

# Le devenir de l'islam en France

Leyla Arslan

Dominique Avon

Ghaleb Bencheikh

Vincent Feroldi

Franck Fregosi

André Grjebine

Julienne Jarry

Hervé Legrand

Tareq Oubrou

Emilio Platti

Michel Younès

*desclée  
de  
brouwer*

# Le devenir de l'islam en France

*Collection « Confrontations »,  
dirigée par Hervé Legrand*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bencheikh que par le grand imam T. Oubrou. Rien n'y est dit non plus du travail historiographique encore nécessaire. Mais dans leur ensemble, les contributions ici recueillies permettront aux lecteurs d'échapper à un certain nombre d'idées toutes faites et de réfléchir au devenir de l'islam dans notre pays, sans être prisonniers d'une vision mécanique, car ce devenir est ancré dans la société et l'histoire. Cet avenir dépend donc pour une large part de l'attitude des Français à l'égard de leurs concitoyens musulmans et ces derniers y auront eux-mêmes une très réelle responsabilité. S'agissant des chrétiens, cet avenir dépendra aussi de leurs capacités d'accueil et de discernement, et de leur souci de se faire les proches des musulmans chaque fois que la justice ou l'équité, le respect des légitimes différences et la recherche de la vérité seront en cause. Puissent les chrétiens être reconnus à ces signes-là : « Vous reconnaîtrez l'arbre à ses fruits », lit-on dans l'Évangile en ce qui les concerne.

---

\*. Vice-président de Confrontations.

1. Dans cet ouvrage, la contribution de Franck Fregosi fait le point sur la question démographique.
2. L'enquête de terrain dont Leyla Arslan rend compte dans cet ouvrage permet d'appuyer certaines de ces hypothèses.
3. On trouvera un échantillon de ce rêve dans les déclarations faites au *Journal du dimanche* du 1<sup>er</sup> décembre 2012, par l'imam londonien, d'origine pakistanaise, Anjen Choudary : « Notre but ultime est d'instaurer la charia en Angleterre et partout en Europe. Nous avons déjà des zones géographiques qui relèvent uniquement de la charia. Tout est une question de temps et de fidèles. Nous avons les deux. »
4. Ces sondages, antérieurs aux événements du Mali, ont été commandés par le *Journal du Dimanche* et par *Le Monde* qui a publié et commenté le sien dans son numéro du 25 janvier 2013, pp.8-10.
5. Depuis longtemps les travaux sur les préjugés ont montré que ceux-ci ne

s'originent pas dans l'expérience personnelle, *cf.* l'ouvrage classique de G.W. Allport, *The nature of Prejudice*, New-York, Doubleday, 1958.

6. Noter qu'islam est aussi un prénom masculin.

7. Son ouvrage est traduit en français sous le titre *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997.

# I

## Perceptions et représentations de l'islam sur le terrain

*Questions des chrétiens – Témoignages d'acteurs de  
terrain*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



tous les musulmans morts pour la France.

Les liens sont donc continus avec les responsables du Conseil régional du culte musulman, ainsi qu'avec la grande mosquée de Lyon et avec son recteur Kamel Kabtane, qui faisait partie de la délégation musulmane à Tibhirine. Plusieurs années de suite, certains d'entre nous ont participé comme intervenants aux conférences de ramadan organisées par la grande mosquée sur des thèmes tels que le jeûne, la prière, l'aumône, le combat spirituel...

En collaboration avec le centre d'études des cultures et des religions, nous venons d'organiser une session sur le thème: « L'islam, quels défis pour la foi chrétienne ? Pour l'Église catholique en France ? Pour sa pratique pastorale ? » Cette session, de niveau universitaire, ouverte à tous, visait davantage un public de chrétiens, acteurs pastoraux.

Prochainement, nous participerons ensemble à une marche pour la paix, dans le cadre du 25<sup>e</sup> anniversaire de la rencontre d'Assise.

Ce parcours de quelques années montre comment nous sommes passés du simple désir de nous connaître à une réelle connaissance mutuelle créatrice de respect et d'estime. Nous partageons aussi l'inquiétude relative au devenir de l'islam dans notre pays. Par exemple, comment sont recrutés et formés les imams qui prêchent dans les mosquées ? Il s'y manifeste, en effet, des courants radicaux bien éloignés de ceux qui aspirent à vivre sereinement dans une république laïque. C'est une vive inquiétude de nos amis musulmans qui nous demandent d'y réfléchir avec eux.

Nous souhaitons aussi approfondir la réflexion que nous menons en commun avec nos amis musulmans et aller au-delà de

nos consensus pour aborder des questions difficiles, comme les mariages mixtes et les conversions ; creuser aussi les perspectives du dialogue islamo-chrétien. Tout en cherchant des solutions dans notre pays, nous ne pouvons pas faire totalement abstraction d'autres problèmes encore plus difficiles : le sort réservé aux chrétiens d'Orient dans leurs propres pays, celui aussi des Algériens chrétiens en Algérie.

Le « nous » dont j'use ici n'est pas simple à définir. Nous sommes en relation avec un certain nombre de personnalités du monde musulman, mais aussi avec des responsables d'institutions musulmanes (Grande Mosquée de Lyon, Conseil régional du culte musulman), ces derniers changeant en fonction de leurs élections internes. On doit aussi tenir compte des différents courants existant au sein de la communauté musulmane, courants liés aux pays d'origine (Algérie et Maroc notamment), mais aussi courants transversaux, comme par exemple l'Union des organisations islamiques de France.

Il nous faut avancer, en tenant compte de cette complexité, parfois un peu en équilibristes, mais nous avançons résolument.

## II

# Présentation des différents islam en France

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

France) et par le biais d'un dense réseau Internet<sup>19</sup>, le puritain est amené à inscrire son action quotidienne dans une logique systématique d'anathème généralisé de toutes les autres expressions religieuses. Les différents courants de l'islam sont assimilés à des déviances voisines de la mécréance.

Les formes dévotionnelles traditionnelles comme la célébration nocturne de la naissance du Prophète sont jugées illicites car assimilées à des innovations blâmables. L'intercession des saints et la visite de leurs tombes sont dénoncées comme de l'idolâtrie.

Le soufisme est lui systématiquement fustigé comme une source d'innovations et accusé d'exalter le panthéisme et de négliger la lettre de l'islam.

L'islam légaliste, développé par trois des quatre écoles classiques de droit<sup>20</sup> (à l'exception de l'école hanbalite la plus littéraliste), est lui aussi stigmatisé parce que réputé trop conformiste. Il ne prend pas suffisamment appui sur le corpus des hadiths authentiques. Cet islam est jugé dissident car éloigné de la voie des premiers compagnons du Prophète, de l'islam dit originel.

Les courants islamiques activistes comme le mouvement des Frères musulmans ne trouvent pas non plus grâce aux yeux des puritains réfractaires en majorité à toute action politique partisane. Les Frères musulmans sont notamment accusés de négliger l'impératif théologique du rappel de l'unicité de Dieu au profit du rétablissement hypothétique du Califat.

Le courant piétiste est, lui, vilipendé comme un « soufisme contemporain » qui véhicule de fausses croyances.

Dans certains sites salafis, Ussama Bin Ladin n'échappe pas non plus à leur anathème. Il est dénoncé comme déviant et affublé du sobriquet infamant d'Ussama Bin Ladin le

kharijite<sup>21</sup>, c'est-à-dire le sortant<sup>22</sup>, celui qui s'est séparé de la voie orthodoxe, en l'occurrence celle prônée par les cheikhs saoudiens.

En ce qui concerne leur rapport au politique, il faut noter que la plupart des salafistes en France, tout comme les musulmans piétistes, récusent toute forme d'engagement politique militant. À leurs yeux, la priorité réside dans l'édification d'une contre-société islamique. Seule une infime minorité, qualifiée de jihadiste, ne récusé pas l'action politique et dénonce les régimes occidentaux alliés des gouvernements corrompus du monde musulman.

Le vécu islamique quotidien des musulmans puritains combine à la fois orthopraxie et orthodoxie. Ces musulmans se considèrent comme membres d'une *ecclesia islamica pura*, une assemblée de purs, gardiens du dogme originel de l'islam. Par les idéaux qu'ils prônent, leur mode de vie décalé et le sentiment de supériorité qu'ils affichent, ils se comportent comme une véritable aristocratie religieuse<sup>23</sup>.

Leur théologie repose exclusivement sur l'exaltation du dogme de l'unicité absolue de Dieu, et sur une lecture littérale du Coran. La Sunna est parfois assimilée à un texte quasiment révélé (quand la plupart des autres musulmans y voient un texte inspiré). Elle est considérée comme une source inépuisable et irréfutable d'explication et de clarification de la parole de Dieu à l'exclusion de toute autre.

À l'origine, le salafisme prôné à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle par Afghani et Mohamed Abdouh reposait sur un subtil équilibre entre le retour aux sources écrites de la foi en islam et une mise en garde contre toute logique d'imitation passive des décisions des docteurs de la Loi au profit de la raison. De nos jours, le salafisme dominant chez les musulmans puritains sacralise au

contraire les points de doctrine et les avis juridiques des cheikhs saoudiens, confortant par là même leur prétention toute cléricale à énoncer le dogme islamique dans sa littéralité.

### ***Le néo-orthodoxe pragmatique***

Le néo-orthodoxe pragmatique s'attache à pratiquer, en toutes circonstances, un islam fidèle à l'orthodoxie islamique.

En milieu non musulman, ce type de musulman s'efforce de s'entourer de toutes les précautions canoniques pour que sa vie quotidienne soit conforme à l'économie générale de la loi islamique. Fidèle scrupuleux, il a tendance à s'interroger, de façon régulière, sur le bien-fondé de chacun de ses actes privés et publics au regard de la législation islamique. Bien qu'il ne récuse nullement l'islam des quatre écoles, ce type de pratiquant s'efforce néanmoins de rechercher la réponse canonique la plus opérationnelle, correspondant le mieux à ses interrogations pratiques, que ce soit en matière matrimoniale, éthique, commerciale ou dans ses relations sociales, sans pour autant privilégier une école par rapport à une autre.

Le musulman néo-orthodoxe est un pragmatique qui recourt à un légalisme islamique sélectif, faisant intervenir, en matière de tradition juridique, le principe de la liberté de choix là où, historiquement, a prévalu plutôt jusque-là objectivement un principe d'affiliation quasi automatique à une école dominante géographiquement, territorialement, voire ethniquement.

La nouvelle donne que représente un islam s'implantant hors des frontières traditionnelles du monde musulman pose en pratique la question du rite juridique auquel peuvent ou doivent se rattacher les musulmans. Les convertis, mais également l'ensemble des populations originaires du monde musulman sont concernés. Celles-ci sont confrontées d'une part à un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



21. Conseils du cheikh Ben Baz à *Ussama Bin Ladin al khariji* in <http://salafs.com>
22. Dans l'hérésiographie musulmane, le terme de kharijite renvoie à un groupe dissident de fidèles partisans d'Ali, gendre du Prophète et prétendant au Califat. Lors de la bataille de Siffîn entre les troupes du gouverneur Moawiyya et les troupes d'Ali, certains de ses partisans avaient refusé le principe de l'arbitrage entre les deux factions. Ils s'étaient donc séparés considérant que seul Dieu, via le sort des armes, était juge et aurait départagé les deux rivaux. Par la suite, ils usèrent de la violence et du meurtre envers leurs opposants tout en professant l'idée d'un califat électif et non héréditaire. Cette réaction aboutit au premier schisme de l'islam classique.
23. Samir AMGHAR, « Les salafistes français : une nouvelle aristocratie religieuse ? », *Maghreb Machrek* (183), printemps 2005, p. 13-32.
24. Alexandre POPOVIC, Gilles VEINSTEIN (éds), *Les voies d'Allah. Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*, Paris, Fayard, 1996 ; Titus BURCKHARDT, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'islam*, Paris, Dervy, 1996.
25. Éric GEOFFROY, *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003, p. 10.
26. Faouzi SKALI, *La voie soufie*, Paris, Albin Michel, 1993 ; *Le face à face des cœurs. Le soufisme aujourd'hui*, Paris, coll. « Presse Pocket », 1999.
27. Éric GEOFFROY, *Jihâd et contemplation. Vie et enseignement d'un soufi au temps des croisades*, Beyrouth, Al Bouraq, 2003 ; *Initiation au soufisme*, Paris, Fayard, 2003.
28. Dounia BOUZAR et Saïda KADA (éds), *L'une voilée, l'autre pas. Le témoignage de deux femmes musulmanes françaises*, Paris, Albin Michel, 2003.
29. Dounia BOUZAR, « Monsieur islam » n'existe pas. *Pour une désislamisation des débats*, Hachette Littérature, 2004.
30. *Ibid.*, p. 135.
31. Malek CHEBEL, *Manifeste pour un islam des Lumières*, Paris, Hachette Littératures, 2004.
32. Abdelmajid CHARFI, *L'islam entre le message et l'histoire*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 71.
33. Coran VII, 110.
34. Mohamed TALBI, « Le concept de commanderie du bien », dans

<http://oumma.com>.

35. *Ibid.*, p. 2.

36. Imam GHAZALI, *Le civisme musulman. La commanderie du bien et le pourchas du mal*, trad. Léon Bercher et Sadek Sellam, Paris, Créadif Livres, 1994, p. 16.

37. Abdenour BIDAR, *Self islam*, Paris, Seuil, coll. « Non-conforme », 2006.

38. *Ibid.*, p. 221.

39. Pour mener à bien ce projet, il n'avait pas hésité à mettre sur pied une véritable inquisition (*Mihna*) qui pourchassait féroce­ment tous ceux qui n'adhé­raient pas aux orientations officielles du calife.

40. Mohamed TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Tunis, Cérès/Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 64.

41. Pauline BEBE, *Le judaïsme libéral*, Paris, Jacques Granger éditeur, 1993.

42. Mohsen ISMAÏL, « Les normes juridiques en islam: le 'urf comme source de législation », dans Franck FRÉGOSI (éd.), *Lectures contemporaines...*, *op. cit.*, p. 27-70 ; voir aussi *Le despotisme et ses caractères vu par un intellectuel arabe du XIX<sup>e</sup> siècle. Traduction annotée et commentaires du livre d'Abd El Rahmân El Kawâkibî*, Paris, Fayard (à paraître).

43. Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 12.

### III

L'islam, son histoire, son droit,  
sa vie en diaspora

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ethnicités ont ainsi pu se redéfinir, prenant un nouveau sens et poursuivant de nouvelles finalités. La désarticulation des communautés d'origine contribue à faire émerger un rapport individualisé aux « différences », en favorisant chez les enquêtés l'interrogation sur l'héritage transmis par les parents, en leur permettant alors de tenter un certain nombre d'expérimentations dans la gestion des marqueurs d'altérité. Des individus, « ethniques » par intermittence, seraient ainsi en train d'apparaître, se débarrassant du contrôle social du groupe d'appartenance, en pleine recomposition.

La seconde hypothèse supposait que la faiblesse de l'action collective à base ethnique ou religieuse devait s'expliquer par le caractère même de l'ethnicité développée par les enquêtés. Dans un contexte hostile à toute expression de particularisme, notamment ethnique et religieux, ceux-ci auraient préféré, dans leur très grande majorité, reléguer leurs différences dans la sphère privée, voulant apparaître dans la sphère publique, comme des citoyens « normaux », « pareils », pour reprendre leur vocabulaire.

Après l'enquête, qu'en est-il de ces hypothèses ?

1 – La première hypothèse s'est avérée à moitié juste. La première partie de la thèse montre, en effet, que la migration a contribué à désarticuler les communautés d'origine qui n'ont jamais reconstitué, en France, leurs cadres sociaux d'origine. Elle a aussi transformé les acteurs de la socialisation des individus, notamment les familles, dont la structure oscille désormais entre une forme néotraditionnelle (famille nucléaire, mère au foyer et un grand nombre d'enfants) et un « nouveau modèle » dans lequel la femme travaille au dehors et se trouve avoir moins d'enfants.

Cette désarticulation des communautés d'origine a fait émerger un rapport individualisé aux « différences ». Elle a

favorisé le questionnement de leur héritage parental par les intéressés, ce qui a permis un certain nombre d'expérimentations dans la gestion des marqueurs d'altérité. On fait un tri dans l'héritage reçu des parents. Comme le remarquent plusieurs enquêtés, s'agissant d'eux-mêmes, de leurs pairs et de leurs parents, « les traditions, c'est quand ça les arrange ». Ce phénomène est particulièrement flagrant dans les attitudes qu'adoptent les individus par rapport au religieux. Trois attitudes principales ont ainsi été identifiées :

- les non-musulmans, convertis à une autre religion ou estimant, plus souvent, ne plus correspondre à la définition du musulman comme celui qui prie;

- les « confessants séculiers », plus proches des pratiques parentales mais abordant l'islam de façon plus culturelle, voire lui donnant une définition morale;

- les « *born again muslims* », se construisant un islam littéraliste et normatif, différent de celui des parents, et offrant plusieurs visages *fréristes*, *tablighis* ou *salafs*.

Le processus d'individualisation des conceptions de soi apparaît également dans le fait que les chances d'ascension sociale de l'individu, liées en général à la plus ou moins grande réussite scolaire, contribuent à forger la représentation qu'il a de lui-même et du monde. Quatre attitudes ont été dégagées, plusieurs individus passant d'ailleurs de l'une à l'autre :

- les « galériens », inquiets pour leur avenir, en difficulté scolaire, lisent leurs difficultés au crible d'une grille ethnique ou religieuse très essentialiste;

- les « intégrationnistes », en meilleure réussite scolaire, sont soucieux de maintenir leurs « différences » dans la seule sphère privée (familiale, amicale, à la maison), comme le réclame le discours républicain dominant;

- les « critiques », en plus grande réussite scolaire que les

« galériens », questionnent non pas le modèle républicain mais sa mise en œuvre inadéquate, son « hypocrisie » en laissant s’instaurer un régime de « deux poids, deux mesures »;

- les « grimpeurs », souvent déjà en grande école, maintiennent leurs « différences » dans la sphère privée, mais n’hésitent pas à en jouer pour surfer sur la vague de la « diversité », en proposant une définition plus liée à la « couleur » qu’à des normes culturelles et religieuses.

J’ai cherché à utiliser les catégories de cette dernière typologie dans l’ensemble de la thèse pour analyser ce que pouvait être le rapport à l’ethnicité dans la sphère publique et privée.

Mais cela m’a permis de vérifier que la première hypothèse était également à moitié fausse. En effet, cette individualisation dans le façonnement de l’ethnicité ainsi que son cantonnement à la sphère privée, essentiellement dans les loisirs, aurait pu laisser croire que tous nos enquêtés relèvent d’une ethnicité symbolique, qu’ils manifestent à leur guise, par intermittence. Lors de grands événements comme le mariage, les individus peuvent rencontrer de grandes difficultés à faire reconnaître leurs choix à leur entourage, notamment celui du conjoint. De fortes pressions de la part de la famille, voire du quartier, peuvent subsister dans ce domaine dont les enquêtés ont du mal à s’affranchir, notamment lorsqu’ils sont « galériens ». Même si ces dernières années, le marché matrimonial a tendu à s’élargir du village au pays, puis à la région d’origine et enfin à l’appartenance musulmane, les familles, en particulier néotraditionnelles, cherchent toujours à peser de façon plus ou moins forte sur les choix de leurs enfants, filles comme garçons, en transmettant de nombreux interdits conduisant à des formes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



malheureusement au traitement médiatique de l'islam, comme je l'ai déjà noté. Avant d'en venir aux revendications de certains musulmans dans l'espace public et dans l'entreprise, on me permettra d'insister sur le rôle souvent irresponsable des médias. Dans des émissions, qualifiées de grande écoute, nous avons eu droit, et pas qu'une seule fois, à des débats, entre d'un côté des intellectuels – même si on peut être réservé sur cette qualification – et de l'autre, des basketteurs, des rugbymen, une lofteuse et un rappeur pour parler non pas de sport, de télé-réalité ou de musique, mais de théologie savante, de géostratégie, d'histoire et de civilisation ! Et pour cautionner la dite émission, on fait venir l'imam du coin, de modeste culture, et on l'embarrasse en lui opposant les normes rigides de l'islam en s'appuyant sur des mots comme la *charia*, qui ne sont que des mots valises pour les téléspectateurs. De tels procédés ne peuvent que nourrir les incompréhensions et aggraver un fossé culturel qu'il serait de la plus haute importance de combler.

Pour compléter ce diagnostic, signalons que ce malaise a une autre source : les responsables politiques, eux aussi, se montrent souvent frileux sur les mêmes points. Certes, j'ai beaucoup de respect et d'admiration pour ceux qui s'engagent dans la politique active ; néanmoins, je regrette que notre société ne secrète plus des hommes et des femmes d'État, vraiment consacrés au bien public. Trop nombreuses sont les prises de position, les déclarations qui, au lieu d'apaiser et d'aller dans le sens d'une volonté de cohésion sociale et nationale, font monter les tensions et aggravent les conflits potentiels.

Du côté islamique ou des citoyens musulmans, il y a effectivement des revendications. Elles sont même en augmentation pour trois ou quatre raisons, certaines fondamentales, d'autres conjoncturelles. On peut très probablement mentionner parmi elles la sécularisation qui, en

créant incertitudes et angoisses devant un avenir inconnu, a conduit à un retour du religieux qui ne va pas sans dérives.

La première se trouve dans une religiosité assez superficielle et syncrétiste dont on peut constater l'emprise au rayon « religion » des supermarchés. Le bouddhisme zen s'y mêle au soufisme et à la Kabbale, conduisant à l'exploitation de la détresse, du mal-être moral et existentiel, exploité par des gourous et des sectes.

Mais l'autre dérive, celle qui nous intéresse ici, consiste à trouver refuge dans une observance tatillonne et formaliste, qui dégénère facilement dans le fondamentalisme, ce dernier faisant le lit du fanatisme, et malheureusement aussi de l'extrémisme, et du terrorisme aveugle, qui n'est rien d'autre qu'une totale démission de l'esprit.

De telles analyses ne concernent pas que les musulmans, mais elles s'appliquent davantage à eux qui se souviennent d'avoir connu un apogée civilisationnel qui aurait culminé avec Soliman le Magnifique et a pris fin avec la bataille de Lépante en 1571, dont on trouve la mention jusque dans la basilique de Fourvière. Le monde musulman a connu la décadence, et la stagnation, l'Empire ottoman a perdu le contrôle de la Méditerranée. Dans son déclin, le monde musulman est devenu colonisable puis il a été effectivement colonisé. Entré dans une profonde léthargie pendant la colonisation, il a connu un réveil post-colonial extrêmement douloureux, notamment parce que les différents systèmes qui ont prétendu gouverner le monde araboislamique ont fait faillite. Est-ce que le printemps, dit arabe, mettra fin à cette situation ? Peut-être. En cette histoire, on trouve aussi les racines d'une indigence intellectuelle et d'une déshérence culturelle qui fait que, désormais, on s'agrippe à une lettre étouffante et mortifère, que l'esprit a désertée.

## Des cultures non synchrones

La culture islamique n'a connu ni le moment Descartes, ni le moment Freud. Laissons Descartes, pour ne retenir que Freud, quoi qu'il en soit de la validité de ses théories. C'est un fait que la psychanalyse n'est pas née en contexte islamique et qu'elle ne l'affecte pas. On peut, peut-être, voir un lien entre cette absence et le développement actuel d'une pudibonderie affectée, qui a pour effet une régression tragique du statut des femmes dans le monde islamique d'aujourd'hui. La condition des femmes à Samarcande, à Boukhara ou à Cordoue était infiniment meilleure autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui dans ces mêmes contrées. Il faut essayer de comprendre cette régression néfaste qui se conjugue à la revendication politico-identitaire qui prend la forme d'une observance tatillonne. Ajoutons à cela que les musulmans sont restés étrangers au phénomène de la sécularisation, au point même que manque le vocabulaire qui pourrait en rendre compte.

À cet égard, nos concitoyens chrétiens ont connu une toute autre histoire, sous les coups de boutoirs que furent l'expulsion des congrégations et la séparation des Églises et de l'État. Cela les a conduits à ne plus invoquer Dieu avec autorité dans l'espace public, mais à parler plus modestement de transcendance, ou de valeurs, ou de spiritualité, voire à privilégier l'intériorité.

Mais les musulmans qui viennent en France n'ont rien connu de cette histoire complexe faite de résistances, de heurts et de ralliements à la République. Les imams viennent ici avec leur gandoura et leur barbe, leur zèle pour l'observance du ramadan, réactualisant ainsi le fait religieux dans l'espace public. Et ceci se produit à un moment où la laïcité, qui est la clef de voûte de nos institutions et de notre vivre-ensemble,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mécontentement dans les urnes à des discours ou des écrits de plus en plus hostiles aux musulmans, enfin à des actes de violence. En même temps, des mouvements extrémistes montent en épingle des cas individuels pour jeter l'opprobre sur toute une communauté, y compris sur des personnes qui s'intègrent fort bien

Ces réactions hostiles prennent de l'ampleur dans la plupart des pays européens. Il n'en est pas moins erroné de les amalgamer toutes, en les caractérisant comme populistes, voire d'extrême droite. Leur nature et leur ampleur varient considérablement d'un pays à l'autre. Elles paraissent refléter, peu ou prou, des différences culturelles, même si des situations explosives peuvent apparaître dans des sociétés traditionnellement consensuelles. Leurs motivations peuvent également être foncièrement différentes. En fait, si l'opposition grandissante à l'islam s'explique souvent par une recrudescence du nationalisme, de la xénophobie, voire du racisme, dans d'autres cas, il semble que prévale la volonté de préserver une démocratie libérale (liberté d'expression, égalité des sexes, droits des homosexuels, etc.), face aux revendications jugées réactionnaires des islamistes.

Un véritable cercle vicieux du rejet et du ressentiment s'instaure progressivement. Il renforce la fragmentation de l'espace social. Ne serait-ce que parce que la montée en puissance de l'islam, dans un quartier ou une commune, *a fortiori* sa radicalisation, conduisent à un isolement progressif de ceux qui s'en réclament. On assiste ainsi à un exode, plus ou moins massif, non seulement des nonmusulmans, mais même de ceux, fussent-ils d'origine musulmane, qui entendent participer à la vie sociale et réussir dans la société sans être catalogués par une étiquette religieuse ou ethnique. La disparition d'un tissu social autochtone aggrave l'isolement culturel des immigrés et

de leurs descendants. Cette situation est d'autant plus préoccupante que la réussite scolaire est pour une part fonction de l'environnement proche des enfants. À son tour, cette fragmentation intensifie les tensions intercommunautaires. Si chacun peut s'établir dans un pays, avec ses coutumes et ses valeurs spécifiques, comment empêcher que la crainte ne se répande de voir celles-ci empiéter sur les valeurs de la société ambiante ?

On dira que cette coexistence des valeurs et des coutumes fortement différenciées constitue le multiculturalisme vanté ici ou là. Je crois qu'en réalité, celui-ci conduit à des situations dangereuses. Je préfère de très loin le métissage, c'est-à-dire le mélange de personnes venant de pays et d'horizons différents sur un même territoire et autour de valeurs communes (la démocratie, l'égalité des sexes, la laïcité, etc.), à la formation de communautés qui conduisent elles-mêmes à des ghettos comme on en voit aux États-Unis, au Canada ou en Angleterre. Le métissage, c'est le fait que l'on se mélange. Bien différemment, le multiculturalisme, que le prix Nobel d'économie Amartya Sen appelle le « multicommunautarisme », conduit chacun à camper dans sa communauté, dans son ghetto. En réalité le multiculturalisme, qui a l'air très progressiste, est une façon de s'enfermer dans son identité contre et au détriment des autres.

Jusqu'à présent, dans l'histoire des relations entre Occidentaux et musulmans, il n'y a jamais eu coexistence de deux souverainetés. Toute coexistence a consacré la primauté de l'un sur l'autre, que ce soit le statut d'infériorité de *dhimmi* imparti jadis aux juifs et aux chrétiens en terre arabe ou celui de "colonisés" réservés aux Arabes pendant la période coloniale. L'enfermement dans une communauté implique *de facto* un positionnement hiérarchique dans la société. On n'est pas égaux si on ne se mélange pas et on ne se mélange pas si chacun campe

sur ses positions, que celles-ci soient fondées sur une appartenance ethnique ou/et religieuse. La coexistence pacifique au sein des pays européens ne pourra s'établir que si les uns et les autres privilégient le réel plutôt que le symbolique. Les uns en reconnaissant qu'ils devront vivre avec les immigrants et leurs descendants. Les autres en se convainquant que leur intégration dans les sociétés européennes ne pourra se faire que s'ils procèdent à la mise à distance de leur texte fondateur, ce que juifs et chrétiens ont accompli au fil des siècles. Encore faut-il que les sociétés européennes leur facilitent cette distanciation difficile en clarifiant eux-mêmes les règles du jeu démocratique, qui commencent par l'acceptation de la légitimité de l'Autre et donc la réciprocité en matière de liberté d'expression et de critique.

Le problème est donc d'aider chaque personne qui entend vivre en France à assumer les valeurs de la laïcité, même si, comme je l'ai déjà dit, je préfère le terme de société ouverte. Je crois que notre problème a déjà été remarquablement résumé par Dostoïevski quand il fait dire à Ivan dans *Les Frères Karamazov* : « Il n'y a rien de plus tentant pour l'homme que la liberté de sa conscience, mais rien de plus douloureux. » Eh ! bien, tel est notre problème actuel ! Beaucoup de gens se plaignent du fait que notre société n'ait plus de valeurs. Mais ne pas avoir de valeurs imposées, c'est précisément cela qui s'appelle la liberté. Rien ne nous interdit d'avoir des valeurs ; simplement, ce n'est plus l'État qui nous dit : « Voilà les valeurs auxquelles vous devez vous référer. » C'est à chacun de nous de se débrouiller ; mais c'est difficile et désagréable de se débrouiller soi-même.

On ne peut pas demander à des gens qui viennent de l'extérieur de partager nos valeurs, si nous-mêmes n'y adhérons pas et si nous ne sommes même pas capables de les définir.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



*Dans les années 1980*, je voyageais souvent au Maroc et plus particulièrement dans le Haut-Atlas, en milieu berbère. Je vivais au milieu de cette population très croyante, célébrant avec elle les grandes fêtes (fin du Ramadan, Aïd-l-Kekbir, Achoura...). Je voyais les jeunes enfants partir tôt le matin à l'école coranique, alors que les plus grands allaient à l'école communale. Le musulman était alors le croyant vivant profondément sa foi d'homme soumis à Dieu.

*Dans les années 1990*, je vivais au Maroc, travaillant en particulier à Rabat. Nous étions en plein drame algérien et les différents partis islamistes prenaient de plus en plus de place dans la vie politique et sociale marocaine. Très engagés dans les œuvres de bienfaisance, en particulier au moment des funérailles, ils exerçaient une forte pression sur la vie quotidienne pour que les Marocains respectent bien les préceptes de l'islam, tel qu'eux-mêmes les définissaient. Il n'était guère possible de ne pas faire le Ramadan, beaucoup de femmes se baignaient tout habillées sur les plages, les barbes s'allongeaient... Le musulman était alors l'islamiste.

*Dans les années 2000*, j'étais secrétaire général du GRIC (Groupe de recherches islamo-chrétien). J'ai eu ainsi la chance de pouvoir rencontrer et travailler avec des musulmans universitaires, profondément enracinés dans leur foi, désireux de dialoguer avec des chrétiens et d'approfondir ensemble des thèmes forts comme les Écritures, la foi et la justice, le péché, les identités, etc. Ils étaient sunnites, druzes ou chiites, habitaient la France, la Tunisie, le Maroc, la Belgique ou le Liban. Le musulman était alors un chercheur de Dieu, chez qui raison, recherche, connaissance et foi n'étaient pas incompatibles.

*Aujourd'hui*, délégué épiscopal aux relations avec les musulmans, je me retrouve en première ligne au contact de

l'islam tant pour questionner les catholiques que pour être à leur écoute. On ne peut plus se voiler la face : dans une société où les identités s'affirment et où le communautarisme se manifeste de manière croissante, l'image dominante de l'islam en 2011 fait peur et questionne.

Il est indéniable que le 11 septembre 2001 est passé par là, comme la querelle autour des caricatures du Prophète Muhammad, l'exode des chrétiens d'Orient, le port de la burka, les attentats islamistes, les revendications autour de la viande hallal, les émeutes dans les banlieues, et l'on pourrait continuer.

Aussi, le catholique français est partagé entre d'une part un sentiment d'accueil, de fraternité, de souhait de vivre ensemble, de dialogue et de rencontres, comme l'y invitent les responsables religieux dans la droite ligne du concile Vatican II, et d'autre part une attitude de profonde réserve envers cette religion qu'il perçoit comme violente, contraignante et non respectueuse des droits de l'homme et surtout de la femme !

Dès lors, sur quoi s'appuyer aujourd'hui ?

Doit-on reprendre l'attitude positive de Benoît XVI rencontrant les représentants des diverses communautés musulmanes présentes en Allemagne, le 23 septembre 2011 ? Il leur disait en effet :

« Chers amis, [...] je pense qu'une collaboration féconde entre chrétiens et musulmans est possible. Et de cette manière, nous contribuons à la construction d'une société qui, sous de nombreux aspects, sera différente de ce que nous avons apporté avec nous du passé. En tant qu'hommes religieux, à partir de nos convictions respectives, nous pouvons donner un témoignage important dans de nombreux secteurs cruciaux de la vie sociale. Je pense, par exemple, à la sauvegarde de la famille fondée sur le mariage, au respect de la vie dans toutes les phases de son évolution naturelle ou à la promotion d'une plus grande justice sociale. »

Et d'ajouter :

« Pour cela aussi j'estime important de célébrer une Journée de réflexion, de dialogue et de prière pour la paix et la justice dans le monde; et nous voulons le faire le 27 octobre prochain, à vingt-cinq ans de la rencontre historique d'Assise conduite par mon prédécesseur, le Bienheureux Jean-Paul II. Par ce rassemblement nous voulons montrer, avec simplicité, que, en hommes religieux, nous offrons notre contribution particulière pour la construction d'un monde meilleur, reconnaissant en même temps la nécessité, pour l'efficacité de notre action, de progresser dans le dialogue et dans l'estime réciproque<sup>1</sup>. »

Cette semaine même, la Conférence des responsables de culte en France (CRCF) a tenu sa réunion trimestrielle, au siège du Conseil français du culte musulman (CFCM), à Paris. Cette réunion de rentrée a été l'occasion pour les responsables de culte en France de poursuivre leurs travaux et d'évoquer divers sujets interreligieux et d'autres ayant trait à l'actualité de notre pays. La CRCF a même annoncé la tenue d'un colloque intitulé : « Vécu et promesses de la laïcité dans le cadre de la Loi 1905. » Il aura lieu le 17 octobre prochain au Palais du Luxembourg. Ce rendez-vous fait suite à l'intention annoncée de la CRCF d'engager une réflexion de fond pour développer une laïcité de bonne intelligence, « un des piliers de notre pacte républicain ».

Je pourrai mettre aussi en avant ce qui s'est vécu ou se vivra à Lyon comme la soirée mémoriale de la mort des sept moines de Tibhérine, où chrétiens et musulmans étaient rassemblés pour un même hommage, la marche de la paix du 13 novembre vécue dans l'esprit de la rencontre d'Assise ou les nombreuses rencontres de groupes comme le groupe Abraham-La Duchère, le groupe Salam- Paix-Shalom de Rillieux ou le groupe Fils

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

entretint une correspondance suivie, d'ordre intellectuel et spirituel. Ancien étudiant d'Al-Azhar, professeur à l'Université du Caire en 1912, il fut également correspondant du père Charles de Foucauld, qu'il envisagea un temps de rejoindre et qu'il s'employa à faire connaître après son assassinat en 1916. Développant un zèle de néophyte au plus fort de la « crise moderniste », Massignon s'en prit avec vigueur à certains courants philosophiques et aux recherches historico-critiques. À la fin de la première décennie du siècle, il stigmatisait le « misérable esprit de compromis entre la vérité immuable du dogme et les vérités du jour », qualifiant le « libre examen » de « luxure de l'esprit » et la critique historique comme l'exégèse biblique de « deux champs de combat où la lutte est la plus ardente contre le Verbe », pour mieux justifier la soumission « non seulement à ce qu'ordonne l'Église mais à ce qu'elle conseille ».

C'est dans cet état d'esprit que Massignon se lançait, en 1908, dans une thèse sur le mystique al-Hallâj, avec la conviction que ce dernier avait été exécuté parce qu'il était devenu apostat, proche du christianisme. En 1922, au moment de soutenir sa thèse en Sorbonne, un déplacement s'était opéré. Non seulement il écrivait que Hallâj était resté musulman, « fils d'Ismaël », mais il développait la conviction selon laquelle l'islam ne pouvait pas être un simple aménagement de l'héritage judéo-chrétien pour le monde arabe, qu'il y avait un propre de la culture musulmane, que le texte coranique possédait une valeur unique et que la grille catholique tripartite pour analyser la mystique s'en trouvait bousculée : Hallâj ce n'était pas du « diabolique », c'était plus que du « naturel », mais alors... était-ce déjà du « divin » ?

Massignon interrogea des théologiens. Le dominicain Lagrange se récusa et le jésuite Maréchal proposa une lecture

qui s'écartait sensiblement de celle de l'orientaliste. Pour le disciple de Blondel, s'il n'était pas possible de douter de la sincérité du mystique musulman, il fallait admettre que sa vie intérieure puisait dans les éléments bibliques du Coran. En cela, il ne différait pas de l'approche catholique héritée, résumée par un autre jésuite, Louis Jalabert : « Le *qor'ân* nous fait l'effet d'une édition arabe tronquée de la Bible, amalgamée d'inédits, nivelée au niveau de la descendance d'Ismaël. Il serait au vieux Testament ce qu'Ismaël fut à Isaac. Le mosaïsme ayant survécu à sa condamnation, l'islam qui vit côte à côte avec lui, perpétue la revendication des frères exclus. » Massignon poursuivit donc une voie particulière, visant à faire connaître l'islam « de l'intérieur », dans laquelle s'inscrivit l'un de ses filleuls, Jean Mohamed Abd-el-Jalil qui soutint une thèse sur le mystique persan al-Hamadhânî. Dans *L'Hégire d'Ismaël* (1935), Massignon qualifiait l'islam de « religion naturelle ravivée par une révélation prophétique », ce qui ne manqua pas d'interroger son ami Jacques Maritain et d'offusquer sa doctorante Amélie-Marie Goichon. Le trait fut précisé dans « Le Signe marial » (*Rythmes du monde*, 1948), dessinant Muhammad comme « prophète négatif » pour les chrétiens, au sens où le Coran n'exprimerait rien à l'encontre du christianisme, tout en restant en deçà de la « révélation chrétienne ».

Professeur au Collège de France, Massignon entretint des relations à la fois de grande proximité et de tension avec les congrégations religieuses ou sociétés de prêtres engagées dans le monde de langue arabe et l'étude de la tradition musulmane: jésuites, petits frères de Jésus, pères blancs, dominicains... Depuis le père de Bonneville jusqu'au frère André – alias Louis Gardet – en passant par Anawati, les questions tournèrent autour de la « continuité doctrinale », des critères de « sanctification », de la manière de concevoir une « religion d'attente ».

Philosophe, converti et disciple de Jacques Maritain, Louis Gardet s'associa avec le frère prêcheur Anawati pour mener à bien une entreprise unique, un essai de théologie comparée entre les écrits chrétiens et musulmans. *L'Introduction à la théologie musulmane* parut en 1948. Le travail recueillit des éloges unanimes, chez les chrétiens comme chez les musulmans, à l'exception de réserves formulées par le franciscain Abd-el-Jalil considérant qu'une part trop belle avait été réservée au thomisme. Cette note dissonante n'empêcha pas Anawati d'entrer de plain-pied dans le petit cercle des spécialistes de l'islam et de fonder l'IDEO (Institut dominicain d'études orientales), émanant d'un groupe d'études arabes voulu par Marie-Dominique Chenu dès la fin des années 1930.

Le *MIDEO* constitua l'entreprise majeure de cet Institut, les contributions émanant à la fois de ses forces propres, d'intellectuels de confession musulmane ou chrétienne et d'un réseau international d'islamologues. Les maritainiens Youssef Karam, maronite égyptien, Jean de Menasce, juif alexandrin converti au catholicisme, et Louis Gardet avaient accompagné cette fondation. Adossé à la somme épistémologique des *Degrés du savoir* de Maritain, Gardet prolongea sa collaboration avec Anawati dans les champs de la mystique et de la philosophie comparées : « Très délicats problèmes de théologie mystique que de préciser les “demeures” atteintes par les mystiques du dehors ! » Le principe d'une distinction entre mystique « naturelle » – produit de la vertu et de l'effort personnel – et « surnaturelle » – résultat de la « grâce sanctifiante » –, la seconde ne pouvant être que l'exception pour les « mystiques du dehors » ne permettait pas de trancher de manière décisive, comme il l'écrivait à Anawati : « On peut imaginer quand même une âme à qui Dieu, hors de l'Église visible, donnerait cette expérience [de l'Union transformante]. Mais alors, il en

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.



des mécréants à convertir, parfois par la force, ils ont reçu un statut de protégés comportant une soumission qui les maintenait dans l'infériorité politique. Au-delà du tribut, de plus en plus lourd, exigé en contrepartie de cette protection, la situation qui leur est faite est structurellement inégalitaire : on leur refuse des droits civiques et religieux identiques à ceux des musulmans<sup>6</sup>.

Le pacte d'Omar (ou plus exactement attribué à Omar, notamment celui du XI<sup>e</sup> siècle, car il a connu des versions antérieures) définit clairement les termes de cette domination politique et ses conséquences religieuses. Les chrétiens n'ont pas le droit de construire de nouveaux lieux de culte ni de réparer ceux qui tombent en ruine ; ils ne peuvent plus exercer leur culte en public, notamment faire des processions. Ils n'ont pas le droit de toucher au Coran ni de l'expliquer à leurs enfants. Il leur est interdit de convertir les musulmans, mais ils doivent accepter la conversion des leurs à l'islam. Ces mesures contraignantes étaient parfois accompagnées de signes vestimentaires distinctifs.

Actuellement, cela se traduit au plan étatique par une absence de partage du pouvoir. On peut citer plusieurs dispositions qui font obstacle à la rencontre : dans la majorité des pays où l'islam a le pouvoir, les chrétiens subissent des exclusions sociales, auxquelles s'ajoute l'absence de liberté d'expression, de conscience, ou encore de liberté de changer de religion. Ces dernières années, des récits ont circulé rapportant des cas de maltraitance, de violences, voire de persécution à l'encontre de musulmans devenus chrétiens<sup>7</sup>. Beaucoup voient en tout cela un réel obstacle à des rencontres qui mériteraient ce nom.

Du côté musulman, on évoque l'impérialisme et le colonialisme de l'Occident, considéré comme chrétien, ainsi que

la situation sociopolitique des musulmans ayant émigré récemment en Europe...

Les facteurs de blocage que l'on vient d'énumérer ont de nombreuses conséquences théologiques, anthropologiques et sociopolitiques. En premier lieu, beaucoup sont sceptiques sur l'intérêt, voire sur l'utilité de se rencontrer dans ces conditions. Et tout d'abord on soulignera l'impossibilité de mettre à l'ordre du jour de ces rencontres toute question relative à la foi. En ce domaine, il ne saurait y avoir ni consensus ni concession. Les différences sont nécessairement séparatrices, qu'elles restent implicites ou qu'elles soient explicitées. Enfin, l'expansion actuelle du fondamentalisme en ses formes les plus radicales ne peut manquer de conforter tous ceux, des deux côtés, cultivent une logique de méfiance, voire de confrontation.

## **Les conditions d'une rencontre fructueuse et durable**

La radicalisation actuelle des positions nous place devant l'alternative suivante : ou bien l'on exclut et rejette l'autre, en se confrontant à lui et en essayant de le convertir ; ou bien on se résout fermement à dialoguer « à temps et à contretemps », envers et contre tout, mais en sachant qu'une telle résolution est de plus en plus suspectée et rejetée, parce qu'elle prendrait le chemin des concessions et des compromis, voire d'une mise entre parenthèses de la foi et de ses expressions. Du côté de certains chrétiens, il y a même actuellement non seulement un net agacement à l'encontre de certains « dialogueux » peu compétents, mais quelquefois une dénonciation du chemin qu'a pris le dialogue depuis Vatican II inclus<sup>8</sup>.

En réalité, les termes de cette alternative sont inacceptables au plan de la foi et au plan social. À ces registres, on ne saurait

cultiver ni la méfiance ni le rejet, ni se contenter d'une rencontre fondée sur le « plus petit dénominateur commun », qu'il s'agisse d'une idée de Dieu, de la figure d'Abraham, ou du recours au concept de religion du livre. Précisons tout de suite que la reconnaissance de ce « plus petit dénominateur commun » n'est négligeable ni en soi ni comme obstacle au fondamentalisme. Ce faisant, on n'accepte pas pour autant une relativisation des expressions de la foi véhiculée par des façons de parler du genre « au fond, on a tous le même Dieu »; « nous sommes les fils du père des croyants, Abraham », etc. Cette banalisation de la différence s'avérerait d'ailleurs contre-productive.

Développons donc positivement les trois points d'attention qui sont autant de conditions d'un dialogue véritable.

### ***Une connaissance de soi et d'autrui***

Toute rencontre, quels qu'en soient les partenaires, comporte au départ des *a priori* et des idées reçues. C'est une chose normale, aisément vérifiable aussi dans la rencontre entre chrétiens et musulmans. La représentation spontanée qu'un musulman a des chrétiens ou celle qu'un chrétien a des musulmans révèle, le plus souvent, ce que l'un et l'autre pensent d'autrui, mais tout autant d'eux mêmes.

Cette dialectique entre l'image de soi et l'image d'autrui est fondamentale. Très souvent, la difficulté que j'ai avec l'autre me renvoie à une difficulté que je ressens moi-même. Dans le cas présent, la radicalité renvoie le chrétien à lui-même : quelle est exactement ma foi ? De quoi ai-je peur ?

Pour n'être pas prisonnier de mes idées reçues sur autrui ni de l'image que je me suis construite de moi-même peut-être pour mettre certaines peurs intimes à distance, il existe un chemin fondamental, celui de la connaissance exigeante. La fonction

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

# Table

Avant-propos, *par Hervé Legrand*

## **I. Perceptions et représentations de l'islam sur le terrain**

L'expérience d'un prêtre au contact des musulmans, *par Vincent Feroldi*

De la découverte des musulmans au dialogue avec eux *par Julienne Jarry*

## **II. Présentation des différents islam en France**

Polyphonies et polymorphies musulmanes en France, *par Franck Fregosi*

## **III. L'islam, son histoire, son droit, sa vie en diaspora**

Les fondamentaux de l'islam et le fondamentalisme contemporain, *par Emilio Platti*

L'ethnicité des jeunes Français de culture musulmane, *par Leyla Arslan*

## **IV. La visibilité croissante de l'islam en France : négociations et débats**

Les revendications des musulmans religieux dans l'entreprise et dans le service public, *par Ghaleb Bencheikh*

Les ressorts d'un ressentiment mutuel et sa gestion, *par André Grjebine*

## **V. Musulmans et chrétiens en France**

L'islam en France au contact des chrétiens, *par Tareq Oubrou*

Les catholiques en France au contact de l'islam, *par*

*Vincent Feroldi*

## **VI. Quelques enjeux pour la foi chrétienne de la rencontre entre musulmans et catholiques**

Orientalistes catholiques de langue française (XX<sup>e</sup> siècle),  
*par Dominique Avon*

Les enjeux de la rencontre au plan social et au plan de la foi, *par Michel Younès*

*Annexes*

*Les auteurs*



Composition et mise en pages réalisées par  
Compo 66 – Perpignan  
538/2013

Achevé d'imprimer sur les presses de l'imprimerie

en mars 2013

N° d'imprimeur : XXXXX

Dépôt légal : avril 2013

*Imprimé en France*