet, un écart important entre le nombre d'élèves suivant les ELCO au primaire et le nombre d'inscrits en arabe dans le secondaire : les élèves en ELCO arabe sont près de 40 000¹⁴¹, alors qu'ils ne sont que 9 000 dans le secondaire.

Les mosquées et les associations culturelles

Les mosquées sont les autres institutions qui répondent à la demande d'enseignement de l'arabe. Selon une statistique déjà ancienne du ministère de l'Intérieur, difficile à vérifier mais corroborée par des appréciations qualitatives et des témoignages, il y aurait plus de 80 000 jeunes Français qui apprennent l'arabe dans des mosquées, des associations culturelles ou caritatives ou des instituts liés à des centres religieux. Ce n'est pas un mal en soi : les mosquées, dans leur immense majorité, ne sont pas des lieux de radicalisation et les valeurs religieuses et éthiques qui s'y enseignent sont compatibles avec le cadre républicain.

En revanche, l'apprentissage de l'arabe y est dispensé avec une pédagogie différente de celle dispensée à l'école publique, fondée notamment sur l'apprentissage par cœur de textes religieux. Les valeurs inculquées sont souvent celles des pays d'origine et elles sont transmises par des pédagogues de ces pays qui ne sont pas forcément en phase avec les défis et le quotidien des musulmans français. De plus, le cadre religieux s'imbrique dans l'apprentissage de la langue et favorise souvent le prosélytisme. C'est en particulier le cas des mosquées salafistes, dont les cours d'arabe, très prisés, sont souvent la porte d'entrée vers un encadrement religieux associatif qui s'étend alors à bien d'autres aspects de la vie. Cela conforte l'idée que l'arabe est la langue de l'islam, mais aussi de la version de l'islam que chaque

¹⁴¹ Inspection Générale de l'Éducation nationale, L'enseignement de la langue et de la culture d'origine, Rapport n° 2005-090, Mars 2006, p. 9, cache.media.education.gouv.fr

mosquée voudra bien dispenser. Cela contribue à la confusion et à l'amalgame entre arabité et islamité et biaise tout enseignement de la langue et des cultures arabes. C'est aussi souvent grâce aux revenus que procurent ces cours d'arabe que les associations culturelles se financent.

Ainsi, si l'on compare la carte des associations culturelles musulmanes enseignant l'arabe avec celle des collèges dispensant cet enseignement dans le département de la Seine-Saint Denis, il est aisé de constater que l'Éducation nationale pousse paradoxalement les jeunes Français vers les mosquées, tant l'enseignement de la langue arabe est à la fois peu présent à l'école publique et fort dans les mosquées.

Recommandations pour l'enseignement de l'arabe classique

Une volonté politique affirmée

Le système éducatif doit accompagner l'enseignement de l'arabe et le soutenir par un discours volontariste. Les professeurs d'arabe en France sont nombreux (environ 200), et nombre d'entre eux sont dans des situations de sous-emploi, payés pour faire des remplacements par manque de classes. Il pourrait être envisagé de sédentariser davantage ces derniers (par la création de postes fixes) afin de soutenir cet enseignement de l'arabe.

Intégrer l'enseignement de l'arabe

Afin de valoriser l'enseignement de l'arabe et de le rendre plus ouvert, les ELCO devraient progressivement être intégrées aux sections internationales proposées à l'école primaire. Les motivations des parents pour inscrire leurs enfants dans ces classes internationales s'articulent souvent autour de l'idée d'excellence et non autour d'enjeux communautaires. Ces classes, très attractives, constitueraient d'importants leviers d'ascension sociale pour les élèves. L'arabe deviendrait ainsi un atout valorisé. Ce mouvement de valorisation serait ensuite poursuivi au collège et au lycée, en procédant à une orientation systématique des élèves des classes ELCO vers des classes bi-langues arabe au collège et au lycée. Il est essentiel d'organiser cette continuité entre le primaire et le collège, *via* les classes bi-langues dès la première année dans le secondaire, afin d'éviter la fuite d'élèves entre le CM2 et la 6^e. On éviterait ainsi la déperdition de ces élèves au profit des mosquées.

V. Former les aumôniers et professionnaliser leur statut

Proposition : l'administration recrute des aumôniers, assurant une « fonction » qui, par essence, relève du religieux et du spirituel ; aussi, nous recommandons de créer un Institut français des aumôniers pour former culturellement et recruter des aumôniers.

Si la loi du 9 décembre 1905 relative à la séparation des Églises et de l'État reconnaît dans son article 1^{er} la liberté religieuse et **sanctuarise** l'organisation des relations entre l'État et les religions, en la fondant sur **une double indépendance** : celle de l'État par rapport aux religions, mais aussi celle des religions par rapport à l'État ; et si, dans son article 2, elle dispose que « *la République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte* », elle prévoit, en revanche, que « *pourront toutefois être inscrites aux dits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons.* » Cette assistance spirituelle (aumônerie), à caractère législatif obligatoire, permet donc d'encadrer l'expression des convictions religieuses et de garantir la liberté de culte des usagers du service public dans des « espaces fermés », où le principe de neutralité s'impose à tous les agents publics.

155

L'aumônier, un agent du service public comme les autres ?

Composées d'aumôniers indemnisés ou bénévoles, les aumôneries recrutent selon **une procédure d'agrément et de choix conjoint entre l'administration et les autorités religieuses**. Ainsi, sur proposition des autorités religieuses chrétiennes, juives et musulmanes¹⁴² (le CFCM, et plus précisément les CRCM auxquels l'État a confié ce rôle de désignation des aumôniers musulmans), les directeurs d'établissements publics nomment les aumôniers, tandis que l'administration les agréé. L'administration recrute donc **des agents publics sur la base d'un contrat de droit public, ou des collaborateurs occasionnels du service public en cas de bénévolat**, soumis à l'autorité du directeur et au règlement intérieur de l'établissement public, et qui assurent ainsi une « fonction » qui, par essence, relève du religieux et du spirituel.

¹⁴² L'administration pénitentiaire a été condamnée plusieurs fois par le tribunal administratif en raison de son refus d'agréer des aumôniers Témoins de Jéhovah alors que le Conseil d'État a reconnu les Témoins de Jéhovah comme une association culturelle. Dans un arrêt du 16 octobre 2013, le Conseil d'État a rejeté tous les recours du Ministère de la justice et a conclu que les refus de l'administration pénitentiaire d'agréer des aumôniers Témoins de Jéhovah n'avaient pas de base légale.

Les textes juridiques, qui ne précisent pas les conditions de **formation préalables au recrutement des aumôniers**, permettent à l'administration de laisser la liberté (le monopole) aux autorités religieuses **en matière de désignation et de destitution** des aumôniers. Ils permettent également de s'interroger sur le rôle de l'administration dans **la formation de ces aumôniers – agents, qui assurent une mission de service public**. Une circulaire du ministère de la Santé¹⁴³ émise en 2006, **constitue un exemple édifiant du flou qui entoure la formation des aumôniers** : « *Outre la connaissance des textes religieux de référence, des cultures et pratiques religieuses et de l'accompagnement spirituel propres au culte qu'il représente, l'aumônier salarié ou bénévole s'oblige à une formation permanente, dans les disciplines fondamentales pour l'exercice de sa mission dans un établissement hospitalier, social ou médico-social et notamment la connaissance de la culture hospitalière et du fonctionnement du service public, les principales règles d'hygiène à l'hôpital, les libertés publiques en établissement de santé ; la psychologie de l'écoute des personnes en souffrance et le questionnement éthique.* » **Considérant la mission de service public assurée par l'aumônier, considérant l'absence de précision des conditions de formation préalables au recrutement des aumôniers, il apparaît nécessaire que l'État prenne en charge la formation – en excluant la formation strictement culturelle – de ces aumôniers agents publics.**

Créer une formation universitaire pour les aumôniers

Pour répondre à l'enjeu que constitue la formation des aumôniers et de leurs lieux de formation nous recommandons **la création d'une formation** qui accueillerait **des étudiants-aumôniers**, recrutés par un concours externe ou interne. Ils pourraient être affectés à l'issue de leur formation dans la fonction publique (prisons, écoles, hôpitaux et armée).

Ces élèves et ces étudiants suivraient un cursus général et linguistique, puis une spécialité par religion, gérée par l'AMIF pour la religion musulmane. Ils effectueraient des stages lors de cette formation de trois années dans des services publics et des lieux de culte.

Cette école pourrait bénéficier d'un programme d'échange académique, qui permettrait aux étudiants musulmans d'enrichir leurs connaissances à l'étranger.

¹⁴³ Circulaire DHOS/P1 no 2006-538 du 20 décembre 2006 relative aux aumôniers des établissements mentionnés à l'article 2 de la loi n° 86-33 du 9 janvier 1986 portant dispositions statutaires relatives à la fonction publique hospitalière.

Les élèves et les étudiants suivraient un cursus académique co-élaboré par l'État et par les diverses institutions représentatives des principaux cultes.

vi. Faciliter la gestion de l'islam au quotidien

Proposition : équiper juridiquement les collectivités locales pour favoriser l'émergence d'un islam local intégré.

Faciliter la constitution de carrés confessionnels dans les cimetières

Des musulmans en terre de France

Les demandes d'inhumation des musulmans en France sont en progression. Elles attestent d'une immigration d'implantation et constituent la marque d'un attachement au territoire français.

On compte environ 70 carrés musulmans en France métropolitaine : principalement en Île-de-France, dans le Nord-Pas-de-Calais, en Rhône-Alpes et en Provence-Alpes-Côte d'Azur. Leur capacité est variable : d'une dizaine à quelques centaines de tombes, voire des milliers dans le cas du cimetière de Thiais (Val-de-Marne) ; en métropole, on compte seulement un cimetière musulman, implanté à Bobigny, et créé en 1934, sur décret présidentiel ; à la Réunion, on dénombre deux cimetières musulmans et cinq carrés musulmans.

Si **67 % des musulmans** choisissent de se faire inhumer ou d'inhumer leurs proches dans le **pays d'où ils sont originaires**¹⁴⁴, on constate une progression du nombre d'inhumations sur le sol français. Celle-ci est due :

- à une **immigration durablement établie en France**, qui souhaite rester proche de ses enfants et petits-enfants devenus citoyens français et résidant en France : les parents « *substituent l'amour de leurs enfants à celui de leur pays. Ils créent en*

¹⁴⁴ « Pour votre enterrement, souhaiteriez-vous être enterré plutôt dans... ? »

• Un cimetière dans votre pays d'origine (celui de vos parents ou de vos grands parents) • Un carré musulman en France (un espace réservé seulement aux musulmans) • Un cimetière multiconfessionnel en France (dans un cimetière commun à toutes les religions) • Autres réponses (Réponse non suggérée) • Refuse de répondre • Ne sait pas

se faisant inhumer en France une sorte de pays d'attachement pour leurs enfants afin de leur transmettre un espace d'ancestralité¹⁴⁵ ») ;

- au **coût de rapatriement** du corps (environ 3 000 €).

Ces demandes d'inhumation en France de personnes de confession musulmane démontrent une **véritable intégration** à la société française.

Les cimetières français sont soumis au principe de neutralité

La multiplication des sépultures musulmanes doit cependant être conciliée avec le principe de neutralité des cimetières, qui s'est construit progressivement et qui a été confirmé dans la loi de séparation de 1905.

Avant l'avènement de la République et la constitution du principe de neutralité des cimetières, le droit funéraire a connu deux grandes inflexions. **En 1598 tout d'abord, l'Édit de Nantes** impose aux communes la **création de cimetières protestants séparés**, dont le financement est assuré par tous les habitants. La révocation de l'Édit de Nantes en 1685 abolit cette mesure. Puis, après la Révolution française, le **décret du 23 prairial an XII** (12 juin 1804) oblige les communes à affecter un terrain ou à créer un **cimetière spécialement dédié à chaque culte existant dans la commune**.

Le principe de neutralité des cimetières s'est construit sous la III^e République en trois grandes étapes :

- la loi du 14 novembre **1881 abroge le décret du 23 prairial an XII et interdiction de tout regroupement par confession** sous la forme d'une séparation matérielle du reste du cimetière¹⁴⁶ ;
- la loi du 5 avril **1884 soumet le maire à une obligation de neutralité** dans l'exercice de son pouvoir de **police des funérailles et des cimetières** (confirmé par la jurisprudence : CE, 1913, *Abbé Deguille*)¹⁴⁷ ;
- **l'article 28 de la loi du 9 décembre 1905** affirme le principe de **neutralité des parties publiques des cimetières**, en interdisant « *d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement que ce soit, à l'exception des édifices servant aux cultes, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions* » ;

¹⁴⁵ Fiche « Carrés musulmans », n° 6, juin 2003, éditée par l'Observatoire régional de l'intégration et de la ville.

¹⁴⁶ Article L. 2213-7 du Code général des collectivités territoriales (CGCT).

¹⁴⁷ Article L. 2213-9 du CGCT

- ces dispositions emportent également **interdiction de créer ou d'agrandir un cimetière confessionnel existant**¹⁴⁸.

Ainsi, si la loi interdit expressément l'existence de carrés confessionnels, le principe de neutralité des cimetières n'interdit toutefois pas l'expression des convictions religieuses. En effet, les **signes et les emblèmes religieux sont autorisés sur les sépultures** : « *tout particulier peut, sans autorisation, faire placer sur la fosse d'un parent ou d'un ami une pierre sépulcrale ou autre signe indicatif de sépulture*¹⁴⁹ ». Ils demeurent en revanche interdits dans les parties publiques – sauf s'ils sont antérieurs à la loi de 1905¹⁵⁰. Les restrictions à ces principes, susceptibles d'être apportées par le maire, ne peuvent être fondées que sur des considérations liées à la protection de la décence, de la sûreté (CE, 1909, Abbé Olivier), de la tranquillité ou de la salubrité publiques (CE 2006 M. *Rémy Martinot et autres*).

Si la législation actuelle interdit la création des carrés musulmans, un aménagement juridique pourrait s'inscrire dans le cadre de l'émergence d'un islam français. D'ailleurs, bien qu'interdits par la loi, les carrés musulmans sont encouragés par les autorités publiques, ce qui crée une situation d'insécurité juridique.

159

Les carrés confessionnels existants sont dérogoires au droit commun

Le développement des carrés ou des cimetières musulmans se fait actuellement à la faveur de dispositions juridiques dérogoires au droit commun :

- **le régime concordataire d'Alsace-Moselle.** Les dispositions garantissant la **neutralité des cimetières ne s'appliquent pas** : la loi du 13 prairial de l'an XII prévaut encore. Dans l'actuel article L 2542-12 du Code général des collectivités territoriales (CGCT) :
 - « *dans les communes où on professe plusieurs cultes, chaque culte a un lieu d'inhumation particulier.* » ;
 - « *lorsqu'il n'y a qu'un seul cimetière, on le partage par des murs, haies ou fossés, en autant de parties qu'il y a de cultes différents, avec une entrée particulière* »

¹⁴⁸ (CE 1938 Dame veuve Rode : au sujet de l'agrandissement d'un cimetière israélite : CE 1944, *Sieur Lagarrigue* : au sujet de l'agrandissement d'un cimetière protestant).

¹⁴⁹ Article L. 2223-12 du CGCT ;

¹⁵⁰ Le principe de liberté des funérailles, entériné par la loi du 15 novembre 1887, est garanti par l'art. L. 2213-11 du code général des collectivités territoriales, selon laquelle : « il est procédé aux cérémonies conformément aux coutumes et suivant les différents cultes ; il est libre aux familles d'en régler la dépense selon leurs moyens et facultés ».

pour chacune, et en proportionnant cet espace au nombre d'habitants de chaque culte. »

Depuis 2000, **les cultes non reconnus** – dont l'islam – peuvent bénéficier de **cimetières ou de carrés séparés** (rép. min. n° 38452 du 7 février 2000).

• Des dérogations historiques

- Après la **Première Guerre mondiale**, sont créés des carrés musulmans au sein des cimetières afin d'inhumer les soldats musulmans ayant combattu ;
- Un **décret présidentiel** crée, en 1934, le **cimetière musulman de Bobigny** pour les personnes musulmanes décédées à l'hôpital franco-musulman de Bobigny (aujourd'hui hôpital Avicenne) – avant que l'accès au cimetière ne soit élargi à d'autres musulmans en 1937. Depuis 1996, il est géré par le Syndicat intercommunal du cimetière des villes d'Aubervilliers, La Courneuve Drancy et Bobigny, dit Cimetière intercommunal de La Courneuve.

Les pouvoirs publics encouragent également les autorités municipales à tolérer le développement de carrés musulmans, créant ainsi une situation d'insécurité juridique pour les maires et une situation d'insécurité culturelle pour les musulmans.

1975 : circulaire du ministère de l'Intérieur¹⁵¹. Les maires sont incités à « **réserver aux Français de confession islamique**, si la demande leur est présentée et à chaque fois que le nombre d'inhumations le justifiera, des **carrés spéciaux dans les cimetières existants** ». Cette mesure est principalement destinée aux **harkis**, alors dans l'impossibilité d'être inhumés en Algérie.

La circulaire émise par Pierre Joxe, en 1991, suite de la consultation du CORIF¹⁵², élargit la **possibilité à tous les musulmans résidant en France, avance la possibilité de procéder à des regroupements de sépultures au sein d'un espace réservé** et orienté vers la Mecque (bien que la loi l'interdise conformément au principe de neutralité) et recommande « **d'accéder aux demandes particulières des familles de confessions musulmanes en ce qui concerne les prescriptions religieuses ou coutumières relatives aux funérailles** et à l'inhumation de leurs défunts sous réserve du respect de la réglementation ».

¹⁵¹ Circulaire n° 75-603.

¹⁵² Circulaire n° 91-30.

Ces circulaires ne créent **aucune obligation juridique** et entrent **en contradiction avec l'état du droit actuel**¹⁵³. En revanche, elles créent un **risque d'insécurité juridique** pour les maires et pour les familles :

- car le **juge**, conformément à la loi, **n'admet pas l'existence des carrés confessionnels**¹⁵⁴ : il ne ressort pas du pouvoir du maire de définir si une personne appartient ou non à une communauté ;
- car le **maire détient seul la police des cimetières**¹⁵⁵ et, par délégation du conseil municipal¹⁵⁶, **le pouvoir de délivrer des concessions** ; or, dans le cas de l'existence d'un carré, l'autorité religieuse doit agréer ou non l'appartenance à la communauté religieuse.

Légaliser les carrés confessionnels

Un aménagement de la législation en faveur des carrés musulmans, et – en parallèle – l'adaptation des prescriptions religieuses musulmanes, doit s'inscrire dans la volonté commune des musulmans de France et de la puissance publique de faire émerger un islam français.

Une évolution de la législation en faveur de la création de carrés musulmans est envisageable. La **création de carrés confessionnels pourrait être rendue possible** en modifiant les articles du CGCT suivants¹⁵⁷ :

- art. L. 2213-9 CGCT : ajout d'un alinéa disposant que **les maires**, dans leur pouvoir de police des cimetières, doivent **prendre en compte « la volonté exprimée par les personnes décédées en rapport avec leurs croyances »** ;
- art. L. 2223-13 CGCT relatif à **l'attribution des concessions funéraires** : ajout d'une disposition permettant la prise **en compte des convictions religieuses** exprimées par les demandeurs.

Ces modifications juridiques **incitent**, toutefois, **à une certaine prudence**, car les **autorités religieuses ne doivent pas** se retrouver détentrices de fait du pouvoir de police du cimetière et assurer à la place de l'autorité municipale la **gestion du carré confessionnel**.

¹⁵³ « L'institution de carrés confessionnels dans les cimetières n'est pas possible en droit. Toutefois en pratique, les carrés confessionnels sont admis et même encouragés par les pouvoirs publics afin de répondre aux demandes des familles, de confession musulmane notamment » in Conseil d'État Rapport annuel, 2004, p. 327.

¹⁵⁴ Tribunal administratif de Grenoble, 1993, *Epoux Darmon*.

¹⁵⁵ CGCT art. L. 2213-9.

¹⁵⁶ CGCT art. L. 2122-22.

¹⁵⁷ Recommandations formulées par la Commission Machelon en 2006.

- Le maire doit avoir le dernier mot en matière de gestion de l'espace public que constitue le cimetière. Il existe un **risque réel de pression communautariste**.
- Cet aménagement ne concerne pas la seule religion musulmane, mais toutes les formes de croyance. Il conviendra sans doute d'élaborer en complément de ces amendements **une charte des bonnes pratiques afin d'éviter les dérives**.
- Il faudra compter également sur **une réglementation jurisprudentielle**, au cas par cas, en cas de litiges.

Le cas des funérailles et des cimetières

Toutefois, l'adaptation des prescriptions religieuses musulmanes au droit français doit être un préalable nécessaire à tout éventuel aménagement du droit funéraire. Cette évolution législative doit s'inscrire dans le cadre d'un dialogue nourri entre la puissance publique et le CFCM : c'est là une occasion de renforcer la légitimité du CFCM et, par ricochet, celle du Conseil théologique musulman naissant. Si la puissance publique souscrit à cet « accommodement raisonnable », elle doit en retour exiger que **les musulmans conforment leurs rites et leurs prescriptions au droit français en matière funéraire**.

En matière d'inhumation et de funérailles la *sharia* et le *fiqh* musulmans précisent notamment que :

- **l'inhumation soit à même la terre** (sourate 77, verset 25). Or, cette disposition est contraire à l'article R. 2213-15 du CGCT qui, pour des raisons de salubrité publique, impose une mise en bière obligatoire. Aussi, une façon de concilier cette prescription avec le droit français consiste à disposer un peu de terre au fond du cercueil ;
- **l'enterrement doit avoir lieu le plus rapidement possible après le décès**. Or, le droit français impose un délai de 24 heures minimum avant de procéder à l'inhumation¹⁵⁸. Le juriste médiéval Ibn Hazm rappelle que l'enterrement du Prophète a eu lieu plus de 24 heures après son décès : aussi devrait-il être possible au CFCM de trouver une jurisprudence conciliable avec la législation en vigueur ;
- **le corps du défunt doit être orienté vers la Kaâba de la Mecque**. Cette prescription est généralement acceptée par les pouvoirs publics, sauf s'ils doivent faire face à des problèmes de gestion de l'espace. Il s'agit là d'un point qui nécessite une conciliation de la part des musulmans, et sur lequel il semble difficile de s'appuyer sur une jurisprudence musulmane ;

¹⁵⁸ Art. R. 2213-33 CGCT.

- **les tombes des musulmans doivent être séparées de celles des non-musulmans.** La création de cimetières accueillant exclusivement des musulmans est actuellement interdite, et, si les dispositions légales sont modifiées, il faudrait que la jurisprudence musulmane détermine si un carré musulman dans un cimetière multiconfessionnel peut être assimilé à un cimetière musulman. Il s'agit là d'un second point au sujet duquel le CFCM – et son Conseil théologique nouvellement créé – doivent montrer leur volonté de faire émerger un islam français, en adaptant la norme islamique au contexte français ;
- **l'exhumation des corps est prohibée en droit musulman**, alors qu'elle est possible en droit français. Le principe des concessions et les règles de la domanialité publique obligent ainsi les pouvoirs publics à procéder à des exhumations et aux déplacements des os dans des ossuaires. Il s'agit là d'un troisième point qui doit être accepté par les musulmans. Un compromis pourrait être trouvé en procédant dans ces cas-là à la création d'ossuaires dédiés aux seuls musulmans (et qui pourraient être financés pour tout ou partie par la FIF).

Permettre les unions d'associations afin de mutualiser les ressources des fidèles

Pour financer les lieux de culte, les associations musulmanes se regroupent généralement en union d'associations, dans une logique de mutualisation. Il arrive également qu'une des exigences préalable de la municipalité soit de n'avoir qu'un seul interlocuteur pour l'ensemble des associations musulmanes¹⁵⁹.

Si la constitution d'unions d'associations est prévue par l'article 20 de la loi du 9 décembre 1905, ces unions ne sont possibles qu'entre associations culturelles, et non entre associations de loi de 1901 et de loi de 1905. Or, un nombre conséquent d'associations musulmanes relèvent du régime « loi de 1901 », aussi bien pour des raisons historiques (libéralisation du droit d'association en 1981) que pratiques (elles conjuguent souvent dimension culturelle et dimension culturelle).

C'est pourquoi, afin de faciliter à la fois le financement des lieux de culte et l'émergence d'un islam local intégré, il convient de modifier les articles 19 et 20 de la loi de 1905 pour permettre :

- la constitution d'union d'associations entre des associations culturelles « loi de 1905 », des associations à objet cultuel de droit local (comme en Alsace-Moselle) et des associations de type « loi de 1901 » ;

¹⁵⁹ Frank Fégosi, *op.cit.*, 2006.

- le financement par les associations membres de ces unions, par des versements ou des cotisations, sans qu'il soit nécessaire d'attendre la fin de l'exercice annuel pour verser le surplus de leurs recettes.

Permettre la garantie de l'emprunt contracté en vue de la construction d'un édifice culturel par les collectivités locales

S'il n'est pas question de permettre à la puissance publique, étatique ou locale, de salarier les cultes, conformément à la loi de 1905, il apparaît opportun qu'une collectivité locale puisse garantir l'emprunt réalisé par une association culturelle en vue de la construction d'un lieu de culte.

Ce dispositif existe déjà, mais uniquement pour les agglomérations en voie de développement : « *Une commune peut garantir* » ou « *les départements peuvent garantir les emprunts contractés pour financer, dans les agglomérations en voie de développement, la construction, par des groupements locaux ou par des associations culturelles, d'édifices répondant à des besoins collectifs de caractère religieux*¹⁶⁰ ».

164

Garantir l'emprunt d'une association culturelle signifie que la collectivité, après délibération de l'assemblée délibérante, s'engage à se substituer à l'emprunteur en cas de défaillance de celui-ci. Le Code général des collectivités territoriales prévoit toutefois des limitations en matière de garanties d'emprunts pour les collectivités. « Ainsi, une commune ou un département ne peut garantir un emprunt pour plus de 50 % du montant total de ses recettes réelles de fonctionnement ; un même emprunteur ne peut bénéficier d'une garantie excédant 10 % de la capacité globale de la collectivité à garantir¹⁶¹ ». Dans son rapport public de 2004 sur la laïcité, le Conseil d'État soulignait que cette garantie des collectivités territoriales aux associations culturelles ou à leurs groupements constituait une facilité dans la recherche d'un prêt bancaire. En outre, le fait que la collectivité territoriale se porte garante de l'emprunt contribue à améliorer la transparence du financement des associations et des édifices culturels.

Aussi faudrait-il étendre la possibilité de garantir un emprunt bancaire pour les associations culturelles et les groupements locaux à l'ensemble des collectivités locales, et non plus seulement aux agglomérations en développement. Par ailleurs,

¹⁶⁰ Articles L. 2252-4 et L. 3231-5 du Code général des collectivités territoriales (CGCT).

¹⁶¹ CGCT L.2252-1 ; Sénat, *De l'Islam en France à un Islam de France, établir la transparence et lever les ambiguïtés, Rapport d'information* établi par Nathalie Goulet et M. André Reichardt, n° 757 (2015-2016), 5 juillet 2016, p.83.

compte tenu du mouvement intercommunal, il conviendrait d'autoriser également les établissements publics de coopération intercommunale (EPCI) à se porter garants de l'emprunt.

Permettre d'indiquer dans le PLU les espaces réservés à l'édification de lieux de cultes

La construction d'un édifice cultuel musulman peut générer des tensions au sein d'une commune, comme l'ont montré Franck Frégosi¹⁶² et Aude-Claire Fourot¹⁶³. Les associations musulmanes ont ainsi été confrontées à « *des décennies de défiance et parfois des fins de non-recevoir* », dans leurs démarches pour l'édification d'une mosquée ou l'acquisition d'un bien immobilier. De nombreuses polémiques et craintes entourent ces projets, notamment « *la peur d'une dévaluation immobilière du quartier, l'anticipation de l'insuffisance des places de stationnement ou d'un trafic routier trop important, [...] la peur du radicalisme religieux et du prosélytisme*¹⁶⁴ », etc. Aussi, face à ces tensions et ces appréhensions, certaines municipalités n'hésitent pas à préempter des terrains constructibles afin d'entraver la construction de l'édifice cultuel (même si conformément à l'article L. 2122-22 du CGCT, l'utilisation du droit de préemption doit être motivée et s'exercer uniquement pour un motif d'intérêt général).

C'est pourquoi il convient d'offrir la possibilité aux communes ou aux EPCI d'inscrire dans le Plan Local d'Urbanisme (PLU) des espaces réservés à l'édification de lieux de cultes. Cette disposition permettrait d'atténuer les tensions que génère la construction d'un lieu de culte dans une collectivité, en organisant la réflexion et le débat autour de l'implantation d'édifices culturels en amont de la demande. Cette mesure doit permettre de sécuriser les élus locaux ainsi que les associations désireuses de construire un édifice cultuel, en garantissant aux premiers les moyens d'une régulation du religieux dans l'espace urbain et aux seconds une prise en compte de leurs potentielles demandes.

Cette évolution nécessite la modification de l'article L. 123-1-5 du Code de l'urbanisme afin de permettre la prise en compte du motif « cultuel » dans l'élaboration du PLU.

¹⁶² Franck Frégosi, « Les mosquées dans la République. Quelle régulation locale du culte musulman ? », *Confluences Méditerranée* 2006/2 (n° 57).

¹⁶³ Aude-Claire Fourot, « Instruments d'action publique et régulation municipale de l'islam. Le cas de la mosquée de Créteil », *Gouvernement et action publique*, 2015/3 (n° 3).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 90.

vii. Nommer auprès du Premier ministre un secrétaire d'État chargé des affaires religieuses et à la laïcité

Proposition : créer un Secrétariat d'État aux affaires religieuses et à la laïcité rattaché au Premier ministre. Son administration principale serait le Bureau des cultes. Il serait chargé de mettre en œuvre les recommandations présentées dans ce rapport, en sortant de la tutelle du ministère de l'Intérieur.

Le secrétaire d'État aux affaires religieuses et à la laïcité (SEARL) aurait pour principales missions :

- d'adresser un signal politique fort, interministériel, en sortant les relations avec les cultes du prisme sécuritaire, que peut induire le rattachement actuel du bureau des cultes au ministère de l'Intérieur ;
- de répondre à l'administration éclatée de l'imamat, de l'attribution de visas aux imams étrangers, de la formation des aumôniers, du rattachement de l'Institut Français des Aumôniers et du contrôle des associations cultuelles ;
- de réduire le risque que les autorités des cultes, et plus particulièrement du culte musulman, ne soient considérées comme inféodées au ministère de l'Intérieur ;
- d'assurer la liaison entre les pouvoirs publics, la Caisse d'assurance vieillesse invalidité maladies cultes (CAVIMAC) et les cultes ;
- de favoriser une logique interministérielle dans les relations avec les différents cultes ;
- de garantir l'application de la loi de 1905, la neutralité des services publics, en ne reconnaissant aucun culte et en traitant toutes les confessions religieuses de façon égale ;
- d'assurer la police administrative des cultes ;
- d'entretenir des relations régulières et constructives avec les autorités religieuses et les associations cultuelles dans chaque département ;
- de nommer un délégué aux affaires religieuses et à la laïcité dans chaque préfecture de département ou de région.

Au-delà du rattachement du Bureau des cultes, il faudrait, en conséquence :

- créer une Direction internationale des affaires religieuses (DIAR), qui aurait pour mission de développer les relations entre l'État et les pays étrangers pourvoyeurs de personnel religieux ;
- créer un Corps d'inspecteurs des affaires religieuses et à la laïcité ;
- rattacher le bureau des cultes d'Alsace-Moselle au SEARL ;

- conditionner l'octroi d'un visa aux imams étrangers au passage d'un test sur l'islam français (TIF), établi par le CFCM et administré par le secrétariat d'État. Un niveau avancé en langue française serait, en outre, exigé pour l'obtention dudit visa.

La création de ce nouveau secrétariat d'État aux affaires religieuses et à la laïcité ne résoudra pas les multiples questions que soulève la condition actuelle des relations entre l'État et les cultes, mais elle en facilitera l'appréhension et, par là même, aurait pour vertu de le sortir du prisme sécuritaire actuel.

viii. Développer la connaissance sur l'islam

Développer les statistiques religieuses

Proposition : connaître et prendre la mesure de la situation par les statistiques religieuses. Aujourd'hui, la réticence française à l'égard des recensements religieux et les estimations d'appartenance religieuse fondées exclusivement sur des sondages ou l'enquête Trajectoires et Origines (INED) ne permettent pas de suivre finement l'évolution des composantes religieuses au sein de la population.

167

Combien y a-t-il de musulmans en France ?

Pour répondre à cette question, il faut de la mesure, de la mesure statistique. En effet, comme l'expose Édouard Geffray, secrétaire général de la Commission nationale de l'informatique et des libertés (Cnil), « *la donnée est à la fois poison et remède. D'où l'importance d'en réguler la collecte et l'usage*¹⁶⁵ ».

La réticence française à l'égard des recensements religieux et les estimations d'appartenance religieuse, fondées exclusivement sur des sondages ou l'enquête TeO (dont la publication intégrale a nécessité sept années), ne permettent pas de suivre finement l'évolution des composantes religieuses au sein de la population.

En outre, le débat public est systématiquement **phagocyté par la confusion entre les statistiques ethniques, fondées sur un référentiel ethno-racial, et les statistiques**

¹⁶⁵ Lors de son audition au Sénat, le mardi 17 mai 2016, dans le cadre de la mission d'information sénatoriale portant sur l'organisation, la place et le financement de l'islam en France.

religieuses, fondées sur une réponse déclarative d'appartenance à une religion, ou du moins l'expression d'une proximité avec une certaine religion.

Développer les statistiques religieuses sur la base du volontariat

Pour sortir de ce débat polémique, de la polysémie des statistiques ethniques, il convient d'écartier du débat les statistiques ethniques au profit de statistiques religieuses fondées sur le volontariat. Le cadre légal de la loi Informatique et libertés du 6 janvier 1978 qui limite le recueil de données personnelles sur l'appartenance religieuse, ne nécessite aucune évolution pour atteindre cet objectif.

Cette recommandation se fonde sur une triple logique :

- pour lutter contre les discriminations religieuses, il est nécessaire de disposer d'outils de mesure et de recensement des groupes religieux en France. **Cela s'inscrit dans une logique scientifique ;**
- mesurer pour développer une compréhension rationnelle et dépasser la réticence quant aux statistiques religieuses. **Cela s'inscrit dans une logique de démystification ;**
- connaître les proportions agrégées et anonymisées de groupes religieux permet de déterminer l'échelle territoriale la plus pertinente pour que la puissance publique puisse agir et effectuer un recensement religieux, **dans une logique d'efficience et de pragmatisme.**

168

Rédiger un manuel d'histoire

Proposition : rédiger un ouvrage scolaire d'histoire commun avec l'Italie, l'Espagne, le Maroc, l'Algérie et la Tunisie, afin de mettre en perspective historique les apports mutuels et les convergences religieuses et culturelles entre les deux rives de la Méditerranée.

À cet effet, une commission d'historiens chargée d'élaborer un manuel scolaire commun pourrait être réunie. Cet ouvrage aurait un triple objectif :

- créer un socle commun de connaissances historiques objectives, de part et d'autre de la Méditerranée ;
- développer un sentiment d'appartenance à une histoire commune et inscrire les élèves de demain dans un espace culturel et géographique commun ;
- réduire les fantasmes de victimisation, d'une part, de supériorité civilisationnelle, de l'autre.

Cette démarche offre un certain nombre d'avantages et d'opportunités :

- un tel ouvrage mettra en avant une forte symbolique **d'histoire et de destin communs entre chrétiens, musulmans et juifs** dans le bassin méditerranéen et contribuera à la réduction – à terme – des tensions religieuses et identitaires générées par une méconnaissance de cette histoire commune ;
- dans le cadre de l'élaboration de cet ouvrage ainsi que dans celui de son exploitation, une telle initiative renforcera les **échanges scolaires et intellectuels** entre ces pays.
- enfin, un tel livre scolaire doit participer à **réduire le sentiment rétro-colonial**, développé parfois chez certains enfants nés en France et n'ayant jamais connu le Maghreb, et plus largement **apporter des connaissances à tous les écoliers français**.

Les risques et inconvénients générés par cette mesure sont minimes :

- l'élaboration collective d'un ouvrage entre ces six pays n'annihile pas les **risques de crispations idéologiques** sur certains événements historiques clivants, même s'il a pour objectif de les réduire ;
- **le principal risque encouru par ce projet est celui de la faible diffusion du manuel scolaire** dans les établissements scolaires de tous les pays concernés.

ix. Scénario optionnel – étudié mais non recommandé par ce rapport : actualiser la loi 1905 afin de prendre en compte les nouveaux cultes

La loi du 9 décembre 1905 a été conçue pour réguler un « stock » et non un « flux » de cultes. En effet, outre la séparation de l'Église et de l'État et la non-reconnaissance des cultes par l'État qui en découle, cette loi régule l'utilisation par les religions alors établies sur le territoire français – au premier rang desquelles la religion catholique – des édifices cultuels qui appartiennent désormais à la puissance publique.

La loi de 1905 a ôté à l'État toute compétence pour organiser les nouveaux cultes. En effet, les dispositions relatives à la reconnaissance d'un culte par l'État l'ont empêché aussi bien de réguler que d'organiser les nouveaux cultes. L'État ne gère désormais plus aucun culte, et encore moins les nouveaux lieux de culte créés après 1905.

Un tel système, s'il garantit une absolue neutralité de l'État en matière religieuse, et une pleine et entière liberté de croire ou de ne pas croire aux citoyens français,

présuppose en revanche une autorégulation des cultes. La loi de 1905 se révèle optimale pour les religions établies sur le territoire français depuis plusieurs siècles, mais relativement inefficace dans la gestion des relations avec les nouveaux cultes qui, aussi bien pour des raisons organiques que matérielles, peinent à se structurer.

Par conséquent, sans renier la philosophie de la loi de 1905, il pourrait être envisagé de l'actualiser. Il n'est pas question de créer un régime dérogatoire à l'égard d'une religion en particulier, ni de suspendre pendant une durée déterminée l'application de cette loi. Il s'agirait d'intégrer dans le domaine public les lieux de culte construits depuis 1905, à l'instar de ce qu'a fait le législateur en 1905.

Intérêts et opportunités

Une telle mesure présente plusieurs intérêts, le premier d'entre eux réside dans l'effet cliquet qu'elle génère. En effet, en intégrant tous les édifices culturels postérieurs à la loi de 1905 dans le domaine public, la puissance publique soumet les nouveaux cultes à un régime juridique similaire à celui qui régit les cultes reconnus.

170

C'est le cas notamment pour la question de l'affectataire culturel. Le ministre du culte est ainsi clairement identifié : participant à la gestion de l'édifice, il est nécessairement soumis à un statut juridique. Or, un tel statut fait actuellement défaut dans l'islam français : on « fait » l'imam bien plus qu'on « est » imam – statutairement. Par conséquent, la nécessité pour les autorités publiques d'interagir avec un affectataire culturel clairement identifié et au statut juridique bien défini permettrait à l'islam français de se structurer.

En outre, cela offrirait à la puissance publique un droit de regard dans l'affectation de l'édifice culturel et donc, sans pouvoir influencer sur l'orientation théologique, lui permettrait d'avoir une meilleure connaissance des discours et des orientations prônées. Il s'agit là d'une manière de contribuer à l'organisation du culte musulman en France, sans déroger aux règles de la laïcité.

Risques et difficultés

Cette mesure présente toutefois plusieurs difficultés dans ses modalités d'application. La première d'entre elles est la détermination des édifices culturels qui feraient l'objet d'une intégration dans le domaine public. Cette question porte aussi bien sur les

cultes qui seraient concernés que sur les édifices cultuels qui pourraient faire l'objet d'une telle mesure.

Un strict respect de la neutralité de l'État à l'égard des cultes, inhérente au principe de non reconnaissance des cultes, impose de soumettre au régime de la domanialité publique tous les édifices qui appartiennent à des associations cultuelles et dont l'usage est principalement affecté au culte. Compte tenu de la définition très libérale du culte retenue par la jurisprudence, une telle mesure concerne un nombre conséquent d'édifices et présente un réel danger pour les finances publiques. Une solution alternative, certainement moins onéreuse, mais qui manquerait d'embrasser l'ensemble des cultes – et *a fortiori* des lieux de culte –, consisterait à offrir la possibilité pour les associations cultuelles qui le désireraient de céder les édifices cultuels dont elles sont propriétaires à la puissance publique : l'acquisition par la puissance publique d'une partie conséquente du patrimoine cultuel dont l'édification est postérieure à la loi de 1905 aurait sans doute un effet de levier considérable sur la structuration des nouveaux cultes.

Cette intégration dans le patrimoine public des édifices cultuels pourrait emprunter deux voies :

- l'encouragement du legs d'édifices cultuels ;
- le rachat au prix du marché des édifices cultuels mis à la vente. Cette seconde option consisterait, pour une partie des édifices cultuels, en un dénouement de baux emphytéotiques avant leur terme. La résiliation judiciaire des baux doit cependant donner lieu à une indemnisation en conséquence de l'emphytéote.

En outre, l'application de la loi de 1905, dans le cadre de son actualisation, impose de procéder à un strict inventaire des lieux de culte, afin de distinguer les biens mobiliers cultuels, qui resteront propriété de l'association, des biens immobiliers, qui deviendront propriété de l'État. Cet inventaire pourrait également être l'opportunité pour la puissance publique de procéder à un large audit des associations cultuelles et d'installer ainsi davantage de transparence en la matière.

Coût de la mesure

Le coût potentiel de la mesure est difficile à estimer faute d'un recensement exhaustif des lieux de culte et d'une estimation précise du nombre de ceux susceptibles de passer sous le régime de la domanialité publique.

En se fondant sur les données établies par le Sénat à l'occasion de son rapport sur le financement des lieux de culte (2015), on constate que l'actualisation de la loi de 1905 concerne un peu moins de 10 000 édifices culturels dont la ventilation se répartit comme suit :

- culte catholique : 2 500 édifices construits depuis 1905 ;
- culte protestant : 3 520 édifices qui ne sont pas propriété de l'État sur les 4 000 biens immobiliers recensés ;
- culte juif : environ 600 synagogues, dont 580 ne relèvent pas du domaine public ;
- culte orthodoxe : environ 130 lieux de culte financés sur fonds propres par les fidèles ;
- culte musulman : 2 450 lieux de culte répartis sur tout le territoire dont les deux tiers ont une superficie de 150 m² environ.

Outre les difficultés financières inhérentes à cette mesure dans un contexte budgétaire contraint, il convient également de prendre en compte les potentielles résistances qu'elles pourraient susciter. En effet, l'actualisation de la loi de 1905 risque de coaliser contre elle les partisans de son application stricte et les associations culturelles qui ne souhaitent pas être dépossédées de leurs biens. Par ailleurs, il n'est pas exclu que l'inventaire des biens provoque également des troubles à l'ordre public, comme en 1906, certains fidèles n'acceptant pas que des agents du ministère de l'Intérieur ou des magistrats de la Cour des comptes pénètrent dans les édifices culturels pour procéder à la recension des biens mobiliers.

LES PUBLICATIONS DE L'INSTITUT MONTAIGNE

- Refonder la sécurité nationale (septembre 2016)
- Bremain ou Brexit : Europe, prépare ton avenir ! (juin 2016)
- Réanimer le système de santé - Propositions pour 2017 (juin 2016)
- Nucléaire : l'heure des choix (juin 2016)
- Le numérique pour réussir dès l'école primaire (mars 2016)
- Retraites : pour une réforme durable (février 2016)
- Décentralisation : sortons de la confusion / Repenser l'action publique dans les territoires (janvier 2016)
- Climat et entreprises : de la mobilisation à l'action / Sept propositions pour préparer l'après-COP21 (novembre 2015)
- Discriminations religieuses à l'embauche : une réalité (octobre 2015)
- Sauver le dialogue social (septembre 2015)
- Politique du logement : faire sauter les verrous (juillet 2015)
- Faire du bien vieillir un projet de société (juin 2015)
- Dépense publique : le temps de l'action (mai 2015)
- Apprentissage : un vaccin contre le chômage des jeunes (mai 2015)
- Big Data et objets connectés. Faire de la France un champion de la révolution numérique (avril 2015)
- Université : pour une nouvelle ambition (avril 2015)
- Rallumer la télévision : 10 propositions pour faire rayonner l'audiovisuel français (février 2015)
- Marché du travail : la grande fracture (février 2015)
- Concilier efficacité économique et démocratie : l'exemple mutualiste (décembre 2014)
- Résidences Seniors : une alternative à développer (décembre 2014)
- Business schools : rester des champions dans la compétition internationale (novembre 2014)
- Prévention des maladies psychiatriques : pour en finir avec le retard français (octobre 2014)
- Temps de travail : mettre fin aux blocages (octobre 2014)

- Réforme de la formation professionnelle : entre avancées, occasions manquées et pari financier (septembre 2014)
- Dix ans de politiques de diversité : quel bilan ? (septembre 2014)
- Et la confiance, bordel ? (août 2014)
- Gaz de schiste : comment avancer (juillet 2014)
- Pour une véritable politique publique du renseignement (juillet 2014)
- Rester le leader mondial du tourisme, un enjeu vital pour la France (juin 2014)
- 1 151 milliards d'euros de dépenses publiques : quels résultats ? (février 2014)
- Comment renforcer l'Europe politique (janvier 2014)
- Améliorer l'équité et l'efficacité de l'assurance chômage (décembre 2013)
- Santé : faire le pari de l'innovation (décembre 2013)
- Afrique-France : mettre en œuvre le co-développement
Contribution au XXVI^e sommet Afrique-France (décembre 2013)
- Chômage : inverser la courbe (octobre 2013)
- Mettre la fiscalité au service de la croissance (septembre 2013)
- Vive le long terme ! Les entreprises familiales au service de la croissance et de l'emploi (septembre 2013)
- Habitat : pour une transition énergétique ambitieuse (septembre 2013)
- Commerce extérieur : refuser le déclin
Propositions pour renforcer notre présence dans les échanges internationaux (juillet 2013)
- Pour des logements sobres en consommation d'énergie (juillet 2013)
- 10 propositions pour refonder le patronat (juin 2013)
- Accès aux soins : en finir avec la fracture territoriale (mai 2013)
- Nouvelle réglementation européenne des agences de notation : quels bénéfices attendre ? (avril 2013)
- Remettre la formation professionnelle au service de l'emploi et de la compétitivité (mars 2013)
- Faire vivre la promesse laïque (mars 2013)
- Pour un « New Deal » numérique (février 2013)

- Intérêt général : que peut l'entreprise ? (janvier 2013)
- Redonner sens et efficacité à la dépense publique
15 propositions pour 60 milliards d'économies (décembre 2012)
- Les juges et l'économie : une défiance française ? (décembre 2012)
- Restaurer la compétitivité de l'économie française (novembre 2012)
- Faire de la transition énergétique un levier de compétitivité (novembre 2012)
- Réformer la mise en examen Un impératif pour renforcer l'État de droit
(novembre 2012)
- Transport de voyageurs : comment réformer un modèle à bout de souffle ?
(novembre 2012)
- Comment concilier régulation financière et croissance :
20 propositions (novembre 2012)
- Taxe professionnelle et finances locales : premier pas vers une réforme globale ?
(septembre 2012)
- Remettre la notation financière à sa juste place (juillet 2012)
- Réformer par temps de crise (mai 2012)
- Insatisfaction au travail : sortir de l'exception française (avril 2012)
- Vademecum 2007 – 2012 : Objectif Croissance (mars 2012)
- Financement des entreprises : propositions pour la présidentielle (mars 2012)
- Une fiscalité au service de la « social compétitivité » (mars 2012)
- La France au miroir de l'Italie (février 2012)
- Pour des réseaux électriques intelligents (février 2012)
- Un CDI pour tous (novembre 2011)
- Repenser la politique familiale (octobre 2011)
- Formation professionnelle : pour en finir avec les réformes
inabouties (octobre 2011)
- Banlieue de la République (septembre 2011)
- De la naissance à la croissance : comment développer nos PME (juin 2011)
- Reconstruire le dialogue social (juin 2011)
- Adapter la formation des ingénieurs à la mondialisation
(février 2011)
- « Vous avez le droit de garder le silence... »
Comment réformer la garde à vue (décembre 2010)

- Gone for Good? Partis pour de bon ?
Les expatriés de l'enseignement supérieur français aux États-Unis
(novembre 2010)
- 15 propositions pour l'emploi des jeunes et des seniors
(septembre 2010)
- Afrique - France. Réinventer le co-développement (juin 2010)
- Vaincre l'échec à l'école primaire (avril 2010)
- Pour un Eurobond. Une stratégie coordonnée pour sortir de la crise (février 2010)
- Réforme des retraites : vers un big-bang ? (mai 2009)
- Mesurer la qualité des soins (février 2009)
- Ouvrir la politique à la diversité (janvier 2009)
- Engager le citoyen dans la vie associative (novembre 2008)
- Comment rendre la prison (enfin) utile (septembre 2008)
- Infrastructures de transport : lesquelles bâtir, comment les choisir ? (juillet 2008)
- HLM, parc privé
Deux pistes pour que tous aient un toit (juin 2008)
- Comment communiquer la réforme (mai 2008)
- Après le Japon, la France...
Faire du vieillissement un moteur de croissance (décembre 2007)
- Au nom de l'Islam... Quel dialogue avec les minorités musulmanes en Europe ?
(septembre 2007)
- L'exemple inattendu des Vets
Comment ressusciter un système public de santé (juin 2007)
- Vademecum 2007-2012
Moderniser la France (mai 2007)
- Après Erasmus, Amicus
Pour un service civique universel européen (avril 2007)
- Quelle politique de l'énergie pour l'Union européenne ?
(mars 2007)
- Sortir de l'immobilité sociale à la française (novembre 2006)
- Avoir des leaders dans la compétition universitaire mondiale (octobre 2006)
- Comment sauver la presse quotidienne d'information (août 2006)

- Pourquoi nos PME ne grandissent pas (juillet 2006)
- Mondialisation : réconcilier la France avec la compétitivité (juin 2006)
- TVA, CSG, IR, cotisations...
Comment financer la protection sociale (mai 2006)
- Pauvreté, exclusion : ce que peut faire l'entreprise (février 2006)
- Ouvrir les grandes écoles à la diversité (janvier 2006)
- Immobilier de l'État : quoi vendre, pourquoi, comment (décembre 2005)
- 15 pistes (parmi d'autres...) pour moderniser la sphère publique (novembre 2005)
- Ambition pour l'agriculture, libertés pour les agriculteurs (juillet 2005)
- Hôpital : le modèle invisible (juin 2005)
- Un Contrôleur général pour les Finances publiques (février 2005)
- Les oubliés de l'égalité des chances (janvier 2004 - Réédition septembre 2005)

Pour les publications antérieures se référer à notre site internet :
www.institutmontaigne.org

INSTITUT MONTAIGNE



AIR FRANCE-KLM
AIRBUS GROUP
ALLEN & OVERY
ALLIANZ
ALVAREZ & MARSAL FRANCE
ARCHERY STRATEGY CONSULTING
ARCHIMED
ARDIAN
AT KEARNEY
AUGUST & DEBOUZY AVOCATS
AXA
BAKER & MCKENZIE
BANK OF AMERICA MERRILL LYNCH
BEARINGPOINT
BNI FRANCE
BNP PARIBAS
BOLLORE
BOUYGUES
BPCE
CAISSE DES DÉPÔTS
CAPGEMINI
CARBONNIER LAMAZE RASLE & ASSOCIÉS
CARREFOUR
CASINO
CGI FRANCE
CHAÎNE THERMALE DU SOLEIL
CIS
CISCO SYSTEMS FRANCE
CNP ASSURANCES
COHEN AMIR-ASLANI
CRÉDIT AGRICOLE
CRÉDIT FONCIER
DAVIS POLK & WARDWELL
DE PARDIEU BROCAS MAFFEI
DENTSU AEGIS NETWORK
DEVELOPMENT INSTITUTE INTERNATIONAL
EDF
ELSAN
ENGIE
EQUANCY
EURAZEO
EUROSTAR
FONCIÈRE INEA
GAILLARD PARTNERS
GRAS SAVOYE
GROUPAMA
GROUPE EDMOND DE ROTHSCHILD
GROUPE M6
GROUPE ORANGE
HENNER
HSBC FRANCE
IBM FRANCE
ING BANK FRANCE
INTERNATIONAL SOS
IONIS EDUCATION GROUP
ISRP
JALMA
JEANTET ET ASSOCIÉS
KPMG
KURT SALMON
LA BANQUE POSTALE

SOUTIENNENT L'INSTITUT MONTAIGNE

INSTITUT MONTAIGNE



LAZARD FRERES
LINEDATA SERVICES
LIR
LIVANOVA
LVMH
MACSF
MALAKOFF MEDERIC
MAZARS
MCKINSEY & COMPANY FRANCE
MEDIA PARTICIPATIONS
MERCER
MICHELIN
MICROSOFT
OBEA
ONDRA PARTNERS
PAI PARTNERS
PIERRE & VACANCES
PLASTIC OMNIUM
PWC
RADIALL
RAISE
RAMSAY GÉNÉRALE DE SANTÉ
RANDSTAD
RATP
REDEX
REXEL
RICOL, LASTEYRIE CORPORATE FINANCE
ROCHE
ROLAND BERGER
ROTHSCHILD & CIE
SANOFI
SANTECLAIR
SCHNEIDER ELECTRIC SA
SERVIER
SIA PARTNERS
SIACI SAINT HONORÉ
SIER CONSTRUCTEUR
SNCF
SNCF Réseau (anciennement Réseau Ferré de France)
SODEXO
SOLVAY
STALLERGENES
SUEZ
TECNET PARTICIPATIONS SARL
THE BOSTON CONSULTING GROUP
TILDER
TOTAL
TUDEL & ASSOCIÉS
VEOLIA
VINCI
VIVENDI
VOYAGEURS DU MONDE
WENDEL
WORDAPPEAL

SOUTIENNENT L'INSTITUT MONTAIGNE

Imprimé en France
Dépôt légal : septembre 2016
ISSN : 1771-6756
Achévé d'imprimer en septembre 2016

INSTITUT MONTAIGNE



COMITÉ DIRECTEUR

PRÉSIDENT

Henri de Castries

David Azéma Banker

Emmanuelle Barbara Managing Partner, August & Debouzy

Nicolas Baverez Avocat, Gibson Dunn & Crutcher

Marguerite Béraud-Andrieu Directrice générale adjointe en charge de la Stratégie, groupe BPCE

Jean-Pierre Clamadieu Président du Comité exécutif, Solvay

Olivier Duhamel Professeur émérite des Universités, Sciences Po

Mireille Faugère Conseiller Maître, Cour des comptes

Christian Forestier Ancien recteur

Marwan Lahoud Directeur général délégué, Airbus Group

Natalie Rastoin Directrice générale, Ogilvy France

René Ricol Associé fondateur, Ricol Lasteyrie Corporate Finance

Jean-Dominique Senard Président, Michelin

Arnaud Vaissié Co-fondateur et Président-directeur général, International SOS

Philippe Wahl Président-directeur général, Groupe La Poste

Lionel Zinsou Membre du Conseil de surveillance, PAI Partners

PRÉSIDENT D'HONNEUR

Claude Bébéar Fondateur et Président d'honneur, AXA

Bernard de La Rochefoucauld Président, Les Parcs et Jardins de France

CONSEIL D'ORIENTATION

PRÉSIDENT

Ezra Suleiman Professeur, Princeton University

Benoît d'Angelin Président, Ondra Partners

Frank Bournois Directeur général, ESCP Europe

Pierre Cahuc Professeur d'économie, École Polytechnique

Loraine Donnedieu de Vabres Avocate, associée gérante, Jeantet et Associés

Pierre Godé ancien vice-Président, Groupe LVMH

Michel Godet Professeur, CNAM

Françoise Holder Administratrice, Groupe Holder

Philippe Josse Conseiller d'État

Marianne Laigneau Directrice des ressources humaines, Groupe EDF

Sophie Pedder Chef du Bureau de Paris, *The Economist*

Hélène Rey Professeur d'économie, London Business School

Laurent Bigorgne Directeur

INSTITUT MONTAIGNE



IL N'EST DÉSIR PLUS NATUREL QUE LE DÉSIR DE CONNAISSANCE

Un islam français est possible

Le fondamentalisme se diffuse sur notre territoire alors que s'exacerbent les polémiques autour de l'inscription des signes d'appartenance islamique dans l'espace public, suscitant crispations et angoisses. Ces peurs sont renforcées par une méconnaissance générale des musulmans, de leurs aspirations et de leurs pratiques religieuses.

C'est pour y répondre que l'Institut Montaigne a conduit dans le cadre de ce rapport une vaste enquête qui permet d'en dresser le premier portrait. Il s'agit ainsi de répondre par la connaissance aux défis que les événements de 2015 et de 2016 ont fait naître et d'éclairer les débats à venir d'éléments objectifs.

Ce travail le confirme, construire un islam français est possible. Mais son organisation, son financement, ses liens avec l'État ainsi qu'avec les pays dits « d'origine » doivent se transformer. Huit propositions pour engager ce mouvement.

Rejoignez-nous sur :



Suivez chaque semaine
notre actualité en vous abonnant
à notre newsletter sur :
www.institutmontaigne.org

Institut Montaigne

59, rue La Boétie - 75008 Paris

Tél. +33 (0)1 53 89 05 60 - Fax +33 (0)1 53 89 05 61

www.institutmontaigne.org - www.desideespourdemain.fr

10 €

ISSN 1771-6756

Septembre 2016