

# L'Islam en France : les nouvelles manières de croire

par Jocelyne Cesari \*

*CNRS-Gruppe de Sociologie des Religions et de la laïcité, Paris,  
Visiting Professeur à Columbia University, Janvier 2001.*

Admettre que l'islam est la seconde religion de France est une chose. Échapper à une vision dominante qui associe constamment islam et problèmes sociaux et politiques en est une autre. La même question revient sans cesse : est-ce que l'islam est intégrable - voire pour certains - soluble dans la République ? Une telle question est fondée sur le présupposé que les valeurs de l'islam sont incompatibles avec celles de la société française en particulier, et de l'Occident en général. Rien de bien surprenant à cela si l'on garde en mémoire que les relations entre le monde musulman et l'Europe ont toujours été marquées par la violence et l'affrontement depuis les croisades jusqu'à la guerre du Golfe, en passant par l'épopée coloniale. La perception dominante qui fait de l'islam une tradition religieuse et une civilisation aux antipodes du christianisme et du judaïsme se nourrit de cette longue histoire et persiste aujourd'hui y compris dans l'habillage des sciences sociales comme l'atteste le succès : le Clash des Civilisations de l'ouvrage de Samuel Huntington.

Au début de la décennie 1980, l'émergence de l'islam dans la société française a réactivé les mêmes préjugés et les mêmes interprétations.

L'amalgame fut vite établi entre les troubles politiques du monde musulman et les revendications des musulmans français. L'émergence d'un islam public va ainsi être interprétée comme la conséquence de manipulations extérieures et donc comme un facteur de déstabilisation politique, car elle se situe au moment où cette religion devient un élément de la lutte politique dans le monde arabe en Algérie, en Iran ou en Égypte. C'est particulièrement à l'aune de la situation politique algérienne marquée par la montée de l'islam politique, que va être appréciée la visibilité de l'islam dans la société française, ce qui rend hautement suspecte toute forme de pratique ou de revendication religieuse aussitôt taxée "d'intégrisme". Ce plaquage de la situation internationale sur le contexte français constitue en quelque sorte un piège pour les musulmans de France, sans cesse contraints désormais de se justifier et d'enrayer l'engrenage du soupçon.

Échapper à cette distorsion nécessite de restituer l'histoire des musulmans français dans toute sa spécificité, et de mettre en lumière leur diversité tant religieuse que culturelle.

## L'Islam français : ni visible, ni manipulé

Durant toute la décennie 1980, la multiplication des signes de la pratique islamique dans les espaces urbains : salles de prière, boucheries halal, foulards dans les écoles publiques, carrés musulmans dans les cimetières, a été interprétée comme les indices d'un "retour de l'islam" alors qu'elle révèle simplement un changement de posture des musulmans par rapport à la société française. En effet, dans leur grande majorité, les promoteurs de cette visibilité, pour la plupart issus de la première génération immigrée, ne sont pas devenus plus pratiquants mais ont modifié leur rapport à l'environnement, refusant de plus en plus de cantonner leur appartenance religieuse à la sphère

du privé. Il était pourtant de bon ton à l'époque d'interpréter cette visibilité comme une re-islamisation manipulée de l'extérieur, ce qui la rendait donc illégitime. Cette illégitimité est tout entière liée à la difficile acceptation par un grand nombre de Français, de l'enracinement définitif des Maghrébins car dès qu'il s'agit d'islam, il faut entendre maghrébin, les expressions religieuses des Africains ou des Turcs, suscitant beaucoup moins de passion.

Cette « fixation » ne peut être déchiffrée sans référence à l'origine de la migration maghrébine, coloniale puis post coloniale qui fait que plus que tout autre, elle a longtemps été considérée comme

\*Ouvrages récemment publiés :

Musulmans et Républicains : les jeunes, l'islam et la France, Bruxelles, Complexe, 1998.

Etre Musulman en France aujourd'hui, Paris, Hachette, 1997.

Faut-il avoir peur de l'islam ? Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

1 - L'islam est-il soluble dans la République? Panoramiques, n° 29, 2e trimestre 1997, pp 64-67

transitoire, non seulement par les autorités françaises mais aussi par les dirigeants des pays d'origine. Cette position conjointe entraine d'ailleurs en conjonction avec le projet migratoire des intéressés eux-mêmes. En effet, il s'agissait d'un projet de mobilité et de déplacement en vue d'une accumulation de capital devant être réinvesti dans le pays d'origine. L'échec de ce projet a modifié leur relation à la société française et conduit à un investissement symbolique dans l'islam qui apparaît comme un moyen de recomposer l'unité perdue et de compenser les conséquences sociales de l'impossible retour. C'est ainsi que la plupart des mosquées et salles de prière existant aujourd'hui dans l'hexagone ont été établies par la première génération d'immigrés lorsqu'ils ont accepté les conséquences culturelles et religieuses de leur migration et ont enfin considéré la France comme une terre d'accueil où l'expression de leur identité était possible.

Les résistances à considérer l'islam comme composante à part entière du paysage religieux et culturel français se sont sans conteste atténuées au cours de la décennie 1990 en particulier au niveau local. La destruction d'une salle de prière par un bulldozer comme à Charvieu-Chavagneux en 1989 ou le référendum organisé à Libercourt en 1991 par le maire pour demander l'avis des citoyens sur le projet de mosquée en cours, sont autant d'épisodes difficiles qui font partie du passé de la relation entre l'islam et la République. Il ne viendrait plus désormais à l'esprit d'aucun édile local de dénier, au moins officiellement, le droit à l'existence d'une mosquée dans sa commune et presque partout des relations se sont établies entre représentants associatifs du monde musulman et pouvoirs publics. Ceci étant, un certain nombre d'incompréhensions entre Musulmans et Français demeurent, qui freinent le processus d'intégration de cette religion dans la société française.

La première de ces incompréhensions consiste à négliger le poids des différences culturelles dans le rapport à l'islam. Il existe en effet, une extrême diversité dans les manières d'être musulman, liée au fait que le message coranique s'est enraciné dans de très nombreux contextes culturels. A cet égard, les modalités d'identification à l'islam chez les groupes originaires du Maghreb sont différentes de celles des groupes provenant de Turquie, d'Afrique subsaharienne ou d'Asie. Ces différences tiennent non seulement à la grande variété des systèmes

culturels mais également à la place accordée à l'islam dans les différentes nations dont sont originaires les populations. Aussi les différentes manières de se considérer comme musulman demeurent encore tributaires du rapport à l'islam propre à l'histoire de chaque pays d'origine, à tel point que les formes de mobilisation et d'organisation de l'islam français sont encore davantage fondées sur des solidarités d'ordre national et ethnique que sur la référence à la Umma. En d'autres termes, le référent islamique fait partie d'une identification communautaire et ethnique plus large qui ne peut être prise en compte dans le cadre juridique et politique français. Cela explique en partie les difficultés rencontrées actuellement dans la création d'instances fédératives de l'islam de France dans la mesure où les autorités religieuses concernées sont pour la plupart encore « enfermées » dans des rivalités d'ordre national et ethnique plus que religieux. Ce handicap apparaît aussi à l'échelle locale où bien souvent les musulmans se lancent en rang dispersé dans la négociation avec les pouvoirs publics. Cette fragmentation ethnique explique, par exemple, l'enlisement des discussions pour la construction de mosquées dans des villes comme Marseille ou Toulouse.

La seconde incompréhension est liée à la relation éminemment moderne que les nouvelles générations, nées ou éduquées en France, entretiennent à l'islam. En effet, celles-ci, dans leur grande majorité, en considérant le plus souvent l'islam comme référence culturelle ou éthique, relativement détachée des contraintes de la pratique, révèlent un usage sécularisé de la religion, un comportement de croyant/consommateur comparable à celui des jeunes catholiques du même âge<sup>2</sup>. Sans toujours se conformer aux règles du culte, ils considèrent la référence islamique comme une partie de leur héritage familial et culturel. L'islam apparaît alors comme une source de valeurs donnant un sens à leur vie sans pour autant impliquer chez eux un passage à la pratique. Ce sont eux qui instaurent la distinction entre croyant et pratiquant. Ils marquent ainsi leur individualité par rapport au groupe d'appartenance et se placent comme des médiateurs entre le contenu du code et son application. Les formes ainsi dégagées de leur détermination primitive et contraignante deviennent accueillantes à leur inventivité. Ceci n'est pas sans rappeler les

2 - Voir Cesari, Musulmans et Républicains, les jeunes, l'islam et la France, Bruxelles, Complexe, 1998.

nouvelles formes de religiosité dans les sociétés modernes où le croyant n'obéit plus aux normes transmises par l'institution ou la tradition mais choisit les biens du salut en fonction de son individualité. La dimension collective de l'appartenance islamique est ainsi consentie et régulée par la logique individuelle, ce qui constitue des manières d'identification à l'islam qui n'en sont qu'à leurs prémisses et qui sont encore trop négligées ou mal comprises dans la société française car elles impliquent d'inclure l'islam dans le même schéma évolutif que le christianisme.

L'incompréhension croît d'un degré supplémentaire lorsqu'une fraction de ces nouvelles générations exerce son sens de l'individualisme, non pas dans le sens d'une sécularisation mais dans celui d'une plus grande religiosité. Le choix de l'islam par une partie des nouvelles générations est le fruit d'un choix librement consenti en dehors de toute pression familiale ou communautaire. Il arrive en effet que le répertoire religieux soit réinvesti par certains pour donner du sens et des repères à titre individuel et collectif. Ce processus d'islamisation d'une fraction des nouvelles générations apparaît comme la recomposition d'identités sur des bases nouvelles dans un contexte où l'utopie de la modernité ne fonctionne plus.

Les groupes de référence à vocation universelle, canaux habituels de l'action collective, ne mobilisent plus, qu'il s'agisse des syndicats ou des partis politiques. Ainsi depuis environ cinq ans, apparaissent dans les banlieues des associations de jeunes qui se déclarent ouvertement musulmans et s'engagent dans un militantisme social en déployant toute une série d'activités depuis le soutien scolaire jusqu'aux activités sportives, venant ainsi concurrencer les éducateurs et travailleurs sociaux sur leur propre terrain au nom des valeurs de l'islam, plus aptes selon eux à répondre aux défis de la marginalisation.

Ils ne souhaitent pas reproduire les clivages nationaux et ethniques des primo-migrants et évitent de tomber dans une opposition des "anciens" et des "modernes". Selon le mot de l'un deux, ils veulent une "mosquée musulmane". C'est pourquoi ils refusent d'entrer dans les querelles de clocher des différents courants ethno-nationaux qui se partagent aujourd'hui les mosquées existantes. Le plus souvent, ils laissent la

gestion des mosquées aux "anciens" sans entrer dans un conflit ouvert pour la mainmise sur ces lieux. Ils vont y faire leur prière mais ne s'y investissent pas. Ils préfèrent constituer leurs propres associations, dévolues à d'autres types d'activités, non strictement culturelles.

La tendance générale est donc caractérisée par la construction d'associations à vocation séculière bien qu'animées par de jeunes pratiquants. L'action de ces nouveaux lieux de l'islam s'inscrit délibérément dans l'environnement le plus immédiat des cités, même lorsque certains des dirigeants appartiennent à des instances ou des fédérations islamiques à vocation nationale. Ces associations ont pour la plupart été fondées dans la décennie 1990, sur le reflux du mouvement beur et les limites du travail social classique. Leurs promoteurs sont apparus comme les héritiers de ce précédent mouvement même s'ils s'en défendent et en dressent la plupart du temps un bilan critique. Or force est de constater que la logique à l'oeuvre est similaire : des jeunes du quartier tentent de promouvoir un projet collectif au sein d'une jeunesse atteinte par l'échec et l'humiliation. Mais à la différence de leurs aînés déchirés dans des logiques d'action trop diverses et quelquefois contradictoires (antiracisme, lutte pour les droits civiques, lutte contre l'exclusion), ils ont instauré une unité d'action avec comme souci principal la restauration et la revalorisation de la jeunesse par l'éducation. Une remarquable homogénéité se dégage tant en ce qui concerne le personnel de ces associations que leur philosophie ou leur mode d'action. A cet égard, la plus ancienne de ces associations, l'Union des Jeunes Musulmans (UJM), créée à Lyon en 1987, fait figure non seulement de pionnière mais aussi de modèle<sup>3</sup>.

Ces nouveaux acteurs de l'islam font sans conteste évoluer les termes du débat sur l'islam en France en obligeant de prendre en considération cette nouvelle religion dans le contexte plus général des nouveaux rôles sociaux et culturels que les religions sont aujourd'hui appelées à jouer en raison du déclin des idéologies et des utopies politiques. A cet égard, nous allons voir à présent que la priorité politique accordée à l'organisation de l'islam se révèle une impasse tandis que les véritables enjeux liés à l'éducation religieuse comme à la formation des clercs sont loin d'avoir trouvé une solution.

3 - Pour une présentation de l'ensemble de ces nouvelles associations voir Cesari, op-cit.

## Islam et République : faux et vrais problèmes

Les pouvoirs publics ont évolué de l'indifférence vers la prise en compte de l'islam. En 1976, les premières mesures concernant la pratique de l'islam, prises par Paul Dijoud, Secrétaire d'État aux Travailleurs Immigrés, relevaient encore d'une appréhension du musulman comme travailleur immigré. Elles ont été à l'époque ignorées par l'ensemble de la classe politique et n'ont suscité aucune polémique : les musulmans étant encore perçus comme extérieurs à la société française. Au début des années 1980, l'essor des mouvements islamistes à l'échelle internationale fut le premier élément à motiver un intérêt politique pour l'islam en France. Si l'État commence à s'intéresser alors au culte musulman c'est donc uniquement à des fins sécuritaires. Le Recteur de la Mosquée de Paris était alors considéré par les pouvoirs publics comme le représentant des populations musulmanes, implicitement chargé d'écarter de celles-ci tout risque de propagation de l'islamisme.

A partir de 1988, la perception de l'islam se modifie. Pierre Joxe, alors Ministre de l'Intérieur, mais aussi secrétaire d'État aux cultes, réunissait au mois de novembre 1989 une commission de six "sages" musulmans, élargie en mars 1990 sous le nom de "Conseil de Réflexion sur l'Islam en France" (CORIF). Le but était l'unification des populations musulmanes afin que le gouvernement puisse bénéficier d'un interlocuteur unique et "avisé". Le CORIF semblait a priori contrevenir à l'esprit de la loi de 1905 dans la mesure où il pouvait apparaître comme une tentative d'organisation de l'islam sous l'égide de l'État. C'est pourquoi le Ministre de l'Intérieur avait pris soin de préciser à l'époque qu'il n'était pas "Napoléon" et que la République ne délégait à ce comité aucune autorité en matière de rites et d'organisation du culte. Toutefois, il justifiait cette initiative par la situation tout à fait spécifique de l'islam en France. En effet, la majorité des musulmans est désormais de nationalité française alors que la quasi totalité des "imams" est de nationalité étrangère. Il s'agissait donc bien de contrôler la parole religieuse en intégrant tous les courants et toutes les tendances. Dans ces circonstances, le choix des personnes consultées relevait davantage de critères "politiques" que religieux<sup>4</sup>. Pierre Joxe avait tenu à préciser qu'il ne s'agissait pas de personnes représentatives mais "significatives".

Après l'échec du CORIF, est venu le temps de la valse-hésitation entre l'option d'un dialogue avec tous les courants de l'islam français et celle de la préférence accordée à la grande mosquée de Paris, même si cette seconde option a toujours soulevé les plus grandes réticences au sein des musulmans de France. Ainsi en 1995, la reconnaissance d'une Charte du Culte musulman par Charles Pasqua, alors ministre de l'Intérieur, aurait pu être un acte symbolique important attestant qu'il est possible d'être en même temps un musulman et un bon citoyen français. En dépit d'une description minutieuse de certaines modalités de fonctionnement pour une instance représentative, ce document n'a en aucune manière favorisé l'organisation de l'islam français en partie parce qu'il fut l'œuvre du seul milieu de la mosquée de Paris au lieu d'être un travail collectif. Si la mosquée de Paris semble désormais discréditée comme principal pôle d'organisation de l'islam français, la question de la recherche de l'interlocuteur représentatif demeure toutefois sans réponse et se révèle une impasse. La dernière tentative en date pour sortir de l'impasse est la consultation lancée par Jean-Pierre Chevènement, Ministre de l'Intérieur, en octobre 1999 de l'ensemble des leaders islamiques et qui a abouti à la signature par tous le 28 janvier 2000 d'un document consacrant une fois de plus la compatibilité de l'islam et de la République.

Par ailleurs, la mise en forme juridique du culte ne pose pas à la République plus de difficultés que celles qui se sont posées à propos du judaïsme. Qu'il s'agisse de l'abattage rituel, des régimes alimentaires spéciaux, de l'aumônerie, toutes ces questions font déjà l'objet d'une jurisprudence abondante. En termes techniques, il serait tout à fait possible de transposer au cas de l'islam les résultats juridiques de cette première expérience. Même la question d'écoles privées musulmanes ne présente pas de difficultés d'ordre juridique. Certes, il n'en existe pas encore, à l'exception de celle de Saint-Denis de la Réunion. Les obstacles à l'organisation de l'islam dans le cadre républicain sont d'ordre politique liés à des rivalités de groupes et de personnes et sans aucun rapport avec le contenu théologique de l'islam, n'en déplaise à tous ceux qui évoquent complaisamment la prétendue carence démocratique de l'islam<sup>5</sup>.

4 - Le critère de sélection des membres du CORIF a obéi à un souci de représentation des associations islamiques à vocation régionale (Evry, Marseille, etc...) mais aussi des différents courants ethniques et nationaux qui traversent les populations musulmanes.

5 - Il est d'ailleurs révélateur que le CORIF n'ait pas véritablement oeuvré pour l'organisation juridique du culte. Ses travaux ont porté simplement sur l'établissement d'une date commune pour le début du jeûne du Mois de Ramadan, qui a permis de mettre fin en 1991, à la discorde qui apparaissait régulièrement entre les diverses autorités religieuses à ce propos. Il a été également à l'origine en 1991 d'une circulaire du Ministère de l'Intérieur sur l'aménagement de carrés musulmans dans les cimetières qui n'apporte aucune innovation majeure par rapport à la circulaire initiale de 1975.

Les vrais défis de la condition minoritaire musulmane concernent le leadership religieux et l'éducation. Or les imams étant bien souvent de nationalité étrangère et plus encore produits d'une formation faite en dehors de la France, il leur est difficile de se mettre à la portée des besoins et des attentes propres aux populations musulmanes de France et en particulier à la jeunesse française. Mais, plus fâcheux encore, la plupart d'entre eux n'ont pas toujours bénéficié d'une formation minimale et sont soumis à des demandes de plus en plus nombreuses : diriger la prière, prononcer le prône du vendredi, visiter les familles, assurer l'enseignement coranique, prêter assistance dans les prisons et les hôpitaux, présider aux obsèques et aux mariages... Il est impossible de connaître leur nombre exact : il y en aurait autant qu'il y a de salles de prière donc entre 1000 et 1500, personne ne le sait vraiment. Dans leur grande majorité, ils ne disposent d'aucun statut et vivent souvent de l'aumône de leurs fidèles quand ils ne sont pas soumis aux tracasseries de l'administration lors du renouvellement de leur titre de séjour. La condition des musulmans de France est donc entre les mains d'un personnel religieux, sans véritable formation, sans salaire régulier et sans reconnaissance juridique. Face à un tel désordre, les maires sont quelque peu mal à l'aise et ne savent trop... à quel imam se vouer !

Les premiers à avoir pris conscience de cet enjeu ont été les dirigeants de l'UOIF, qui, en 1991, ont ouvert à Château-Chinon un Institut européen des Sciences Humaines incluant un institut de formation des imams et éducateurs. Comptant environ 80 étudiants dont la majorité sont français, il n'a pas fait la preuve jusqu'à présent de son aptitude à former le futur

personnel religieux de France, en raison notamment de la méfiance dont il est l'objet de la part des pouvoirs publics. En 1997 est sortie la première promotion d'imams français formés dans le cadre de cet institut, constituée d'une dizaine d'étudiants. En 1993, l'Institut d'Études islamiques de Paris ouvrait ses portes. Il compte presque 200 inscrits et se donne comme ambition de former des cadres associatifs, des enseignants mais aussi des imams. A ces deux créations était venu s'ajouter en 1993 également, un éphémère Institut de formation d'imams sous l'égide de la grande mosquée de Paris qui a depuis cessé ses activités faute de financement. De plus en plus, la bataille pour l'islam de France portera sur la question des imams, car qui parviendra à avoir la haute main sur ce personnel quelque peu insaisissable aura par là même la direction religieuse de l'islam. L'ouverture en 1999, d'un Institut Universitaire islamique au sein de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales répond avant tout aux lacunes des connaissances de l'islam dans la société française en offrant des enseignements sur la religion, la civilisation et la culture islamiques à un public très varié. Mais il n'a pas vocation à former des imams.

Ces différents rebondissements dans la toute récente relation entre l'islam et la République, révèlent un objectif clair. Quelle que soit la méthode choisie par les pouvoirs publics, il s'agit de parvenir à l'insertion de l'islam dans le cadre laïque républicain tout en aménageant une sorte de contrat séparé. Mais le fait que chez bon nombre de musulmans, l'islam soit non seulement un culte mais aussi une culture incite à s'interroger sur leur acceptation de ce contrat séparé qui ne répondra que partiellement à leurs demandes.

## La laïcité en question : entre le droit et l'imaginaire<sup>6</sup>

L'entrée du foulard dans l'école républicaine a remis à l'ordre du jour des débats enflammés à propos de la laïcité qui n'avaient plus eu cours dans la société française au moins depuis la séparation de l'Église et de l'État. A partir de 1989, "les affaires" se succèdent, donnant lieu dans certains cas à de véritables épreuves de force entre des adolescentes et l'institution scolaire. Ces "joutes" débordent largement l'enclume de l'école et sollicitent intellectuels, acteurs politiques et autorités religieuses. Comment expliquer cette passion et ces peurs dès que la laïcité est en question ?

La réponse réside dans la distorsion aujourd'hui

criante entre d'une part la vision socioculturelle dominante attachée à la laïcité et d'autre part son contenu juridique. En d'autres termes, la manière dont la majorité des Français perçoivent la laïcité n'est pas le droit de la laïcité. En effet, celui-ci signifie d'une part, séparation de l'État et des religions donc neutralité du service public et d'autre part, garantie par les pouvoirs de toutes les expressions religieuses. Fidèle à sa longue tradition de gardien du droit, le Conseil d'État se voit régulièrement conduit à souligner ce décalage en rappelant depuis son avis du 27 novembre 1989 que ce sont les agents du service public et non ses

6 - Sur le même sujet, voir aussi Cesari, J. : " L'islam français une minorité religieuse en construction" in Kilani, Mondher (ed), Islam et changement social, Lausanne, Payot, 1998; pp 125-136.



usagers que la loi de laïcité soumet à l'obligation de neutralité. En droit, le trop fameux foulard, en tant que symbole d'appartenance religieuse ne contrevient donc nullement au respect de cette obligation. C'est pourquoi, dans une formule générale qui dépasse le cas du foulard stricto sensu, le Conseil d'État est venu rappeler que "le port d'un signe religieux n'est pas incompatible avec la loi de la laïcité", la seule restriction apportée s'appliquant à la perturbation de l'ordre public.

En revanche, et c'est là où le bât blesse, il vient contredire la conception sociologiquement dominante du religieux dans la société. Le principe laïque fonde et organise en droit l'accès indiscriminé de toutes les religions à l'espace public et interdit à l'État d'interférer dans ce dispositif. Pourtant, l'attente sociale dominante n'est pas celle-là. De la laïcité, on voudrait qu'elle soit l'appareil d'illégitimation de l'affirmation publique des appartenances religieuses en général et de la religion de l'autre en particulier. Preuve en est les réguliers rappels à l'ordre du Conseil d'État : le 2 novembre 1991, il est contraint d'annuler la décision du tribunal administratif de Paris confirmant le règlement intérieur du collège de Montfermeil, lequel stipulait l'exclusion de tout élève portant le foulard. L'annulation par le Conseil d'État était motivée par le fait que toute interdiction absolue et qui plus est discriminante d'un signe religieux (puisque seul le foulard était en cause) est contraire aux principes de la laïcité. D'autres se sont succédés, le Conseil d'État devant régulièrement rectifier les décisions de certains tribunaux administratifs ayant tendance à donner raison aux établissements au détriment des écolières portant foulard (avis du 14 mars 1994 annulant la décision du 13 février 1992 du Tribunal de Nantes ou encore celle du 3 mai 1994 du Tribunal d'Orléans). Avec la circulaire du Ministre de l'Éducation François Bayrou, du 20 septembre 1994, destinée au chefs d'établissements et qui stipule que "le port ostentatoire de tout signe d'appartenance religieuse, politique ou philosophique est interdit dans l'enceinte des établissements publics d'enseignements", la guerre scolaire a connu de nouveaux rebondissements : qu'est-ce qu'un signe ostentatoire ? par définition tout signe n'est-il pas ostentatoire ? est-ce que seul est en cause le foulard islamique ? Si ces questions n'ont jamais obtenu de réponse, il n'en demeure pas moins que le volume du contentieux juridique à propos du "foulard" a

augmenté de manière significative à partir de la rentrée scolaire 1994/1995. Mais sur les quelque 92 décisions d'exclusion pour port du foulard portées devant les juridictions administratives pendant la même année scolaire, plus de la moitié ont été annulées.

Comment et pourquoi ce décalage entre le contenu de la laïcité et sa perception dans la société a-t-il pu se produire ? La genèse de ce dérapage est en partie contenue dans l'histoire douloureuse de la naissance laïque. La laïcité est en effet le résultat d'un conflit entre la puissance publique et la puissance cléricale. Elle émerge donc dans une conjoncture hautement réactionnelle. A l'aube du 20e siècle, l'objectif initial des législateurs de la séparation des Églises et de l'État ne répond pas à une volonté de régulation mais bien plutôt de cantonnement voire de répudiation du religieux. Autant que du souci de gérer sa relation au secteur public, la laïcité très vite teintée de laïcisme, naît bel et bien de la détermination proclamée de "défaire" le religieux.

C'est ce qui explique d'ailleurs que le combat républicain en la matière n'a pas été seulement politique mais également dogmatique. Là, se situe la cause de la "corruption" du principe de laïcité (en tant que neutralité et tolérance de l'État envers tous les cultes) en anticléricalisme. En définitive, c'est parce que la conception de la laïcité a impliqué "qu'il ne faut assigner à la règle de droit que des fins politico-sociales et considérer les croyances religieuses comme indifférentes à l'obtention des buts sociaux de l'humanité"<sup>7</sup> qu'elle a eu pour conséquence la création d'une force anti-religieuse contre la force religieuse. Ceci explique que la séparation de l'Église et de l'État, application stricte du principe de neutralité ait été complétée par l'édification de l'École Républicaine conçue comme une "machine de guerre" pour soustraire la formation des esprits et des consciences à l'influence de l'enseignement catholique et combattre l'Église, considérée comme dépositaire d'une doctrine et d'un message jugés dépassés et révolus. La volonté d'effectuer l'unité nationale et de l'établir sur le fondement nouveau de la science et de la moralité d'origine sociale, ont ainsi animé les hommes de la République.

Or, la visibilité de l'appartenance islamique vient bousculer la frontière entre le privé et le public et remettre en cause la conception dominante de la religion réduite à la confession, car l'islam est avant

7 - Nicolet, Claude, L'idée républicaine en France, Paris, Gallimard, 1982. p.488.

tout un mode de vie au même titre que le judaïsme ou même le catholicisme avant sa profonde sécularisation. Il en résulte qu'un musulman pratiquant ne saurait réduire sa pratique à l'espace de la mosquée, ne serait-ce que parce qu'un certain nombre d'obligations concernent également les relations entre individus au quotidien, qu'il s'agisse des lois alimentaires ou encore des rapports entre les hommes et les femmes. Si l'islam est un mode de vie et peut être vécu comme tel par certains croyants, ceci a comme corollaire de mettre plus que jamais à l'ordre du jour la question de la dimension sociale des religions : celles-ci ne détiendraient-elles pas un certain nombre de valeurs qui pourraient avoir une portée dans la vie publique et sociale ? Telle est en tout cas la position de plus

en plus affirmée d'un certain nombre d'autorités religieuses que la visibilité de l'islam vient en quelque sorte souligner et amplifier. En définitive, l'entrée de l'islam dans l'espace religieux français vient perturber un équilibre considéré jusque là comme stable entre les trois grands principes qui sous-tendent la laïcité : l'unité républicaine, le respect du pluralisme religieux et la liberté de conscience. Chacun de ces trois « piliers » de la vie politique et culturelle française est désormais sujet à débats et controverses comme l'indiquent les récurrents débats sur le spectre communautaire, le multiculturalisme voire même l'épineux problème corse. Il faut alors espérer que la liberté de conscience des musulmans ne sera pas sacrifiée sur l'autel de l'unité républicaine...