

Information  
Équité Équite  
Héritage Héritage  
Laïcité Laïcité  
Diversité Diversité  
Recherche Recherche  
Projet Projet  
Citoyenneté Citoyenneté  
Mobilité Mobilité  
Humanisme Humanisme  
Communauté Communauté  
Solidarité Solidarité  
Arbitrage Arbitrage  
Innovation Innovation  
Rayonnement Rayonnement  
foi foi  
Valeurs Valeurs  
Religion Religion  
Environnement Environnement  
Rupture Rupture  
Consommation Consommation  
Ouverture Ouverture  
Centralité Centralité  
Croyance Croyance  
Communication Communication  
Développement Développement  
Identité Identité  
Tradition Tradition

# les cahiers Millénaire trois

Pour en savoir plus,  
pour débattre de ces questions,  
connectez-vous !

laissez votre empreinte !

<http://www.millenaire3.com>

**Cultes, cultures  
et laïcité  
sur l'espace commun**

Mission  
"prospective  
et stratégie  
d'agglomération"  
Grand Lyon  
20, rue du Lac  
69003 LYON

Contacts :  
Patrick LUSSON  
Tél. 04 78 63 46 65  
Jean-Loup MOLIN  
Tél. 04 78 63 46 78  
Fax : 04 78 63 48 80  
Mel :  
millenaire3@grandlyon.org

Réalisation Crajon Bleu - Juin 2001



**Ce cahier s'inscrit dans le cadre de la démarche « modes de vie et politiques publiques » du Grand Lyon**

La Communauté urbaine est engagée, aux côtés de ses partenaires, dans différents dispositifs visant à éclairer et à orienter l'action publique dans le domaine de l'habitat et du développement social urbain : observatoires de la demande, pour mieux cerner la demande de logement social ; observatoires des flux pour mieux comprendre les caractéristiques et les évolutions de l'occupation sociale dans les logements ; conférences communales et conférence d'agglomération de l'habitat, qui permettent de débattre de thèmes articulant logement et peuplement, etc.

Cependant, on assiste aujourd'hui, en particulier dans les quartiers sensibles, à des évolutions sociétales qui réduisent la pertinence des catégories traditionnelles d'observation et d'analyse de la société : accélération des transformations des conditions de vie et des caractéristiques des familles, enracinement de populations issues de l'immigration ou de cultures qui demandent à être mieux connues...

Dans ce contexte, la mission habitat du Grand Lyon, le service développement social urbain et la mission prospective et stratégie d'agglomération ont initié une démarche centrée sur le thème « modes de vie et politiques publiques ». En abordant des sujets tels que : religion et espace public ; école et modes de vie ; mesure et catégorisation des populations, il s'agit de réfléchir aux enjeux, aux difficultés et aux conditions d'une adaptation permanente des politiques publiques aux modes de vie. Cette démarche, qui passe par un « travail de terrain », d'études et de recherche, et qui fonctionne à base d'échanges d'expériences et de débats trouve naturellement sa place au sein du cadre offert par Millénaire 3.

**Ce cahier et son supplément ont été réalisés par :**

- **Olivier Chavanon**, sociologue à l'université de Chambéry, qui a impulsé, coordonné et ordonné les différentes contributions scientifiques ;

- **L'agence Médiactif** : Miloud Lekouara, Maritsa Boghossian et Ludovic Viévard, qui ont réalisé les interviews, recueilli les expériences d'acteurs, coordonné la réalisation de l'« abécédaire des comportements religieux et de l'espace commun » et imaginé la mise en relation de tous ces éléments avec les contributions scientifiques.

Juin 2001

- N°1** | Le thème de l'homme, à la convergence de l'identité lyonnaise et du projet d'agglomération
- N°2** | L'analyse socio-culturelle des habitants de l'agglomération lyonnaise : spécificités et évolutions
- N°3** | L'économie dans l'agglomération lyonnaise
- N°4** | Les impératifs de l'environnement aujourd'hui
- N°5** | Le vieillissement de la population et ses conséquences
- N°6** | L'avenir du travail et de la formation
- N°7** | Quelle éducation pour le XXIème siècle ?
- N°8** | Citoyenneté et insertion
- N°9** | La gouvernance
- N°10** | La société lyonnaise en mouvements : sports, cultures, solidarités, entreprises
- N°11** | Les loisirs, reflets des nouvelles pratiques sociales et source de développement économique
- N°12** | Construire le développement sans exclure - *Club Prospective Rhône-Alpes* -
- N°13** | La santé, enjeux de développement humain et source de développement économique
- N°14** | L'agglomération lyonnaise en perspectives (l'exemple du quartier Moncey)
- N°15** | Violence et sécurité
- N°16** | Les enfants et les jeunes dans l'agglomération
- N°17** | Intelligence et développement de la cité
- N°18** | L'éducation saisie par les nouveaux médias?
- N°19** | Les politiques culturelles
- N°20** | Mémoires et identités de l'agglomération lyonnaise
- N°21** | Une agglomération compétitive et rassemblée, 21 priorités pour le 21<sup>ème</sup> siècle
- N°22** | L'ère de l'information, enjeux économiques, sociaux et démocratiques
- N°23** | Cultes, cultures et laïcité sur l'espace commun
- N°24** | Education et modes de vie

Si vous souhaitez recevoir les Cahiers Millénaire 3, faites parvenir votre demande à l'adresse ci-dessous.

Grand Lyon  
Mission prospective et stratégie d'agglomération  
20, rue du Lac 69003 Lyon  
Fax : 04 78 63 48 80  
Vous pouvez aussi les commander sur : [www.millenaire3.com](http://www.millenaire3.com)

## Invitation au débat

La réflexion prospective et stratégique sur le devenir de l'agglomération lyonnaise engagée par le Grand Lyon est par essence permanente et collective. Elle concerne et doit impliquer, outre les élus et les services du Grand Lyon, les partenaires de ce dernier, les habitants de l'agglomération et de nombreux acteurs d'horizons divers.

A partir d'une vision des enjeux à long terme, la démarche doit permettre de construire les options stratégiques de développement de l'agglomération pour le début des années 2000. Pour ce faire, elle doit favoriser à la fois l'émergence d'une vision partagée des enjeux, et la constitution d'une culture commune sur un ensemble de questions centrales pour la société locale aujourd'hui : l'environnement, le lien social, la citoyenneté, les technologies de l'information, etc.

La réussite d'une telle entreprise passe nécessairement par un véritable partage des informations et des diagnostics des situations, et par une confrontation et une expression des points de vue et des idées, dans leur diversité.

## les cahiers Millénaire 3

Avec les "Cahiers Millénaire 3", diffusés gratuitement, le Grand Lyon s'inscrit dans cette perspective.

Ces cahiers sont le support par lequel :

- sont diffusées les informations fondamentales concernant les différents sujets de la réflexion prospective,
- sont rendues publiques les réflexions et études réalisées par le Grand Lyon dans ses domaines de compétence, intéressantes pour la réflexion prospective,
- les partenaires et les experts indépendants peuvent exprimer un point de vue, sous leur propre responsabilité.

Les cahiers Millénaire 3 ne sont donc pas des oeuvres définitives et achevées qui concluent des processus de réflexion ; ce sont des documents de travail, qui invitent à la discussion ; des petites pierres mises à la disposition de la construction collective.

# Sommaire

Les religions dans la cité par <b>Olivier Chavanon</b>	p 5
Diversité culturelle, religion et modernité. L'expérience de la France contemporaine par <b>Michel Wieviorka</b>	p 7
Laïcité française et rôle des religions dans l'espace public par <b>Pierre Bréchon</b>	p 25
Catholicisme de France et présence dans l'espace public par <b>Bruno Duriez</b>	p 39
Langue de culte et langue communautaire dans l'agglomération lyonnaise par <b>Ludovic Viévard</b>	p 49
L'Islam en France : les nouvelles manières de croire par <b>Jocelyne Cesari</b>	p 55
L'évolution de la politique religieuse en France et la place de l'Islam par <b>Moh. Chérif Ferjani</b>	p 67
La diversité des religions comme patrimoine mondial de l'humanité par <b>André Micoud</b>	p 79

## Témoignages

Entretien avec Robert Deville, président de la Fédération des Œuvres Laiques (FOL) du Rhône	p 14
Entretien avec Alain Paul, chef de projet à la CO.GE.LO.RE	p 17
Entretien avec Najet Ramdan, animatrice aux Scouts Musulmans de France	p 19
Entretien avec Jean Tricard, recteur de l'Université catholique de Lyon	p 22
Entretien avec Jacky Bismuth, professeur d'Hébreu à l'école juive de Lyon	p 31
Mains Ouvertes, un espace d'accueil et de rencontres inter-religieuses	p 33

Hubert Marel, témoignage d'un professionnel au contact de la question religieuse	p 34
Entretien avec Fethallah Otmani, chargé des relations publiques de l'Union des Jeunes Musulmans	p 35
Patrick Durand, témoignage d'un responsable confronté à la demande de locaux pour la pratique cultuelle	p 48
Le groupe ABRAHAM, des habitants de la Duchère au service de leur foi	p 52
Expérience : Le Centre d'Informations Religieuses	p 53
De la question des pratiques religieuses dans la société civile : le thème de l'alimentation	p 54
Entretien avec Marie-Françoise Simore, responsable santé de l'unité territoriale de Vaulx-en-Velin	p 62
Entretien avec Yazid Ikdoumi, chef de projet DSU à Saint-Priest	p 64
La reconnaissance des pratiques religieuses : un nouveau marché ?	p 66

Le supplément de ce cahier « Paroles et panorama des religions dans l'agglomération lyonnaise » présente les principaux cultes présents dans la région lyonnaise et des points de vue de certains de leurs représentants. *L'abécédaire des comportements religieux et de l'espace commun* montre comment les différentes traditions religieuses se positionnent par rapport à l'espace commun, et explique des termes religieux que chacun d'entre nous entend parfois (ou fréquemment) sans toujours savoir ce qu'ils signifient exactement.

## Préambule

Un siècle après la loi de séparation des Eglises et de l'Etat (1905), la sécularisation est entrée dans les mœurs, et le contexte français est pacifié.

Pour autant, le thème des relations entre la religion et l'espace commun suscite toujours des débats passionnés qui tendent à se renouveler sur le fond. La laïcité reste défendue par des acteurs vigilants, mais surtout nous entrons dans une époque nouvelle : la diversification culturelle de la société, induite par les brassages de populations, s'accompagne d'une diversification religieuse.

De nouveaux cultes organisent leur présence en France et dans la région lyonnaise, et réclament un traitement égalitaire. Des populations de plus en plus nombreuses souhaitent pouvoir vivre concrètement en harmonie avec leurs convictions religieuses. Et cela se traduit par des demandes qui remettent en cause, en certains points, l'organisation de la vie collective, dont l'acteur public est le régulateur. Ces demandes concernent l'ouverture de nouveaux lieux de culte, la reconnaissance de nouveaux enseignements confessionnels, l'aménagement des calendriers scolaires et universitaires, l'adaptation des menus des cantines, la prise en compte des rites funéraires, l'acceptation, la valorisation et la sécurisation de fêtes religieuses sur l'espace public, etc.

Les questions posées, très concrètes, sont portées par un mouvement social puissant. Dans un contexte général d'accroissement des dynamiques identitaires, nous assistons en fait à un certain retour du religieux sur l'espace public.

Cette situation rend nécessaire un renouveau du débat public sur le thème « cultes, cultures et laïcité

sur l'espace commun » ; un débat qui, loin des idéologies et des passions, se doit de rappeler le cadre légal (quitte à le questionner), de s'appuyer sur des analyses historiques et sociologiques, et de prendre en compte le vécu des acteurs et leurs représentations. C'est cet exercice difficile que Millénaire 3 souhaite initier à travers la réalisation de ce cahier.

Les contributions scientifiques que vous découvrirez dans ce document ne visent pas tant à fournir des réponses aux questions posées qu'à dessiner un cadre de réflexion en rappelant un certain nombre d'éléments fondamentaux. Les différentes interviews d'acteurs qui s'intercalent entre ces contributions révèlent comment chacun, en fonction de sa position, de sa tradition, de sa sensibilité, interprète à sa façon les cadres et les concepts « communs ».

La loi de 1905 n'est pas toujours bien connue par tous. Elle fait l'objet d'interprétations diverses. Le concept de laïcité lui-même n'est pas unique, mais pluriel.

C'est dire combien nous sommes confrontés à une situation complexe, qui, si nous n'y prenons garde, risque de générer, en nombres croissants des malentendus, des décalages et des conflits entre les différents acteurs de la vie religieuse, civile et publique.

## Les religions dans la cité

par Olivier Chavanon

*Sociologue, Université de Chambéry*

La France, en un peu plus de quatre siècles, a quitté une situation de monopole du catholicisme, longtemps religion d'Etat, pour entrer dans l'ère d'un véritable pluralisme religieux.

Avec la Réforme, le Concordat de 1801, la politique de déchristianisation conduite sous la Révolution, puis la loi de séparation en 1905, la société a en effet connu un mouvement de sécularisation. Le pays s'est laïcisé en même temps que s'est diversifié son paysage spirituel.

Aujourd'hui l'Église a perdu une part non négligeable de son ancienne influence. En ce début de troisième millénaire, elle n'est plus omniprésente. Elle ne commande plus entièrement la vie des couples. Autrement dit, la prédominance d'antan a laissé place à la concurrence. De nouvelles offres religieuses sont progressivement apparues, faisant de notre époque un moment de foisonnement spirituel sans précédent.

Ainsi, comme le montre le supplément à ce cahier, presque toutes les religions sont maintenant présentes en Rhône-Alpes. Avec les différentes confessions chrétiennes, protestantes ou orthodoxes, mais aussi l'islam, le bouddhisme, l'hindouisme ou encore une multitude de mouvements revendiquant une rupture plus ou moins grande avec l'ordre social, la vie religieuse locale est de plus en plus riche et variée. Elle s'effectue selon des modalités parfois purement culturelles, parfois un peu plus culturelles lorsqu'ils s'agit de groupes issus de l'immigration et revendiquant une identité forte.

Sans que les chiffres soient d'une fiabilité à toute épreuve, on estime à titre d'exemple (et de façon non exhaustive) à plus de 75% la part de la population du diocèse de Lyon qui se considère catholique (sachant que selon une étude publiée dans un numéro hors série du Pèlerin magazine en octobre 1993, 10% des individus composant cette population, tous âges confondus, déclarent ne jamais aller à la messe). Le diocèse compte par ailleurs de nombreuses communautés de prêtres – dominicains, franciscains, lazaristes, maristes et plus de 2000 religieuses de vie apostolique, l'agglomé-

mération accueillant à elle seule 191 ordres et congrégations divers.

Parallèlement, selon les sources de l'Église réformée, la population protestante totale en Rhône-Alpes s'élèverait à 60 000 personnes et la région disposerait de 132 temples.

Il faut bien entendu ajouter à cela différentes Églises implantées à Lyon, comme le centre paroissial de l'Église luthérienne, l'Église baptiste, l'Église pentecôtiste (notamment l'Église apostolique, l'Église de Dieu, les Églises de Réveil, la Mission évangélique tzigane...), l'Église arménienne apostolique, l'Église hellénique orthodoxe, l'Église orthodoxe russe...

Rhône-Alpes accueille également la troisième communauté juive de France, avec 50 000 personnes (dont 35 000 à Lyon et périphérie), le Grand Rabinat régional siégeant dans une des 26 synagogues de la ville.

Et puis, inaugurée en 1994 en présence du ministre de l'Intérieur, la mosquée de Lyon est là pour attester une forte présence des musulmans qui sont estimés à 120 000 dans le département.

Sans oublier toutes les religions venues d'Orient, comme les 30 000 bouddhistes, essentiellement vietnamiens et cambodgiens, qui disposent d'une pagode à Sainte-Foy-lès-Lyon.

Sans oublier non plus les différents mouvements judéo-chrétiens, comme les 20 000 Témoins de Jéhovah rhônalpins, ou encore la multitude de groupements à tendance synchrétique, ésotérique, gnostique ou mystique, voire sectaires, depuis les Raéliens, le Nouvel Ordre du Temple, le Mandarom, Hare Krishna, l'Église de scientologie...

Bref, le fait est là. Les aspirations religieuses de nos contemporains sont toujours vivaces. Le "désenchantement du monde" est loin d'être à l'ordre du jour. Et même si ce déploiement généralisé des traditions sacrales ne doit pas être hâtivement qualifié de "retour du religieux", force est de reconnaître son ampleur au sein de la cité.

Or on le sait, historiquement, c'est dans la distinction entre la sphère privée et la sphère

publique que la laïcité, telle que dimensionnée par la République, puise son sens profond. Et si la religion a eu tendance à devenir au cours du temps une affaire de plus en plus intime et individualisée, il n'en demeure pas moins vrai qu'elle continue à être visible sous différentes formes dans la société tout entière. Il semble même que cette visibilité soit en augmentation dans le période actuelle. Les groupements religieux interviennent dans le monde syndical, caritatif, politique, humanitaire. Certains hommes d'église sont devenus de véritables figures médiatiques. Autant dire qu'en réalité, les frontières

sont loin d'être toujours claires, immuables car sans compromission.

Se pose donc la question de la place du fait religieux dans l'espace public. Comment les religions peuvent elles et doivent elles s'y exprimer aujourd'hui ? Faut-il qu'elles limitent leurs interventions à leur propre sphère ? Quels sont les modèles actuels de l'implication religieuse au sein de la laïcité ? Peut-on prendre les mensurations de ces nouvelles religiosités afin de mieux saisir leur rôle exact ?

# Diversité culturelle, religion et modernité. L'expérience de la France contemporaine

par Michel Wieviorka,

Directeur du Centre d'analyse et d'intervention sociologiques de l'EHESS

Dans les années 60, la cause, pourtant nouvelle et inattendue, a presque soudainement semblé avoir la force de l'évidence : la religion, c'est-à-dire en réalité le catholicisme, était entrée en France dans une phase accélérée de déclin. Le pays, conformément aux analyses célèbres de Max Weber, n'échappait pas au « désenchantement du monde » propre à l'occident contemporain, la fréquentation des Eglises connaissait une baisse spectaculaire, les vocations devenaient rares et le

croire, le besoin de foi régressaient en même temps que progressaient la société de consommation et l'individualisme. La pensée évolutionniste, qui veut que les traditions se dissolvent et se réfugient dans un espace limité, confiné à la sphère de la vie privée, au fur et à mesure que s'affirme la modernité, trouvait dans ce phénomène majeur de sécularisation une confirmation éclatante. Eclatante, mais factice.

## Le retour des identités

Car en fait, une ère nouvelle s'ouvrait alors, en France comme dans de nombreux autres pays, et avec elle la mise à mal de l'idée d'une modernité et d'une sécularisation triomphantes, liquidant les particularismes culturels, religieux ou autres, au fil d'une irrésistible extension. Les années 60, en effet, sont celles d'une première poussée des identités culturelles, parmi lesquelles celles qui renvoient à la religion occupent une place non négligeable. Cette poussée est diversifiée, et on n'en finirait pas de dresser une sorte d'inventaire à la Prévert de ses principales expressions : ethnical revival, pour parler comme Anthony Smith <sup>1</sup>, régionalismes breton, occitan et, moins puissant, basque puis, un peu plus tard, corse ; mouvement liés au genre ou au sexe, avec le féminisme et les luttes d'homosexuels gays ou lesbiens ; affirmations identitaires de victimes d'une maladie grave ou d'un handicap cherchant à transformer leur déficience en différence et, par exemple, avec les sourds-muets, voulant participer à la vie de la Cité dans leur culture propre, avec la langue des signes, etc.

Tout n'est pas nouveau, certes, dans ces expressions culturelles. Mais qu'elles soient neuves, ou renouvelées, elles marquent l'entrée dans une phase historique qui n'est plus celle du triomphe de la modernité, réduite à la raison, sur les cultures particulières. Elles viennent en fait signifier qu'une société moderne non seulement comporte toutes sortes d'identités culturelles, mais aussi et surtout en

produit et en invente, en plus de celles qui s'y reproduisent ou qu'elle accueille avec l'immigration. Et parmi ces différences qui s'ébauchent, ou s'affirment, certaines ont un tour religieux. Il en est ainsi, à l'évidence, pour les Juifs de France, qui prennent leur distance avec le modèle d'intégration qui prévalait pour eux depuis les temps révolutionnaires, quand le Comte de Clermont-Tonnerre expliquait qu'il fallait leur donner « tout comme individus », et « rien comme nation ». Dans ce modèle, hérité des Lumières et qui, en France sera institutionnalisé par Napoléon 1<sup>er</sup>, les Juifs sont considérés comme des citoyens libres et égaux en droits, et ils ne doivent vivre et montrer leur judéité qu'en privé. Ce sont des « israélites » - le terme est désormais pratiquement tombé en désuétude. Pour les Juifs de France, le changement inauguré dans les années 60 s'explique par la conjonction de divers éléments qui tous vont dans le même sens : arrivée, avec la décolonisation et surtout la fin de la guerre d'Algérie (1962), de Juifs sépharades, sensibilité au sort de l'Etat d'Israël, rendue aiguë avec la guerre des 6 jours (1967), déclaration du Général de Gaulle sur le peuple juif, « sûr de lui et dominateur », mais aussi, plus largement et de façon plus diffuse, ethnicisation dans laquelle les Juifs deviennent de plus en plus visibles dans l'espace public, et prennent quelque distance avec l'universalisme des Lumières et son expression institutionnelle, la République. On ne peut réduire

1 - Anthony Smith, *The Ethnical Revival in the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

les transformations des Juifs de France depuis les années 60 à leurs seules dimensions religieuses, et encore moins à ce qui est le plus spectaculaire, le développement du phénomène Loubavitch, particulièrement visible et à fort communautarisme<sup>2</sup>. Interviennent aussi, en effet, d'autres aspects, à commencer par leur rapport modifié à l'Etat d'Israël, ainsi que le commencement du déclin de cette grande idéologie universaliste que fut le communisme, auquel de nombreux Juifs s'identifiaient, et qui exigeait d'eux, la plupart du temps, qu'ils s'assimilent ou, en tous cas qu'ils refoulent leur identité juive dans leur stricte vie privée.

D'autres mutations dans le paysage religieux français s'ébauchent alors, mais bien moins perçues des médias et du grand public ; elles concernent en particulier l'essor, certes encore peu visible, d'Eglises protestantes, pentecôtistes, des Témoins de Jéhovah, etc. Mais si les grandes évolutions surviendront plus tard, à partir de la fin des années 70, les observateurs commencent déjà à mettre en cause l'hypothèse de la sécularisation de la société française, ou en tous cas à constater qu'elle ne signifie pas nécessairement la fin de la religion, mais plutôt sa séparation d'avec ses grandes institutions.

Si les Eglises se vident, les pèlerinages continuent, en même temps que toutes sortes de groupes se forment, où des enseignants, des étudiants, des cadres, des membres des couches moyennes par ailleurs socialement intégrés mènent une recherche d'identité et de spiritualité qui opère à la marge ou en dehors des Eglises constituées.

La première vague de renouveau des particularismes culturels, incluant les phénomènes religieux mais les dépassant, présente une caractéristique importante : elle se forme dans une conjoncture historique qui est encore celle de la croissance, celle des « Trente Glorieuses » comme a dit Jean Fourastié. Elle s'ébauche à une époque où la question du chômage et de l'exclusion n'est pas à l'ordre du jour, et dans un climat qui est encore celui de la confiance dans la science et le progrès. C'est pourquoi elle est socialement indéterminée, et qu'il est difficile d'en associer telle ou telle expression à tel ou tel groupe social, pauvre, riche, ou dans l'entre deux, et qu'elle donne l'image d'un ensemble d'affirmations souvent assez proches, par ses acteurs, des « nouveaux mouvements sociaux » propres à la société post-industrielle dont commence à parler Alain Touraine<sup>3</sup>.

## Différences culturelles et inégalités sociales

Le choc pétrolier consécutif à la guerre du Kippour (1973) est un repère commode pour marquer le début, en fait moins précisément daté, d'un renversement qui est économique et social, et pas seulement culturel. La France va alors, en effet, découvrir les problèmes de l'emploi, l'exclusion, la précarisation et ce que Robert Castel a appelé la désaffiliation<sup>4</sup>. L'idée de crise est en l'occurrence inadaptée, celle d'une mutation profonde convenant beaucoup mieux. Car la France, en réalité, vit les derniers feux de l'ère industrielle, et tout en fait bascule. La désindustrialisation revêt couramment un caractère massif, les rapports sociaux cessent d'être structurés par l'opposition centrale du mouvement ouvrier et des maîtres du travail, la confiance dans la science et le progrès est ébranlée, la place du pays dans le monde est vécue comme problématique.

Dans cette mutation, la question sociale cesse d'être considérée comme l'expression fondamentale d'un

conflit où les exploités se dressent face à ceux qui les dominent et organisent leur travail ; elle devient un drame lié à la disparition du rapport et donc du conflit social. Les exclus sont hors de la société, privés de toute relation avec des adversaires sociaux, ils souffrent, si on peut utiliser cette image certes simplificatrice, de ne pas être exploités. Et dans ce contexte, la question culturelle se pose avec une acuité encore plus grande que dans les années précédentes, et sous des formes nouvelles. Elle est en effet désormais associée à la nouvelle donne sociale et économique.

Deux points méritent ici toute notre attention. Le premier a trait à la question nationale. L'idée de nation, en France comme ailleurs, est depuis au moins deux siècles associée à la modernité de deux manières opposées. D'une part, elle propose un cadre symbolique, « imaginaire » a dit Benedict Anderson<sup>5</sup>, au sein duquel se développent l'économie, la culture, les institutions politiques,

2 - cf. Laurence Podselver, « Les Lubavitch et la question de l'Etat. Défiance traditionnelle et pragmatisme messianique », in *Histoire politique des Juifs de France*, sous la dir. de Pierre Birnbaum, Paris, Presses de la FNSP, 1990, pp.244-257

3 - Alain Touraine, *La Société post-industrielle*, Paris, Denoël, 1969

4 - Robert Castel, *Les Métamorphoses du social*, Paris, Fayard, 1995

5 - Benedict Anderson, *L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La Découverte, 1996 [1983]

dans le respect qui peut être total des valeurs universelles qui fondent la vie collective : la démocratie, ou bien encore les principes qui sont au cœur de la République –liberté, égalité, fraternité. Et d'autre part, elle cimente des attitudes anti-modernes, des réactions inquiètes face au changement ; elle tourne au nationalisme, à l'appel à la fermeture du pays sur lui-même, au racisme, à l'antisémitisme, à la xénophobie.

Tout au long des années 80, et jusqu'à la fin des années 90, la face sombre de l'idée de nation a occupé un espace considérable en France, mise en œuvre par le Front National, et capitalisant tout en les informant les peurs et les frustrations sociales d'une part importante de la population. Ce phénomène doit beaucoup à la déstructuration des rapports sociaux propres à l'ère industrielle, à la chute ou aux inquiétudes de divers groupes sociaux, à la crise des institutions républicaines et de l'Etat-providence ; il ne se comprend pas sans la référence aux changements plus larges dans lesquels la France semble ne pas toujours trouver sa place : la globalisation économique, vécue comme une menace pour l'être national ; l'internationalisation de la culture de masse sous hégémonie nord-américaine, la « McDonaldisation » du monde, qui semble elle aussi attaquer la culture nationale du dehors ; la construction européenne, perçue dans la perspective nationaliste comme le cheval de Troie d'un neo-libéralisme ravageur aussi bien pour l'économie que pour l'identité nationale. Dans la fragmentation sociale et culturelle de la fin du XXème siècle, la poussée du nationalisme occupe une place importante, parfois, mais pas nécessairement, en s'associant au traditionalisme catholique, et, à la marge, en s'intéressant au paganisme.

L'immigration appelle elle aussi examen. Jusqu'alors, la figure classique de l'immigré était celle du travailleur, mâle, célibataire, ou en tous cas venu seul en France, intégré socialement, puisqu'il est là pour travailler, et exclu culturellement, puisque son principal souci est généralement de rentrer au pays, et non pas de s'installer dans la société d'accueil. Au milieu des années 70, cette figure commence à laisser la place à d'autres, très différentes. La politique du nouveau chef d'Etat, Valéry Giscard d'Estaing, va en effet consister à promouvoir le regroupement familial, au moment où les secteurs faisant le plus largement appel à la main d'œuvre immigrée cessent d'en avoir besoin. Les enfants et les petits enfants des travailleurs immigrés vont être des deux sexes, plutôt exclus socialement –ils sont proportionnellement victimes

du chômage plus que les autres-, et plutôt inclus culturellement. Mais cette inclusion, qui tient au fait que pour la plupart, ils sont ou seront Français, est contrariée par le racisme et la discrimination sociale, qui leur disent qu'ils sont différents.

A partir de là, divers processus s'observent, inscrits dans l'espace et alimentant les images négatives des banlieues populaires, qualifiées alors de « quartiers d'exil » ou de « quartiers de relégation », souvent dites « difficiles » et dont on oublie alors qu'elles ont apporté, pendant les années de croissance, un progrès souvent considérable à ceux qui venaient les peupler. Parmi ces changements, certains aboutissent à la haine, à la rage, à la « Galère » des jeunes, à la délinquance ou à l'émeute. Mais d'autres se soldent par une production de différence. Ainsi, certains se lancent dans la musique et la danse, et participent par exemple à l'invention et à l'essor de la culture hip-hop ; d'autres trouvent ou retrouvent dans la religion les repères qui donneront un sens à une existence souvent difficile : le fantastique essor de l'islam devenu deuxième religion de France doit beaucoup à des logiques de renversement du stigmate, dans lesquelles l'adhésion et la foi combinent l'affirmation d'une continuité culturelle qui, d'une génération à l'autre, était en passe de se briser ou de s'affaiblir, et la réponse à une situation qui laisse aux individus peu de place pour se construire, qui les disqualifie, les nie et les ségrègue.

Mais d'une part l'islam de France ne se réduit pas à ces logiques, et concerne des personnes qui ne sont pas nécessairement victimes de l'exclusion ou de la précarité : on ne saurait y voir un simple mécanisme social, comme si la pauvreté devait expliquer la foi. Et d'autre part, le retour de Dieu, comme a dit Gilles Képel, ne se limite pas au seul islam. Les Eglises dérivées du protestantisme, en effet, connaissent alors un réel essor, le catholicisme, sans enrayer sa chute, se renouvelle, avec notamment d'un côté le renforcement des tendances au traditionalisme, voire à l'intégrisme et à la rupture avec Rome, et d'un autre côté des mouvements de type charismatique. Les Juifs de France poursuivent la transformation qui a été déjà signalée. Des sectes, ou des religions qui s'en approchent, se développent, suscitant d'importants débats politiques, à commencer par ceux qui portent sur la définition même de ce qu'est une secte. Le bouddhisme conquiert une audience considérable, et avec lui un intérêt considérable pour les philosophies orientales.

Le paysage religieux, dans la France contem-

poraine, s'est diversifié et totalement renouvelé. Ces changements s'inscrivent eux-mêmes dans un phénomène massif, et qui va bien au-delà des religions, de poussée d'identités culturelles qui demandent reconnaissance dans l'espace public.

Ce qui distingue ici les années 80 et 90 de la phase précédente est essentiellement dans les liens qu'entretiennent les affirmations identitaires avec les inégalités, la chute ou l'injustice sociales.

## Des identités sous tension

Dans l'expansion contemporaine des identités culturelles, il est fallacieux de se contenter d'images unilatérales, comme celles qui ne veulent voir dans certaines d'entre elles que communautarisme, sectarisme, négation des sujets individuels. En fait, chaque identité nouvelle, ou renouvelée, se présente comme étant une modalité particulière d'agencement sous tension, du point de vue de ceux qui s'en réclament, de trois logiques principales.

D'une part, il y a identité collective parce qu'une culture, des valeurs, des modes de vie sont partagés et affirmés. D'autre part, dans un pays comme la France, l'appartenance à une identité collective n'interdit pas aux individus de participer, en tant que tels, à la vie moderne, de travailler, d'être citoyen, de consommer, d'accéder à la santé ou à l'éducation publique. Enfin, l'individualisme moderne signifie aussi que chaque être humain doit pouvoir se constituer en acteur de sa propre existence, procéder à des choix personnels, définir sa trajectoire de manière la plus libre et responsable qu'il se peut, bref, être un sujet <sup>6</sup>.

Il n'est pas toujours possible, et encore moins facile, pour une personne, de s'installer pleinement ou de circuler aisément au cœur de ce triangle théorique, et ce que l'on observe, concrètement, est généralement un espace déformé, éclaté, parfois même transfiguré : dans certains cas, l'identité collective entend contrôler la vie personnelle de ceux qui en relèvent, et jusqu'à leur conscience, ce qui passe par un pouvoir de type sectaire ou totalitaire, et peut exiger l'existence d'un appareil, d'un dispositif plus ou moins organisé, pratiquement et idéologiquement. Dans d'autres cas, les individus sortent du groupe, se détachent de toute appartenance identitaire pour s'assimiler, se fondre dans la citoyenneté et dans le marché. Dans d'autres encore, l'identité collective est délaissée au profit de la créativité et de l'imagination personnelle, par exemple artistique ou littéraire, les sujets se produisent eux-mêmes en s'écartant de

l'identité collective dont ils relevaient. Ces quelques remarques, aussi rapides qu'elles soient, nous rappellent que dans la pratique réelle, historique, les identités culturelles sont susceptibles de configurations variables, toujours en passe de changer d'une personne à une autre, et d'un moment à un autre. Il est donc absurde de considérer qu'elles ont une nature fixée une fois pour toutes, qu'elles relèvent d'une essence qui les ferait par exemple être nécessairement et inéluctablement dominées par des tendances au communautarisme. Mieux vaut admettre qu'il peut effectivement arriver qu'elles soient sous l'emprise d'une telle logique, mais que celle-ci est commandée ou façonnée par des conditions dont certaines doivent beaucoup au reste de la société, au regard qu'elle porte sur elles. L'islam en Grande-Bretagne, par exemple, diffère de son homologue français pour des raisons qui tiennent aux origines nationales des musulmans britanniques, mais aussi au système institutionnel et à la culture politique de ce pays.

Les identités culturelles, et entre autres religieuses, ne sont donc pas réductibles à l'image de processus de reproduction, dans lesquels les enfants hériteraient de la culture des parents. Elles sont à bien des égards produites, inventées, même si elles prennent l'allure de la tradition. Elles sont menacées d'instabilité, tout simplement parce que ceux qui les rejoignent ou s'y identifient, ne le font plus seulement, ni même principalement en vertu d'un héritage imposé, indiscutable, mais, en bonne part, à partir d'un choix personnel qui traduit leur subjectivité. Hier, on était catholique, protestant, juif, musulman, etc., parce que les parents l'étaient, aujourd'hui, de plus en plus, s'ajoute à l'éventuelle continuité une décision, un engagement. Et dans la mesure où l'engagement du sujet personnel est à l'origine de l'appartenance à une identité collective, il se peut aussi que le sujet veuille se dégager de son identité, et qu'il exige la possibilité de le faire. C'est pourquoi les différences culturelles donnent

<sup>6</sup> - Sur cette notion, cf. le dialogue de Farhad Khosrokhavar et Alain Touraine, *La Recherche de soi*, Paris, Fayard, 2000

l'image de processus constants de changements, de décomposition, de recomposition, dont les religions instituées elles-mêmes ne sont pas exemptes. C'est également pourquoi il n'est pas

absurde de dire que les individus aujourd'hui choisissent de plus en plus leur histoire ou leur mémoire : en rejoignant telle ou telle identité collective, en effet, ils font le choix d'un passé dont ils se revendiquent ensuite.

## Un nouvel espace de débats

De tels changements ont exercé un impact sur la vie politique et intellectuelle. Déjà, on l'a vu à propos du Front national, ils ont abouti à l'émergence d'un acteur qui, de groupusculaire, a pu apparaître comme un véritable parti à l'occasion des élections partielles de Dreux (1983). Dans les débats des années 80 et 90, la poussée des particularismes culturels a occupé une place fréquemment centrale, en même temps que la question sociale semblait, jusqu'au milieu des années 90, constituer une préoccupation majeure, certes, mais n'animant guère les échanges d'idées et les passions. Il a fallu attendre l'automne 1995, et la conjonction de plusieurs mesures annoncées par le gouvernement Juppé (réforme de la Sécurité sociale, modifications dans certains régimes de retraite, contrat de plan à la SNCF) pour qu'une mobilisation sociale, essentiellement dans le secteur public ou assimilable, suscite pour la première fois depuis de nombreuses années des engagements et des controverses extrêmement vives entre intellectuels. Par contre, tout au long de cette période, les polémiques à propos de la différence culturelle ont été nombreuses et denses. Sur le fond, elles renvoient à des positions principales, qui se sont exprimées à propos d'événements singuliers - première affaire dite « du foulard » en 1989 par exemple - ou de manière plus diffuse. Ces positions correspondent à des orientations assez générales, qu'on retrouve dans d'autres pays, par exemple, dans le monde anglo-saxon, dans l'opposition entre « liberals » et « communitarians », ou dans les débats pour ou contre le multiculturalisme.

Le propre des différences culturelles aujourd'hui est qu'au moins certaines d'entre elles demandent à être reconnues dans l'espace public. Mais la culture politique française n'est guère ouverte à ce type de demandes, et le modèle français d'intégration républicaine, pour ceux qui l'interprètent de façon rigoureuse, n'entend connaître que des individus libres et égaux en droit. Que faire, que préconiser face à des mouvements d'homosexuels qui entendent s'exprimer au grand jour et revendiquent, par exemple, le droit d'élever des enfants ?

Quelle attitude adopter face aux régionalismes qui veulent promouvoir leur langue, y compris au sein de l'école publique ? Comment institutionnaliser l'islam, lorsque des jeunes filles voilées se présentent au collège et refusent de suivre certains enseignements, que des parents demandent que de la viande halal soit servie à leurs enfants dans les écoles publiques, que le financement et la direction des mosquées semblent devoir beaucoup à l'intervention de puissances étrangères, ou que l'enseignement de la langue arabe suscite des controverses sur plusieurs fronts, les uns y étant plutôt hostiles, y compris parmi les populations issues de l'immigration maghrébine, d'autres demandant que soit privilégié l'arabe classique, d'autres voulant promouvoir l'arabe dialectal ?

A partir du moment où la diversité culturelle jaillit de mille et une manières dans l'espace public, avec ses attentes et ses demandes de reconnaissance, parfois lestées de revendications sociales, il faut bien d'une part que le bien et le juste soient fixés, ce qui est plutôt la tâche de la philosophie politique, et que d'éventuelles mesures concrètes soient prises, ou refusées, ce qui revient en principe aux acteurs du système politique.

Nul plus et mieux que Régis Debray n'a en France engagé le débat de philosophie politique. Il l'a fait en distinguant les « Républicains », fidèles aux principes de liberté, d'égalité et de fraternité qui doivent régir le fonctionnement de l'espace public, et les « Démocrates », qui seraient disposés à apporter un traitement politique à des demandes de reconnaissance mais au risque, selon Debray, de mettre en cause ces principes ; puis en s'engageant avec vigueur dans la critique de ceux qui selon lui, en tolérant le « foulard » islamique à l'école, en trahissaient l'idéal républicain -il a ainsi parlé avec d'autres, en 1989, dans un texte qui fit grand bruit, d'un « Munich » de l'école laïque<sup>7</sup>.

Mais Régis Debray n'a pas été seul à incarner la première orientation forte des débats sur les identités culturelles, nombreux sont ceux, intellectuels, acteurs politiques, qui se sont reconnus dans ses positions « républicanistes », hostiles à

7 - par exemple dans la lettre ouverte qu'il a publiée, avec Elisabeth Badinter, Alain Finkielkraut, Elisabeth De Fontenay et Catherine Kintzler dans Le Nouvel Observateur du 2 novembre 1989

toute reconnaissance de la différence culturelle dans l'espace public, et parfois même favorables, tel Emmanuel Todd, à un idéal assimilationniste encourageant les immigrés à abandonner leurs particularismes culturels non seulement dans la sphère publique, mais aussi dans leur vie privée.

Une deuxième orientation, moins structurée, plus diffuse, mais aussi certainement correspondant davantage aux sentiments de la population, mérite d'être qualifiée de tolérante ou libérale. Elle considère, par exemple avec Dominique Schnapper<sup>8</sup>, que si une identité collective ne suscite pas de troubles ou de désordres, si elle est compatible avec les valeurs universelles, elle peut être tolérée non seulement dans la sphère privée, mais aussi dans l'espace public. Elle attend par exemple de l'islam non pas qu'il se dissolve ou que les musulmans quittent le pays, mais qu'il s'institutionnalise, tout en conservant une certaine discrétion.

Enfin, une troisième orientation, dans les débats sur la différence culturelle, a valorisé l'idée de la reconnaissance, demandant que des droits culturels soient accordés aux acteurs qui les demandent dans la mesure où ils ne mettent nullement en cause les principes généraux qui assurent le fonctionnement de la vie collective. Cette orientation repose sur l'idée qu'une présomption de légitimité doit être reconnue à ces acteurs, et qu'une fois la reconnaissance effectuée, celle-ci doit être pleine et entière. Dans l'ensemble minoritaire, cette position a été incarnée par exemple par Alain Touraine et par l'auteur de ces lignes<sup>9</sup>.

Rien, parmi les trois orientations qui viennent d'être présentées, n'autorise à soupçonner ceux qui les défendent de communautarisme, même si la troisième peut ouvrir la voie à des processus laissant un certain espace à des tendances communautaristes –c'est tout simplement le prix à payer pour la démocratie, et le reconnaître n'interdit en aucune façon de penser les contre-feux nécessaires pour faire face à d'éventuelles dérives de ce type. Mais le propre du débat français a été que les tenants d'une orientation « républicaniste » ont souvent diabolisé quiconque ne les suivait pas, au nom d'un raisonnement qui voulait que tout écart par rapport à l'image d'une République pure et dure, une et indivisible ne pouvait que signifier une

adhésion, consciente ou non, au multiculturalisme « à l'américaine » (l'adjectif permet une disqualification aisée), et mener à une fragmentation ethnique et religieuse du pays, de type libanaise ou yougoslave.

Le débat, en France, a ainsi semblé se jouer entre ceux qui demandaient le maintien des valeurs universelles, incarnées par l'idée républicaine et concrétisées dans ses institutions, à commencer par l'école publique, et ceux qui, au contraire, pouvaient être accusés de se préparer à livrer le pays au communautarisme et à ses inévitables prolongements barbares. Cette fausse polarisation s'est atténuée à partir de la fin des années 90, lorsqu'il est apparu possible d'apporter un traitement politique, démocratique, à des demandes liées à des différences culturelles, sans mettre à mal la République : le vote du PACS, puis de la parité, et même, malgré toutes les incertitudes qui y sont liées, le processus de règlement de la question corse initié par les accords de Matignon de l'été 2000 ont notamment montré qu'il était possible d'introduire des changements et des droits nouveaux sans mettre à mal l'intégrité et l'unité de la nation.

Il est vrai, nous l'avons vu, que des pulsions communautaristes sont susceptibles de se manifester dans tout groupe défini par une identité culturelle. De telles tendances peuvent déboucher sur l'enfermement et le repli identitaires, facteurs, avant toute chose, de négation de la subjectivité individuelle, ce dont fréquemment les femmes sont les premières victimes, comme on le voit dans l'islamisme radical. Elles peuvent aussi aboutir à la violence, au choc des communautés, au terrorisme –la France en a connu une vague, islamiste, lors de l'été 1995. Mais dans l'ensemble, l'expérience française est plutôt celle d'affirmations relativement soucieuses de participation à la vie démocratique et respectueuses des lois et des principes de la République. Contrairement à une idée reçue, par exemple, l'islam en France, tout au long des années 80 et 90, a été un barrage contre les violences urbaines, il a encouragé les jeunes musulmans non pas à participer aux émeutes, ou à devenir délinquants, mais, bien davantage, à être exemplaires dans leurs conduites. Le point mérite d'autant plus d'être signalé que ces mêmes jeunes

8 - Dominique Schnapper, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard, 1991

9 - Alain Touraine, *Pourrons-nous vivre ensemble ? Egaux et différents*, Paris, Fayard, 1997 ; Michel Wieviorka (sous la dir. de), *Une Société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996 et *La Différence*, Paris, Balland, 2001

sont parmi les premiers à souffrir de la crise des institutions républicaines, qui à leurs yeux tiennent de moins en moins leurs belles promesses d'égalité et de fraternité<sup>10</sup>.

Ainsi, l'idée évolutionniste, qui voulait que la société s'émanipe par la raison des références traditionnelles au sacré a fait long feu. Mais la religion n'est nulle part revenue constituer le lien social qu'elle apportait dans le passé, lorsqu'elle organisait l'ensemble des activités humaines ou tout au moins qu'elle leur conférait un sens assez largement reconnu. Comme l'a montré Danièle Hervieu-Léger<sup>11</sup>, les croyances religieuses aujourd'hui prolifèrent, en dehors de leurs institutions classiques certes, mais rendues possibles par des formes d'organisation plus souples, plus capables de valoriser l'authenticité spirituelle. Elles se rencontrent dans des milieux sociaux très diversifiés, et sont souvent liées à une volonté de vivre une expérience personnelle, pouvant animer des mouvements contestataires soucieux non pas de s'opposer à la modernité, mais d'y trouver leur place. Les différentes formes que revêt aujourd'hui l'expérience religieuse en France sont indissociables d'une tendance beaucoup plus générale, et qui n'est pas propre à ce seul pays, à définir ou redéfinir la modernité elle-même non pas comme la

seule affirmation de la raison contre les traditions, mais comme un espace sous tension, où trois types de logiques peuvent tout aussi bien cohabiter que tendre à se séparer ou encore à s'opposer : la logique de la participation individuelle à la vie collective, celle du sujet personnel, qui veut produire sa propre existence, et celle des identités collectives, parmi lesquelles les affiliations religieuses occupent une place considérable.

Il n'y a pas ici d'exception française, mais, simplement, des caractéristiques propres à un pays qui a son histoire et sa culture politique. Son histoire est marquée, notamment, par un catholicisme qui a fait de la France la fille aînée de l'Eglise, et par un lourd contentieux avec l'islam, qu'il s'agisse de l'expansion arabe du VIII<sup>ème</sup> siècle, des croisades, du colonialisme, de la décolonisation puis de l'exploitation des travailleurs immigrés, dont beaucoup étaient musulmans, dans les années d'après-guerre. Sa culture politique est dominée par l'image d'un Etat-nation puissant, centralisateur et même souvent jacobin. Mais ces caractéristiques n'empêchent pas la France de participer à une évolution planétaire, dans laquelle l'enjeu est bien d'apprendre à concilier les valeurs universelles - la raison, le droit, la démocratie - et les particularismes culturels.

10 - On me permettra de renvoyer ici à mes propres recherches et au livre que j'ai dirigé, *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999

11 - Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour mémoire*, Paris, cerf, 1993

# “ La religion ne doit pas interférer avec l'espace public. C'est la condition pour que l'Etat puisse garantir la liberté et l'égalité de tous. ”

*Entretien avec Robert Deville, Président de la Fédération des Œuvres Laïques (FOL) du Rhône*

*Propos recueillis par Ludovic Viévrard*

## **Quel est le rôle de la Fédération des Œuvres Laïques ?**

La Fol du Rhône, la plus importante de France, fédère 740 associations et représente 80 000 adhérents. Nos associations ont toutes une ambition d'éducation populaire, mais sont très variées. Il y a plusieurs grands secteurs d'activités : celui des vacances - connu à travers Ufoval -, celui du sport - avec l'Usep qui fonctionne en lien avec les écoles et l'Ufolep qui fonctionne hors temps scolaire - et le secteur culturel. Les différentes fédérations d'œuvres laïques régionales sont rassemblées par la Ligue de l'enseignement, fondée en 1866 avec pour objectif de développer l'instruction publique de sorte que les individus puissent devenir des citoyens.

## **Avez-vous conservé votre mission originelle d'enseignement ?**

Oui. Le réseau des enseignements s'est un peu éloigné de la Fol mais nos préoccupations restent centrées sur l'école. L'Usep fonctionne avec les écoles, le secteur culturel travaille avec les écoles en proposant du matériel pédagogique, en recommandant des spectacles, etc. Nous aidons individuellement les enseignants qui le souhaitent à monter des projets pédagogiques. En fait, nous avons des relations historiques et privilégiées avec l'Éducation Nationale qui met à notre disposition six postes qui sont détachés ici comme responsables de différents services de la Fédération.

## **Comment vous situez-vous dans le paysage religieux et laïque de l'agglomération ?**

Notre philosophie est simple et s'inscrit dans le prolongement du service public de l'éducation et dans l'esprit de la loi clé de 1905 qui définit la liberté de conscience. Dans nos rangs il n'y a pas que des anticléricaux. Il y a aussi des pratiquants, des Protestants, des libres penseurs, etc., mais dans

le respect du vivre ensemble et de la loi. La religion ne doit pas interférer avec l'espace public. C'est la condition pour que l'Etat puisse garantir la liberté et l'égalité de tous.

Notre position est aujourd'hui différente de celle d'il y a 80 ans, à l'époque où nos grands-pères luttèrent dans les rangs des laïques contre des cléricaux qui avaient également d'autres comportements que ceux d'aujourd'hui.

## **Les choses sont apaisées maintenant ?**

Sur le fond, je n'en suis pas sûr. Je continue d'appeler sans cesse à la vigilance, parce qu'il y a les démarches des croyants et celles des états majors... Nous nous battons contre toutes les formes de cléricisme, que ce soit celui des Musulmans, des Catholiques ou des Juifs, ou celui de l'argent.

## **Que pensez-vous des demandes faites par les Juifs et les Musulmans de mieux organiser, dans l'école, la possibilité de pratiquer sa religion ?**

Dès 1946, lorsque je dirigeais mes premières colonies de vacances, j'étais déjà soucieux de ce respect des croyances de chacun. On avait par exemple un service qui emmenait à la messe les enfants qui le souhaitaient et on faisait attention à ne pas servir de porc aux repas. Aujourd'hui, on se trouve face à une demande qui ne cesse de se développer dans ses exigences et face à laquelle je reste très circonspect. De toute façon, il nous est impossible d'organiser une alimentation Hallal dans les colonies. Nous faisons le maximum pour que les croyances de chacun soient respectées, mais on ne peut pas répondre à toutes les attentes de chacun. Pour ce qui concerne l'école, elle doit être tenue à l'abri de ces débats. Elle est le lieu de l'égalité. J'ai été principal d'un collège. Je n'ai pas été confronté au problème du port du foulard mais mes convictions ne m'auraient jamais conduit à exclure

une jeune fille pour ce motif. Je reste persuadé que le port du foulard n'est pas qu'une question de convictions religieuses mais reflète aussi, surtout, l'affirmation d'une différence, la recherche d'une identité, etc. Je suis sûr qu'en discutant avec les parents on peut leur faire admettre que l'école est le lieu où il faut être sur un pied d'égalité. C'est l'école qui m'a permis de faire ma place dans la société, une école où on portait une blouse qui masquait les différences sociales que l'on peut afficher par le vêtement. Si on entre dans l'école en affirmant d'emblée sa différence, on en casse le bon fonctionnement. Pour autant, je ne souhaite pas l'uniformisation de la société. Au contraire, la diversité est un enrichissement formidable. Mais ce n'est un enrichissement que si chacun se place sur un pied d'égalité et si aucun ne cherche à s'affirmer au-dessus ou contre l'autre. L'école publique joue ce rôle en accueillant, sans les distinguer, musulmans, juifs, athées, chrétiens, etc. et en leur apportant à tous un bagage qui leur permet de faire leur propre trajet dans la vie.

#### **Vous sentez-vous loin de la laïcité de combat ?**

Je suis un militant laïque. Je suis attaché à la laïcité et si elle est mise en cause, je m'engage. De ce point de vue je ne suis pas loin de la laïcité de combat. Prenons le cas de la caserne Bissuel. Je suis un des deux porte-parole des quatorze organisations syndicales ou associatives qui mènent la bataille en disant qu'il y a là une atteinte à la loi de 1905. Je trouve anormal de donner 90 millions de francs à une pseudo association pour permettre à des jeunes gens qui bénéficient déjà de conditions d'accueil supérieures à celles de l'enseignement universitaire public, de fréquenter les facultés catholiques. Ces étudiants paient un péage pour fréquenter un établissement privé, pour entrer dans le réseau des Facultés catholiques, etc. et on voudrait privilégier, avec des fonds publics, des étudiants qui sont déjà privilégiés. Dans le même temps, Lyon II est totalement dégradée, il y a des murs salpêtrés, des amphis mal éclairés, les rideaux tombent... Outre la violation de la loi de 1905, il y a là une injustice sociale qui se développe.

#### **Sur ce sujet Monseigneur Tricard explique que l'Etat a la possibilité légale de leur donner cet argent.**

L'Etat a le droit, certes, mais historiquement c'est un peu plus compliqué. La loi de 1905 a été très bousculée par le Maréchal Pétain, et en particulier à Lyon. L'Association des Fondateurs et Protecteurs

de l'Institut Catholique de Lyon (AFPICL) qui a touché les 90 millions de Francs, a été reconnue d'utilité publique en 1942 par le Maréchal Pétain. Depuis 1942, aucun des gouvernements qui se sont succédés n'a modifié cette disposition. Or, l'AFPICL est une association qui comprend les vingt-cinq évêques de la région Sud-Est, elle est obligatoirement présidée par l'archevêque de Lyon et ne s'exprime pas en assemblée générale de façon démocratique.

#### **La loi de 1905 vous paraît-elle devoir être réaffirmée ?**

Dans des cas comme celui-ci, oui. Il faut être attentif au respect de la loi de 1905 et à la place de la religion dans la société d'aujourd'hui. En réalité, qu'est-ce qui nous préoccupe ? La place des Musulmans. Il est impossible de sortir de la violence en laissant les Musulmans, qui sont sincères et pratiquants, prier dans des caves ou des sous-sol malsains. Dans le respect de la liberté de conscience, on ne peut pas laisser des gens pratiquer leur religion dans de telles conditions.

#### **Certaines mairies considérant, comme vous, qu'il manque des lieux de culte, souhaitent rétrocéder des lieux publics à des associations religieuses. Y êtes-vous hostile ?**

Non. Mais ce n'est peut-être pas la position de l'ensemble des laïques. D'ailleurs au moment du projet de la Grande Mosquée de Lyon, nous n'avons pas manifesté. Personnellement, le jour où l'on voudra empêcher une religion d'exister, je m'y opposerai. Je revendique cette liberté de conscience, comme aussi la liberté pour les non croyants de s'exprimer. Or c'est une possibilité qui n'est pas si ancienne.

Par ailleurs, offrir des conditions décentes de pratique religieuse aux Musulmans, c'est aussi une question de paix civile. On peut aider à l'installation de lieux de culte, mais pas plus, et on ne peut en tout cas pas tolérer que la religion entre dans les lieux publics. C'est un principe sain, clair et peu difficile à appliquer.

#### **Il faut complètement dissocier le religieux du public.**

Oui. Lorsque j'étais directeur d'école, dans le Beaujolais, j'avais des enfants de familles très pratiquantes et on s'était mis d'accord avec le curé du village pour qu'il ne vienne pas faire le catéchisme dans mes locaux. Bien sûr il en avait le droit, mais je lui avais dit : "Je libère les enfants, je

les fais accompagner, mais ça ne se passe pas chez moi. On ne mélange pas." Parce qu'il y a aussi ceux qui ne sont pas croyants et qui vont se trouver en dehors d'une collectivité qui est en train de vivre quelque chose et dont ils ne font pas partie. Et dans une école, qui est le lieu de l'égalité, ce n'est pas possible.

**Comment accueillez-vous les demandes des communautés musulmanes et juives qui souhaitent avoir des écoles confessionnelles ?**

Cela me fait peur. Ne mélangeons pas les lieux, et ne marginalisons pas les communautés dans des lieux scolaires confessionnels fermés aux différences.

**Vous souhaiteriez que l'enseignement catholique cède sa place à l'enseignement public ?**

Tout à fait. Mais en ménageant des espaces pour que l'enseignement religieux puisse être donné. Je suis également partisan de l'enseignement de l'histoire des religions dans le programme de l'école publique. Le fait religieux lui-même me paraît intéressant dans son histoire pour comprendre la société d'aujourd'hui, l'art... Mais c'est un enseignement qui doit être assuré par des professeurs d'histoire, pas par des religieux, et avec la volonté du respect des consciences.

**L'école doit être le creuset de la République.**

C'est en tout cas le creuset du vivre ensemble. Mais mon discours peut paraître désuet aujourd'hui. Beaucoup de parents n'inscrivent plus leurs enfants dans des écoles catholiques pour des motifs purement religieux. Ils "consomment" l'école et "zappent" si tel ou tel professeur ne leur convient pas. Il y a un va-et-vient important entre le public et le privé. C'est tout à fait différent d'autrefois où les gosses de la communale et ceux du privé n'étaient pas les mêmes, ils venaient d'origines sociales différentes. Aujourd'hui ce n'est plus le cas, en particulier pour les collèges où les parents échappent à la carte scolaire en passant par des

collèges privés. Mais ce n'est pas une bonne solution collective. Il vaudrait mieux donner à l'école publique les moyens de fonctionner correctement partout.

**Les communautés religieuses s'expriment, en leur nom, sur les sujets de société. Avez-vous également cette vocation au nom des laïques ?**

Oui, en permanence. Nous lançons un appel permanent à la citoyenneté et à la vigilance. Sur la violence à l'école, par exemple. On ne peut pas constater d'un côté la montée de cette violence, sans s'interroger de l'autre sur ses causes. De même qu'on peut laisser nos associations étouffer sous leurs difficultés, sans les inviter à une réflexion plus large que leur seul champ d'intervention.

**Vous exprimez-vous pour faire contre-poids à la prise de parole des religions ?**

Non, pas du tout. Il n'y a pas d'hostilité face aux religions si elles restent dans le domaine privé. Il y a quelques années, les jeunes Musulmans de France sont venus nous voir en demandant à être reconnus comme Musulmans. Nous leur avons répondu que s'ils voulaient être reconnus "comme Musulmans", ils ne frappaient pas à la bonne porte. Mais que s'il venaient en tant que citoyens alors, là, il y avait des possibilités pour un travail commun. Dès lors, on a effectivement pu travailler ensemble à la mise au point de démarches citoyennes. Nous les avons aidés à mettre en place une association de "futsal", qui est un jeu où on ne doit absolument pas parler sur le terrain et par lequel on apprend une certaine forme de discipline et des règles communes.

**Il y a donc, dans la Fédération des Œuvres Laïques, des associations religieuses ?**

Ce ne sont pas des associations musulmanes ou des associations religieuses, mais des associations de quartier qui ont un caractère social, ou pas... que l'on aide et avec qui on poursuit un débat d'idées en permanence.

# Comment faire face à ces nouveaux faits religieux ? Il faut bien donner une réponse.

*Entretien avec Alain Paul, chef de projet à la CO.GE.LO.RE*

*Propos recueillis par Ludovic Viévrard*

## Qu'est-ce que la CO.GE.LO.RE et quel est son rôle ?

COGELORE est une association loi 1901 qui gère 21 locaux collectifs résidentiels (LCR) qui vont de 25 m<sup>2</sup> à 150 m<sup>2</sup>, et qui sont affectés à la vie associative de Rillieux la Pape. Les locaux sont mis à disposition par les offices d'HLM. COGELORE les restaure, assure la maintenance, les fluides et les met à la disposition des associations, moyennant une participation financière symbolique. Les fonds proviennent du Conseil Général, du Fond d'Action Sociale, de l'Etat, de la Municipalité et des bailleurs sociaux. L'association est cogérée par les associations, la ville et les bailleurs sociaux. Aujourd'hui les LCR sont partagés par 66 associations, principalement des associations communautaires, caritatives et de défense d'usagers ainsi que des associations culturelles. Deux LCR sont appropriés par le culte islamique, un troisième est affecté aux bouddhistes et un dernier à l'Eglise évangélique de Pentecôte.

## Comment la demande bouddhiste a-t-elle émergé ?

Très simplement. On est venu nous voir en nous expliquant qu'il n'y avait rien et qu'il fallait un temple pour la communauté. Pour les bouddhistes, il n'y a pas de lieu dans l'espace public correspondant à l'expression de ce rituel. Nous avons configuré cet espace en l'attribuant en partage aux bouddhistes et à d'autres associations non religieuses. Mais cet usage des LCR pose certains problèmes. Si le lieu est à usage multiple, des marques du culte, comme l'autel, restent cependant visibles. Or, nous n'offrons qu'un espace temporaire, pas un temple. Cela nous met mal à l'aise, mais on ne peut que pallier au plus pressé.

## Comment s'est faite l'implantation de la communauté musulmane ?

Avant que les premiers lieux publics soient mis à disposition, la prière avait lieu dans l'espace privé. En 1982, les primo arrivants pratiquants se sont vus attribuer un premier LCR, à la Velette, qui n'a été

utilisé que par eux et est devenu quasi privatif. La pratique du culte a d'abord été ouverte et commune avant que des divisions apparaissent en fonction des pays d'origine, des personnes, des leaderships etc.... Le deuxième LCR, attribué en 1988 au Bottet, a d'abord été une extension du premier pour être ensuite occupé par un groupe dissident. Dans les années 1990, des groupes religieux plus extrémistes sont montés en puissance et ont pris pied dans la Maison de quartier des Allagniers qui a été attribué progressivement à une association "Le Groupement d'entraide pour la jeunesse". Or, ce groupement était un mouvement de ré-islamisation dure infiltré par des gens ayant fait des stages en Afghanistan... Par ailleurs, un quatrième lieu a émergé, attribué aux activités d'animation du Groupement d'entraide pour la jeunesse, dans la Maison de quartier des Semailles. Par la suite, le lieu a été divisé en deux avec d'un côté une mosquée et de l'autre "l'animation publique". En l'espace de quatre ans, l'ensemble des équipements publics de la Maison de quartier avait été mis à la disposition d'une culture islamisante avec dans certains, des lieux de prière, dans d'autres, des lieux d'activités culturelles liées à la pratique religieuse. Carte blanche avait été donnée aux jeunes "imams" du Groupement de la jeunesse pour intervenir dans le champs d'animation. Certains animateurs, payés par la Municipalité, étaient en même temps membres influents du Groupement. La visibilité de la pratique islamique a alors été ressentie comme un "envahissement".

## Donc une grande diversité, à l'intérieur même de la communauté musulmane ?

Oui. A un moment, il y a eu des différends induits par les différentes origines des immigrés. Mais il y a aussi eu surtout des problèmes entre les générations. Les pères, primo arrivants, se sont violemment heurtés aux jeunes générations portées par des courants extrémistes. Ces conflits se sont manifestés dans l'espace public, c'est-à-dire dans les équipements municipaux, on en ressent encore les effets.

### Comment cela a-t-il été ressenti par la population ?

Il y a eu une véritable confusion. Tout cela a été ressenti comme une spoliation, un abandon de l'espace public, avec des discours du type : "Les maisons de quartier ne sont plus des maisons de quartiers, ce sont des mosquées... je n'y mets plus mes enfants". Sachant que certains animateurs municipaux étaient en même temps des activistes religieux... il y avait à la fois les lieux et les personnes ! La tendance de la Municipalité de l'époque, d'une autre couleur que l'actuelle, et plus particulièrement de l'élu chargé de la jeunesse était de confier la paix sociale à travers cette attribution de pouvoir, il y eut une forme de contrat passé "à la Ponce Pilate" entre la Mairie et les islamistes.

### Comment les choses ont-elles évolué ?

Au moment de l'alternance, la Municipalité en 1995 a eu la volonté de séparer radicalement les différentes fonctions d'usage de ces équipements publics et une ré-appropriation rapide de l'espace public par la nouvelle Municipalité. Les maisons de quartier du Bottet et des Allagniers sont redevenues des lieux d'animation et ont été renommées par un travail partenarial Maisons Pour Tous. Certains animateurs municipaux ont été licenciés, le Groupement a été dissout, etc. ... Aujourd'hui, il y a deux LCR attribués à des lieux de culte et un unique lieu mis à disposition par la Municipalité pour la pratique de l'Islam, la Maison des Familles.

### Cette reprise du pouvoir a-t-elle été difficile ?

Oui. En 1991, il y avait 3.500 personnes de nationalité étrangère sur la commune. La ZUP de Rillieux la Pape a été construite entre 1961 et 1971 et s'il y a des églises, il n'y a aucun lieu de culte musulman officiel. La communauté musulmane a bien vu ce décalage entre d'un côté, les cinq églises et la synagogue de Rillieux et de l'autre, l'absence de mosquée.

### Est-ce qu'il y a une demande de la communauté musulmane pour un lieu de culte unique, symbolique et visible et pas une salle en location ?

Oui, en terme d'équipement, il n'y a rien de bien évident. Aucun édifice n'a été pensé à l'époque de la construction de la Ville nouvelle et aujourd'hui encore c'est vide. La communauté musulmane n'est pas riche, comment pourrait-elle financer une mosquée (terrain et bâti) ? Face à un tel constat, il faut se poser la question de la réponse publique, la Municipalité s'y emploie depuis 6 ans. C'est pour cela que la Maison des Familles, lieu public, devrait

être cédé à une association loi 1905 et transformée en Mosquée.

### Un tel lieu, unique, peut-il assurer l'unité de la communauté ?

Oui. Cependant, il y a encore des tensions entre les anciens, les plus jeunes et d'autres groupes scindés entre le Bottet, la Velette et la Maison des Familles. Mais il n'y a pas que le fait religieux qui est à prendre en compte. Il y a aussi des questions de nationalités, des logiques de familles, de pratique, de tranquillité, de modalité, de ressentiment, etc. Mais les choses sont tout de même nettement stabilisées et iront de mieux en mieux avec un lieu reconnu comme la Maison des Familles.

### Est-ce que la transformation de locaux publics en lieux de cultes entre dans le cadre de la laïcité ?

Comment faire autrement ? La notion de laïcité est bien ancrée dans la République et trouve face à elle des ré-émergences collectives de pratiques religieuses. Comment faire face à ces nouveaux faits religieux ? Il faut bien donner une réponse. Par ailleurs, il y a une forte implantation, historique, des lieux de cultes catholiques et juifs en France. Que répondre aux cultes émergents face à ce décalage ? La laïcité, ce n'est pas qu'une religion d'Etat. Elle doit s'accompagner d'attribution de moyens pour permettre la pratique des cultes. Quitte à garder un droit de regard et à l'encadrer un minimum (enseignement, théologique, etc....).

### Est-ce qu'il y a d'autres demandes des communautés ?

Oui. Car elles ont à faire face à des difficultés dans le domaine des pratiques culturelles. Par exemple, pour ce qui concerne les cimetières, les funérarium... Les animistes n'ont pas de structure pour veiller les morts, les musulmans ne trouvent pas toujours d'eau dans les morgues pour laver les corps comme la pratique le demande. Le mythe du retour a vécu, alors il faut bien fournir des réponses aux demandes des familles qui souhaitent enterrer leurs morts. D'autres demandes concernent la nourriture. Or, ni les municipalités, ni les entreprises de restauration scolaire n'ont pris la mesure de la demande. Les jours de congé posent parfois problème. L'accompagnement scolaire ferme pendant les vacances de Noël. Mais Noël est une fête religieuse qui ne concerne que certains. Qu'est-ce qu'on fait ? On ouvre les structures ou pas ? Il faut, si ce n'est aménager, au moins poser la question et s'il est impossible de modifier le calendrier alors, là aussi, il faut le dire clairement.

**C'est notre démarche de scouts de nous ouvrir à tout le monde, races et religions confondues et d'aller vers des valeurs universelles.**

***Entretien avec Najet Ramdan, animatrice aux Scouts Musulmans de France***

*Propos recueillis par Ludovic Viévard*

### **Pouvez-vous nous présenter les Scouts Musulmans de France ?**

Les Scouts Musulmans de France ont été fondés en 1990 par des personnes qui souhaitaient créer une association regroupant plusieurs valeurs universelles et qui les ont trouvées dans le scoutisme. C'était aussi le besoin d'une communauté présente depuis longtemps en France de se reconnaître à travers une structure d'animation. L'association est une association nationale dont les statuts ont été déposés en 1992, Vaulx-en-Velin étant le premier groupe créé par Souhad Didi. En 1994, l'association est reconnue par le Ministère de la jeunesse et des sports comme Association nationale d'éducation populaire, ce qui est le premier pas vers une bonne application de la laïcité. Depuis 1995, les Scouts Musulmans font partie du scoutisme français qui comprend les Scouts de France, les Eclaireuses et Eclaireurs de France, les Eclaireuses et Eclaireurs Israélites de France et les Guides France.

L'été on part en camps, et durant l'année on fait de tout, avec les moyens du bord... des sorties dans les parcs alentours - Miribel, le parc Elsa Triolet, le Planétarium... - et des animations dans notre local, activités manuelles, théâtre, calligraphie... On accueille une quarantaine d'enfants.

### **Comment les choses se passent-elles concrètement ?**

On a eu quelques problèmes et on commence à émerger maintenant. Au début, il y a eu un besoin de reconnaissance qui est venu rapidement avec le label du Ministère de la jeunesse et des Sports, mais l'association s'est très vite trouvée confrontée à des problèmes de laïcité à cause du mot musulman. Cela nous a posé des difficultés en termes financiers. Sur Lyon, on n'a pas encore la reconnaissance du Fond d'Action Sociale (Fas), alors que sur d'autres districts, le Fas reconnaît les Scouts Musulmans. Chaque district étant indépendant c'est à chacun d'aller voir les institutionnels. Sur Vaulx-en-Velin on est connu et reconnu mais il y a toujours des opérateurs pour qui on reste encore

"connoté". Maintenant les choses vont mieux, le Fas est prêt à nous suivre sur nos projets, même si on n'a pas été retenu pour le Contrat Educatif Local (Cel) - qui aurait permis d'organiser des activités périscolaires et ultra-scolaires - le Fas estimant qu'il ne pouvait pas s'engager sans nous connaître. On est dans une période probatoire, on va réessayer l'année prochaine.

### **Quels sont vos projets ?**

Ce que nous voulons, c'est une structure reconnue par les différentes associations, par la Mairie, par le Fas, et on voudrait mettre en place une équipe de professionnels avec des animateurs qui ne soient plus uniquement des bénévoles, comme dans les centres sociaux. Le projet, à long terme, c'est d'organiser un Centre de Loisir sans Hébergement (CLSH), ce qui est nouveau pour l'association. Les partenaires nous suivent mais on doit encore faire nos preuves.

### **Pourquoi voulez-vous monter ça à l'intérieur des Scouts et pas au travers d'une association indépendante ?**

On s'est engagé avec les Scouts Musulmans de France dans une association bénévole et on veut garder cette dimension et ces valeurs. Mais on se rend compte que le bénévolat ne permet pas de pérenniser une association. Les bénévoles vont et viennent, c'est difficile de garder un noyau dur et stable.

### **Quels sont les problèmes que vous rencontrez ?**

Quand je suis arrivée, on a proposé des petits cours d'arabes, une initiation à l'alphabet à travers la calligraphie, avec un professionnel. L'année suivante, lorsqu'on a voulu remonter le projet on s'est adressé au même bailleur de fonds, mais on s'est heurté à quelqu'un qui pensait qu'à travers les cours d'arabe on allait faire du prosélytisme... Et pourtant, soyons clairs : on ne donne pas de cours de religion. Mais c'est vrai que souvent "Scouts Musulmans" ça évoque l'intégrisme, cela en effraie

certain. Pourtant on est ouvert à tous. Ici il y a des Musulmans mais aussi des non-Musulmans, des Chinois, des Africains... Et encore une fois, on ne parle pas de religion, même si nos valeurs sont des valeurs musulmanes, comme elles sont catholiques chez les Scouts Catholiques. Parfois on a des questions de parents qui nous demandent si on fait de l'initiation religieuse. On leur répond que s'ils veulent que leurs enfants apprennent la prière, il faut qu'ils aillent à la mosquée ! Dans les camps d'été il y a des temps de prière, mais ce n'est pas obligatoire. Nous, on est Scouts Musulmans de France, chaque mot compte.

Mais les problèmes ne viennent pas que des institutionnels. Parfois c'est dans la communauté même qu'on se heurte à l'incompréhension. Notre but c'est de nous ouvrir à tous, on travaille avec les structures locales comme Le monde réel, le Secours Catholique... et quand on a voulu faire un projet avec la mosquée ça n'a pas été possible. Motif : les activités sont ouvertes aux filles comme aux garçons ! La mixité a parfois du mal à passer auprès de certains Imams.

#### **Vous organisez des activités communes avec des associations d'autres confessions ?**

Oui, avec le Secours Catholique par exemple, on a fait des sorties communes, des week-ends. Eux ont affaire à des familles, c'est différent de notre public habituel qui sont les enfants de 8 à 12 ans et c'était intéressant pour nous.

Mais on participe aussi aux fêtes du quartier comme aux fêtes d'autres associations. On s'est ainsi associés à la célébration de l'abolition de l'esclavage. Il y a également l'occasion du Ramadan où, de plus en plus, tout le monde participe aux fêtes ou est intéressé... On essaie d'être visible comme association pour exister sur le quartier.

#### **Vous avez des liens avec les Scouts de France ?**

Sur Lyon, non. Mais au plan national, il y a des sorties communes. Je crois même que le premier camp des Scouts Musulmans s'est fait grâce à eux en 1992.

#### **Matériellement, vous vivez comment ?**

On partage nos locaux avec neuf autres associations. On a un bureau à nous et le reste de l'espace est commun. Sinon, on vit des cotisations, mais ça ne va pas bien loin, c'est surtout pour l'assurance, la carte d'adhérent... On essaie de ne pas prendre trop cher parce qu'on a parfois des

fratries et ça fait vite beaucoup pour les parents. C'est uniquement grâce aux subventions de la Mairie que l'on vit. Pour la logistique, on s'adresse à d'autres associations qui ont plus de moyens. On est à l'Epi par exemple, qui met à disposition du matériel informatique, du soutien en matière de comptabilité pour ceux qui le souhaitent... Mais on a peu de moyens pour les sorties et pour accéder aux activités locales comme le canoë à Miribel-Jonage, ou le tir à l'arc... Parfois, pour un projet ponctuel les enfants aident au financement en faisant des paquets cadeaux...

#### **Vous vous faites connaître comment ?**

En participant aux événements du quartier, mais aussi grâce à la communication de la municipalité... et puis, il faut frapper aux portes ! On n'a pas encore assez de notoriété pour que les gens aient le réflexe Scouts Musulmans plutôt que MJC, par exemple.

#### **Est-ce qu'en tant qu'association, non pas religieuse, mais d'inspiration musulmane, vous êtes amenée à prendre position sur des sujets de société ?**

Bien sûr. Par exemple en ce moment, il y a un projet de mosquée et on a participé à plusieurs réunions. On se retrouve parfois face à des personnes qui n'ont pas la même conception que nous. Nous, on ne veut pas d'un islam sectaire. C'est notre démarche de scouts de nous ouvrir à tout le monde, races et religions confondues et d'aller vers des valeurs universelles. Pour la mosquée on a clairement dit notre hostilité à un projet qui considérerait la mosquée uniquement comme un lieu où "on rentre, on prie, on part". Nous, nous voulons que ce soit un endroit qui puisse fédérer tous les Musulmans de la ville, alors que, justement, le problème des Musulmans de nos jours c'est qu'ils sont éparpillés un peu partout. Nous avons demandé, surtout les femmes, que la mosquée soit aussi un centre culturel, qu'il y ait une bibliothèque, un pôle d'accueil pour les familles, les mères, les enfants... Maintenant le projet est monté et a obtenu l'accord de la municipalité... il ne reste plus qu'à trouver un lieu.

#### **Quel regard portez-vous sur la laïcité ?**

L'association apporte quelque chose en ce qu'elle utilise le plaisir pour amener les enfants à mieux comprendre une réalité qu'ils trouvent dans leur famille sans bien la réaliser. Plutôt que de les

maintenir dans le non-dit, on les aide à comprendre qu'ils peuvent être fiers d'être Musulmans, qu'ils n'ont pas à cacher qu'ils font le Ramadan, qu'ils peuvent poser des questions à leur maîtresse sur ces sujets... La laïcité c'est la sécurité accordée à toutes les confessions, arbitrée par un état neutre. Mais sur le terrain c'est un peu plus compliqué. Par exemple, il y a des districts où les Scouts Musulmans entrent dans l'école, à Vaulx-en-Velin, non, c'est plus difficile. Ailleurs, on parle moins de laïcité, mais on l'applique mieux. Quand les Scouts Musulmans entrent à l'école, la laïcité joue pleinement son rôle, il y a une transparence complète.

C'est vrai que lorsqu'on on me voit, moi, une femme qui porte le voile, animatrice aux Scouts Musulmans de France, et qui en plus a fait de l'Arabe...! Mais il ne faut pas s'arrêter à ces

apparences, l'ouverture c'est aussi l'acceptation de la différence. La question ne s'est pas posée, mais il ne fait aucun doute qu'on aurait soutenue une élève exclue de l'institution scolaire pour port du voile. Cela nous aurait certainement valu des remarques et encore davantage de méfiance, mais on défend la liberté et pas seulement celle des Musulmans.

**Justement, le port du voile vous pose-t-il des problèmes, par exemple, pour obtenir des subventions ?**

Sur Vaulx-en-Velin, non... parce qu'on me connaît. Je suis souvent à la Mairie ! Mais pour d'autres institutionnels c'est impossible, ils auraient tout de suite un *a priori* défavorable. C'est dommage, parce que s'ils connaissaient notre travail avant de me voir... ce serait différent.

# Aujourd'hui on propose aux jeunes un cours de catéchèse intitulé "Il était plusieurs foi".

*Entretien avec Jean Tricard, Recteur de l'Université catholique de Lyon*

*propos recueillis par Miloud Lekouara*

**Quel est le contrat ou le rapport de l'Université Catholique avec ses valeurs originelles ?**

**Comment veut-elle être ouverte à toutes les sensibilités et en même temps appuyée sur des valeurs fondatrices qui lui sont propres ?**

Les valeurs fondatrices sont, selon les termes mêmes des fondateurs, "la liberté de l'enseignement supérieur", après l'acquisition de la liberté des enseignements primaires puis secondaire. Il s'agit d'un affranchissement de l'enseignement supérieur du monopole d'Etat instauré par Napoléon, rendu possible par la loi de 1875. Napoléon a voulu créer une université d'Etat unique. Nous fonctionnons encore largement sur ce modèle. Ce qui fait la force de la Révolution française, c'est l'acquisition des libertés et des droits de l'homme et des citoyens. Une université unique avec un modèle unique, ce n'est pas cohérent avec la défense des libertés.

Les chrétiens de l'époque ont voulu manifester leurs différences. Le siècle dernier était marqué par le positivisme et les enseignants chrétiens voulaient dire leur foi et comment ils concevaient la vie, l'amour, la mort, etc. selon les valeurs de l'humanisme chrétien. Ils ne souhaitaient pas suivre un modèle unique, qui n'était d'ailleurs pas neutre. On ne parlait pas de laïcité, le mot lui-même n'existait pas. A l'époque on parlait de neutralité. Les Catholiques voulaient pouvoir présenter le monde, les sciences, selon une perspective interdisciplinaire, en fonction de leur foi, et pas seulement selon une conception de la vie qui n'aurait pas de Sens ou qui serait neutre. L'époque n'était pas encore à l'œcuménisme, ni à l'interreligieux. C'était l'époque du Concile de Vatican I qui insistait sur un aspect important : par sa raison, l'homme peut parvenir à la conclusion que Dieu existe. Les évêques ont voulu manifester le pouvoir de la raison. Loin de l'obscurantisme, on a affirmé que par la raison, et même sans la Bible, l'homme pouvait parvenir à dire que Dieu est. Les acquis du Concile de Vatican I, dans le cadre de la loi de 1875 sur l'enseignement supérieur, ont pu se développer. Foi et raison, science et foi, Bible et recherches scientifiques, autant de questions qui ont été débattues depuis et qui le sont actuellement.

Les fondateurs voulaient pouvoir dire ce qu'ils

pensaient sans être cadrés par le monopole d'Etat et instaurer un dialogue et un enseignement de la religion. Ils avaient le souci d'une université bien ancrée dans la vie et la société, d'une université qui porterait l'interrogation des plus pauvres. Il y avait un grand combat social à l'époque et, dès le début, l'Université libre, comme elle s'appelait, a développé un catholicisme social en écho à l'encyclique du Pape Léon XIII, *Rerum Novarum*. Le souci originel de l'université était de garder une proximité avec ceux qui combattaient pour un rééquilibrage social. Or cela ne pouvait pas se faire dans le cadre d'un monopole d'Etat. La pluralité est nécessaire pour assurer la liberté et l'égalité qui fondent les droits de l'homme.

**Peut-on dire que ce sont ces trois lignes fondatrices, la foi, la raison et le combat social, qui se retrouvent aujourd'hui ?**

Oui. L'an dernier nous avons organisé un colloque sur le thème de la foi et de la raison. Nous préparons avec l'annexe de Dijon la présentation du fait religieux dans un cadre laïc. Comment, dans un enseignement laïc, peut-on présenter le fait religieux ? Plusieurs documents ont été publiés à ce sujet dans les cahiers de l'Institut Catholique de Lyon. La faculté de philosophie a travaillé non seulement sur les philosophies chrétiennes mais également sur les différents modèles philosophiques du XXe siècle en lien avec la théologie. Nous rendons compte de ces travaux dans la revue *Théophilyon*. A Marseille, la revue *Chemin de dialogue* met l'accent sur l'interreligieux. Nous développons donc trois axes : "foi et raison", "fait religieux et cadre de la laïcité", et "dialogue interreligieux".

Du point de vue social, nous avons le Centre international d'études pour le développement local (Ciedel) et l'Institut des Droits de l'Homme (IDHL) qui sont des lieux où le combat social demeure vivant. Nos liens avec Economie et humanisme, ou Habitat et humanisme montrent bien que notre université est toujours soucieuse de la recherche d'un équilibre et d'une justice sociale. Enfin, l'éthique reste un des chantiers de l'Université, avec un Centre interdisciplinaire d'éthique qui a une dimension sociale à travers son partenariat avec

l'Association Lyonnaise d'éthique économique et sociale, la Chambre de commerce et la Direction départementale du travail (DTT). Pour ce qui concerne la bioéthique, nous avons participé à Biovision. Tout cela montre que l'objectif de nos fondateurs reste toujours très vivant ; il s'agit d'un humanisme chrétien.

**Le Centre d'étude inter-religieuse vient de se créer. Répond-t-il à une demande nouvelle ? Et si oui, à quoi tient-elle ?**

Cela tient à ce que la France n'est plus uniquement marquée par le christianisme. A partir du moment où il y a 4 millions de Musulmans en France, le dialogue doit être instauré. De même, l'intérêt pour le Bouddhisme ou le Confucianisme vient de l'ouverture à la Chine. Nous sommes dans le cadre de la Région en partenariat avec Shanghai; nous accueillons une centaine d'étudiants chinois et d'autres vont venir dans l'année. Les mouvements des populations de l'Est amènent également un dialogue avec les Orthodoxes. L'ouverture des frontières et la mondialisation génèrent des échanges qui, évidemment, n'existaient pas auparavant. C'est ce qu'on a appelé l'esprit d'Assise - déjà engagé dans le Concile de Vatican II - qui est de dire : "mettons en commun ce que nous pouvons et, si c'est possible, prions ensemble, dans la mesure où nous croyons à l'existence d'un Dieu, ou même à une force spirituelle". Et les jeunes sont intéressés par cela, ils cherchent.

Quand j'avais 17 ans je cherchais déjà à me renseigner sur l'Islam ou l'Hindouisme, mais c'était des religions beaucoup moins accessibles que maintenant. Le Soufisme ou les études de l'Université d'Al-Azhar étaient réservés à des spécialistes. Aujourd'hui on propose aux jeunes un cours de catéchèse intitulé "Il était plusieurs fois". Mais ce dialogue est handicapé par les différents intégrismes, qu'ils soient musulman ou catholique. Actuellement, il y a une demande qui concerne l'identité chrétienne ; "pourquoi suis-je Chrétien et non Musulman?"... Les jeunes se posent davantage de questions parce qu'ils voyagent plus. Un jeune est confronté à tous les types de cultures religieuses et cela apporte autant d'interrogations qui n'étaient pas posées à un jeune dans les années 1950 en France. C'est cela la vraie modernité.

**Mais cette confrontation des cultures religieuses conduit davantage au renforcement des identités qu'au syncrétisme.**

Oui, tout a fait. Il s'agit de dialogue, pas de confusion. Les jeunes sont d'ailleurs habitués à ce

dialogue à l'intérieur même du christianisme, grâce à l'œcuménisme qui a une tradition forte à Lyon. Il y a, à la l'Université, l'Institut des "sources chrétiennes". Il s'agit d'un centre qui réunit des chercheurs Jésuites et des personnels du CNRS où est traduite toute la littérature commune aux traditions chrétiennes jusqu'au XIIe siècle.

**Le CIEDEL témoigne-t-il de la manière spécifique dont l'Université Catholique envisage le développement local ? Et, de la même manière, l'Ecole supérieure de techniciens biologie-biochimie (ESTBB) a-t-elle pour vocation de former des techniciens ayant un regard différent sur leur profession ?**

Si les membres du CIEDEL sont très respectueux des orientations spécifiques des pays étrangers avec lesquels ils travaillent, leurs convictions profondes et leurs inspirations trouvent leur source dans l'encyclique du pape Paul VI, qui insiste sur le lien entre le développement et la paix. Derrière cela il y a l'élan des encycliques de Jean XXIII et de Paul VI sur le service des pays émergents. Aujourd'hui les services de la Coopération viennent nous voir parce qu'ils espèrent bien trouver chez nous des jeunes intéressés qui entendront cet appel. Il en est de même pour l'ESTBB. Les orientations profondes prennent en compte un certain humanisme du technicien des sciences biochimiques et biologiques ainsi qu'une réflexion sur sa place dans la société. Un technicien qui se forme ici aura la possibilité de participer à toute une série d'initiatives qui vont l'ouvrir éthiquement et culturellement. L'unité de valeur (UV) Formation humaine est commune à tous nos étudiants. Elle propose des cours sur la foi, l'art, l'éthique, etc. Il s'agit surtout d'une formation à l'humanisme chrétien afin de se former à son métier en référence aux valeurs évangéliques, à la tradition de l'Eglise et à l'expérience de la vie chrétienne.

**Quels liens avez-vous avec les autres universités ?**

Nous avons de bonnes relations, régulières, parfois personnelles, avec les présidents et les Recteurs d'Académie. Nous faisons partie du Pôle Universitaire Lyonnais (PUL), et nous venons de voter notre entrée dans le Groupement d'intérêt Public (GIP) du PUL. Sans chercher la concurrence, nous tenons notre place - soit environ 10 % de la recherche universitaire. Ceci dit, à Lyon, nous ne pourrions pas aller beaucoup plus loin puisque nous sommes limités par nos conventions avec les universités. Nous nous engageons à ne pas dépasser un certain nombre d'étudiants, ce qui fait

que nous ne pouvons pas avoir autant d'étudiants que nous le voulons.

Par ailleurs, nous sommes en lien avec les universités de Nice, Grenoble, Marseille, Dijon... qui sont sur notre région universitaire\*. Enfin, nous avons une ouverture internationale importante, des liens avec l'Académie d'Alger, l'Australie, etc. Nous allons en Hongrie, en Roumanie en partenariat avec Lyon III, à Prague... Nous avons également des liens avec l'Afrique par le Centre d'études pédagogiques pour l'expérimentation et le conseil (Cepec), l'Institut des droits de l'Homme, l'Institut de Langue et Culture Française (ILCF), le Centre International d'Etudes pour le Développement Local (CIEDEL). Et puis, sur nos 9500 étudiants, environs 800 viennent de l'étranger.

### Quels sont vos financements ?

L'Etat nous aide mais sans avoir de budget spécifique. De ce point de vue, nous n'avons pas le même statut que l'enseignement Catholique. Nous figurons au budget de l'Etat dans ce qui s'appelle le 43.11, à la ligne "encouragements divers". Ce qui veut dire que lorsque le Ministère des finances a besoin d'argent, il diminue les encouragements divers. A l'origine, ces fonds faisaient partie de la cassette du Premier ministre et ce, jusqu'à Raymond Barre qui l'a transféré au Ministre de l'Education nationale. Nous recevons 7 000 FF par étudiant mais il faut savoir qu'un étudiant de licence coûte 41 200 FF d'après les chiffres du ministère. Les familles ou les étudiants acquittent les frais de scolarité. Ces frais d'inscription vont de 7 000 FF à 28 000 FF, ce qui n'est pas excessif par rapport à d'autres écoles privées. Nous collectons la taxe d'apprentissage. Les diocèses nous apportent une contribution. Pour compléter nous faisons appel aux dons, aux legs, etc...

### Comment réagissez vous au débat que suscite l'attribution de la caserne Bissuel ?

Mais ce n'est pas une question d'attribution. On ne nous attribue rien gratuitement, cela se fait dans le cadre d'un échange de terrains. Le ministère de l'Education nationale était intéressé par le terrain de l'Hopital St Joseph qui appartient à l'Université Catholique. Les deux Recteurs d'Académie successivement nous ont fait une proposition d'acquisition. Nous avons fait une contre proposition : échanger le terrain de l'hospital contre le terrain de la caserne de la place Carnot qui appartient au ministère de la Défense et qui nous intéresse. La négociation a

abouti sans grandes difficultés. Une autre question qui pose apparemment problème est celle de savoir si les collectivités locales peuvent subventionner l'aménagement des établissements d'enseignement supérieur privés ? La réponse est positive. D'après les lois et l'usage, on peut nous aider. 45 millions FF vont être alloués à l'ISARA (Institut supérieur d'agriculture Rhône-Alpes) pour son transfert à Gerland et 45 millions à l'Université Catholique pour l'installation dans la caserne Bissuel. Ces subventions sont dix fois moins importantes que celles attribuées à l'Ecole Normale Supérieure ou aux Universités publiques.

### Qui sont vos enseignants ?

Des gens motivés ! Lorsqu'ils entrent ici, ils savent qu'ils vont gagner 20 à 30% de moins que dans le public. Ce sont des gens de très grande qualité, des hommes de recherche, qui publient, et qui font un acte de désintéressement et de foi en acceptant cette situation. Ils donnent de leur temps pour les étudiants parce qu'ils considèrent qu'ils sont là pour eux, et qu'ils doivent donc être disponibles et proches d'eux. Leur engagement repose sur des valeurs d'humanisme.

### Vous utilisez souvent le terme de liberté. Quelle est votre définition de la laïcité ?

En 1905, lorsqu'a eu lieu la séparation entre l'Eglise et l'Etat, l'Etat avait comme premier souci la liberté religieuse et la liberté de penser. Mais il allait plus loin que la seule liberté religieuse. Lorsque quelqu'un était empêché physiquement de pouvoir pratiquer sa religion, l'Etat s'engageait - et s'engage toujours - à rémunérer les ministres du culte pour rendre possible la pratique religieuse de chacun. C'est ce qui se passe avec les aumôniers militaires et les aumôniers des milieux hospitaliers et carcéraux des différentes confession religieuses. C'est la liberté qui était première. La laïcité est un espace où il est possible d'être libre. On ne s'est pas contenté du terme de neutralité, la laïcité réside dans un degré d'exigence supérieure. On ne dit pas seulement que la République est neutre, comme la Suisse, mais laïque. Une laïcité positive, qui doit permettre l'expression des différentes religions. Il n'est pas rare que des bâtiments publics servent de lieux de rencontre aux différentes confessions. La laïcité ne doit pas être un lieu de militance, mais un lieu d'ouverture. Dans le cas contraire il s'agit d'une laïcité de combat qui est une forme d'intégrisme.

\* Celle-ci couvre les 25 diocèses de la Région Sud-Est.

# Laïcité française et rôle des religions dans l'espace public

par Pierre Bréchon

*Professeur de science politique, Institut d'études politiques de Grenoble,  
Centre d'informatisation des données socio-politiques (CNRS)*

Derrière le terme de laïcité, on peut désigner des réalités extrêmement différentes les unes des autres. Il y a au moins trois grands types de définition. Il y a d'abord des définitions institutionnelles qui désignent ainsi un type de statut des religions dans le système politique. Serait laïque tout système où les institutions religieuses et politiques sont sans lien de dépendance les unes par rapport aux autres. Autrement dit, l'État reconnaît une égale liberté d'action à toutes les religions et ne cherche pas à les influencer. De leur côté, les Églises respectent le pouvoir politique et ne cherchent pas non plus à le contrôler.

Un deuxième type de définition considère la laïcité comme une doctrine et une idéologie. Il y a en fait plusieurs idéologies laïques différentes. Ainsi, pour les tenants de la « laïcité de combat », il faut lutter contre tous les obscurantismes religieux, y compris parfois en les empêchant de s'exprimer sur la scène publique parce qu'ils sont une entrave à la démocratie et au progrès. On peut penser que cette laïcité de combat substitue à la religion divine une véritable « religion séculière », une religion politique qui voue un culte à la raison, au progrès,

aux valeurs de la République. Il y a aussi, notamment dans les milieux enseignants, beaucoup de tenants d'une laïcité-réserve ou d'une laïcité-silence. L'école étant le temple du savoir, entièrement consacré à l'apprentissage des connaissances, il ne doit pas être pollué par les débats de société, par la politique et la religion. La religion est conçue comme une affaire privée - individuelle et familiale - dont les enseignants n'ont pas à parler. D'autres encore s'affirment partisans d'une laïcité de tolérance et de confrontation. Il faut parler religion à l'école et dans l'espace public car les religions constituent des faits importants de culture. Toutes les religions, de même que les conceptions athées, doivent pouvoir être présentées dans le cadre scolaire, de manière à ce que chacun puisse se faire son idée <sup>1</sup>.

Il existe enfin des définitions sociologiques de la laïcité. En ce sens, une société laïque est une société où les croyances religieuses sont très peu développées et où les religions ont peu d'adhérents et de sympathisants. La société française est en fait une des sociétés européennes les plus laïcisées et les plus sécularisées avec l'Angleterre et les Pays-Bas <sup>2</sup>.

## Qu'est-ce que la laïcité à la française ?

C'est surtout à la laïcité institutionnelle que ce texte est consacré pour essayer de caractériser ce qu'est la laïcité à la française et pour analyser quel rôle jouent les religions dans cet espace public français <sup>3</sup>, marqué par la tradition laïque. Celle-ci résulte de deux siècles d'histoire <sup>4</sup>. Après la contestation du catholicisme romain par la Révolution française, le concordat napoléonien va permettre une renaissance. Certes certains privilèges catholiques

de l'Ancien régime sont supprimés. Le catholicisme n'est plus le pivot de toute la société, il n'est que « la religion de la majorité des Français ». Un statut est accordé aux minorités protestantes et juives. La religion reçoit des moyens d'action, sa place est reconnue dans l'espace public, elle doit remplir des missions de service public, notamment dans l'enseignement. Mais l'État contrôle aussi les Églises. On est donc très loin d'un véritable système

1 - Au nom de cette conception de la laïcité et devant l'inculture religieuse de beaucoup de jeunes dans notre société sécularisée, la création d'un enseignement d'histoire des religions, dispensé dans les collèges et lycées, a été demandé par certains. L'opinion publique semble y être plutôt favorable.

2 - Cf. Pierre Bréchon, L'évolution du religieux, dans Futuribles, numéro 260 sur La prospective du religieux, janvier 2001.

3 - Cf. Pierre Bréchon, Bruno Duriez, Jacques Ion (direction), Religion et action dans l'espace public, L'Harmattan, collection Logiques politiques, 2000.

4 - Cf. Jean Bauberot, Histoire de la laïcité française, PUF, Que sais-je ? n° 3571, 2000.

laïque d'indépendance entre le pouvoir politique et religieux. L'étape décisive sera franchie au tournant du XXème siècle <sup>5</sup>.

Le catholicisme est alors massivement conservateur et opposé à l'esprit de la révolution française. Les républicains estiment qu'il bloque les réformes démocratiques nécessaires. Il faut donc ôter aux catholiques le maximum de pouvoir et notamment leur influence sur les consciences, à travers leur place capitale dans l'éducation. D'où tous les efforts pour construire l'école publique et pour exclure les religieux de l'enseignement. Cette politique se poursuit avec la séparation des Églises et de l'État en 1905. Désormais il n'y a plus de religion privilégiée par l'État. Celui-ci se déclare religieusement neutre, il ne subventionne aucun culte, il s'interdit de contrôler les Églises. Il se contente de reconnaître à toutes leur liberté d'expression. Elles peuvent agir librement mais l'État ne leur accorde, en principe, aucun moyen.

Beaucoup de conflits entre l'Église et l'État vont germer de ce statut contesté par le catholicisme. Mais ces conflits débouchent en général sur des compromis qui restreignent progressivement le champ des divergences. Il faudra attendre la Libération pour que le catholicisme accepte ce système. La Constitution de 1946, largement approuvée par référendum, entérine le principe de laïcité de l'État, avec le soutien du MRP (Mouvement républicain populaire, proche du camp catholique). La Constitution de 1958 reprend cette idée et affirme dans l'article 2 de l'actuelle Constitution : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion ».

La pacification progressive du débat sur la laïcité a en fait généré un système assez différent de celui qui était visé par les tenants les plus virulents de la laïcité au début du siècle et même par la loi de 1905. La laïcité à la française est en fait un système où la neutralité religieuse théorique de l'État va de pair avec un certain nombre d'avantages reconnus aux religions et surtout au catholicisme.

La laïcité à la française est compatible avec l'affectation de propriétés communales et nationales exclusivement pour le culte. Les pouvoirs

publics entretiennent ce patrimoine des lieux de culte construit avant 1905. Les associations qui gèrent les finances des différentes religions peuvent obtenir un statut particulier qui leur donne des avantages fiscaux importants par rapport à une simple association loi 1901. Ceci oblige d'ailleurs l'État à se prononcer sur le caractère religieux de certains groupes qui revendiquent le statut, ce qui est paradoxal pour un pouvoir laïque théoriquement neutre, mais probablement inévitable.

La laïcité à la française est également compatible avec l'existence étonnante d'un système concordataire dans les trois départements d'Alsace et de Moselle, dans lesquels l'État salarie les cultes et reconnaît un enseignement confessionnel. Il existe aussi toujours un système particulier pour la Guyane selon lequel le catholicisme est la seule religion reconnue. Dans d'autres territoires français existent des systèmes dits « missionnaires » (Polynésie, Mayotte, Saint Pierre et Miquelon).

Ce système laïque est encore compatible avec le subventionnement des écoles confessionnelles. De multiples lois ont mis progressivement en place ces financements, dont la fameuse loi Debré de 1959 qui reconnaît le « caractère propre » des établissements privés et permet notamment de payer le personnel des établissements sous contrat, qui respectent un certain nombre d'engagements en matière de programmes et de qualité de l'enseignement. Le catholicisme a en fait réussi à faire reconnaître l'existence d'un réseau spécifique d'écoles presque entièrement financé par l'État. Ce réseau accueille aujourd'hui près de 20 % des élèves français du primaire et du secondaire. On est loin d'un système laïque dans lequel tous les enfants devaient être soustraits à l'obscurantisme du clergé et être ouverts aux valeurs de la République, de la démocratie et de la tolérance par les « hussards noirs ».

On pourrait encore allonger la liste des domaines où certaines religions sont reconnues par l'État. Ainsi, il existe un système d'aumôneries publiques dans les lycées, les hospices et les hôpitaux, les prisons, les armées... Et un temps d'antenne est accordé aux différentes traditions religieuses sur le réseau public de télévision, avec subventionnement d'une partie des émissions <sup>6</sup>.

5 - Cf. Philippe Portier, Église et politique en France au XXème siècle, Munschrestien, collection Clefs, 1993.

6 - Cf. Pierre Bréchon et Jean-Paul Willaime (direction), Médias et religions en miroir, PUF, 2000.

Tous ces accommodements ne correspondent pas à l'esprit originel de la loi de 1905 mais ils ont été nécessités par les réalités politiques et sociologiques. Les pouvoirs publics ont été amenés à reconnaître un certain nombre de demandes portées par les groupes religieux, notamment le plus puissant d'entre eux, le catholicisme. On ne peut donc simplement définir la laïcité à la française par la loi de 1905 adoptée dans un climat de forte opposition politique entre une gauche laïque et une droite cléricale. Le « combat des deux France » s'est apaisé, le compromis a souvent prévalu. Le système actuel est donc un système d'autonomie des Églises par rapport à l'État, mais pas d'indépendance. Les Églises ont accepté cette laïcité faite de liberté de croyance pour les citoyens et de liberté d'action des Églises dans l'espace public. Elles ont le droit de critiquer le pouvoir politique mais n'ont pas plus de pouvoir d'influence que n'importe quel groupe de pression. Et bien sûr, l'État conserve des moyens de régulation des groupes religieux. D'abord, la législation commune s'applique à ces groupes comme à tous les individus et organisations. Ensuite, l'État est amené à dire à quelles religions il reconnaît certains avantages : on est en fait dans un système larvé de cultes reconnus. Enfin, le pouvoir

législatif conserve le droit de faire des lois spécifiques pour aménager le statut des religions.

Certains adeptes de la laïcité de combat, de moins en moins nombreux, veulent faire croire que la laïcité à la française est un système dans lequel les Églises ne devraient pas s'exprimer dans l'espace public. Le religieux appartiendrait au domaine privé et ne devrait pas se manifester sur la place publique. Or la loi de 1905 prévoit la liberté d'expression des groupes religieux et de leurs adeptes<sup>7</sup>. Les compromis négociés au fil des ans ont donné des moyens plus importants aux groupes religieux pour se faire entendre. Les conflits entre catholicisme et État se sont donc apaisés, mais ils n'ont pas complètement disparu. Les débats récents sur le Pacte civil de solidarité (PACS) ont amplement montré que les milieux catholiques pouvaient constituer des groupes de pression qui n'hésitent pas à se faire entendre dans le débat politique lorsqu'une loi leur paraît particulièrement néfaste. Le statut même de la laïcité n'est pas figé et continue à se redéfinir au fil des enjeux et des débats sociaux dans lesquels les religions sont impliquées. Situons quelques enjeux récents de la laïcité.

## Des revendications de reconnaissance des identités religieuses minoritaires

Certains groupes religieux minoritaires acceptent moins que par le passé un statut dans lequel ils ont le sentiment de n'être pas reconnus. Ils ne perçoivent d'ailleurs souvent pas la France comme un pays laïque, ils la ressentent comme un pays catholique, vu la place de cette religion dans l'espace public. C'est non seulement la religion qui reste la plus pratiquée mais c'est celle qui a marqué toute l'histoire française et d'abord le calendrier.

Des demandes de meilleure reconnaissance des identités religieuses se sont donc fait jour ces dernières années. Certains musulmans ont ainsi revendiqué le droit pour les filles de porter le foulard islamique dans le cadre scolaire. Certains juifs demandent de pouvoir porter la kippa ou le droit d'être absent le samedi pour que les enfants puissent respecter le jour du shabbat. Ceci a évidemment fait rejaillir des grands débats de principe : selon certains, la République ne connaît que des citoyens, tous égaux, censés tous s'inspirer

des mêmes valeurs universalistes résumées par la devise : liberté, égalité, fraternité. Elle ne saurait reconnaître des identités communautaires et les particularismes puisqu'elle a vocation à intégrer tous les individus-citoyens dans la même identité française. D'autres au contraire pensent que, dans des sociétés de plus en plus pluralistes et multiculturelles, les minorités doivent pouvoir vivre et faire entendre leur différence. Elles auraient droit à un respect par les pouvoirs publics de toutes leurs normes de groupes. Et il y a évidemment de multiples positions intermédiaires. Ces positions consistent en général à soutenir que le vivre-ensemble doit être organisé sur la base d'une négociation et discussion entre groupes culturels différents, de manière à distinguer des normes communes que tous doivent respecter (par exemple, il n'est pas possible de dispenser certains élèves de suivre les activités sportives pour raisons religieuses) et des points sur lesquels on peut faire droit à des demandes religieuses (par exemple

7 - La décision du conseil d'État qui accepte le port du voile islamique dans le cadre scolaire le manifeste clairement. Ce qui est exclu, c'est le port de signes religieux ostentatoires. Autrement dit, on peut manifester ses croyances et son identité religieuses dans l'espace scolaire, mais sans provoquer et choquer, sans faire de prosélytisme. Ce critère est évidemment concrètement très difficile à apprécier.

toujours proposer un menu sans porc dans les restaurants et cantines où une partie du public est de religion musulmane). Sur ce type de débat, les sondages montrent que, dans leur majorité, les Français ne souhaitent pas beaucoup d'évolutions. Ils sont majoritairement favorables au principe de laïcité, ils estiment que les religions ont la place qui

convient dans la société et ne souhaitent pas leur en conférer beaucoup plus. Plus précisément 55 % refusent les menus spéciaux à la cantine et 72 % rejettent les dispenses scolaires du vendredi ou samedi pour raisons religieuses (sondage CSA/Le Monde et Notre histoire, septembre 2000).

## L'émergence d'un islam à la française

Les musulmans sont aujourd'hui la seconde religion en France, avec probablement un peu plus de quatre millions de membres. Ils sont généralement issus de l'immigration, même si beaucoup peuvent avoir aujourd'hui la nationalité française. Tant que les musulmans présents en France l'étaient pour seulement quelques années, dans un statut provisoire, ils manifestaient peu leur religion dans l'espace public. Ils ne se mobilisaient pas par exemple pour installer des lieux de prière ou des mosquées. Depuis vingt ans, l'immigration est de plus en plus une immigration sédentarisée, une immigration de peuplement. Certains musulmans souhaitent donc pouvoir vivre normalement leur religion, pratiquer leurs fêtes et disposer de lieux de culte. Mais l'islam est en fait actuellement très atomisé et encore largement organisé sur une base nationale, avec des imams qui viennent souvent des différents pays étrangers et ne maîtrisent pas la langue française, avec de rares mosquées financées et contrôlées par quelques pays arabes. Il y a en France actuellement environ 1500 lieux de culte musulmans dont les deux tiers sont de simples salles de prière accueillant moins de 150 personnes. Des évolutions sont cependant notables. Quelques mosquées sont en projet dans des grandes villes qui redécouvrent par quels mécanismes juridiques elles peuvent participer au financement des lieux de culte musulmans sans enfreindre la loi de 1905. Le ministère de l'intérieur a, depuis une bonne dizaine d'années, essayé de favoriser l'émergence d'une représentation de la communauté musulmane, sans

vraiment encore y parvenir. Le ministère de l'éducation nationale a créé en 1999 un pôle d'études des civilisations islamiques à l'EHESS, il pourrait être amené à créer et financer une faculté de théologie musulmane à Strasbourg, comme il en existe une pour le catholicisme et le protestantisme dans le cadre du régime concordataire. Pendant l'année 2000, une consultation des groupes musulmans a été organisée par Jean-Pierre Chevènement, ministre de l'intérieur. Les discussions ont porté sur l'élection d'une représentation nationale du culte musulman auprès des pouvoirs publics, l'édification des lieux de culte, la possibilité de créer des associations culturelles pour les musulmans (et donc d'accéder aux exemptions fiscales auxquelles ont droit les grandes religions), le statut des ministres du culte, la création d'aumôneries musulmanes (hôpitaux, prisons, lycées, armée), l'organisation de l'abattage rituel des moutons pour la fête de l'Aïd-el-Kébir. On peut penser que l'intégration progressive des musulmans dans la société française donnera naissance à des recompositions religieuses et qu'on verra fleurir des formes d'islam à la française. On peut aussi penser que l'intégration de l'islam dans le système laïque français amènera quelques évolutions dans le statut général des cultes. Si les pouvoirs publics sont amenés à aider l'islam à s'organiser, s'ils le soutiennent financièrement (directement ou indirectement), on peut penser que d'autres groupes religieux essaieront de se faire reconnaître les mêmes avantages.

## Laïcité et construction européenne

La tradition française de laïcité est assez spécifique en Europe. De nombreux pays n'ont pas connu une opposition historique aussi forte entre Églises et État. Dans les pays protestants, on rencontre même des situations de liaisons relativement fortes entre

une Église nationale établie et les pouvoirs publics. Et en Allemagne, les grandes religions (catholique, protestante, juive) sont des institutions reconnues, devant remplir des missions de service public et recevant des finances pour cela<sup>8</sup>. La construction

8 - L'État prélève sur tous les fidèles déclarés un impôt supplémentaire (8 à 9 % de plus que l'impôt normal) qui est reversé aux Églises. Actuellement environ 27 millions de protestants et autant de catholiques se soumettent à cet impôt. Ce système donne des moyens considérables aux Églises qui gèrent beaucoup de services sociaux. Le protestantisme emploie 600 000 personnes et le catholicisme 500 000.

européenne conduit progressivement à comparer, en tous domaines, les modes de fonctionnement et à rapprocher les législations des différents pays. On peut penser que la politique religieuse restera encore longtemps une affaire plutôt nationale qu'européenne, mais des choses commencent à bouger. On l'a bien vu récemment avec la mise au point de la charte des droits fondamentaux de l'Union européenne, adoptée au sommet de Nice. Une première version du texte disait que l'Union s'inspirait « de son héritage culturel, humaniste et religieux ». Au nom de sa conception de la laïcité, la France s'est opposée à ce texte. Un pays laïque ne s'inspire que des valeurs de la République, il ne

saurait s'inspirer de traditions religieuses qui ont charrié le meilleur et le pire. La version finale indique donc simplement que l'Europe est « consciente de son héritage spirituel et moral ». Ce petit fait montre que le thème de la laïcité reste sensible, même si le conflit frontal entre les deux France a disparu. De nombreux intellectuels, proches des milieux chrétiens, se sont exprimés sur ce problème<sup>9</sup>, certains signant même une pétition. Ils dénoncent un laïcisme désuet dans cette querelle sémantique. Certains laïques auraient toujours du mal à reconnaître que notre pays est notamment le produit d'un héritage chrétien, avec ses bons et ses mauvais côtés.

## Le débat sur les sectes<sup>10</sup>

Un mouvement religieux n'a pas besoin de réunir beaucoup d'adeptes pour faire parler de lui. S'il est suffisamment sulfureux et ésotérique, s'il est animé par un gourou médiatique, s'il a le sens de la dramatisation et de la provocation, il peut réussir à sortir de l'anonymat et à être présent dans les médias. Ceux-ci ont beaucoup traité des nouveaux mouvements religieux et des sectes dans les années passées, donnant l'impression d'un grand développement de ce type de mouvement. Le débat médiatique a été aussi nourri par quelques affaires dramatiques comme celle de l'ordre du temple solaire. Il est attisé par des associations de parents qui dénoncent ces groupes qui manipuleraient certains jeunes. De fait, les sectes ne réunissent que peu de membres, ce qui ne veut pas dire que certaines d'entre elles ne puissent pas être critiquables, voire dangereuses. Les pouvoirs publics se sont émus de la situation et des rapports parlementaires ont été produits. Ces rapports tendent à définir ce que sont les sectes à l'aide de critères multiples, pas toujours convaincants. Dans la liste produite par le rapport parlementaire de 1996, on trouve des sectes aux pratiques certainement douteuses mais aussi des organisations aux croyances peut-être fantaisistes, mais qui ne sont en rien répréhensibles au regard du droit français. Les pouvoirs publics ont aussi créé en 1998 une « Mission interministérielle de lutte contre les sectes ». Ce titre montre que les sectes sont immédiatement identifiées en France à des groupes religieux néfastes, contrairement à ce qui se passe dans d'autres pays occidentaux. Jusque là, les rapports parlementaires avaient

toujours conclu que la législation existante était suffisante pour contrôler et faire face aux éventuels débordements des sectes. Un pas supplémentaire dans la peur de la secte diabolique a été franchi récemment puisqu'une loi, en cours de discussion, introduirait un délit de « manipulation mentale » dans le code pénal. Adoptée en première lecture à l'Assemblée nationale, cette loi ne sera peut-être pas définitivement votée car elle soulève de graves réserves. La manipulation mentale est quelque chose de flou, difficile à distinguer de la recherche légitime d'influence. Les grandes religions craignent que cette loi puisse être utilisée pour limiter les libertés religieuses. Une telle législation aboutirait à faire évoluer sensiblement l'esprit de la laïcité à la française puisque les magistrats devraient désormais définir le « religieusement correct », ils devraient dire quels sont les groupes religieux acceptables et ceux que la société française ne doit pas tolérer parce qu'ils pratiquent la manipulation mentale.

Le combat contre les sectes est porté par une alliance entre certains rationalistes et certains milieux catholiques anti-sectes (à travers des associations de parents qui ont le sentiment qu'on leur a « pris leurs enfants »). Si l'on suit les arguments développés dans cette mouvance, toutes les religions minoritaires à très forte implication individuelle (notamment lorsque ces groupes vivent en communauté) seraient plus ou moins suspectes. Or, autant ce qui contrevient aux lois doit être réprimé, autant la condamnation de principe contre les sectes ésotériques ferait peser une menace sur la liberté de conscience.

9 - Les articles de Jean-Claude Guillebaud, Le refus des origines (Le Monde du 5.12.2000), auquel répond celui de Henri Penar Ruiz, De la concorde laïque (Le Monde du 7.12.2000) sont symptomatiques de ce débat.

10- Cf. Françoise Champion et Martine Cohen (direction), Sectes et démocratie, Seuil, 1999.

## Quels rôles jouent les religions dans l'espace public ?

---

Les religions n'ont donc pas officiellement des fonctions de service public puisqu'elles sont statutairement des organismes privés, poursuivant des objectifs spécifiques, culturels, que les pouvoirs publics n'ont pas à réguler. Pourtant, dans les faits, les religions jouent un rôle important dans l'espace public. Elles remplissent principalement trois fonctions. D'abord, elles font du lien social et de la convivialité de multiples manières puisqu'elles font se rencontrer des individus, elles créent des relations sociales entre des gens qui resteraient sinon plus isolés, elles créent du réseau, du tissu humain, du vivre-ensemble. De ce point de vue, elles jouent le même type de rôle que les multiples associations sportives, culturelles et de quartier.

Ensuite, les religions contribuent par toute une série d'actions sociales, humanitaires, caritatives à la prise en charge des problèmes sociaux des populations défavorisées. Les pouvoirs publics préfèrent d'ailleurs souvent financer des associations d'origine confessionnelle pour la prise en charge de ces populations plutôt que d'avoir à gérer directement leurs problèmes. Elles contribuent aussi au système éducatif par leur réseau scolaire et la population est très attachée à l'existence de ce deuxième réseau, non pas pour des raisons religieuses, mais parce qu'il a une image de qualité et qu'il apparaît comme pouvant donner une

deuxième chance à des élèves en difficulté dans l'école publique de leur secteur.

Enfin, les religions contribuent au débat éthique et à l'émergence de valeurs communes. Elles n'ont là encore nul monopole, mais elles apportent leur contribution dans les débats de société, au même titre que d'autres courants de pensée. Elles peuvent dire comment elles conçoivent la bonne organisation sociale, elles peuvent exercer une fonction de critique des modes de vie et des manières d'agir au nom de leur message religieux. Dans une société où les individus veulent pouvoir expérimenter leurs valeurs sans que celles-ci leurs soient imposées par de grandes institutions <sup>11</sup>, les Églises doivent cependant se faire modestes si elles veulent être entendues d'un nombre important de gens. Elles peuvent proposer leurs croyances religieuses et leurs valeurs humaines mais ne doivent pas chercher à les imposer en se prétendant seules détentrices de vérité. Aux yeux de beaucoup de Français, les religions sont des voies de sagesse, toutes les grandes religions comportent une part de vérité, mais les religions deviennent dangereuses dès qu'elle absolutisent leur message. Et une religion qui voudrait avoir un rôle politique direct serait décrédibilisée : en ce sens, les valeurs laïques sont profondément ancrées dans la population française.

---

11- Cf. Pierre Bréchon (direction), Les valeurs des Français. Evolutions de 1980 à 2000, Armand Colin, 2000

# “ Nous souhaitons donner aux élèves un enseignement conforme au programme de l'Éducation Nationale, tout en leur permettant de vivre au rythme du calendrier et de la pratique juive. ”

*Entretien avec Jacky Bismuth professeur d'Hébreu à l'école juive de Lyon*

*propos recueillis par Ludovic Viévard*

**Comment l'école juive de Lyon est-elle née ?**

L'école a ouvert ses portes l'année scolaire 1962-63 pour répondre à un double besoin ; celui de l'éducation juive (enseignement des textes, des valeurs et de la pratique) et pour répondre à l'arrivée des Juifs d'Afrique du Nord, en quête d'une identité. L'école a progressé dans son effectif, elle s'est agrandie puis s'est installée à Villeurbanne en 1972.

**Quelles sont les spécificités de l'école ?**

Nous souhaitons à la fois donner aux élèves un enseignement conforme au programme de l'Éducation Nationale, tout en leur permettant de vivre au rythme du calendrier et de la pratique juive. Les vacances sont parfois décalées, les jours fériés juifs sont chômés, le vendredi les élèves partent plus tôt pour le sabbat, la cantine est casher, des offices sont célébrés... Les élèves apprennent les textes anciens et les vivent au quotidien.

**Cela a été facile d'ouvrir cette école ?**

Non, cela n'a pas été évident. D'abord parce qu'elle a été créée avec des fonds privés, ensuite parce qu'il a fallu la faire admettre par la population juive elle-même. Par ailleurs, la communauté s'est demandée si cette structure permettrait réellement aux enfants de s'ouvrir et de s'intégrer dans la vie nationale.

**Quels sont les programmes ?**

Ce sont ceux de l'Éducation Nationale, puisque l'école est sous contrat. Mais des heures de cours supplémentaires sont dispensées : en moyenne 1h30 par jour en plus. Nous assurons les cours d'enseignement général avec les manuels de l'Éducation Nationale, mais enseignons également les textes bibliques, l'exégèse, le Talmud, l'aspect législatif -connaissance des lois juives -, la liturgie, l'histoire juive...

**C'est une école sous contrat. Est-ce que cela a été difficile à obtenir ?**

Non, les choses se sont faites progressivement. L'école a commencé par être une structure privée hors contrat, puis une fois que l'effectif et les locaux ont été suffisamment importants, que nous avons donné la preuve que le personnel enseignant était compétent et que les programmes étaient bien suivis... le contrat a été signé.

**Cela implique-t-il une aide financière de la part de l'Éducation Nationale ?**

Oui, les salaires des professeurs d'enseignement général sont pris en charge par l'État, ainsi qu'un forfait d'externat pour le collège.

**Quels sont les effectifs ?**

De l'école maternelle au Lycée nous accueillons environ 900 élèves. Mais le lycée est une structure nouvelle, qui a 4 ans, et nous n'avons donc eu qu'une promotion de bacheliers.

**Les écoles catholiques accueillent les élèves sans condition de religion, est-ce votre cas également ?**

On fonctionnerait de la même façon si l'école juive n'avait pas une spécificité beaucoup plus forte que l'école catholique. L'école catholique dispense un enseignement religieux aux élèves qui le souhaitent. Ici, outre l'enseignement juif obligatoire, il y a tout le vécu. Il y a un rythme ici qui fait qu'il serait très difficile d'accueillir des élèves non Juifs. On le voit par exemple pour ce qui concerne les collègues enseignants non Juifs qui ont parfois du mal à s'adapter au décalage des vacances par rapport à leur famille. Pour les élèves ce serait pire encore, sans compter les prières aux repas, la cantine casher... ça pourrait ne pas convenir.

**Quel regard portent vos élèves sur ce type de scolarité ? Est-ce que pour eux c'est anodin ou pas ?**

Pour beaucoup d'entre eux, le cheminement est naturel ; depuis le jardin d'enfant jusqu'au lycée... Les élèves ont l'habitude de l'école. La conviction de chaque famille, leur motivation, font que les enfants ne sont pas tous là pour les mêmes raisons. Certains cherchent surtout une structure qui respecte la cacherout, d'autres sont plus attachés à l'enseignement juif... Certains arrivent en cours de scolarité et c'est un peu plus difficile ne serait-ce que par le rythme, puisque l'emploi du temps est un peu plus chargé.

**Est-ce que pour vous l'école représente un milieu très protégé par rapport à l'extérieur ?**

Oui et non. Oui parce qu'il y a un encadrement et une orientation qui font que les élèves sont très suivis, mais, en même temps, nos élèves sont aussi en contact avec leurs amis, les médias, le monde extérieur. Et puis, dire qu'ils sont " protégés ", c'est toujours " protégés " par rapport à quoi ?

**Par rapport à un monde extérieur beaucoup moins exigeant en termes religieux. Ici il y a une pratique religieuse constante...**

Oui, il y a un règlement. C'est notre rôle de transmettre ce message religieux, mais sorti de l'école chacun garde ses convictions. Certains élèves sont issus de familles plus pratiquantes que d'autres... sorti de l'école, chacun garde une marge de manoeuvre. On n'exige pas, à l'inscription, que les élèves répondent à tel ou tel critère de religiosité.

**Quelles sont leurs questions relativement au décalage qu'ils constatent entre leur pratique religieuse et l'organisation de la société française (jours fériés différents, cacherout...)?**

Ils ne ressentent pas de décalage. Ceux qui veulent vivre, en dehors de l'école, en conformité avec l'enseignement que nous dispensons le peuvent aisément. Les lieux de cultes existent, les magasins d'alimentation cashers aussi... Donc il peut très facilement y avoir un prolongement de l'école dans le vécu quotidien.

**Mais est-ce qu'ils ne remettent pas parfois cette pratique en question, lorsqu'ils constatent qu'ils vivent de façon un peu décalée. Ne serait-ce que pour les jours de congé... n'ont-ils pas l'impression d'être marginalisés ?**

Ils peuvent en avoir l'impression à la vue de certaines vacances réduites. Mais, en réalité, ils ont le même nombre de jours de congés.

**C'est moins sur le nombre de jour que sur la**

**correspondance avec les vacances de leurs copains qui ne sont pas dans la même école.**

**Est-ce que cela n'implique pas pour eux de n'avoir que des copains qui ont les mêmes congés, les mêmes pratiques... ? Et est-ce que cela ne les limite pas dans leur ouverture ?**

Non, pas dans leur ouverture. Nos élèves sont vraiment des enfants et des ados qui vivent leur enfance et leur adolescence dans l'air du temps... Ils ne sont pas handicapés, juste encadrés. Et puis il y a de nombreuses vacances communes. Les fêtes juives n'impliquent que 13 jours chômés par an. Au niveau du rythme scolaire cela ne pose pas de problèmes, pour le reste c'est un choix...

**Quel regard portent-ils sur le versant législatif ?**

Dès qu'on parle de pratique religieuse, cela induit une connaissance de ce qui est autorisé ou interdit. Quoi, comment, pourquoi et quand procéder... Nos élèves acceptent donc que cette étude fasse partie de leur instruction. Quant à la pratique, ils gardent ensuite leur liberté, en fonction de leur conviction intime. Mais nous, nous sommes là pour les initier, non pour faire la police. Sorti de l'école, un élève pratiquant convaincu va volontairement choisir une voie lui permettant de garantir l'observance du sabbat, des fêtes, etc., ou alors il pourra considérer que son avenir professionnel lui dicte de faire des concessions dans le domaine religieux et accepter d'aller passer un concours ou suivre des cours les jours de sabbat (...).

**Est-ce que certains vous posent des questions sur ce sujet ? Ce doit être difficile de s'interdire une profession parce que le concours d'entrée est fixé un jour de sabbat !**

On a encore peu de retours sur ce sujet puisque la majeure partie des élèves qui nous quittent sortent du collège. Certains nous en parlent, pas tous. Tout cela dépend de leurs convictions. Mais il y a parfois la compréhension de la part de l'école publique, même au niveau des examens. Il y a eu une circulaire, à l'époque du Ministre Beullac (Ministre de l'Education Nationale de 1978 à 1981), où il était demandé que ne soient pas organisés d'examens les jours de sabbat, ainsi que les jours fériés juifs.

**C'est appliqué ?**

Il y a une dizaine d'années, il me semble qu'il y a eu une modification de la notion de laïcité. La circulaire du Ministre Beullac répondait au principe de laïcité qui doit permettre le respect de la liberté de conscience religieuse. Cela permet à l'enseignant d'avoir une liberté par rapport à ses convictions religieuses. Peut-être à cause d'abus, ou de glissements, que sais-je, aujourd'hui, c'est l'individu

qui doit respecter la laïcité et non plus la laïcité qui doit protéger l'homme. Actuellement, dans les textes, il est suggéré que, dans la mesure où cela ne dérange pas le bon fonctionnement de l'établissement, il n'y ait pas d'examen le samedi. Cela devient donc très subjectif. Un chef d'établissement ou un recteur d'université qui a le

moindre problème de personnel ou de salle dira : "Moi cela me dérange..." et fera abstraction d'une communauté toute entière — juive ou musulmane d'ailleurs. Cela dit, il y a toujours eu arrangement après démarches, le plus souvent entreprises par le Grand Rabbin régional - à l'échelon local - ou le Grand Rabbin de France - à l'échelon national.

## Initiative

### Mains Ouvertes, un espace d'accueil et de rencontres inter-religieuses

par Maritsa Boghossian

**Le centre Mains Ouvertes a été créé en 1974 par quelques habitants et responsables religieux vivant à la Part-Dieu, qui, constatant que leur quartier connaissait une mutation urbaine importante s'engagèrent dans une réflexion de présence religieuse de proximité.**

Ils souhaitent ainsi signifier une présence inter religieuse par la création d'un espace d'accueil et d'échanges le plus ouvert possible.

Une association de loi 1901 est créée, son conseil d'administration est composé de laïcs et de religieux représentant les grandes religions monothéistes, et deux locaux ouvrent : le premier rue Servient, le second au niveau métro du centre commercial de la Part Dieu. C'est ce dernier, véritable espace conçu comme " une boutique qui ne vend rien " selon l'expression employée par le Président de l'association, M. Lafay, qui est le plus fréquenté. Six jours sur sept, de 10 heures à 19 heures, les personnes qui le souhaitent peuvent venir chercher des informations sur les religions en étant accueillis dans l'anonymat, et peuvent si elles le désirent prier dans un lieu mis à leur disposition. Il est intéressant de noter que ce lieu est très fréquenté par des personnes qui travaillent dans le centre commercial, mais surtout par des visiteurs du centre et notamment des personnes de religion musulmane qui trouvent un accès direct facilité par l'anonymat et la proximité avec le reste du centre commercial.

Le principe de l'anonymat est très important, il est à double sens pour les accueillis (plusieurs milliers par an) et les accueillants (une équipe de 35 bénévoles) afin de garantir la libre expression, l'échange, et aussi parfois de répondre à une certaine souffrance sociale et psychologique. Mains Ouvertes ne fait aucun prosélytisme, mais se positionne comme un miroir possible de la société qui l'entoure. C'est pour cela qu'au-delà des journées de formation et de parole pour les accueillants, le centre d'accueil manifeste des ouvertures sur la vie de la cité par voie d'affichage ou par l'édition de quelques documents. Les thèmes abordés, souvent d'ordre social (les élections, la notion de risque, le partage de l'emploi, l'Europe) témoignent du caractère non théologique des débats possibles au sein de Mains ouvertes.

C'est un lieu aussi à forte vocation inter-religieuse. Preuve en est les rencontres-échanges entre religions monothéistes, organisées dans son espace Servient, sur des thèmes communs (Place du livre, Courants actuels du protestantisme, les ministres du culte) ainsi que le choix des locaux de "Mains Ouvertes" par les responsables religieux de Lyon pour adresser leur message au seuil du 3<sup>ème</sup> millénaire en y convoquant presse, radio et télévision.

Accueillant toutes les religions monothéistes dans ses locaux et dans son conseil d'administration, le Président de Mains ouvertes reconnaît néanmoins que les musulmans étaient jusque-là peu représentés en dépit d'un travail d'échanges avec les éditions Tawhid, l'Union des Jeunes Musulmans et la Grande Mosquée.

## ERRATUM au cahier Millénaire N°23

Ce texte remplace en totalité celui de la page 34

### Témoignage

Hubert Marrel \*, un professionnel au contact de la question religieuse

par Maritsa Boghossian

Animateur durant 22 ans dans le quartier des Minguettes à Vénissieux, Hubert Marrel est un observateur attentif. En tant que travailleur social et formateur, il a vu comment la question religieuse de l'Islam s'est progressivement inscrite sur le champ des tensions sociales. Témoignage d'un jeune retraité aux souvenirs encore brillants, membre de la Commission Régionale d'Intégration pour les Populations Immigrées (CRIPI).

« J'ai quasiment 40 ans d'activité sociale bénévole et professionnelle derrière moi, je suis issu des mouvements d'Education Populaire et la question religieuse de l'Islam n'a vraiment émergé qu'à la fin de cette période. Je pense que sur l'agglomération lyonnaise, il faut remonter à la moitié des années 80 pour essayer de comprendre comment la question religieuse s'est progressivement inscrite sur le champ des tensions sociales. A cette époque la religion musulmane était discrète et pratiquée le plus souvent individuellement. Je vivais et travaillais aux Minguettes lorsque ce que l'on appelle aujourd'hui les premiers événements des banlieues ont éclaté. La question de la reconnaissance religieuse ne se posait pas, même si lors de la 2<sup>ème</sup> vague d'explosion en 1983, l'un des médiateurs médiatiques était religieux : le père Christian Delorme appelé en soutien par des jeunes en grève de la faim pour la libération d'un des leurs, se référant à celle qu'il avait observée en 1981 contre les expulsions de jeunes, et d'où il organisa la Marche pour l'Egalité, dite « marche des Beurs », à l'automne 83. Les revendications se posaient autour du droit au travail, de la revalorisation des quartiers d'habitats sociaux, de l'égalité devant la Justice...

L'arrivée un peu brutale de cette jeunesse sur la scène télévisuelle s'accompagna d'une prise de conscience de la société civile et d'une prise de responsabilité politique. Si, de son côté le père Delorme formulait le souhait d'une meilleure compréhension mutuelle par un échange religieux entre musulmans et chrétiens, nous, en tant que travailleurs sociaux et culturels n'avons discerné – sur le terrain – aucune revendication religieuse. Deux approches extérieures, l'une clairement annoncée par un émissaire des pays du Golfe pour fonder une troupe de scouts musulmans et l'autre de la part d'un frère musulman, n'ont eu aucun écho.

Cinq ans plus tard, l'Union des Jeunes Musulmans est apparue. Son entrée dans le C.A. d'une association de Vénissieux, soutenue par certains responsables politiques parce « structurée, visible, désireuse d'activités à vocation socio-culturelle » marque alors un tournant dans les relations avec la communauté musulmane. En réalité elle représentait une infime partie de celle-ci. La grande majorité étant peu encline à verser dans le rigorisme prêché. D'autres courants fondés sur l'intégrisme religieux s'étendront par la suite, bousculant notamment les principes fondateurs de la République Française : laïcité et démocratie.

Au milieu des années 90 sont apparues des formes d'expression plus radicales - en lien avec l'UJM, malgré leurs déclarations contradictoires – avec de nouveaux leaders. L'un d'entre eux, Tariq Ramadan, petit-fils du fondateur des Frères Musulmans d'Egypte, a reçu le soutien de nombreuses personnalités religieuses et laïques lorsqu'il fut interdit d'entrée par un ministre de l'Intérieur sur le territoire français. Invité à la radio et à la télévision d'Etat, promu par la Ligue de l'Enseignement et... par le Monde Diplomatique, sa position d'intellectuel, sa force tranquille, sa distance même avec la France (il est citoyen suisse) l'ont doté d'un charisme séduisant les jeunes de la région lyonnaise, puis de toute la France. Derrière un discours apparemment laïc, respectueux des lois et des devoirs, il met - sans cesse - en parallèle le nombre des musulmans en France et l'insuffisance de leur action. Pour la mixité, entre autres, son discours est des plus ambigus, (cf. le Monde du 29/09/2000 : « T. Ramadan, l'énigmatique »). D'ailleurs, le premier à avoir monté un collectif de soutien pour son entrée en France, le Père Delorme, lui-même, a définitivement renoncé à accompagner T. Ramadan tant celui-ci ignore et veut ignorer échange et parité dans leurs interventions communes ainsi que la notion de « frère » et de « sœur » étendue à tout autre que musulman ! En tant que membre actif d'une commission pour l'intégration des immigrés, si je conserve le désir du dialogue, je ne peux qu'adopter une position d'extrême vigilance ».

\* Hubert Marrel vient de publier un recueil de nouvelles à partir de son expérience : "Instants magiques", Printemps éditions - FNAC - 9,41 Euros ( 61,75 F).

# Il faut donner aux Musulmans les moyens de créer un institut pour former des imams. Pas un institut d'Etat, mais un institut fondé et géré par les Musulmans.

*Entretien avec Fethallah Otmani, chargé des relations publiques de l'Union des Jeunes Musulmans*

*propos recueillis par Ludovic Viévard*

**Qu'est-ce que l'Union des Jeunes Musulmans (UJM) et quels sont ses liens avec le Centre islamique Tawhid ?**

L'UJM est une association loi de 1901. Elle date de 1987 et a pour but de regrouper les jeunes Musulmans de la région. Le Centre est le pôle de l'UJM. C'est un lieu ressource qui permet d'aider les Musulmans à s'engager sur le plan social, économique, civique, etc. dans des structures qui sont souvent indépendantes de l'UJM. L'idée était de s'installer dans le centre de Lyon et de permettre aux membres de s'engager dans l'ensemble de l'agglomération. Le Centre comprend une librairie qui diffuse essentiellement des livres en français sur l'islam, une maison d'édition et une bibliothèque de recherche - 5.000 ouvrages en arabe, 1.000 en français. Il propose également des conférences grand public, des séminaires, des sorties, des débats, des cours d'arabe et de sciences islamiques, etc. Il y a également un lieu de prière et la possibilité de rencontrer un imam.

**Qui vient à la librairie ?**

Quelques français de souche qui s'intéressent à l'Islam, mais surtout de jeunes musulmans qui ne sont pas pratiquants, ou peu, et qui viennent redécouvrir la foi. Très peu d'arabophones. Notre public connaît souvent peu de chose à l'Islam, il vient chercher des bases, mais aussi des choses pratiques, qu'il peut rapidement traduire sur le terrain. Le retour à la foi se fait souvent à travers des événements culturels et traditionnels. Les jeunes ont envie de redécouvrir les fondements de ces événements. C'est un retour aux traditions, à la foi, qui répond à une perte des valeurs sociales et à la montée de l'individualisme.

**Vous l'interprétez de la même façon que le retour aux origines d'autres catégories sociales ou religieuses ?**

Dans les causes oui, en partie. Mais l'histoire de l'Islam est différente. Les Musulmans sont arrivés très tard. Ils ont essayé de s'adapter et de garder le minimum de leur foi. Les générations qui ont suivi ont été un peu perdues entre les traditions d'origine et la société française. Maintenant que le temps d'adaptation est passé, que l'on sait qui on est, on retrouve notre identité, notre foi et notre engagement social. Notre génération s'est beaucoup stabilisée. D'un point de vue identitaire, je me sens, moi, beaucoup plus à l'aise que mes parents en tant que citoyen et également pour exprimer ma foi. Les générations qui nous ont précédés étaient frileuses dans les deux domaines.

**Islam et fonction sociale, comment les deux s'articulent-ils ?**

La fonction sociale ne s'est pas vraiment traduite dans le Centre, même si on tient des permanences juridiques et administratives, et à un moment des permanences sociales et d'autres destinées aux étudiants pour les aider à trouver un logement ou à monter leur dossier de bourse. Mais elle se traduit surtout dans les quartiers, où nous sommes proches des gens qui en ont le plus besoin. C'est la vocation d'autres associations, qui ne sont pas directement affiliées à l'UJM, mais dont les membres le sont. C'est un travail humanitaire parfois, mais aussi civique. Les jeunes s'engagent dans la vie sociale à travers des structures existantes et apportent leur foi.

### Quel regard portez-vous sur la laïcité ?

La laïcité est un cadre qui permet aux différentes religions de pouvoir s'exprimer. C'est un cadre qui nous convient parfaitement dans la mesure où il garantit qu'aucune religion ne prendra le pas sur une autre, et que toute personne, composante de cette société, peut s'exprimer. Le cadre théorique nous convient parfaitement. Mais, compte tenu de l'histoire de la société française où la laïcité s'est installée à travers un conflit avec le clergé catholique, la notion porte encore un sens conflictuel et elle est souvent mal interprétée. Il s'agit alors le plus souvent de faire abstraction de la voix des religions, alors que les croyants ont le droit de s'exprimer comme toute autre composante de la société. Cette mauvaise compréhension de la laïcité ne nous permet pas de nous faire entendre, son application est un peu étouffante.

### Quelles solutions ?

Ce n'est pas un problème de cadre institutionnel ou juridique, mais d'interprétation et donc de personnes. Avec certains interlocuteurs qui ont une compréhension ouverte de la laïcité, le problème n'existe pas. Avec d'autres, oui. Par exemple, il y a des écoles où certaines jeunes filles portent le foulard sans que cela pose de problème et d'autres d'où elles sont exclues ! Il faudrait que le cadre légal soit respecté. Là, il ne l'est pas. Plutôt que d'exclure et de marginaliser les Musulmans, il vaut mieux les laisser exprimer leur foi. Tant qu'il n'y a pas de prosélytisme, il faut qu'ils puissent pratiquer leur religion, comme tout le monde et vivre dans le cadre public et laïc. La majorité des jeunes filles choisissent de porter le foulard. Ce n'est pas comme si elles y étaient obligées. Certaines, même, le font contre l'avis de leur famille.

### Est-ce que votre lecture de la laïcité vous conduit à penser qu'il y a un effort à faire dans les cantines scolaires, qu'elles ne permettent pas le plein exercice de la religion ?

Oui et non. S'il y a 5% de Musulmans, à eux de s'adapter... ils ne mangeront pas de viande ce jour-là. Mais dans certaines écoles, il y a 90% de Musulmans ou 90% de Juifs... C'est alors indispensable de faire cet effort. D'ailleurs, parfois cela se fait. Là encore, tout dépend des personnes. Mais c'est rarement accepté. Même l'idée de servir des plats de substitution — c'est-à-dire le poisson — pose problème. Pourtant, quand on a 90% de gens qui mangent, ou ne mangent pas la même chose, c'est absurde de faire comme s'ils n'existaient pas et de s'attacher à une lecture exclusive de la laïcité.

### Dans la librairie, vous vendez presque exclusivement des livres en Français, pourquoi ?

Je suis français, je suis né en France, je vis en France... Je suis d'origine algérienne et si ça reste important pour moi d'un point de vue culturel, mon attachement à la France est plus fort. Comprendre et vivre ma foi ne peut se faire que dans un contexte particulier et, ici, il est français. La langue me permet de mieux traduire ma foi, de mieux l'exprimer. Pour beaucoup la connaissance de la religion passe par le français, et si elle devait passer par l'arabe elle leur serait inaccessible. Certains parlent l'arabe dialectal, très peu l'arabe littéraire. Et quand bien même, c'est une question de principe. Nous sommes des Musulmans français, cette foi, nous voulons la vivre en tant que Français, et les connaissances doivent se faire à travers la langue française.

### Est-ce que la représentativité des Musulmans passe par là aussi ?

L'unique problème de la représentativité des Musulmans est un problème d'éducation. Les Musulmans ne sont pas prêts à être représentés par quelqu'un qu'on leur impose de l'extérieur et qu'ils ne connaissent pas. Nous ne sommes pas contre le principe de la représentativité, il est évident que les pouvoirs publics ont besoin d'un interlocuteur, mais il faut laisser le temps aux Musulmans de s'organiser plutôt que de parachuter des gens d'en-haut qui ne représenteront personne et que la base ne suivra pas.

### Vous pensez que cette représentativité viendra d'elle-même lorsque l'Islam sera davantage enraciné en France ?

Oui. C'est plus un problème d'hommes que de principes. La représentativité oui, mais pour quel représentant. Il faut quelqu'un qui comprenne la religion et son contexte, la société française, etc. Et pour cela il faut un certain temps.

### Cela nous amène à la question du "personnel" religieux.

Oui. Il faut donner aux Musulmans les moyens de créer un institut pour former des imams. Pas un institut d'Etat, mais un institut fondé et géré par les Musulmans. C'est à nous de le faire et pas au Ministère de l'Intérieur ! C'est comme si on leur demandait de fonder un Institut Catholique, ça n'est pas logique ! Et pourtant, toutes les affaires musulmanes sont gérées par le Ministère de l'Intérieur. Pas que l'Islam d'ailleurs, le culte en général. C'est le Ministère de la Ville qui devrait avoir cela en charge. Pour la formation des imams

on a besoin d'aide, mais c'est aux Musulmans de définir les programmes, les structures, de choisir les enseignants français ou étrangers. Comme pour d'autres religions. On sait qu'il y a des instituts catholiques financés par l'Etat. Il faut que les pouvoirs publics comprennent qu'ils doivent nous apporter également certains outils mais nous laisser notre indépendance, même s'ils gardent un droit de regard. Les Musulmans ne sont pas des enfants, il faut les laisser se prendre en main.

#### **La pratique des traditions religieuses dans l'espace public, cela pose-t-il des problèmes ?**

De moins en moins. Par exemple pour l'Aid, maintenant tout est bien organisé au plan local. Il a fallu un peu de temps pour que cela se mette en place. Mais il reste certains problèmes auxquels il faudra répondre à terme. Pour les enterrements par exemple. Lorsqu'il y a un décès, on rapatrie le corps dans le pays d'origine, mais aujourd'hui il y a beaucoup de Français musulmans. Lorsqu'ils vont mourir, on ne pourra pas les envoyer en Algérie pour les enterrer ! Il faut qu'il y ait des cimetières et les réponses des pouvoirs publics sont frileuses.

#### **Ici, c'est une association culturelle. Vous demandez des subventions ?**

Non. On a fait une demande il y a très longtemps. A l'époque, on nous a fait comprendre officieusement que si on changeait de nom, disons "l'Union des jeunes Arabes", alors là, on pourrait avoir toutes les subventions qu'on voudrait. Mais on tient à notre identité et à notre indépendance, notamment financière. On veut pouvoir dire ce qu'on a à dire sans craindre qu'on nous coupe les vivres. Nos moyens viennent de la librairie, de l'édition et des cotisations des membres.

#### **Vous êtes une association culturelle, mais est-ce que vous n'êtes pas également une institution culturelle ?**

Il y a une salle de prière, c'est vrai. Mais c'est une salle qui sert aussi aux conférences. L'espace de prière est là pour les prières journalières de gens qui viennent travailler ici. Lorsque le Centre ferme, l'espace est fermé. On ne le rouvre pas pour les prières du soir. Ce n'est pas une mosquée. C'est le côté culturel de l'Islam qui est mis en avant ici.

#### **Est-ce que vous avez vocation à prendre position dans le débat public ?**

Oui. C'est notre rôle. Mais on ne représente que l'UJM, pas la jeunesse musulmane dans son ensemble. C'est pour cela qu'on s'associe à d'autres. Par exemple, on a co-organisé la manifestation récente pour la Palestine.

#### **Vous avez des liens avec d'autres religions ?**

On a été en contact pendant très longtemps avec les Catholiques. En ce moment, on a des rencontres d'échange avec les Protestants, des activités communes, et un projet de coédition. Avec l'Université Catholique également, on va organiser une conférence. Mais on a moins de contacts avec les Juifs.

#### **Je suis volontairement provocateur, mais on dit qu'il y a un problème dans l'Islam avec la place des femmes, qu'en pensez-vous ?**

C'est vrai, il y a un problème. C'est un phénomène traditionnel. Les femmes ont été mises de côté, même ici au début. Aujourd'hui, plusieurs femmes font partie du conseil d'administration de l'UJM et appartiennent à l'aile dirigeante. Il y a eu des résistances, notamment de la part de ceux qui étaient les plus marqués par les traditions de leur pays d'origine. La meilleure formation des jeunes à l'Islam a modifié ce rapport et les femmes prennent mieux leur place aujourd'hui. Mais le problème n'est pas entièrement réglé, pas plus qu'il n'est réglé dans la société française. Dans la mesure où c'est davantage un problème culturel qu'un problème religieux, c'est une disparité qui va progressivement disparaître.

#### **Vos projets ?**

Continuer notre travail d'information et de diffusion de la culture musulmane. Nous avons aussi le souhait de créer un Centre socio-éducatif pour les jeunes. Beaucoup de parents musulmans ne souhaitent pas que leurs enfants fréquentent les centres sociaux. Ce sont des enfants qui prennent des cours d'arabe mais qui n'auront aucune activités par ailleurs, ni artistique, ni culturelle. On voudrait pouvoir leur offrir plus que des cours d'arabe et leur permettre de s'éveiller à travers le théâtre, des activités sportives, etc. D'ailleurs, on lance un appel aux bonnes volontés...

# Catholicisme de France et présence dans l'espace public

par Bruno Duriez<sup>1</sup>,

chercheur au CNRS, membre du Clerse, Université de Lille 1

Dans les années qui suivirent la loi de Séparation du 11 décembre 1905 de nombreuses communes furent animées par des querelles portant sur les processions. Au nom de la loi qui empêche toute manifestation religieuse publique et qui interdit « d'élever ou d'apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l'exception des édifices servant au culte, des terrains de sépultures dans les cimetières, des monuments funéraires ainsi que des musées ou des expositions », des maires tentèrent d'empêcher les processions catholiques. Des curés tentèrent de braver l'interdit. Des maires engagèrent des poursuites. Cependant, en de nombreux lieux, les processions furent d'emblée tolérées et, progressivement, des compromis s'établirent et les affaires se tassèrent.

Dans les décennies d'après la dernière guerre, sans qu'il fût besoin d'interventions publiques, les processions (la Fête-Dieu, les Rameaux, les Rogations, etc.) tombèrent en désuétude et furent progressivement abandonnées, dans les grandes villes d'abord puis dans les communes rurales, ou réduites à des parcours limités comme dans les enceintes des lieux de pèlerinage, Lourdes notamment. La civilisation de l'automobile mais surtout la baisse générale de la pratique religieuse ont eu raison de ces manifestations collectives où l'appartenance au groupe religieux était publiquement signifiée. Certaines grandes processions subsistent, largement folklorisées et exploitées sur le plan commercial ou touristique. Mais l'abandon de la procession, par exemple celle qui, lors des funérailles, accompagne le défunt de l'église au cimetière, est devenu quasi général. Bon nombre de catholiques sont réticents à ce type de pratique et, de façon globale, ne tiennent pas à s'exposer comme tels vis-à-vis de leurs relations de travail ou de voisinage.

Or, depuis quelques temps, ce type de manifestations connaît de nouveaux développements : reprise des pèlerinages étudiants ou d'autres « marches ». L'on connaît aussi le chemin de croix du Vendredi Saint créé par l'archevêque de Paris il y a quelques années en plein centre ville. Les grands

rassemblements dans des lieux publics, stades ou esplanades, à l'occasion de la venue du Pape, des Journées mondiales de la jeunesse ou du Jubilé de l'an 2000, manifestent cette volonté de l'Église de se montrer dans l'espace public. Il faudrait ajouter la publicisation des rassemblements religieux par la télévision.

Les processions sont un exemple imagé de l'évolution des modalités de la présence catholique dans l'espace public dans un pays où, depuis la Révolution mais plus encore depuis le début du siècle, les manifestations religieuses doivent rester discrètes et, en tout cas, ne pas s'imposer à ceux qui ne sont pas les fidèles des confessions religieuses.

L'espace public n'est pas seulement l'espace distinct de l'espace privé. Il est aussi le lieu de la collectivité, de l'action et de l'intervention de l'État. À la question de la manifestation religieuse publique est associée celle des liens unissant les Églises et l'État, la religion et la politique. On sait combien la question fut objet de lutte et divisa la population française<sup>2</sup>, particulièrement dans certaines régions ou certaines communes.

Le régime de la séparation règle juridiquement la question mais, dans les faits, la distinction n'est pas aussi claire. L'action publique, au sens de l'intervention de l'État, et celle des institutions religieuses sont souvent mêlées, notamment par le biais du financement public de l'action sociale ou caritative menée par des associations confessionnelles. Mais certaines limites ne doivent pas être franchies et certains symboles demeurent sensibles<sup>3</sup>. Les voyages du pape en France ont été globalement acceptés, mais certains se sont émus de sa venue à propos de l'anniversaire du baptême de Clovis qui pouvait laisser craindre une défense de la « France chrétienne », ou encore du soutien financier public de ce voyage.

Dans les lignes qui suivent la question de la laïcité sera certes abordée mais pas de façon centrale. Il s'agira plutôt de voir comment l'Église catholique et les catholiques, dans un pays régi par les lois laïques, ont modifié leur façon de concevoir leur présence publique dans la vie sociale.

1 - La réflexion présentée ici s'appuie notamment sur les contributions réunies dans l'ouvrage collectif, Pierre Bréchon, Bruno Duriez, Jacques Ion (dir.), Religion et action dans l'espace public, L'Harmattan, 2000.

2 - Émile Poulat, Liberté, laïcité : la guerre des deux France et le principe de la modernité, Cerf-Cujas, 1988.

3 - On vient de le voir récemment dans les débats récents à propos de la présence d'une peinture à motif religieux dans un tribunal. Début 1999, des procès opposèrent des habitants de villages de Loire-Atlantique à leurs maires sur la présence de crucifix sur les murs de leurs mairies. Mais dans d'autres communes, les crucifix sont présents sans heurter les consciences.

## La fin de la « civilisation paroissiale »

Comme l'a bien montré Yves Lambert, dans l'observation d'un village breton<sup>4</sup>, dans bon nombre de communes françaises, jusqu'à une époque relativement récente, en tout cas bien après la séparation officielle de l'Église et de l'État, la religion - et en France, il s'agit du catholicisme - était présente dans tous les actes de la vie collective et, plus globalement dans tous les aspects de l'existence. C'est encore parfois le cas.

Dans cette « civilisation paroissiale », le temps liturgique est aussi celui des activités agricoles. Le temps quotidien est rythmé par les sonneries de cloches. Le tableau de l'Angélus de Millet l'illustre bien. Religieux et non-religieux sont indissociables. À toute activité sont associés des pratiques religieuses et des signes religieux. Calvaires, chapelles et chemins de croix quadrillent l'espace et rappellent au passant que le sens de son existence est entre les mains de son Dieu. Dans la ville aussi, ces signes sont présents<sup>5</sup>.

Les manifestations religieuses, messes, vêpres le dimanche, grandes fêtes, processions, pèlerinage annuel rassemblent toute la communauté locale. Aux fêtes nationales la religion est associée : on célèbre la messe avant le défilé et le curé du lieu est présent parmi les notables devant le monument aux morts pour la cérémonie civile. Aux funérailles de l'un des membres de la communauté locale, l'ensemble des familles sont présentes ou, tout au moins, représentées. Dans la fête religieuse, c'est la société tout entière qui se met en scène et l'espace public est indissociablement religieux.

Repère central et visible par tous, signe religieux mais aussi symbole de la personnalité locale : l'église et son clocher<sup>6</sup>, ce « prédicateur impassible<sup>7</sup> ». L'église est un lieu sacré parce que c'est là que la communauté se retrouve pour prier son Dieu mais aussi parce qu'il représente l'unité de la communauté elle-même.

Dès la Révolution, les altercations pour l'accès au clocher et pour la sonnerie des cloches émaillent l'histoire des relations entre autorités communales et autorités religieuses<sup>8</sup>. Sous la Révolution l'usage des cloches est combattu et une campagne de destruction des clochers est engagée mais elle sera

vite abandonnée. Sous la Troisième République, des maires font accrocher le drapeau tricolore sur le clocher et font sonner les cloches pour le 14 juillet, au grand dam des curés. La loi municipale de 1884 fait du maire le codétenteur, avec le curé, de la clé du clocher. Dans ces événements parfois rocambolesques, l'enjeu est bien la dissociation entre l'affirmation de l'unité républicaine de la collectivité et la signification purement religieuse du rassemblement dans l'église. Certes l'opposition n'est pas que religieuse. Il s'agit aussi d'un élément de rupture avec les anciennes formes de pouvoir dans la collectivité et, notamment, les persistances de l'Ancien régime<sup>9</sup>. Cependant, en défendant l'usage du clocher à des fins exclusivement religieuses, le clergé reconnaît paradoxalement que ce n'est plus autour de l'église que s'organise et se signifie l'ensemble de la vie locale. Mais, comme nous l'avons évoqué un peu plus haut, en beaucoup de lieux, cette unité n'est pas rompue et se maintiendra très largement jusque dans les années soixante.

La dissociation entre le religieux et les autres aspects de la vie sociale ainsi que des institutions qui les régissent, n'a pas besoin des acteurs zélés qu'étaient les militants laïques de la fin du XIXe siècle. Ce que les sociologues appellent la sécularisation de la société obéit à des mécanismes plus profonds et plus radicaux. L'industrialisation et l'urbanisation qui lui est liée ont contribué largement à cette mise à l'écart du religieux dans nos sociétés. La différenciation des activités et, notamment, le cantonnement du religieux dans la sphère du privé, loin des affaires publiques, est un lent processus, toujours à l'œuvre.

Actuellement, quand l'angélus sonne au clocher de l'église, les passants n'y prêtent guère attention. La guerre des cloches, qui donne parfois lieu à procès, n'est plus une lutte entre pro et anti-religieux mais entre les tenants de la tradition locale et des habitants certes indifférents à la chose religieuse mais surtout soucieux du calme de leur sommeil.

L'appartenance religieuse est exclue en droit de l'identité sociale, on pourrait dire publique. Elle relève du domaine privé. À ce titre, elle doit être

4 - Yves Lambert, Dieu change en Bretagne, Cerf, 1985.

5 - Ou tout au moins rappelés, dans les noms de rues par exemple. À Lille, le nom de la rue des Stations rappelle qu'on y suivait le chemin de croix.

6 - Gabriel Le Bras, L'église et le village, Flammarion, 1976.

7 - Olivier Ihl, La fête républicaine, Gallimard, 1996 (Bibliothèque des histoires), p. 196.

8 - Olivier Ihl, op. cit.

9 - Dans un des bourgs de Loire-Atlantique où a éclaté en 1999 l'affaire du crucifix dans la mairie, le maire est appelée Madame la comtesse par ses électeurs.

protégée (nul ne peut être poursuivi ou importuné pour ses opinions religieuses, politiques<sup>10</sup> ...). Simultanément les institutions religieuses s'effacent de l'espace public. Elles deviennent invisibles à ceux qui n'en relèvent pas. Aussi, quand elles tiennent à manifester publiquement leur présence, elles sont

parfois renvoyées sèchement par les autorités publiques à leur domaine spécifique. On se souvient de la vive réplique d'un chef d'état major de l'armée française à la déclaration des évêques de France sur la politique d'armement nucléaire.

## Vers une nouvelle chrétienté ?

Pendant des décennies, l'Église catholique tenta de faire face à ce mouvement de privatisation du religieux qui impliquait la fin de son emprise sur l'ensemble de la société, notamment sur son organisation politique<sup>11</sup>. C'est pourquoi elle fut longtemps associée à la défense de l'Ancien régime. Mais progressivement elle abandonna la conception intégrale de son mode de présence dans la société, selon laquelle elle estimait manquer à sa mission si elle laissait certains pans de la vie sociale échapper à son action et à sa vigilance.

À cette évolution correspond aussi un affaiblissement continué de son audience. La prise de conscience de son absence dans des couches nombreuses de la population, ouvrières notamment, conduit l'Église à la fin du XIXe siècle, et plus encore durant l'entre-deux-guerres, à mettre en œuvre une stratégie de reconquête. Ce seront les « missions » dont subsistent dans le paysage, ici et là, les « croix de mission » érigées en souvenir. Ce seront les patronages qui prennent en charge, en dehors de l'école, devenue publique, la vie des jeunes dans des activités sportives, culturelles ou sociales<sup>12</sup>. Les « patros » défilent dans la rue, oriflammes en tête. Ce sera dans l'entre-deux-guerres la création de « l'Action catholique », et notamment de l'Action catholique spécialisée, avec ses mouvements de jeunesse, Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC), Jeunesse agricole catholique (JAC), Jeunesse indépendante chrétienne (JIC), Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), Jeunesse maritime chrétienne (JMC), puis ses mouvements adultes. « Nous referons chrétiens nos frères », proclame la JOC dont les grands rassemblements manifestent le projet d'une société redevenue chrétienne. Comme les membres

des autres mouvements d'Action catholique ou les scouts, le jociste montre publiquement son appartenance et sa conviction par le port d'un insigne. Il vend son journal à la criée. Il ou elle est invitée à manifester publiquement sa foi, notamment le Vendredi saint en cessant le travail quelques minutes au milieu de l'après-midi. Les jocistes continueront de le faire quand ils partiront en Allemagne pour le Service du travail obligatoire, ce qui leur vaudra d'être punis et, pour certains, déportés. La conquête chrétienne a ses martyrs. Dans ce contexte, la défense de l'enseignement confessionnel demeure pour l'Église un enjeu essentiel. La plupart de ses prêtres et de ses militants en sont issus.

Les responsables religieux prennent également conscience que des quartiers entiers de villes risquent de se construire sans que soit assurée la présence chrétienne. Il est décidé, à une époque où le recrutement sacerdotal est encore important, de lancer la construction de nouvelles églises. Sur le modèle des « chantiers du cardinal » à Paris, des initiatives sont prises dans plusieurs diocèses. Il est dit que l'Église sera présente dans le grand mouvement d'urbanisation de l'après-guerre.

Plus globalement, sur le modèle, en grande partie imaginé, d'une France moyenâgeuse chrétienne, se bâtit alors le projet d'une « nouvelle chrétienté<sup>13</sup> ». Ce projet, critiqué par des intellectuels comme Emmanuel Mounier par exemple<sup>14</sup>, et au sein même de l'Église, ne tiendra pas longtemps. Mais ce projet d'une unification de la vie sociale autour d'un idéal chrétien se maintient au sein de plusieurs mouvements catholiques.

10 - C'est ainsi que la Commission Informatique et liberté (la CNIL), veille à ce qu'il ne soit pas fait mention de l'appartenance religieuse dans les fichiers. On voit bien dans les débats sur les dites « sectes » comment il est difficile à la fois de protéger les individus de l'emprise de certains groupes et de préserver la liberté de chacun d'adhérer au groupe de son choix.

11 - « L'Église doit être séparée de l'État et l'État séparé de l'Église », était une des affirmations réfutées par le Syllabus promulgué par le pape Pie IX en 1864. Le Syllabus n'exprime plus la position de l'Église catholique mais la béatification de Pie IX en 2000 a pu nourrir un doute ; elle révèle en tout cas des tensions au sein des plus hautes autorités de l'Église.

12 - Gérard Cholvy (dir.), *Le patronage, ghetto ou vivier ?*, Nouvelle Cité, 1988.

13 - Jacques Maritain, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Fernand Aubier, 1936. Pour Maritain l'Église n'a certes pas à administrer le temporel et le monde mais le chrétien doit travailler « en tant que membre chrétien de la cité (...) à l'instauration d'un nouvel ordre temporel du monde ».

14 - Emmanuel Mounier, *Feu la chrétienté*, Éditions du Seuil, 1950. « L'Église n'est pas chargée de l'ordre dans la cité, ni de la bonne répartition des biens, ni du bonheur du plus grand nombre » (p. 259). Mounier réfute le projet des chrétiens de l'Action française et celui d'un certain progressisme chrétien. Mais pour Emmanuel Mounier, la distinction ne signifie pas la séparation.

## Une stratégie de « l'enfouissement » : le témoignage par les actes

Si les institutions et les mouvements catholiques ne peuvent plus maintenir ou rétablir l'emprise de l'Église sur la société, ce sera aux chrétiens d'assurer chacun où il se trouve, la diffusion du message chrétien et la défense des valeurs chrétiennes. L'Église et ses mouvements se font discrets. Le courant libéral, qui prône la distinction entre sphère politique ou sociale d'une part et sphère religieuse d'autre part, l'emporte. C'est ainsi que plusieurs organisations chrétiennes se déconfessionnalisent, comme la CFTC devenant en 1964 la CFDT<sup>15</sup>. Les mouvements d'Action catholique deviennent des lieux de réflexion et de ressourcement pour des militants engagés dans des organisations professionnelles, politiques ou associatives non confessionnelles. Les militants ne sont plus invités à afficher publiquement leur appartenance. C'est par les actes que les chrétiens sont appelés à « témoigner » de leur foi. Leur présence et leur action dans leur milieu de vie sont inspirées par l'image évangélique du « levain dans la pâte » : ils ne sont pas visibles mais ils permettent à la société de se transformer dans le bon sens. Et celui-ci n'est pas nécessairement situé dans une option politique unique. Cette position entraînera chez certains adversaires de l'Église et parfois même de certains militants chrétiens la suspicion d'une influence occulte de l'Église ou de l'ascendant masqué de certains clercs.

L'envoi de prêtres dans les usines et dans les fermes est un exemple particulièrement fort de cette stratégie de l'enfouissement, comme peut l'être celui de religieux et de religieuses qui ne se déclarent pas comme tels. Le prêtre, quittant un habit sacerdotal qui l'identifiait aux yeux de tous dans tous les lieux de son existence, ne se distingue plus des autres ouvriers. C'est parce qu'il quitte son habit que corporellement, il s'assimile à ceux qu'il rejoint<sup>16</sup>. L'Église, par ses prêtres ne se représente plus au dessus de mais dans la société. Il y a là d'ailleurs un paradoxe puisqu'il s'agit à la fois de ne pas être reconnu comme prêtre ou religieux, mais de faire en sorte que les raisons chrétiennes de sa présence soit reconnue par ses compagnons de travail ou d'engagement puisqu'il est bien là en mission. Cette stratégie ne sera pas comprise par tous au sein de l'Église et elle sera même

officiellement condamnée par le Vatican en 1954. Toutefois le Concile de Vatican II permettra qu'elle soit reconduite, sous d'autres formes. C'est ce même concile qui donne une vision positive de l'action humaine de transformation du monde sans que celle-ci soit explicitement référée à la foi ni aux valeurs chrétiennes.

Ce refus de paraître différents des autres hommes est générale. Après le concile et bien après les prêtres ouvriers, les autres prêtres délaissent l'habit sacerdotal. Les recommandations répétées de Rome pour le maintien de distinctions ne sont guère entendues. Beaucoup d'ordres religieux abandonnent également le port public d'un vêtement distinctif dont ils gardent l'usage uniquement dans le chœur ou le couvent.

La discrétion est aussi de mise dans le rassemblement des chrétiens : le culte ne se passe plus nécessairement dans l'église ou sur la place publique mais dans des lieux divers, salles de réunions, domicile, camps de jeunes, etc. La célébration religieuse n'est plus convoquée par les cloches, elle réunit des groupes unis par une même sensibilité et des liens choisis. L'évêque qui vient visiter la communauté chrétienne ne vient plus, comme par le passé, en grande pompe et ne visite plus officiellement les autorités politiques locales. Quand il le fait, il n'en est pas fait publicité.

Une « Église hors les murs », comme il est dit souvent, c'est à dire en dehors des seuls lieux d'Église, cela veut dire aussi que les chrétiens ne sont plus tous visibles et ne se (re)connaissent d'ailleurs plus entre eux. C'est ainsi que lors de la construction d'une ville nouvelle, les autorités publiques consultèrent, comme c'était l'usage, les responsables religieux sur leurs souhaits pour la construction des églises, ceux-ci leur répondirent qu'il n'y aurait pas, au moins dans un premier temps, de construction de bâtiments de culte. Ce choix était fait alors qu'il était devenu évident que la baisse générale des pratiques religieuses se poursuivait et que les églises construites dans la grande période d'urbanisation nouvelle des années cinquante et soixante s'étaient assez largement vidées. Mais ce refus touchait plus fondamentalement à cette volonté (ou l'acceptation plus ou moins résignée) de ne plus fondre symboliquement

15 - Frank Georgi, L'invention de la CFDT. 1957-1970. Syndicalisme, catholicisme et politique dans la France de l'expansion, Éditions de l'Atelier-CNRS Éditions, 1995.

16 - Charles Suaud, « Les prêtres-ouvriers : des prêtres entre fidélité et révolution symbolique » in Ouvriers et chrétiens en France. De la fin des années trente au début des années soixante-dix, Éditions de l'Atelier-Archives de France, 2001 (à paraître).

l'unité d'une collectivité dans un bâtiment religieux. L'église n'était plus au centre du village ou du quartier : il n'y avait plus d'église ! Au grand dam parfois de l'autorité publique d'ailleurs. Les maires, dans les petites communes notamment, sont souvent hostiles à la fermeture ou au déclassement d'une église car la perte de celle-ci marque aussi souvent une menace pour la survie de la collectivité elle-même.

Cette fusion du peuple chrétien parmi les autres hommes et la participation des chrétiens à un projet de transformation sociale qui ne se définit pas sur une base religieuse, s'accompagne d'une acceptation interne à l'Église du pluralisme politique des chrétiens<sup>17</sup>, même si cette évolution ne s'est pas faite sans heurts en son sein. Plusieurs documents affirment clairement que l'Église ne prend pas le parti d'un courant politique, même si elle continue

de tenter de peser sur les choix dans certains domaines. Le critère d'appréciation évangélique ne permet pas de dicter une orientation partisane précise. Cette vision politique pluraliste s'accompagne d'une théologie de l'Église moins juridique, plus ouverte et plus eschatologique : l'insistance ancienne sur la différence entre le dehors et le dedans de l'Église n'est plus de mise. L'ouverture est manifestée à l'égard des « hommes de bonne volonté ». L'appartenance à l'Église n'est pas définie par la filiation et par l'appartenance à une communauté de naissance mais par le choix de chacun. De même un certain pluralisme religieux est reconnu à l'intérieur même de l'Église.

À l'heure actuelle, ces options ne sont pas toujours mises en cause mais depuis quelque temps s'affirme néanmoins une volonté de rupture avec cette stratégie de la présence discrète de l'Église.

## Pour une nouvelle affirmation et une nouvelle visibilité de l'Église catholique

Ces stratégies de présence sans visée d'explicitation visible sont en effet mises en question à la fin des années 1970. Sous l'effet de quels facteurs ? Sans doute faut-il les situer dans la diversification du monde religieux français durant ces dernières décennies. Dans l'espace public de nombreux groupes se manifestent : musulmans, les plus nombreux, mais aussi des groupes à la marge du christianisme. Avec la diversification de l'offre religieuse, les concurrences entre le catholicisme et des groupes non chrétiens, particulièrement prosélytes, ou chrétiens hétérodoxes s'exacerbent. L'affaiblissement général de la pratique religieuse contribue au développement de l'hétérodoxie. Et, plus généralement, c'est l'indifférence et la méconnaissance religieuses contemporaines qui croissent et qui conduisent les responsables à penser différemment le mode de présence de l'Église. L'attraction de ces groupes pour des catholiques peu attachés, conduit certains à penser que l'Église doit utiliser les mêmes moyens d'expression que ceux-ci et, en particulier, à manifester publiquement son message.

L'affirmation publique viendra en particulier des groupes traditionalistes qui refusent la modernité, et en particulier la pluralité religieuse. Mgr Lefebvre

ouvre son séminaire en 1976. Ses futurs prêtres revêtent la soutane qui permet de les distinguer dans la rue. Ils défilent dans la rue et occupent des églises. Certains, mais pas tous il est vrai, participent à des manifestations d'une extrême droite qui s'aliène des symboles religieux (Jeanne d'Arc). Quand la séparation avec l'Église des tenants de Mgr Lefebvre sera consommée, certains groupes choisiront le compromis qui leur permet de se maintenir dans l'Église catholique. Mais ils garderont ce souci de manifestation publique de leurs convictions et de mise en cause ouverte de certaines lois<sup>18</sup>.

Par ailleurs, issus de la tradition du pentecôtisme protestant, les différents groupes du Renouveau charismatique expriment publiquement leur appartenance : les chorales de rue par exemple, le port de signes religieux. Les prêtres formés dans certains de ces mouvements revêtent des tenues particulières. Certains ordres religieux nouveaux font de même en choisissant notamment de porter en tout lieu une tenue distinctive. Ces groupes et ces congrégations nouveaux connaissent un développement notable<sup>19</sup>. Certains de ces groupes créent également des dispositifs d'action sociale vers des catégories de population défavorisées

17 - « C'est légitimement que les chrétiens adoptent l'une ou l'autre attitude, en s'engageant dans l'une ou l'autre option », Mgr Gabriel Matagrin, Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique, rapport présenté devant l'Assemblée de l'épiscopat français, Centurion, 1972.

18 - C'est ainsi que l'on voit le père abbé de l'abbaye du Barroux participer à des commandos anti-avortement.

19 - C'est le cas par exemple de la Congrégation Saint Jean, créée en 1975, communément dite des « petits gris », du fait de leur tenue (Cf. Madeleine Rouvillois, « Diffusion d'un ordre religieux nouveau », in Jean-René Bertrand et Colette Muller (dir.), Religions et territoires, L'Harmattan, 1999).

rompant ainsi avec le mouvement inexorable de laïcisation de l'action sociale et de prise en charge croissante de celle-ci par l'État.

Des organisations conservatrices comme les Associations familiales catholiques, qui pendant longtemps, ont eu une existence assez confidentielle, ont gagné du terrain dans les institutions de représentation des familles. La CFTC, qui s'était maintenue après le congrès de transformation de la CFDT en 1964, réaffirme plus clairement que par le passé ses références chrétiennes et intervient fortement sur des questions touchant notamment à la famille.

L'éloignement de l'Église de beaucoup de chrétiens engagés dans l'action politique, pour lesquels celle-ci suffit à donner sens à leur existence<sup>20</sup>, de même que les départs de nombreux prêtres dans les années 1970 contribuent également à mettre en question les stratégies de présence de l'Église. Il faut ajouter que les proximités politiques de certains mouvements chrétiens font peur à certains. La JOC ou l'ACO sont accusés de faire le jeu du Parti communiste.

La fin des années 1970 et le début des années 1980 semblent marquer une rupture dans la stratégie de l'Église catholique en France. En témoigne et l'opère à la fois un rapport présenté par Gérard Defois, alors secrétaire général de la Conférence épiscopale, devant les évêques en 1981. Il s'y livre à une critique du modèle militant et il souligne que les institutions ecclésiales « doivent traduire dans la vie quotidienne ce qu'il en est de la solidarité au nom de la foi ». Devant la confusion entraînée par la multiplicité des messages des différents groupes religieux, y compris catholiques, il importe que le message soit plus clairement énoncé<sup>21</sup>. Et, pour que le message soit lisible, il est nécessaire que l'Église soit visible. Comme le réaffirme plus tard Mgr Defois : « Dans cet univers éclaté et pluraliste, l'Église n'a pas conscience d'être dite selon ce qu'elle veut être.

D'où depuis dix ans un besoin d'identité chrétienne qui marque les spécificités et les contours de l'appartenance ecclésiale. Alors que les représentations sociales et les requêtes éthiques sont à la fois floues et évolutives, l'Église éprouve l'urgente nécessité - et Rome insiste sur ce point en matière morale ou catéchétique - de préciser son credo et ses frontières spécifiques<sup>22</sup>. » À cette déclaration font écho les propos récents d'un autre évêque : « L'annonce de l'Évangile dans une société marquée par le pluralisme religieux et l'indifférence nécessite qu'on puisse offrir des lieux diversifiés, repérables et durables » (décembre 2000). Les déclarations de ce type sont nombreuses<sup>23</sup>.

Certes, il n'est pas question pour les responsables de l'Église de revenir en arrière ni de procéder par diktat, comme le souhaitent certains groupes et comme Rome semble parfois vouloir le faire. Certains jugent secondaire la question des vêtements ou des signes extérieurs. Or, « c'est [bien] parce que la théologie s'applique d'abord à l'état incorporé que le mode d'habillement des prêtres fait l'objet d'un contrôle institutionnel incessant. Tout récemment, les autorités de la congrégation vaticane pour le clergé, en la personne de Mgr Dario Castrillon Hoyos, ont lancé une polémique violente au sujet des effets dévastateurs d'une banalisation des marqueurs vestimentaires de la fonction sacerdotale. Ce prélat s'en prend aux « prêtres laïcisés dans leur manière de penser, de s'habiller ». Il les accuse d'avoir « une vision unique et plate de leur fonction, comparable à celle d'une assistante sociale, utile seulement pour qui désire un Christ posé dans une niche au panthéon des philanthropes et une Église genre société de secours mutuel, branche d'une sorte de Croix-Rouge internationale ou d'une ONU<sup>24</sup>. »

Les exemples de recherche d'affirmation publique à la fois des institutions et des membres de l'Église sont multiples, par exemple dans diverses

20 - Jean-Marie Donegani, « Itinéraire politique et cheminement religieux. L'exemple de catholiques militant au Parti socialiste », Revue française de science politique, vol 29, n° 4-5, août-octobre 1979.

21 - « La mission dans la société et l'histoire » in Assemblée générale de l'épiscopat, L'Église que Dieu envoie, Paris, Le Centurion, 1981. D'après Jacques Palard, notamment dans « Institution religieuse et recomposition territoriale. La paroisse catholique et le système socio-politique local », in Jean-René Bertrand et Colette Muller (dir.), op. cit. et dans « Les mutations du militantisme catholique en France. La dimension politique des ruptures institutionnelles », Revue internationale de politique comparée, vol. 7, n° 2, automne 2000.

22 - Mgr Gérard Defois, « Annonce explicite et visibilité de l'Église » in Gérard Cholvy, Bernard Comte, Vincent Feroldi (dir.), Jeunesses chrétiennes au XXe siècle, Paris, Éditions ouvrières, 1991.

23 - Par exemple : « Il est plus que jamais nécessaire de se prendre par la main pour faire exister un petit groupe de croyants dans chaque village, qui se risque à une certaine visibilité », Bruno Chenu, La Croix, 4 juillet 2000.

24 - Charles Suaud, op. cit. Cf. Henri Tincq, « Une vive polémique oppose un évêque français à la Curie romaine », Le Monde, 1er avril 1997.

manifestations organisées à l'occasion du Jubilé de l'an 2000. « Comment rendre visible notre démarche de croyants dans la vie de tous les jours ? » demandent des jeunes à l'archevêque de Paris. Une solution est trouvée : la distribution d'écharpes conçues par un grand couturier pour la durée du carême 2001<sup>25</sup> : pourquoi faudrait-il que le ramadan soit traité comme un événement par les médias et qu'il n'en soit pas ainsi pour le carême des chrétiens ?

Comme l'affirme en 2000 un document diocésain, « nous ne nous situons pas [...] dans une logique de conquête missionnaire où il faudrait développer des stratégies qui mobiliseraient quelques élites. » mais « nous ne pouvons plus nous contenter d'un enfouissement silencieux » et « nous devons avoir le souci apostolique de présence dans la vie dans la société ».

## Demandes sociales. Réponses de l'Église

Les religions sont également sollicitées par la société et les pouvoirs publics qui reconnaissent l'autorité morale des institutions religieuses. C'est ainsi par exemple que des représentants religieux siègent en qualité dans les comités d'éthique créés en 1985. Les pouvoirs publics font place au religieux comme l'une des fonctions devant être assurées dans une société<sup>26</sup>. Certes les préoccupations d'ordre public ne sont pas toujours absentes de ce souci. Des personnalités religieuses sont souvent mobilisées, à tous les niveaux, pour leurs capacités de médiation. Et, s'il est clairement admis pour les uns comme pour les autres que les responsables religieux ne doivent pas dépasser leur domaine de compétence, celui-ci est reconnu par les pouvoirs publics. Ceux-ci se satisfont aussi de l'intervention de groupes religieux dans des domaines où les services de l'État peinent à faire face, sur le terrain de la lutte contre l'exclusion notamment. Il est vrai que la crainte que certains groupes extrêmes investissent le champ n'est pas étrangère à cette mission reconnue aux religions instituées.

Certes, déjà depuis la Révolution, et, toujours depuis le début de ce siècle, « la République a dû composer et, bon an mal an, prendre en compte le fait que l'imaginaire catholique restait une dimension importante de l'imaginaire collectif ; de là un certain syncrétisme laïco-chrétien qui s'est effectué au niveau de la religion civile en France<sup>27</sup> ». Ceci demeure. Lors des grandes funérailles nationales c'est encore dans le lieu religieux que s'effectue l'hommage de la

Nation. Ce fut le cas par exemple pour les obsèques de François Mitterrand et, plus récemment, celles de Jacques Chaban-Delmas. Mais la situation a profondément changé. Le catholicisme qui reste la principale religion en France doit maintenant composer avec les autres confessions. Si les autorités catholiques continuent d'entretenir un dialogue privilégié avec les pouvoirs publics, ceux-ci adressent maintenant le plus souvent leur demande à l'ensemble des religions. Par exemple, lorsque la Communauté urbaine de Lille exprime le désir qu'un lieu religieux soit réservé dans un nouveau centre commercial, elle demande que ce lieu soit animé par l'ensemble des confessions. À ce type de demande, l'Église catholique répond positivement. Elle estime surtout comme l'affirment les évêques européens, que « l'Église doit participer au débat public<sup>28</sup> ». L'Église réclame une « laïcité ouverte », c'est-à-dire que la religion ne soit pas cantonnée à la sphère privée mais que les religions aient leur place dans l'espace public. La liberté religieuse ne devrait pas se concevoir comme la réduction de la religion à l'espace privé mais comme le droit individuel et social de pouvoir privilégier sa foi dans un espace public, au nom des convictions qui animent les croyants.

Un document récent publié par les évêques de France semble bien condenser la position actuelle de l'Église. Il s'agit de la Lettre aux catholiques de France, nommée fréquemment rapport Dagens du

25 - Xavier Ternisien, « Cinquante mille écharpes griffées pour rendre visible un carême trop discret », Le Monde 17 janvier 2001.

26 - « L'État ne doit pas faire comme si la religion n'existait pas (...) elle est un des éléments fondamentaux de la personnalité de nos compatriotes, et comporte forcément une dimension collective », Jean-Noël Jeanneney, Témoin, n° 17, 1999.

27 - Jean-Paul Willaime, « Les religions civiles », in Frédéric Lenoir et Ysé Tardan-Masquelier (dir.), Encyclopédie des religions, Bayard Éditions, 1997.

28 - Conseil des conférences épiscopales d'Europe. La religion fait privé et réalité publique, Cerf, 1997.

nom de son rédacteur, Mgr Claude Dagens, évêque d'Angoulême<sup>29</sup>. Le refus d'un cantonnement de la vie religieuse dans la vie privée est clairement énoncé : « Nous ne pouvons pas nous résigner à une totale privatisation de notre foi comme si l'expérience chrétienne devait rester enfouie dans le secret des cœurs, sans prise sur le réel du monde de la société<sup>30</sup> ». Mais il est ajouté aussitôt : « Ce refus de toute marginalisation ne nous empêche pas d'être réalistes. L'Église catholique ne recouvre pas toute la société française. Elle ne doit pas rêver d'obtenir une position privilégiée, plus ou moins favorisée par les pouvoirs publics. » Il y a certes dans les mots qui sont choisis comme l'expression d'un regret. Mais « la Lettre affronte ouvertement la difficulté qui naît de la rencontre entre l'affirmation de la vocation intégrale de la foi chrétienne et la pleine acceptation de la valeur du pluriel et de l'individuel<sup>31</sup> », autrement dit de la pluralité religieuse et de la primauté du choix individuel. Et l'épiscopat français fait sienne la déclaration de Jean-Paul II devant le Parlement européen en octobre 1988 : « L'intégralisme religieux, sans distinction entre la sphère de la foi et celle de la vie civile, aujourd'hui encore pratiqué sous d'autres cieux, paraît incompatible avec le génie propre de l'Europe tel que l'a façonné le message chrétien. » Certes cette position double n'est pas sans tensions et certaines déclarations tendraient à faire penser que l'Église n'a pas renoncé à des visées hégémoniques mais la situation religieuse de la France lui impose de toute façon le « réalisme ».

À cette volonté d'affirmation publique de son message et à cette demande de la reconnaissance publique de la possibilité de le faire (« Nous n'avons pas la prétention de régenter notre société. Nous revendiquons seulement la liberté de proposer et de mettre en œuvre la Parole que nous avons découverte et qui fonde notre espérance ») s'ajoute une proposition de service de l'Église pour la société. « Parce qu'ils soulignent la valeur de "service public de la religion" joué par le catholicisme du fait des valeurs qu'il partage avec la

société moderne, les auteurs du rapport Dagens instituent l'Église comme un intermédiaire religieux crédible, un expert en religion historiquement légitime<sup>32</sup> ». Certes, « l'Église ne prétend se substituer à aucune institution politique et sociale nécessaire à la vie en commun » et les chrétiens « ne constituent pas un État dans l'État » mais, « pour donner corps et visibilité sociale aux réalités qu'elle annonce, l'Église, aujourd'hui comme hier, se dote d'organismes et d'institutions qui prennent place dans l'ensemble de la société. Les églises, les établissements scolaires, les mouvements organisés, les services sociaux ou caritatifs traduisent, parfois mieux que des mots, l'identité de ce « peuple nouveau » que nous essayons d'être, dans le Christ et pour le monde<sup>33</sup> ». Réalisme certes mais bien aussi volonté « de se donner les moyens d'être entendue à travers des relais institutionnels » ou « non pas tant de gérer ce qui existe que de mettre en marche, de susciter des élans de générosité<sup>34</sup> ». L'Église catholique se pose comme interlocutrice des pouvoirs publics, elle propose ses services religieux ou sociaux. À la suite du pape Paul VI se présentant devant l'Assemblée générale de l'ONU comme un « expert en humanité », l'Église estime avoir quelque chose à dire à la société d'aujourd'hui et pense pouvoir lui apporter des services spécifiques.

Elle se rend aussi visible dans l'espace public en affirmant sa singularité. La construction d'églises ou de cathédrales est le symbole de cette volonté. C'est le cas par exemple dans le quartier de bureaux de la Défense à Paris. L'Église entend y assurer une présence visible dans ce lieu d'affaires associé à une modernité conquérante. Mais elle entend bien aussi être présente auprès des soutiers de cet univers, non sans contradiction parfois. Cette visibilité est utilisée par des groupes qui entendent eux-aussi faire publicité de leur cause et susciter le soutien populaire. On se souvient notamment de l'occupation par les sans-papiers de plusieurs églises, dont la nouvelle cathédrale d'Évry.

29 - Les évêques de France, Proposer la foi dans la société actuelle. Lettre aux catholiques de France. Rapport rédigé par Mgr Claude Dagens et adopté par l'assemblée plénière des évêques, Cerf, 1997. Cf. Christine Pina, « Les évêques français face au monde moderne : l'exemple du rapport Dagens », in Pierre Bréchon Bruno Duriez, Jacques Ion, op. cit., et Jean-Marie Donegani, « Une désignation sociologique du présent comme chance », in Henri-Jérôme Gagey et Denis Villepelet, Sur la proposition de la foi, Éditions de l'Atelier, 1999.

30 - Lettre aux catholiques de France, p. 34.

31 - Jean-Marie Donegani, op. cit., p. 55.

32 - Christine Pina, op. cit., p. 102.

33 - Lettre aux catholiques de France, pp. 87-89.

34 - René Rémond, Le christianisme en accusation. Entretiens avec Marc Leboucher, Desclée de Brouwer, 2000.

L'ensemble de la collectivité locale ne s'identifie plus dans le clocher de l'église. La religion des Français est devenue plurielle et même si c'est au catholicisme que continuent de se référer la majorité des Français, l'emprise de l'Église sur la vie sociale est plus faible que par le passé. C'est maintenant un enfant sur deux qui est baptisé dans la confession catholique et le nombre continue de baisser. Les moyens de l'Église, en prêtres notamment, et ses capacités d'intervention ont fortement diminué. Sa position n'est plus celle d'une citadelle assiégée comme elle a pu l'être par le passé. L'Église ne met plus en question globalement les règles laïques du vivre ensemble. De même elle reconnaît à la fois le pluralisme religieux de notre société et le pluralisme politique des chrétiens. Mais, devant l'accroissement de l'indifférence religieuse et du nombre de propositions religieuses, les responsables de l'Église catholique veulent affirmer plus visiblement la singularité de celle-ci. Ils prennent le parti de revendiquer une place davantage reconnue dans l'espace public français.

Ce n'est pas la position de tous les catholiques et de tous les mouvements catholiques. Diverses positions s'affrontent à l'intérieur même de l'Église ou, tout au moins, peuvent y être distinguées. Elles ne sauraient être assimilées à des oppositions politiques, entre droite et gauche, entre conservateurs et progressistes<sup>35</sup>. L'histoire montre qu'il en a toujours été ainsi. Certains groupes de chrétiens défendent le modèle d'une présence discrète dans l'espace public ; certains se réfugient dans les pratiques spirituelles, en retrait par rapport à tout enjeu public ; d'autres affirment vouloir proclamer publiquement leur foi religieuse ;

d'autres enfin souhaitent intervenir, en tant que tels dans le débat public. Ces différentes sensibilités s'expriment également parmi les évêques.

Les pouvoirs publics ont affaire à une expression diversifiée de l'Église, tout comme à celles d'autres confessions religieuses. Comme nous l'avons évoqué, il arrive que ce soient les pouvoirs publics eux-mêmes qui sont demandeurs de la présence des religions dans l'espace public. Non sans qu'il y ait parfois une certaine intention d'instrumentalisation du religieux à des fins politiques. L'État ne doit pas cependant pouvoir être suspecté de privilégier une religion. Quand il fait place aux demandes de respect des particularités religieuses, il se voit parfois opposer les règles laïques de neutralité et d'universalité. Certains débats contemporains au sujet de l'autorisation de construction de lieux de culte et de leurs symboles particulièrement visibles, minarets ou clochers, ainsi que de l'autorisation de l'expression religieuse publique, sont aujourd'hui particulièrement sensibles. Dans ces débats, il n'est certes pas question uniquement de religion : d'autres enjeux interfèrent avec la question religieuse, notamment celui de l'accueil des populations d'origine étrangère.

Dans l'espace public français, l'Église catholique a perdu sa position dominante, sur le plan religieux comme sur le plan politique ou social. Ses propositions se font plus modestes. Elle n'en affirme pas moins sa capacité à dire à nos contemporains qu'elle peut apporter sa part dans l'élaboration de la réponse aux questions qui se posent à la société française et elle le signifie en exprimant publiquement sa présence dans l'espace de nos cités.

35 - C'est un journal chrétien de gauche, Témoignage chrétien, qui a appelé à protester contre la modification du préambule de la Charte européenne. Un premier projet de texte faisait mention de la composante religieuse des origines de l'Europe. Le gouvernement français avait demandé et obtenu que le mot « religieux » soit remplacé par « spirituel ».

## Témoignage

### Patrick Durand, un responsable confronté à la demande de locaux pour la pratique cultuelle

**Patrick Durand est le responsable de la mission d'animation et de gestion de locaux confiés à la fédération Léo Lagrange à St Priest. Il est confronté à la demande de locaux pour la pratique cultuelle.**

*« Une partie de notre travail à St Priest est d'accompagner les habitants des quartiers concernés par notre mission dans leurs initiatives et la concrétisation de leurs projets. Dans ce contexte, nous sommes amenés à gérer parfois des situations complexes et ambiguës. En effet, des associations de loi 1901, reconnues d'utilité publique, se constituent pour mettre en place des actions sociales et culturelles en général et de l'accompagnement scolaire en particulier. Cependant, il nous arrive de constater certaines " dérives " vers la pratique cultuelle. Que faire dans ces cas-là ? Nous agissons au nom de la ville qui nous mandate, nous devons conserver un principe de laïcité tout en privilégiant et en permettant l'expression de la culture. La religion est partie intégrante de la culture et ces associations créées par des jeunes issus de l'immigration à confession musulmane veulent au nom de leur père obtenir une reconnaissance identitaire. La revendication de plus de lieux de prière s'inscrit dans cette lignée.*

*En tant que gestionnaire de locaux collectifs, nous avons une responsabilité d'utilité publique donc de non pratique religieuse.*

*En conséquence, le dialogue avec les associations ou certains groupes devient difficile, mais nous devons le maintenir même si cela doit nous mener à la confrontation... Je pense aujourd'hui que pour les acteurs de terrain, directement en prise avec les réalités et les difficultés d'expression de certaines catégories de populations, nous n'avons pas de solution à proposer pour la pratique religieuse. Force est de constater qu'une population aux moyens financiers limités ne peut s'organiser et envisager de financer elle-même ses lieux de prières. La communauté juive a pu le faire à Villeurbanne, la communauté arménienne à Décines mais qu'en est-il de la communauté musulmane? Nous devons poser la question en termes de proximité. Une mosquée d'agglomération a été construite sans aucun doute pour la reconnaissance, le respect et la légitimité de la religion musulmane... Mais elle ne doit pas occulter les besoins locaux importants et souvent porteurs de tensions sociales. Ce n'est pas à nous, professionnels et praticiens, de porter la responsabilité. Cela relève d'une position éthique et de la décision politique. Si la séparation de l'Eglise et de l'Etat a eu lieu, il y a bien longtemps, l'accueil majeur de population migrante de confession musulmane n'en demeure pas moins une donnée plus qu'urgente à intégrer quoi qu'il arrive. »*

# Langue de culte et langue communautaire dans l'agglomération

par Ludovic Viévard

La langue entretient avec la religion un rapport intime et complexe. Dans l'ordre du symbolique d'abord, parce que la langue véhicule, si ce n'est la parole de Dieu, au moins une parole sacrée ; dans l'ordre de la pratique, ensuite, parce qu'elle s'offre comme le lien des communautés religieuses. Ainsi, L'Évangile selon Saint Jean fait remonter l'Origine au Verbe, tandis que la Bible hébraïque explique que " la Tora parle le langage des hommes " .

Mais si la langue est le moyen de transmettre, il est des exemples où elle fut aussi un formidable moyen de confiscation du contenu religieux, s'apparentant plus alors à l'instrument du pouvoir qu'à celui de libération. La liturgie latine, maintenue jusqu'en 1970, en est l'illustration. La Réforme, à l'inverse, marque bien une volonté de transparence.

Pourtant ces deux postures de l'autorité religieuse - transmettre ou conserver - ne répondent que partiellement à une volonté idéologique. D'autres facteurs entrent en jeu, en particulier lorsqu'il s'agit de communautés allogènes, installées là où leurs langues ne sont pas parlées. Or les langues, au même titre que d'autres phénomènes culturels, se trouvent prises dans le processus d'intégration. L'adaptation d'une communauté, voire son acculturation, la place dans une situation nouvelle face à sa tradition religieuse qui, elle, ne subit pas aussi rapidement les mutations qui touchent les migrants.

Un tour d'horizon des différentes communautés religieuses de l'agglomération lyonnaise, est, à cet égard, significatif.

## La langue comme unité de la communauté

Pour la première génération d'immigrés, la langue est le lien naturel de la communauté. Ces dernières se définissent au travers de leur propre culture dont la langue est le trait le plus significatif, puisqu'il porte les mots qui désignent chaque fait particulier, les fêtes, etc., autant d'éléments qui sont difficilement traduisibles et qui s'installent progressivement dans la langue du pays d'accueil. Ainsi, on ne dit pas Fête du Grand pardon mais Yom Kippour, et casher ou hallal n'ont pas d'équivalent français. Dans bien des exemples, la communauté linguistique est première et précède les communautés proprement religieuses. Les premiers Arméniens sont ainsi venus s'installer à Lyon à la fin de la première guerre mondiale pour chercher du travail, puis plus massivement dans les années 1920/22, pour fuir le génocide. Si, dès 1918, une Union nationale arménienne a été créée, il faudra attendre les années 1930 pour que la communauté réunisse une structure religieuse locale. Arrivés plus tardivement, dans les années 1975, les Vietnamiens ont également reconstitué une communauté religieuse, en 1978, pour répondre à la demande des exilés.

A l'intérieur de ces communautés, la langue du culte est naturellement la langue vernaculaire, qu'il

s'agisse de l'arménien, du vietnamien, de l'hébreu ou de l'arabe. Elles sont les langues qui permettent la compréhension - même si c'est de moins en moins vrai - et surtout, elles portent une valeur symbolique, celle de l'unité de la communauté.

La langue peut devenir à tel point un facteur identitaire qu'il existe au moins un cas où la communauté linguistique prime la communauté religieuse. Ainsi, l'Église anglicane de Lyon répond davantage au besoin de prier en anglais que de prier dans une tradition chrétienne plutôt que dans une autre. Église protestante, elle accueille parfois des Catholiques de passage qui ne comprennent que l'Anglais. Il s'agit bien sûr d'un exemple à part, extrême même, qui trouve sa possibilité dans le fait qu'il s'agit surtout de fidèles de passage. Il leur est possible de s'adapter, temporairement, à des différences culturelles, mais ne doutons pas que si elle devait se projeter dans le temps d'une présence permanente, chaque communauté aurait consenti moins de compromis. C'est par exemple le cas des Maghrébins qui n'ont affirmé leur foi dans la sphère du public et le besoin de reconnaissance de lieux de culte qu'à partir du moment où ils ont renoncé à retrouver leur pays d'origine.

## La langue comme obstacle

Mais lorsque la langue touche au symbolique, lorsqu'elle devient une langue de tradition plus qu'une langue de communication, elle peut constituer un obstacle à la pérennité du religieux. Kamel Kabtane, président de la Grande Mosquée de Lyon, remarque ainsi qu'il y a un danger de désaffection des jeunes qui ne parlent pas la langue. La librairie Tawhid, à Lyon, diffuse essentiellement des livres en français, consciente que c'est souvent la seule langue d'accès à la culture musulmane des jeunes générations. Mais, cette question se pose également à d'autres communautés, en particulier arménienne. Or, de ce point de vue, les églises sont confrontées à un double problème, de fond et de structure.

Il y a en premier lieu, une difficulté " politique ". Les communautés religieuses issues de l'immigration sont-elles prêtes à abandonner leur langue originelle pour ce qui touche au cœur du symbolisme identitaire. Et si oui, dans quelle mesure ? Cela doit-il les conduire à prier dans une nouvelle langue ou simplement à adapter et à traduire les sermons ? Ainsi, lorsqu'on parle d'un Islam à la française, cela implique-t-il que le français soit la langue de cet Islam ? Selon Fethallah Otmani, membre de l'Union des jeunes musulmans, " la langue française est un passage obligé pour la jeune génération, mais c'est aussi un principe. Les musulmans français doivent vivre et communiquer leur foi en Français ". Toute la difficulté d'une telle mutation est qu'elle ne peut complètement satisfaire personne. D'un côté, s'il y a bien la nécessité d'une modernisation qui passe par la langue pour s'ouvrir aux plus jeunes, les plus anciens, ont, eux, beaucoup à perdre, en terme d'identité. Ainsi, si la question est cruciale, il n'est pas sûr que l'ensemble d'une communauté soit prête à l'entendre. A la Grande Mosquée, par exemple, la prière est dite en arabe, ainsi que le prêche qui n'est qu'exceptionnellement traduit, et pas simultanément mais avant la prière proprement dite. Cette simple adaptation du prêche au contexte français, a d'ailleurs parfois été vécu comme une révolution. " Il y a quelques années, explique Fethallah Otmani, on a introduit les prêches à moitié en français, à moitié en arabe dans les mosquées. Ça a été une explosion. Tout le monde se demandait ce qu'on était en train de faire, les gens ne comprenaient pas du tout. Ça a été un choc dans la communauté musulmane, surtout pour la première génération, mais aussi pour d'autres personnes de la deuxième

génération. Maintenant, les choses se sont installées et d'autres structures suivent " .

La communauté arménienne, a également eu à faire face à ce problème. Jusque dans les années 90, l'arménien est la seule langue du culte. Le français est alors progressivement introduit, malgré l'opposition de la communauté non francophone, libanaise et turque principalement. Les Evangiles et les textes bibliques sont lus en français et quelques prières, bien spécifiques, au moment des enterrements, des mariages et des baptêmes le sont également, mais le sermon est en arménien, ainsi que les chants et les rites.

Même les Anglicans, qui forment parfois plus une communauté linguistique que religieuse, n'échappent pas à cette question. Certains enfants d'expatriés se sentent aujourd'hui plus proches du français que de l'anglais et, fait nouveau, des groupes d'étudiants anglicans francophones commencent à se réunir. Seule la communauté bouddhique asiatique conserve une cohésion linguistique et culturelle suffisante pour ne pas être touchée par cette évolution.

A sa manière aussi, l'église Catholique a dû s'ouvrir et accepter la modification de la liturgie, faire entrer progressivement le français en remplacement du latin. Cette transformation entamée dans les années 1960 et entérinée par le Concile de Vatican II ne s'est pas faite sans résistance de la part des traditionalistes.

Mais quand bien même cette évolution linguistique serait souhaitée par les différentes communautés, il ne serait pas toujours possible de l'appliquer pour des raisons d'ordre structurel qui tiennent à la formation du " personnel " religieux. Ainsi, si comme Kamel Kabtane de la Grande Mosquée, certaines communautés implantées localement souhaitent que le français prenne davantage d'importance, cela n'est possible que dans la mesure où les hommes en charge du religieux parlent suffisamment bien la langue. Or, c'est rarement le cas. Le Pasteur Martin de l'église anglicane est anglophone et bien que maîtrisant le français, il ne peut l'envisager comme langue du prêche. L'évêque de la communauté apostolique arménienne, Mgr Zakarian, est lui d'origine arménienne et ne maîtrise pas suffisamment le français pour en faire la langue du prêche. Quant aux " vénérables " bouddhistes, ils viennent du Viêt-nam, et ne séjournent généralement que peu de temps en France. Enfin, les imams sont également formés à l'étranger. C'est là un obstacle à une

évolution de la situation française, un islam à la française ne pouvant se développer pleinement que dans la mesure où les imams connaissent bien les réalités socioculturelles françaises. C'est pourquoi la Grande Mosquée souhaite la fondation d'un Institut franco-musulman. Dans un premier temps un tel centre d'étude aurait pour vocation d'établir des ponts d'ordre intellectuels - et non plus seulement affectif - avec la société, et pourrait à terme servir à la formation des imams.

## La langue comme miroir de l'origine

Or, de ce point de vue, la langue se charge d'une nouvelle symbolique. Elle n'est plus pour les générations issues de l'immigration un fait imposé par la naissance dans une aire linguistique, mais un choix délibéré. Ainsi, explique Mgr Zakarian, " la troisième génération n'a plus besoin de se fondre dans la communauté française, elle peut donc affirmer ses racines ". D'où la création de l'école Markarian-Papazian, dont l'objectif est d'aider à l'affirmation de la culture, ce qui passe notamment par un réapprentissage de la langue. Une école de même type existe aussi pour la communauté juive. Outre le programme de l'Education Nationale, l'Ecole Juive offre à la fois un enseignement religieux, culturel et linguistique et prépare ses élèves à l'épreuve d'hébreu du Bac. Quant à la communauté musulmane, elle essaie également de promouvoir l'arabe, même si aucune structure " institutionnelle " n'existe encore. Or, faute d'école sous contrat ou de volonté politique, l'enseignement de l'arabe est en constante régression. Car, si l'épreuve de langue vivante peut être présentée au Bac en arabe, dans l'Académie, seuls deux lycées de centre ville le proposent en LV2 et trois, et un seul en banlieue, pour la LV3. Mais ce retour à la langue arabe répond davantage à un souci de réappropriation d'une culture d'origine, et moins d'une logique religieuse. L'équation Islam égale arabe a fait long feu. Les jeunes Musulmans de l'UJM font ainsi la distinction entre la langue arabe, héritage d'une culture familiale, et l'Islam, foi et religion universelle, dégagée des contingences linguistiques. De ce point de vue, explique Fethallah Otmani, on va davantage vers un " Islam francophone, que vers un Islam à la française ". Le rapport à la langue n'est donc pas neutre, il est symptomatique de la perception qu'a son locuteur

Tant que les communautés font appel à l'extérieur pour leur dirigeants religieux, elles ne peuvent que se comprendre comme ne relevant pas pleinement du sol où elles vivent, ni s'installer dans une relation à long terme avec lui. A l'inverse, pour les jeunes générations francophones le religieux peut présenter un visage devenu étranger qui, soit ne les concerne plus, soit les attire dans une réaffirmation de l'identité de leur pères.

de lui-même, de sa communauté d'origine, de son pays d'accueil et de sa situation face à eux. De ce point de vue, l'intégration du français dans une pratique culturelle telle que l'Islam témoigne d'un transfert de culture ou, à tout le moins, d'un partage culturel. Or cela se fait avec difficulté dans la mesure où les langues étrangères sont maintenues vivantes par les mouvements religieux qui ne sont pas soumis aux mêmes impératifs d'intégration. Mais, si elles sont intimement liées au religieux, elles intéressent aussi la République. Il n'est qu'à voir la réponse hostile de l'État face aux demandes des langues régionales à être représentées dans l'école. La situation de ces anciennes langues autochtones est bien entendu différente de celles des langues des minorités immigrées, ou issues de l'immigration. Mais elles ont en commun d'être des langues de minorités culturelles, et leur mise en avant coïncide avec l'affirmation de particularités culturelles qui heurtent parfois le souhait d'unité de la République. Or si le degré d'intégration des communautés n'est pas ressenti comme suffisant par la société, cette dernière a, au moins implicitement, tendance à se défier de la langue de la communauté en question. Ainsi, l'enseignement de l'arabe est bien ressenti comme la manifestation d'une affirmation culturelle et religieuse. C'est en tout cas le sentiment de certains bailleurs de fonds lorsqu'ils suppriment des subventions aux Scouts Musulmans de France qui souhaitent proposer une initiation à l'arabe. Sentiment de défiance qui, d'après Najet Ramdan, animatrice aux Scouts Musulmans, alimente ses problèmes d'image face à l'administration puisqu'elle est non seulement " une femme, musulmane, voilée [mais] qui, en plus, a fait de l'arabe ! "

## Expérience

### Le groupe ABRAHAM, des habitants de la Duchère au service de leur foi

par Maritsa Boghossian

Comme le mentionne, Michel Dubois, chef de projet du Développement Social Urbain à la Duchère, ce quartier de la ville de Lyon pourrait presque être le quartier représentant des trois grandes religions monothéistes. En effet, chrétiens, musulmans et juifs cohabitent depuis plus de 35 ans. Un groupe de réflexions religieuses est même né de cette diversité, le groupe Abraham. Nous avons rencontré Mme Worbe, militante active de son quartier et membre du groupe.

*« Le groupe Abraham est né en 1978. Quand la Duchère a été créée, le foyer protestant a ouvert son local pour des amitiés possibles entre toutes les confessions. Ce groupe est né de la volonté de plusieurs amis, déjà militants dans la vie associative locale et acteurs de leurs quartiers.*

*C'était l'époque des comités de locataires très actifs, proches des préoccupations des gens. Aujourd'hui, ces militants se retrouvent encore dans deux groupes qui n'ont rien à voir sur le plan du contenu : le groupe Abraham pour un échange religieux, purement théologique, et le Groupe de Travail Interquartier pour s'informer et s'exprimer sur les thèmes de la vie du quartier (les réhabilitations, l'école, les animations...).*

*Il est intéressant de constater que beaucoup d'amitiés se sont créées autour de valeurs communes et l'échange religieux que nous souhaitons avoir au sein du groupe Abraham est là pour témoigner du respect, de la tolérance et de l'intérêt que nous pouvons porter les uns aux autres.*

*Nous nous retrouvons régulièrement, nous choisissons des thèmes de réflexion ensemble et nous établissons une série de rencontres à l'année. Bien sûr, ce groupe est ouvert à tous ceux qui le souhaitent, vivant à la Duchère ou non. Nous souhaitons échanger sur nos religions, sur les textes fondateurs, mieux comprendre nos ressemblances et nos différences, mieux vivre les fêtes de chaque confession, mais force est de constater que la confession judaïque est très peu présente. Nous avons le sentiment d'ouvrir les débats et le fonctionnement du groupe à tous mais les représentants juifs ne souhaitent pas s'impliquer ni échanger. Ils restent, bien entendu, courtois et peuvent, si nous en formulons la demande, nous ouvrir les portes de la synagogue du quartier mais restent finalement assez distants avec nous.*

*Notre groupe ne cherche à avoir aucune place politique et sociale et dans un contexte où les intégrismes de toutes les confessions peuvent se manifester, nous nous écartons de toutes ces formes de radicalisation religieuse. Pour nous l'échange théologique doit servir à chacun mais en aucun cas nous positionner comme des régulateurs possibles de la vie sociale. Cependant, deux événements peuvent témoigner du contraire de ce que j'indique à l'instant : au moment de la guerre du Golfe d'une part, une discussion s'est imposée pour rappeler que cette guerre était économique et non religieuse.*

*Le second événement a été celui de la marche silencieuse à laquelle nous avons participé lorsqu'une personne est décédé dans les locaux du commissariat du IXe arrondissement.*

*Dans les deux cas, ce sont nos motivations personnelles et nos valeurs de citoyens qui se sont exprimées. Il s'avère par ailleurs que nous avons une pratique de foi ouverte aux autres et symboliquement représentée par le groupe Abraham mais c'est avant tout une aventure humaine que de vivre dans un quartier et l'expression de sa foi ne relève que de sa propre conscience. Nous sommes un tout avec de multiples expressions possibles. »*

## Expérience

### Le Centre d'Informations Religieuses

par Maritsa Boghossian

Le centre d'informations religieuses (CIR) situé à Perrache entre la gare routière et la gare ferroviaire a été voulu par le Maire de Lyon, Louis Pradel, qui lors du projet du centre d'échanges de Perrache avait manifesté son intérêt pour un lieu d'écoute et d'accueil pour toutes les confessions.

En amont de l'ouverture, un comité de direction avait été mis en place avec des représentants de chaque confession associés à des laïques, et une charte avait été rédigée pour établir le fonctionnement du centre. Sous la responsabilité de l'archevêché de Lyon, en contact direct avec un évêque auxiliaire du cardinal, le CIR n'en demeure pas moins autonome dans son fonctionnement quotidien.

Comme le souligne le Père Soulier, aujourd'hui co-responsable du centre avec le pasteur Neyrand, " nous avons vocation d'accueil, nous sommes un peu comme une voie de triage si j'ose dire... nous avons, chaque année, des milliers de visiteurs, nous tenons un cahier de visites et de statistiques à disposition de la Communauté urbaine qui nous héberge\*. Nous sommes ouverts tous les jours, de 9H30 à 18H30, sept jours sur sept, avec une équipe de bénévoles formidable. La foi n'a pas d'horaire, nous devons être présents et visibles mais nous sommes plus un lieu d'accueil qu'un centre d'informations. Et puis surtout, nous disposons d'une salle de prière qui est ouverte à tous. Des musulmans viennent à des horaires fixes, d'autres, des chrétiens, viennent prier s'ils sont de passage à Lyon ou pour se ressourcer. Nous comptons par exemple dans les habitués, un chauffeur de bus... Nous avons aussi une résonance de quartier. Nous sommes rattachés au secteur de Sainte Blandine et nous touchons aussi des gens du quartier. C'est parfois étonnant, nous avons eu la visite récemment de jeunes filles d'origine maghrébine, de confession musulmane, lycéennes dans le quartier, qui souhaitent prier ici.

Bien sûr nous accueillons aussi des populations plus fragiles, démunies, quelques SDF qui sont dans la gare et qui trouvent chez nous une porte ouverte.

Nous travaillons en partenariat avec d'autres structures religieuses, nous sommes invités à des manifestations religieuses et très à l'écoute de ce qui se passe dans la cité. Nous avons des contacts avec les travailleurs sociaux, cela peut nous être utile parfois pour nos visiteurs, mais nous devons garder le bénéfice de nos expériences communes pour le discernement nécessaire à certaines situations et pour ne pas jouer un rôle qui n'est pas le nôtre : nous ne sommes pas là pour prêcher, convertir ni faire ... de la politique ! Nous avons un rôle social certes mais surtout " d'orientant" .

\* la Communauté urbaine de Lyon est propriétaire du Centre d'Echanges du Centre d'Echanges de Perrache

## Initiative

### De la question des pratiques religieuses dans la société civile : le thème de l'alimentation.

par Maritsa Boghossian

**À Villeurbanne, la ville a anticipé sur les demandes possibles de certaines communautés religieuses face aux constats des pratiques d'une partie de ses administrés.**

La ville de Villeurbanne propose depuis plusieurs années dans ses restaurants scolaires une possibilité de repas de substitution répondant à des critères des pratiques religieuses d'une partie de ses concitoyens. En effet, les confessions juïques et musulmane sont parfois fortement représentées dans certaines écoles de la ville.

Pour les gestionnaires de la ville, cette volonté est d'abord politique ("nous ne pouvons pas laisser un enfant sans manger") et s'inscrit dans les habitudes locales. Cependant, l'élément clef qui permet cette adaptabilité est la gestion directe des 23 restaurants scolaires : chaque école a sa cuisine permettant souplesse, maîtrise de l'hygiène et respect des choix.

Tous les repas (4200 par jour) sont fabriqués le jour même en suivant les menus établis par une commission regroupant professionnels de santé, de la ville, et personnels de l'éducation. Les préparations culinaires n'excluent aucun produit, tout doit pouvoir être consommé. En revanche, le choix doit toujours être possible. Si un jour, un menu comporte du porc, il y a d'emblée un plat de substitution à base protéinique qui est proposé (à base d'œufs, poissons, bifteck de céréales etc...) répondant ainsi aux besoins d'équilibre alimentaire de plus de 1000 enfants par jour. Il s'agit donc bien d'une question importante, qui suppose une gestion centralisée, rigoureuse et précise des stocks, mais qui semble tout à fait possible selon les dires des personnels de la ville, sans pour autant en augmenter les coûts (le coût de revient du repas serait même légèrement inférieur à celui constaté à la ville de Lyon).

Cette règle de fonctionnement est connue des parents et ceux-ci doivent manifester par écrit en début d'année les spécificités qu'ils souhaitent voir appliquer pour leur enfant : que cela relève d'une raison religieuse, d'une raison médicale ou même encore d'un choix (notamment au moment de la crise de la vache folle). Cependant, la direction des restaurants scolaires reconnaît que si la ville pratique une grande ouverture et tolérance vis-à-vis de la majorité, elle ne peut pas non plus dépasser certaines limites qui entraîneraient alors la gestion vers une radicalisation de certaines pratiques. On n'envisage pas de viande hallal ou cachère, au même titre que l'on n'envisage pas du tout de nourriture biologique. Le principe

# 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 reislamisation 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'enclenche 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'encontre 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...

# Notre ligne de conduite suit le bien des familles et le respect des enfants.

*Entretien avec Marie-Françoise Simore*

*propos recueillis par Ludovic Viévard*

Responsable Santé de l'unité territoriale de Vaulx-en-Velin, Marie-Françoise Simore dirige les actions de santé publique relevant du Conseil Général. En lien avec les assistants sociaux et les services de l'aide à l'enfance, elle gère les équipes - médecins, puéricultrices, etc - en charge notamment du suivi des grossesses, de l'accompagnement des enfants de 0 à 6 ans et des personnes âgées, et de l'agrément des modes de garde de l'enfant.

**L'action de l'unité territoriale de Vaulx-en-Velin a pour but d'élaborer des projets de santé publique afin de toucher les populations d'origine étrangère ou en situation de précarité. Quelles sont les difficultés de nature culturelle auxquelles vous avez à faire face ?**

Nous sommes confrontés à des problèmes de culture ou de religion, j'ai du mal à savoir où s'arrête l'une et où commence l'autre. Par exemple, le fait que certaines jeunes filles doivent rester vierges avant le mariage les conduit à des pratiques sexuelles plus à risque. Certaines nous interpellent pour des reconstitutions d'hymens.

**Qu'en est-il de la circoncision ?**

Il y a un rituel, mais les choses sont désormais organisées. On nous demande des opérations "sécurisées", en clinique, avec en même temps la possibilité de faire la fête. Mais parfois nous sommes confrontés à des circoncisions "sauvages" qui se passent au pays, voire ici, et qui laissent les enfants dans un état sanitaire lamentable. Nous dépistons aussi des cas rares d'excision.

**Qui sont pratiquées ici ?**

Oui. Le Rhône est l'un des départements où il s'en pratique le plus et là, il s'agit alors de situations de maltraitance physique. Nous nous devons de le signaler aux autorités judiciaires, et c'est dans des cas comme ceux-là qu'il y a vraiment confrontation entre les pratiques culturelles et la légalité. Nous faisons un travail de prévention auprès des familles "à risque", mais une fois que l'excision est faite, quels moyens avons-nous ? Il est parfois préférable de parler avec eux et d'aider la petite fille. On recherche le meilleur service à rendre à l'enfant.

**Est-ce que cela n'est pas compris comme un signal aux autres familles qui dit "c'est interdit mais si vous le faites il n'y aura pas de sanction" ?** Oui. Ce sont des situations difficiles. Mais nous avons un rôle humanitaire.

**Mais comment faites-vous pour apprécier ?**

On décide ensemble, en équipe avec les travailleurs sociaux du département, les différents professionnels qui sont en contact avec la famille, médecin libéral ou scolaire... Mais c'est un cas extrême qui ne se présente pas souvent.

**Il y a la pratique culturelle, l'exigence de la loi et puis entre les deux votre appréciation de la situation, votre liberté d'action... Comment faites-vous pour décider d'avoir ou pas recours à la justice ?**

On décide en équipe au cas par cas, en pesant le bien fondé de la mesure qui va être proposée pour savoir si elle va nuire ou pas à la famille. Il y a des situations moins graves où le problème se pose de la même façon, comme la polygamie. Est-ce qu'il faut le signaler systématiquement ? Souvent les assistants sociaux sont obligés de le faire, pour des raisons qui sont liées aux prestations sociales. Mais c'est parfois placer les femmes et les enfants de ces familles dans des situations difficiles, et ce n'est donc pas toujours la meilleure solution.

**Acceptez-vous facilement cette part de subjectivité dans l'application du cadre légal, ou souhaitez-vous être davantage accompagnée ?**

Non. Notre ligne de conduite suit le bien des familles et le respect des enfants. Lorsqu'ils sont menacés nous intervenons contre les pratiques

culturelles de leurs parents. Cela nous est arrivé de lever temporairement l'autorité parentale pour donner des soins à une enfant que son père refusait de soigner. Mais nous avons d'autres problèmes, moins graves, auxquels nous avons à faire face. Par exemple, pour ce qui concerne l'agrément des assistantes maternelles. Il nous arrive de donner un agrément à des femmes voilées alors que la loi leur impose la laïcité c'est-à-dire une certaine forme de neutralité religieuse dans l'exercice de leur profession. Mais c'est important pour elles, parce que cela leur permet de travailler, donc de s'autonomiser et de s'intégrer. Et puis c'est aussi pour nous l'occasion de les amener à réfléchir sur le port du voile, sur le fait qu'elles doivent travailler dans une société laïque. Là aussi il y a un décalage entre la loi et certaines pratiques que l'on autorise, mais qui est le seul moyen de faire changer les choses. Il faut que nous nous adaptions aussi pour pouvoir faire notre travail.

**Est-ce là un aménagement qui est inclus dans la notion de laïcité ou est-ce à votre avis une exigence supplémentaire que vous admettez par nécessité ?**

C'est surtout une nécessité que l'on doit admettre pour faire notre travail. Mais on ne s'adapte pas qu'aux cultures étrangères et à certaines pratiques sociales.

**Est-ce que les professionnels qui sont confrontés sur le terrain à ces difficultés vous demandent comment réagir ?**

Oui. D'ailleurs, durant le forum que nous avons organisé à Vaulx-en-Velin, nous avons travaillé sur l'alimentation, sur le corps, etc., parce qu'il y a des pratiques culturelles qui nous interrogent. Mais nous-mêmes méconnaissons les bénéfices de certains modes alimentaires d'autres cultures et parfois on a beaucoup à apprendre.

**Par exemple ?**

Pour certaines cultures il est repéré une meilleure acceptation de l'enfant handicapé qui n'est pas considéré comme une tare - mais reste un don de Dieu -, ou encore une valorisation de l'allaitement maternel. Pourtant, il faut se méfier des effets pervers. Valoriser l'allaitement comme pratique culturelle c'est aussi a contrario stigmatiser les jeunes femmes maghrébines qui ne souhaitent plus s'y plier ! Mais, même dans ce domaine on se heurte à d'autres problèmes. Il y a par exemple des femmes qui ont beaucoup de lait mais qui refusent de le donner au lactarium de Vaulx-en-Velin alors que cela pourrait aider les nourrissons prématurés. Mais pour les femmes musulmanes il n'est pas possible de donner ce lait parce que le bébé qui en boirait deviendrait frère de lait du leur.

# S'il faut prendre acte que dans la différence tout n'est pas religieux, il faut reconnaître le fait religieux et lui donner des lieux.

*Entretien avec Yazid Ikdoumi, chef de projet à Saint Priest*

*propos recueillis par Miloud Lekouara*

**Est-ce que les signes de pratiques musulmanes vous semblent, dans ces dernières périodes, devenus plus présents ?**

Ils sont présents dans l'histoire de ce pays depuis longtemps. Ils sont simplement devenus plus visibles. Mais remettons d'emblée les choses en perspective : ces signes révèlent autant, si ce n'est plus, un phénomène social que strictement religieux. En effet l'Islam me semble fonctionner, dans des familles que je côtoie, comme un ciment. Il est appelé et vécu comme un système de valeurs sociales et structurantes. Par exemple, j'ai vu des familles qui étaient en souci de « tenir » leurs enfants. Elles en ont appelé à l'école coranique pour faire acquérir des valeurs, morales peut-être, mais d'abord structurantes du rapport aux autres, pour ces enfants. Et dans leur esprit, il s'agissait bien d'une éducation sociale et pas uniquement spirituelle. En ce sens c'est une délégation à quelque chose de connu, et pas une déresponsabilisation. Par ailleurs comment imaginer que cet Islam pourrait être un objet monolithique, n'ayant rien à voir avec ce que vivent concrètement les individus et leur histoire d'ici. Cette religion est profondément travaillée par les questions de cette société là et pas une autre. Imaginez les questions que peut poser le mariage mixte et vous verrez à quel point la dimension sociale travaille le religieux.

**C'est si peu évident et pour trop peu de gens ?**

C'est un problème de contact et de parole. S'il n'y a pas de communication sur nos quartiers, cela ne peut qu'entraîner des problèmes, des distances et des clichés sur l'autre. Cette absence de communication laisse aussi la place à une approche nourrie de la situation internationale, ce qui se passe dans le monde et de l'autre côté de la Méditerranée, entre autre. Se substitue alors à l'autre, réel, une projection.

**Pourriez-vous illustrer cette dimension du social derrière le religieux ?**

Tout le monde a besoin de savoir d'où il vient. Mais il y a une manière d'avoir conscience de ses origines fortement référée à la dimension religieuse. C'est un raccourci réducteur mais sûrement dû à la faiblesse de la transmission. La religion devient la partie visible, synthétisant une différence, qui en s'affichant traduit la mise à l'écart par la mise en différence. En ce sens l'apparence du barbu habillé dans une tenue d'ailleurs, peut séduire des jeunes qui se sentent de toute façon à l'écart, pour traduire cette exclusion en différence assumée. Il peut leur donner l'impression d'une sorte de cohérence, entre ce qu'ils sont et ce qu'ils paraissent, clairs avec eux-mêmes en somme. De la même manière, la séduction exercée par le discours religieux de Tarek Ramadan, s'explique à mon avis par la manière dont elle cible, prend en compte et donc valorise les jeunes. Le contenu religieux vient en second. Peu de gens, de ceux qui s'y réfèrent, pourraient vraiment définir sa pensée.

Si l'on prend le Ramadan c'est un moment de remaillage sociétal, de solidarité et l'on n'en voit que la dimension religieuse.

**Par rapport à ce que vous décrivez, quelles sont les pratiques des acteurs des politiques publiques qui pourraient constituer une réponse ?**

Il nous faut banaliser et donner des repères identitaires objectifs qui ne se réduisent pas à la religion. Rétablir la dimension laïque des cultures d'origine, saisir toutes les occasions pour traiter la langue parmi d'autres langues, cette culture parmi d'autres cultures. Au même titre que pour les Basques, les Bretons, etc... c'est à la société, c'est à la France dans son ensemble de s'en occuper, pas au ghetto. Ces revalorisations et cette reconnaissance doivent s'exercer dans des cadres d'échanges et d'ouverture, en faisant jouer leur rôle aux

structures et aux services de droit commun. Par exemple, l'enseignement de la langue arabe au centre social ne me semble pas une bonne idée, c'est source de malentendu et de dévalorisation. Le statut de l'école me semble bien mieux adapté pour la nature de cette activité. Ce qu'il faut viser c'est la reconnaissance d'espaces publics interculturels, pour le citoyen réel, tel que sa vie traverse les institutions et s'y retrouve, pas un citoyen théorique, dont les dimensions de différences culturelles seraient condamnées à l'invisibilité et donc apparentées à la religion. En sortant de ces confusions, on imagine mal ensuite que naturellement un curé en soutane ou un barbu en tenue afghane, soit animateur dans l'espace public.

### **Les institutions vous semblent avoir mûri les bonnes réponses à toutes ces questions ?**

On sent tout de même un blocage. De la part des institutions, la réflexion n'est pas suffisamment traitée. S'il faut prendre acte que dans la différence tout n'est pas religieux, il faut reconnaître le fait religieux et lui donner des lieux. Ces lieux existent, mais il y a encore des demandes de proximité qui ne trouvent pas de réponses claires. La question se pose avec autant d'acuité par ce que la religion musulmane est une religion de populations à faibles revenus. Il faut bien constater que les démarches privées, reposant sur le portage financier par les croyants, ont de la peine à aboutir. Le fait, dans ces conditions, de ne pas gérer l'espace religieux amène des dysfonctionnements de locaux qui

n'étaient pas prévus pour ça. C'est une sorte de détournement. Face à ces situations les acteurs de terrain n'ont pas d'orientation particulière. Chacun fait avec sa sensibilité, ses méthodes. Il faut qu'un cadrage institutionnel vienne vite, et serve de repère aux acteurs de terrain.

Il y a des moyens pour aider au traitement de ces questions. On pourrait travailler avec les associations issues de l'immigration et c'est ce qu'on essaye de faire. Mais ces associations fondent et baissent les bras, entre autres parce qu'on leur demande de faire la preuve d'abord qu'elles ne sont pas communautaristes. Elles sont usées par l'injonction trop souvent répétée de mettre en œuvre un islam à la française.

Je pense à deux autres chantiers, qui peuvent contribuer à des orientations institutionnelles. Il faut être attentif au besoin de se projeter ailleurs que dans le quartier. Les habitants dépendent d'un dispositif souvent périmétré, pour la commodité des interventions. Il ne faut pas que nous obtenions du même coup, un effet pervers d'enfermement, qui empêcherait les citoyens de participer au projet social d'ensemble. Je pense aussi que si nous avons fait l'apologie des parents (travailleurs, etc...) il faut produire le discours de valorisation de leurs enfants, de leur place dans l'histoire et de l'histoire de ce pays tel qu'il se construit, avec eux.

Il y a un double mouvement nécessaire de l'un vers l'autre, celui de la personne accueillie et celui de la société accueillante.

## Tendance

### La reconnaissance des pratiques religieuses : nouveau marché ?

par Maritsa Boghossian

Depuis quelques années déjà les rayons de quelques grandes surfaces commerciales de la région Rhône-Alpes proposent un rayon particulier de charcuteries et de viande dites " hallal ". À Auchan St Priest, le rayon existe déjà depuis plus de trois ans.

L'idée n'est pas venue toute seule mais bien d'une " vraie demande formulée par les clients ". Selon le chef de rayon boucherie de ce magasin, ce marché reste marginal, voire confidentiel, ne représentant que 1 % des ventes, mais la force de proposition doit l'emporter sur les volumes... pour l'instant.

La mise en place de ce rayon ne s'est pas tout à fait effectuée selon les règles de la grande distribution, mais a été étudiée spécifiquement selon la zone de chalandise du magasin. En effet constatant qu'une partie de sa clientèle est de confession musulmane, le magasin souhaite s'adapter à la demande potentielle. Pour cela, l'entrée d'un fournisseur en relation directe avec le magasin est exceptionnelle car tous les achats de la grande distribution sont centralisés et gérés en tonnes au niveau régional et national. Le fournisseur choisi, et donc référencé, répond précisément aux exigences du rite hallal : les animaux doivent être égorgés en présence de religieux, le sacrificateur doit être croyant et doit énoncer les rites sacrés. La viande est alors licite (" hallal "). Tous les produits sont emballés sous contrôle du fournisseur qui lui-même est désigné et contrôlé par ses pairs.

La volonté commerciale est de répondre aux plus près des besoins : ainsi la viande d'agneau qui n'était pas encore référencée sera bientôt proposée aux clients, ainsi que les steaks... Le rayon se développe mais certainement très lentement en rapport de ce que l'on peut imaginer sur l'ensemble des autres volumes. Cependant, comme dit une cliente rencontrée sur place, " au moins on reconnaît une partie de notre culture, d'une façon commerciale certes mais c'est déjà ça ! "

# L'évolution de la politique religieuse en France et la place de l'Islam

par Moh. Chérif Ferjani <sup>1</sup>,

*Maître de conférences, chercheur au GREMMO - Maison de l'Orient, Université Lyon 2*

Les rapports entre le politique et le religieux, la frontière entre la sphère de la vie publique et celle de la vie privée, et le mode de gestion des différences ou des identités particulières au sein de la société font partie des traits distinctifs de chaque système politique ; ils procèdent moins de principes universels ou de règles admises partout – et par tous – que de pesanteurs culturelles et de rapports de forces inhérents à des situations historiques, voire à des fluctuations conjoncturelles. Les conceptions que la France a connues par rapport à ces questions ont varié au fil de l'histoire et connaissent encore des évolutions qui ne sont pas toujours perceptibles et dont les implications sont rarement prises en compte de façon conséquente, y compris, et en premier lieu, par les pouvoirs publics.

L'objet de cette contribution est de voir, en rapport avec l'évolution des compromis politico-juridiques présidant à l'action publique dans ce domaine, depuis les débuts de la 3<sup>ème</sup> république, la place accordée – ou non – aux musulmans, à leur culte et à leurs demandes culturelles et religieuses. La perspective est d'en saisir les évolutions, les mécanismes, les enjeux et les conséquences pour une population qui fait désormais partie, même si certains ont de la difficulté à l'admettre, de la République. Le contexte lyonnais sera, dans la mesure du possible et de sa portée représentative, pris en compte pour illustrer l'analyse de cette question très actuelle.

## La Troisième République, la laïcité et les musulmans

A Lyon, comme dans les grandes villes de l'Hexagone, l'arrivée, puis la sédentarisation de populations de culture(s) islamique(s) sont intervenues après la mise en place des compromis juridico-politiques qui ont servi de base à la fin de « la guerre entre les deux Frances » : la loi de 1905 et les aménagements nécessités par les résistances de l'Eglise catholique, d'un côté, et la volonté d'apaisement de la part des pouvoirs publics après la marginalisation du courant incarné par Emile Combes, de l'autre, ont plus ou moins dessiné les contours du règlement de la question religieuse en France. L'Islam, qui était présent dans l'Empire français de l'époque, n'était concerné ni par ces compromis, ni par le système concordataire qu'ils sont venus abroger - sauf pour l'Alsace Moselle qui était à l'époque sous occupation allemande et qui a gardé sa spécificité jusqu'à nos jours.

La Guerre de 1914-1918 a nécessité la mobilisation par la France des populations de ses colonies dont des musulmans appelés à faire la guerre à une alliance dans laquelle se trouvait la principale puissance musulmane, l'Empire Ottoman. A la tête de cet empire, il y avait le Calife qui représentait, aux yeux d'une grande partie du monde musulman,

le chef spirituel des sunnites dont relevait la quasi-totalité des mobilisés en question. Pour apaiser leur conscience et leur garantir un service religieux, les pouvoirs publics n'ont pas jugé incompatible avec la laïcité la création, en 1914, d'aumôneries musulmanes, dans l'armée, et d'une " Fondation des lieux saints de l'Islam ", pour assurer le pèlerinage des musulmans de l'Empire. Ces décisions étaient destinées à prouver le souci de la République d' « assurer la liberté de conscience et de garantir le libre exercice de culte <sup>2</sup> » à ses musulmans comme au reste de la population.

L'installation des premiers migrants musulmans dans la métropole, au lendemain de la 1<sup>ère</sup> guerre - en rapport avec les besoins en main d'œuvre pour faire face au problème de la reconstruction - a été à l'origine d'un élargissement des nouveaux compromis nécessités par la poursuite de l'esprit de " l'union sacrée " exigée par la guerre. L'une des conséquences de cette recherche de concorde fut le maintien du statut concordataire de l'Alsace Moselle récupérée, le rétablissement des relations avec le Vatican, la reconnaissance des " associations diocésaines " catholiques comme des associations culturelles préconisées par la loi de 1905.

1 - Moh. Chérif Ferjani est aussi chercheur associé au CERIEP- Centre de politologie, IEP de Lyon, il est l'auteur de travaux concernant les faits religieux, la laïcité et les droits de l'Homme dans le monde arabe dont Islamisme, laïcité et droits de l'Homme, (Harmattan, Paris, 1991), Les voies de l'Islam, approche laïque des faits islamiques (CRDP de Franche Comté et CERF, 1996) et des contributions à des ouvrages collectifs.

2 - Article 1 de la loi de 1905.

Des aménagements ultérieurs ont permis la mise à disposition, par les communes, de terrains pour la construction de lieux de cultes et la possibilité pour les pouvoirs publics de garantir les prêts contractés à cette fin. Pour faire profiter les musulmans de ces aménagements, Edouard Herriot défendit la participation de l'Etat à la construction de la Mosquée de Paris au nom de l'obligation pour la République de garantir le libre exercice des cultes. Le Président de la République, Gaston Doumergues, inaugura en 1926 l'ouverture de la Mosquée, en disant : "La République française admet, protège toutes les croyances : quelle que soit la voie que l'être humain se fraye vers son idéal, cette voie nous est sacrée, nous la respectons et nous entourons ceux qui la suivent d'une égale sollicitude.

Cette égalité, devant nos lois, des consciences humaines et de leurs élans sincères, est la marque de notre démocratie, les docteurs musulmans ont, nous le savons, exalté le respect de la dignité individuelle et de la liberté humaine ; ils ont appelé de leurs vœux le règne d'une large fraternité, d'une justice égale. La démocratie n'a point d'autres fondements que ceux-la.

Ces ardents désirs de l'humanité, dont les musulmans, tout autant que nous, portent avec ferveur la flamme dans leur sein, sont symbolisés par cet admirable monument que vous avez, avec nous, élevé à la science, à la charité, à l'amour du prochain<sup>3</sup> ».

À l'époque, les musulmans installés dans les frontières de l'Hexagone, étaient peu nombreux et venaient de payer lourdement l'impôt du sang pour défendre la France.

## Le tournant de la 2ème guerre mondiale : des lois de Vichy aux préférences européennes de l' "impératif migratoire "

L'occupation allemande et le régime de Vichy vont remettre en cause les compromis politico-juridiques, échaudés par la 3ème République : la hiérarchie de l'Eglise catholique s'est massivement ralliée à Pétain qui l'a remerciée en accédant à ses revendications hostiles à la laïcité et à l'œuvre de la " République sans Dieu " et " sans morale ".

Beaucoup de mesures prises par le régime de Vichy dans ce domaine ont été maintenues par souci d'apaisement dans le cadre de la volonté de réconciliation affichée dès la fin de la guerre.

Au lendemain de la guerre, les besoins de la reconstruction, puis de l'expansion durant les " Trente Glorieuses ", vont faire de l'immigration un " impératif national " pour lequel fut créé en 1945, l'O.N.I. (ancêtre de l'O.M.I.). Cependant, malgré le besoin urgent en main d'œuvre et malgré le rôle joué, encore une fois, par les musulmans d'Afrique du Nord et de l'Afrique sub-saharienne (dont les fameux tirailleurs sénégalais, les spahis et autres artilleurs de l'Africa Corps engagés contre les troupes italo-allemandes en Tunisie et en Libye, puis dans la campagne d'Italie), le discours à l'égard de l'islam et des musulmans a changé par rapport à ce qu'il était entre les deux guerres.

De Gaulle, en personne, dans les orientations concernant la politique migratoire, a participé à ce changement dès 1945 : il exprima le souhait de

donner la priorité à l'immigration européenne, plus assimilable que des populations d'autres aires géo-culturelles du fait de son appartenance à la même culture que la France. Désormais, les musulmans vont, petit à petit, incarner la figure de l'AUTRE, inassimilable, absolument et irrémédiablement inconciliable. Ils prennent ainsi la place des juifs, des Italiens et des Polonais qui occupaient ce statut dans les années 1930<sup>4</sup>.

Cette vision de l'islam et des musulmans va trouver des arguments dans la tournure prise, au lendemain de la 2ème guerre mondiale, par les mouvements de libération dans les différentes colonies, et particulièrement en Algérie, malgré le recours massif à l'immigration algérienne et maghrébine de 1946 à 1975 : de moins de 250 000 en 1946 à plus d'un million 100 000 en 1975 pour les seuls algériens, marocains, tunisiens et turcs, sans compter les musulmans français ou d'autres origines.

Durant les " trente glorieuses ", le recours à des immigrations de culture(s) islamique(s) était accepté comme un mal nécessaire : l'immigration souhaitée des européens devenant de plus en plus rare - en raison des mêmes besoins liés à la reconstruction et à l'expansion que connaissaient les pays européens dont la main d'œuvre était convoitée -, on s'est résigné à recourir au gisement que représentaient

3 - extrait du discours de Gaston Doumergues, du 15 juillet 1926, repris par les Idées en Mouvements, N° 33, novembre 1995.

4 - Voir à ce propos l'excellente anthologie de Cl. Liauzu concernant l'évolution du discours xénophobe en Occident : Race et civilisation, l'autre dans la culture occidentale, Syros, Paris 1992.

les futures ex-colonies dont des pays de culture(s) islamique(s). Ce " mal nécessaire " était d'autant plus acceptable que l'on croyait qu'il s'agissait d'une solution provisoire. Il n'était nullement question d'une installation durable ou définitive qui exigerait une quelconque politique d'assimilation, d'intégration ou d'insertion\*. Tout au plus, il fallait des actions pour aider à l'adaptation d'une population, majoritairement d'origine rurale, aux conditions du travail dans une société industrielle et urbaine : cours d'alphabétisation pour permettre la lecture des consignes, installation dans des caravanes, des cabanes, des " cités de transits ", des foyers de travailleurs ou des " garnis " le plus près possible des lieux de travail, etc. Rien n'était prévu pour la prise en compte des besoins culturels, ou d'éventuelles demandes religieuses, d'une population constituée principalement de travailleurs isolés vivant, eux-mêmes, leur condition de migrants comme un exil provisoire. Ils mettaient entre parenthèse ce qu'ils considéraient comme " leurs obligations religieuses ". Conformément aux conceptions et aux pratiques religieuses populaires dans beaucoup de sociétés musulmanes dont ils sont issus, ils se disaient qu'« il y a un âge pour chaque chose » : tant qu'on est jeune, et qu'on en a la force, il faut œuvrer pour les besoins de la " vie ici-bas ", profiter des bienfaits de cette vie, se donner les moyens de fonder un foyer et de s'assurer une vie d'adulte – ou une vieillesse – à même de permettre de se consacrer aux obligations religieuses pour se préparer à " l'autre vie ". Généralement, la fin du célibat constitue un tournant : " se marier, dit-on, c'est acquérir la moitié de sa religion " ; il reste à acquérir l'autre moitié par l'accomplissement des différentes obligations cultuelles. Cependant, lorsque l'on en a les moyens, ou lorsque l'on y est contraint, on peut toujours trouver une excuse pour remettre à plus tard l'observation de ces obligations. Le pèlerinage à la Mekke a pour fonction, dans cette conception, de racheter tous les péchés et tous les manquements à ses devoirs. Il représente souvent un virage surprenant dans la vie de ceux qui l'accomplissent. Les immigrés, qui espéraient rentrer définitivement, tôt ou tard, dans leurs pays, avaient souvent le projet de terminer leur vie d'exil par un pèlerinage pour se faire tout pardonner et consacrer le reste de leur vie à la recherche de " la satisfaction de Dieu ". Certains allaient dans ce sens jusqu'à choquer les premiers prosélytes pakistanais (du courant " Foi et

Pratique ") et les imams à la recherche de fidèles pratiquants pour exercer leurs fonctions, en disant que c'était un péché de pratiquer l'islam dans un pays non-musulman.

Les " Français musulmans ", originaires d'Algérie, les Harkis, ont été parqués dans des baraquements souvent isolés ; rejetés d'un côté comme de l'autre, ils n'osaient revendiquer quoi que ce soit en rapport avec leur culture d'origine ou leur appartenance religieuse.

Pour les migrants installés très tôt avec leurs familles, les demandes culturelles et religieuses, lorsqu'elles arrivaient à s'exprimer, étaient prises en compte par les autorités des pays d'origine (notamment à travers les amicales) ou par les mouvements d'opposition à ces autorités, très rarement par des associations de solidarité avec les migrants plus soucieuses d'améliorer leurs conditions de vie matérielles que de leurs besoins culturels ou spirituels. L'indifférence à l'égard de ces besoins – du reste rarement exprimés – tranchait avec la multiplication des ouvertures en direction des religions favorisées par leur ancienne implantation en France. Malgré l'entrée de la laïcité dans la Constitution de 1946, confirmée par celle de 1958, l'esprit de " concorde " et de " réconciliation " après les déchirures de la guerre, puis la polarisation Est - Ouest ont favorisé une évolution libérale. Cette évolution s'est traduite dans ce domaine par les concessions qui ont donné à l'enseignement privé, principalement confessionnel, tout ce qui lui avait été refusé au nom de la laïcité depuis la loi de 1905 : la loi Barangé du 9 septembre 1951 a été suivie par différentes lois et mesures qui ont abouti à la loi Debré (Michel) du 31 décembre 1959. Malgré la résistance et les combats menés par le C.N.A.L. (Conseil National d'Action Laïque) et par les différentes associations qui continuent à œuvrer pour la réhabilitation de l'esprit de la loi de 1905, les mêmes évolutions libérales, confirmées au fil des années et des décennies, ont pérennisé ces révisions et en ont élargi le champ de façon détournée et quasiment sans débat politique. En effet, les années 1960 ont été marquées par l'abandon progressif, et sans tapage, d'un certain nombre de conceptions qui avaient présidé jusqu'alors aux conduites privées comme à l'action publique dans plusieurs domaines. De Gaulle, en personne, a annoncé, avant d'en faire les frais, la fin de l'État jacobin, dans un discours historique prononcé à Lyon en 1969.

\* Voir sur ces notions L.L. Chebbah - Malicet et M. Ch Ferjani, Approche conceptuelle de la rencontre et de l'intégration, dans Rencontres et Dialogues, IMA, Paris 1995.

A l'ombre du mot d'ordre " il est interdit d'interdire ", le " droit à la différence " a supplanté l'impératif assimilationniste qui a continué, malgré les différents aménagements, à inspirer l'action publique à l'égard des identités particulières – régionales, culturelles ou religieuses. C'est cette évolution qui amènera la France à renoncer à son refus de ratifier la Convention Européenne des Droits de l'Homme de 1950 jusqu'alors jugée incompatible avec les conceptions sur lesquelles elle fondait son mode de gestion des " différences ". Cette ratification ( en 1974 ) a modifié les conditions de l'exercice des libertés religieuses. L'article 9 de cette convention précise que " le droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ", implique, entre autre, " la liberté de manifester sa religion ou sa conviction individuellement ou

collectivement, en public ou en privé, par le culte, l'enseignement, les pratiques et l'accomplissement des cultes ". Cette conception implique que les différences ne sont plus un droit relevant de la sphère privée ; elles ont désormais " droit de cité " dans l'espace public. Outre la reconnaissance des " langues régionales " et des langues des principales immigrations ou populations d'origines étrangères comme des langues nationales – ce qui met fin au principe de la " langue unique " de la " République indivisible " -, les institutions religieuses seront reconnues comme des acteurs publics : elles seront de plus en plus sollicitées par les pouvoirs en quête de partenaires capables de les aider à faire face à l'exclusion et aux conséquences d'une crise qui s'est avérée plus générale et plus durable que prévu.

## Crise et " retour du religieux "

Depuis le début des années 1970, les différents gouvernements ont découvert, au fil des années, comme leurs homologues en Europe et dans le reste du monde, l'ampleur de la crise qu'ils croyaient conjoncturelle et limitée aux effets surmontables de la hausse des prix des matières premières importées des pays du Sud. Plus la crise durait, plus ses effets sociaux - en termes de chômage et d'exclusion - devenaient difficiles à résorber, plus les services publics garantissant les solidarités nécessaires à la cohésion du corps social se détérioraient, plus les pouvoirs publics se laissaient entraîner par la logique de concession de missions de services publics à des acteurs privés - dont les institutions religieuses - pour leur confier ce qu'ils ne pouvaient plus ou ne voulaient plus assumer. Ainsi, des missions de services publics dans différents domaines - enseignement, logement social, santé, lutte contre les exclusions - sont confiées, moyennant des subventions de plus en plus importantes, à des organismes privés et confessionnels alors que les organismes publics destinés à les assurer sont de plus en plus démunis. Les " autorités " religieuses sont appelées à faire partie du Haut Conseil de l'Éthique (depuis 1985), du Haut Conseil de l'Intégration et de différents organismes de " médiation ". Comme dans les autres pays européens et dans les institutions internationales, ces " autorités " offrent leurs services et sont de plus en plus reconnues et sollicitées comme des partenaires publics " experts " en éthique, en actions humanitaires, etc... Appelées à la rescousse des pouvoirs publics, les institutions

religieuses ont demandé et obtenu la reconnaissance et les bénéfices auxquels elles estimaient avoir droit en tant qu'interlocuteurs et partenaires dans la vie sociale et politique.

Dans ce cadre, la discrétion et la stratégie d'enfouissement adoptées par certains milieux catholiques, à la suite des compromissions de la hiérarchie de leur église avec le régime de Vichy, puis à la faveur des concessions arrachées aux pouvoirs publics dans le domaine de l'enseignement et du fait de l'ouverture de Vatican II, ont, petit à petit fait place à la recherche d'une visibilité des activités religieuses et de la présence confessionnelle dans l'espace public. Les possibilités ouvertes dans ce sens par la ratification de la Convention Européenne des droits de l'Homme, puis par le droit ouvert depuis 1981 à toute personne physique ou morale de saisir la Cour Européenne pour non respect des principes de cette convention, ont permis de demander et d'obtenir la prise en compte par les services publics des appartenances confessionnelles de leurs usagers. Les signes religieux, comme d'autres signes, sont à nouveau arborés dans les espaces publics où ils étaient interdits.

Des circulaires relatives au respect des fêtes religieuses, des interdits et des normes alimentaires de certaines confessions sont discrètement envoyées aux responsables des institutions publiques (établissement scolaires, services pénitenciers, hôpitaux, armée, entreprises de transport public, etc...). Les processions et les manifestations religieuses réinvestissent les rues et

les espaces publics. Sans que ce soit officiel, des places sur les listes électorales sont plus souvent qu'on ne le pense réservées aux "représentants des communautés" entre autres confessionnelles. Des subventions publiques sont votées en fonction du poids électoral des religions, mais aussi pour les services confiés à leurs institutions. Les péripéties de l'affaire de la caserne Bissuel à Lyon, et ses suites, sont à cet égard très significatives : cette caserne, qui est un bien public, a été offerte à l'Association des Fondateurs et Protecteurs de l'Institut Catholique de Lyon – reconnue depuis le Régime de Vichy comme étant d'utilité publique alors que ses statuts ne le lui permettent pas - pour y installer l'un des établissements de la Faculté Catholique. Afin de l'aménager, la Région, le

Conseil Général, le Grand Lyon et la ville de Lyon ont voté une subvention de 90 millions de Francs. La Fédération des œuvres laïques et les défenseurs de la laïcité qui ont saisi le tribunal administratif, pour rappeler les pouvoirs publics à leur devoir de neutralité conformément au principe de séparation, ont été surpris par l'attitude négative des représentants de l'État et des élus, de droite comme de gauche. Les institutions israélites ont profité de l'occasion pour demander et obtenir une subvention de neuf millions de Francs pour la construction d'un centre socioculturel dans le troisième arrondissement de Lyon. Quelle sera l'attitude des élus et des pouvoirs publics si, demain, des musulmans ou des adeptes d'autres religions demandent la même chose ?

## Sédentarisation des populations de cultures islamiques et incohérences des politiques publiques :

Quelle place fut reconnue aux musulmans et à leurs demandes culturelles et religieuses dans le cadre de cette évolution des conceptions qui président à l'action des pouvoirs publics depuis les années 1970 ?

Pour répondre à cette question il est important de rappeler les conditions dans lesquelles s'est opérée la sédentarisation des populations de cultures islamiques et les logiques qui ont présidé à l'action des pouvoirs publics à leur égard.

Au début, cette action était commandée par l'impératif de l'arrêt de l'immigration et le retour des immigrés dans leurs pays d'origines. Dans ce sens, la répression - notamment des infractions en matière du droit d'entrée et de séjour irréguliers et des délits jugés graves pour "l'ordre public" - a été conjuguée avec les pressions et les différentes formes d'aide au retour. Naïvement, des accords ont été passés avec les autorités des pays d'origine dont la collaboration a été sollicitée pour atteindre ces objectifs en oubliant qu'elles avaient de plus en plus besoin d'exporter une partie de leur population pour les mêmes raisons qui ont poussé à l'arrêt de l'immigration. Si elles ont répondu à la sollicitation, c'était uniquement pour en tirer profit : récupérer l'aide au retour en faisant tout pour que les bénéficiaires repartent au plus tôt, et maintenir des liens avec ce qu'elles considèrent comme « leurs colonies à l'étranger » afin que celles-ci

continuent à investir une partie de leurs économies dans la « mère patrie ». Dans ce sens, les pouvoirs publics se sont préoccupés de la mise en place de cours de "langues et de cultures d'origines" (LCO) pour préparer les enfants d'immigrés au retour dans leurs pays d'origine. Outre l'intégration d'une partie de ces langues (dont l'arabe) à ce qu'on appelle "les langues nationales", ces cours ont souvent été confiés, non sans dommages, à des enseignants envoyés par les pays d'origines ou des associations issues de l'immigration<sup>5</sup>.

Malgré cette politique volontariste d'aide au retour, malgré le chômage, la précarité et la montée de la xénophobie, la fin des "Trente Glorieuses" a sonné le glas du mythe du retour. Elle a accéléré la sédentarisation des populations de cultures islamiques en France : coincées entre deux crises - celle des pays d'origine et celle des sociétés industrielles - elles choisirent celle dont les effets étaient moins insupportables. En effet, la crise ne concerne pas que les pays nantis du Nord. La mondialisation - qui ne date pas d'aujourd'hui - lui a donné d'emblée une dimension planétaire. Cependant, ses effets étaient loin d'être partout les mêmes : ils étaient - et restent - autrement plus tragiques et plus chaotiques dans les pays du sud - et de l'Est - que dans les pays occidentaux. La position hégémonique que ces derniers occupent depuis des siècles dans l'économie-monde, leur a

5 - Voir à ce propos le n°1 des cahiers du Centre Michel Delay, Janvier 1996, qui est consacré à cette question et plus particulièrement Moh. Ch. Ferjani, " Les LCO, l'école et les enfants issus des populations d'origines étrangères", pp. 44 - 48.

permis de moins souffrir des effets de la crise. C'est pourquoi les immigrés ont préféré, la mort dans l'âme, la précarité et les effets de la xénophobie dont ils sont la cible dans leur pays d'accueil, aux chaos qui s'annonçaient dans leurs pays d'origine. L'institution des visas d'entrée dans les pays d'immigration a, par ailleurs, joué un rôle décisif dans ce choix. Ce qui était une terre d'exil provisoire devient, petit à petit, le pays de leurs racines à venir. Cette sédentarisation s'est accompagnée d'un bouleversement de la composition culturelle, de la structure démographique, des comportements et des attentes de cette population.

Ses origines se sont diversifiées : outre les maghrébins qui ont toujours représenté la majorité des musulmans en France, les turcs ont vu leur nombre passer de moins de 8000 en 1968, à plus de 50 000 en 1975 et plus de 120 000 en 1982, avant de dépasser les 200 000 en 1990. Les originaires de l'Afrique Sub Saharienne, dont une grande partie est de confession musulmane, ont également vu leur nombre évoluer de moins de 35 000 en 1968, à plus de 155 000 en 1982 et à plus de 240 000 en 1990. Ces chiffres officiels n'englobent pas tous les clandestins et ne tiennent pas compte des musulmans de nationalité française (que ce soit du fait de leur origine, par naturalisation ou par déclaration). Cette diversité, qui n'est pas sans incidences sur les conceptions et les pratiques religieuses, a surpris aussi bien les non musulmans que les musulmans eux-mêmes : l'islam n'est pas seulement ce qu'ils connaissaient dans leurs pays d'origine. Après le choc, ils ont appris à vivre avec cette diversité.

Par ailleurs, il ne s'agit plus d'une population majoritairement masculine de travailleurs isolés refoulant toutes demandes autres que celles en rapport avec leur condition de salariés quasi invisibles dans les espaces publics. L'arrivée des femmes et des enfants, la naissance d'autres en France, ont modifié les comportements. Les musulmans deviennent de plus en plus visibles dans des espaces publics tels que les établissements scolaires, les centres médicaux ou socioculturels, tout comme dans les rues des quartiers où ils habitent, dans les grandes surfaces, dans les mairies pour tel ou tel papier, dans les services sociaux (dispensaires, hôpitaux, centres de sécurité sociale, etc...). Les femmes qui ne travaillent pas ne sont pas toujours enfermées chez elles pour s'occuper des tâches ménagères : elles font les courses, accompagnent les enfants ou les attendent devant

les écoles et devant les équipements qu'ils fréquentent. Elles se rendent visite, vont ensemble au Hammam ou au marché, se donnent rendez-vous dans les jardins publics ou dans les centres sociaux qu'elles fréquentent plus pour se retrouver que pour demander tel ou tel service, etc.

Les hommes qui ne travaillent pas - entre deux embauches temporaires, ou en raison du chômage saisonnier ou de plus ou moins longue durée - ne rentrent plus au pays comme ils le faisaient auparavant. Ils passent leurs journées en dehors de chez eux, flânant dans les marchés, fréquentant les mêmes cafés, se regroupant dans les mêmes endroits, même lorsque tout est fait pour les en dissuader (les différents aménagements de la Place du Pont à Lyon, visant à empêcher ces regroupements, ont tous échoué).

Certains, avec l'âge, à la faveur de telle ou telle rencontre, ou pour une raison ou une autre, commencent à sentir le besoin de s'acquitter de leurs " obligations religieuses ".

Le désenchantement par rapport aux espoirs des luttes de libérations et aux projets de développement consécutifs aux indépendances, la fin du mythe du retour, l'arrivée des femmes et des enfants dans un contexte d'insécurité matérielle et morale, la peur de l'avenir pour soi et pour les siens, etc., créaient un besoin de sens impérieux pour accepter et supporter une existence vécue comme l'aboutissement d'un parcours jalonné d'échecs et d'injustices. La religion devenait, dans ces conditions une planche de salut<sup>6</sup>. La France n'est plus une terre impie dans laquelle il n'y a pas de place pour leur sacré : elle appartient, comme tout l'univers, à Dieu que les musulmans peuvent adorer là où ils se trouvent. Des demandes de religions commencent à s'exprimer. Elles concernent principalement les lieux de cultes, les cours de langue et de culture d'origine pour transmettre aux enfants l'identité et le patrimoine hérités des ancêtres, des lieux d'abattage rituel des animaux destinés à la consommation de tous les jours et plus particulièrement des moutons sacrifiés à l'occasion de l'Aïd, parfois un local pour organiser une cérémonie religieuse (fêtes rituelles, circoncision, etc.). Souvent, ces demandes transitent par les consulats et les autorités des pays d'origine qui n'hésitent pas à s'en faire l'avocat auprès des pouvoirs publics pour garder le contact avec une population qu'elles cherchent toujours à contrôler : d'une part c'est une source importante de devises ; d'autre part il est important de veiller à ce qu'elle ne

6 - Voir la transcription d'une conférence que j'ai donné à ce sujet dans Vieillir et mourir en exil, PUL, Lyon, 1993,( pp . 101-117)

soit pas influencée par telle ou telle propagande hostile aux régimes en place dans les pays d'origine.

La sédentarisation des populations de cultures islamiques et les évolutions qui l'ont accompagnée, ont eu lieu dans un contexte de crise peu propice à la compréhension et à l'hospitalité. Bien au contraire, ce contexte était marqué par la montée d'une islamophobie qui a largement débordé les milieux traditionnels de la xénophobie primaire de l'extrême droite. Outre les fantasmes multiséculaires au sujet des oppositions entre les rives sud et nord de la Méditerranée, l'Orient et l'Occident, le monde musulman et la chrétienté - qui n'étaient pas étrangers à la préférence d'une immigration européenne prônée par De Gaulle en 1945 et qui remontent à la surface à chaque grande crise -, et par delà les violences qui ont jalonné la colonisation de ses débuts à sa fin (notamment en Algérie), la crise qui dure depuis 1970 et ses conséquences en France, en Europe et au plan international, ont donné du tonus à cette islamophobie.

L'explication même de la crise est de nature à favoriser la peur du tiers-monde en général et l'islamophobie en particulier : au lieu d'en chercher les causes dans la logique de l'ordre économique mondial mis en place au lendemain de la seconde guerre mondiale, ou dans la fragilisation du système monétaire international par la décision unilatérale des Etats-Unis de ne plus convertir le dollar en or - remettant ainsi en cause la condition de son adoption comme monnaie internationale -, on a préféré l'expliquer par l'égoïsme des pays du tiers monde. Elle n'était que le résultat du "choc pétrolier" consécutif à la guerre israëlo-arabe de 1973 et à la volonté des pays exportateurs de matières premières - dont l'Algérie, la Libye et certains pays musulmans exportateurs d'hydrocarbures - de récupérer une partie de leur pouvoir d'achat entamé par la détérioration des termes d'échange avec les pays industriels (en raison de la situation monétaire engendrée par la décision américaine). Même si, à l'époque, cette explication idéologique de la crise visait l'arabisme et le tiers-mondisme, l'islam, religion dominante dans la plupart des pays exportateurs de pétrole, commençait à devenir un facteur explicatif de l'évolution du monde musulman et de ses relations avec la France et les pays occidentaux.

Par la suite, la perte de l'ennemi de l'Est (en raison de l'implosion de l'Union Soviétique et de ses satellites), d'un côté, et, de l'autre, la Révolution

islamique en Iran, le développement des mouvements islamistes et du terrorisme qu'ils revendiquent ou qu'on leur attribue, l'incidence de ce développement sur l'évolution de la situation dans des pays comme le Soudan, le Liban, l'Afghanistan, l'Algérie, l'Égypte, la Turquie, la Tunisie, le Maroc, etc..., les répercussions de ces évolutions sur la scène internationale, en Europe et en France, la deuxième guerre du golfe à la suite de l'invasion du Koweït par les troupes irakiennes, ont été autant de facteurs qui ont contribué, à des degrés différents, à l'entretien d'une islamophobie qui est loin d'être le seul fait de l'extrême droite ou des nostalgiques de « l'Algérie Française » : la démocratie, les droits de l'homme et de la femme, les lumières de la raison, les principes de liberté et d'égalité ont inspiré des attitudes de méfiance et d'aversion non seulement vis-à-vis des mouvements islamistes intégristes, fanatiques, obscurantistes et xénophobes - ce qui est compréhensible et légitime -, mais aussi à l'égard de l'islam et des musulmans sans distinction. Des spécialistes - et des moins spécialistes - de l'islam et des réalités islamiques, ont fourni des arguments " scientifiques " à cette islamophobie ambiante. Les thèses de Bernard Lewis (reprises sans discernement par plusieurs chercheurs et par les médias en France), celles de Marcel Gauchet et de Bertrand Badie, avant les prophéties de Samuel Huntington concernant le " clash des civilisations " et la " guerre des cultures ", ont propagé et entretenu - y compris dans les milieux éclairés, ouverts et généreusement universalistes - l'idée d'un islam incompatible avec la laïcité, la démocratie, les droits de l'Homme et les valeurs de la modernité souvent présentés comme inséparables de l'identité de l'Occident<sup>7</sup>.

Les pouvoirs publics, même s'ils le voulaient, ne pouvaient pas faire abstraction de cette islamophobie ambiante. Leurs attitudes à l'égard des demandes culturelles et religieuses des musulmans témoignent des incidences de cette islamophobie sur leur action. Après l'échec et l'abandon de l'option visant le retour des immigrés dans leurs pays d'origine, la politique à l'égard des musulmans a voulu s'inspirer de l'attitude réservée aux juifs après leur émancipation : ils peuvent avoir tout en tant que citoyens s'ils se " naturalisent " et " se fondent " dans le " corps de la nation " ; rien s'ils persistent à revendiquer un quelconque particularisme. Le problème est que ce principe se trouve contredit par la logique de la politique adoptée sous les effets conjugués de la crise, de la

7 - Pour la critique de ces thèses voir particulièrement M. CH. Ferjani, Islamisme, laïcité et droits de l'Homme, L'harmattan, 1992.

construction européenne et de la globalisation. Cette logique est non seulement de moins en moins capable d'intégrer et de garantir la cohésion du "corps de la nation" ; elle est aussi génératrice d'exclusions et de replis sur des solidarités traditionnelles : les liens communautaires confessionnels sont de plus en plus sollicités par les pouvoirs publics qui en ont besoin pour soigner " la fracture sociale " et contenir la violence. Pris dans les filets de cette incohérence, les pouvoirs publics sont de moins en moins clairs sur ce qu'ils attendent des musulmans, qui font désormais définitivement partie de la société française, pour qu'ils soient traités comme le reste de la population, pour leur reconnaître ou leur refuser la même chose qu'aux autres.

Durant les trois dernières décennies du XXème siècle, le contraste entre la politique générale concernant le statut des religions et l'attitude à l'égard des musulmans et de l'Islam, peut être illustré par de nombreux exemples.

Ainsi, lorsque des universitaires français et musulmans, comme Ali Mérad, Mohamed Arkoun et bien d'autres, demandent à bénéficier du statut concordataire de l'Alsace-Moselle pour créer un département de théologie musulmane à la faculté de théologie de Strasbourg afin d'assurer une formation des cadres de l'Islam en France à l'abri des influences étrangères, leur démarche se heurte à un refus catégorique : Il n'est pas question "d'élargir le système concordataire à une quatrième religion", selon l'expression de Pierre Joxe en 1989 dans une déclaration où il évoqua, en tant que Ministre de l'Intérieur, la possibilité d'étendre ce système au reste du pays pour rapprocher la législation de la France de celle de ses voisins et partenaires européens.

Une autre tentative des mêmes universitaires connaît quasiment le même sort. Dans le même souci de mettre l'Islam de France à l'abri des influences et des manipulations étrangères, ils demandent la création d'un établissement avec les mêmes statuts et le même schéma de financement que l'Institut Catholique de Paris. Le Ministère de l'Intérieur reprend le projet et promet de le réaliser dans les meilleures conditions pour que ce soit « un geste symbolique fort en direction des musulmans », dit un membre du cabinet de Monsieur Chevènement en charge du dossier. Puis, le projet passe de main en main – comme un charbon ardent – avant de devenir une coquille vide, confiée à des spécialistes qui lui sont complètement étrangers, et sans rapport avec les objectifs initiaux définis en

accord avec les représentants de l'État.

Il en est de même des initiatives prises par tel ou tel groupe de musulmans de France pour aider à une structuration progressive et indépendante du culte et de la vie spirituelle des musulmans. On cherche à les dissuader, on joue sur les divisions pour les faire échouer, on essaie de les chapeauter en sollicitant l'aide de tel ou tel pays musulman ami, de tel ou tel représentant d'une autre religion, de tel ou tel spécialiste de l'Islam à condition qu'il ne soit pas musulman ; on fait tout pour les soumettre au contrôle de telle ou telle structure qui rappelle les fameux bureaux d'indigènes - ou " le bureau des Arabes " - de l'époque coloniale.

Le contraste est tel que la laïcité - sans cesse révisée à la baisse pour satisfaire les exigences des institutions religieuses des « français de souche » - est toujours invoquée, dans toute sa vigueur, pour justifier le refus de telle ou telle demande des musulmans, souvent avant même l'examen de ces demandes. Ainsi, au moment où les pouvoirs publics contribuaient à la construction de la cathédrale d'Évry, l'aide demandée par l'ACLIF pour la construction de la mosquée de Lyon - qui n'a vu le jour qu'après plus de dix ans de tergiversations - a été refusée au nom de la laïcité. De même, Maître Chanon, adjoint au Maire de Lyon, a justifié - devant la commission extra municipale des droits qu'il préside - les subventions accordées à la faculté catholique pour l'aménagement de la caserne Bissuel, en disant que la loi de 1905 " était aussi une loi de non séparation ". Cependant, lorsque son collègue André Bourgogne a fait part - dans la même réunion de la même commission - de sa décision de remplacer un local insalubre servant de salle de prière pour des musulmans, par un autre répondant aux conditions d'hygiène et de sécurité, le même Maître Chanon lui rappela que c'était contraire à la loi de séparation dont il venait de dire qu'elle était « aussi une loi de non séparation ». Même s'il ne s'agit pas du même type de demandes, un équipement d'enseignement d'un côté, un lieu de culte de l'autre, les positions prises s'apparentent à la logique du "deux poids, deux mesures" .

On peut en dire autant des chefs d'établissements, des enseignants, des hommes politiques et de tous ceux qui exigent le respect de la laïcité lorsqu'il s'agit d'interdire le port du foulard considéré comme un signe musulman, et qui ont fermé les yeux, depuis la fin des années 1960, sur le retour de bien d'autres signes d'appartenances religieuses, ou sur d'autres transgressions des principes laïques.

Malgré cela, et malgré les incompréhensions, les crispations, les réactions, plus ou moins maîtrisées, de replis ou d'explosions favorisées par cette logique, on a assisté, surtout depuis le milieu des années 1990, à une évolution des attitudes et des discours aussi bien de la part des musulmans que de la part des pouvoirs publics et des différents

acteurs socio-politiques. L'évolution du discours scientifique et intellectuel a, par ailleurs, contribué à nuancer un tant soit peu, l'image de l'islam et des musulmans dans les médias. Quels sont les signes de ces évolutions ? Quels en sont les causes, la portée et les perspectives à venir ?

## Affirmation d'un islam de France, évolution des attitudes à son égard et devenir du " modèle français "

L'islam en France n'est plus la religion d'une population majoritairement étrangère. La plupart des musulmans en France sont des citoyens français, de langue et de culture françaises. D'année en année, la part des musulmans nés en France et qui n'ont pas d'autres pays, devient plus importante. Cette réalité est désormais irréversible ; les politiques, les pouvoirs publics et l'opinion commencent à l'admettre et à en tenir compte.

Du côté des musulmans, les comportements, les conceptions et les attitudes évoluent très vite, voire trop vite pour ceux qui veulent les comprendre comme pour ceux qui y prennent part. Si les plus âgés, qui sont arrivés comme travailleurs immigrés, continuent à se considérer plus ou moins comme des étrangers et se sentent obligés de respecter la discrétion qu'imposent les règles de l'hospitalité à « l'hôte » - surtout quand tout est fait pour lui rappeler qu'il est de trop -, ceux qui ont grandi en France, ou qui y sont nés, et qui se sentent français refusent le statut de citoyen de seconde zone. Dans une situation marquée, comme nous l'avons vu, par le " retour du religieux " et la fin de sa présence discrète dans l'espace public, ils entendent revendiquer, comme les autres, leur " droit à la différence ". Dans un contexte de xénophobie qui leur a longtemps renvoyé les mêmes images d'Épinal de leurs " origines ", ils se défendent en arborant avec fierté ce qu'ils considèrent et ce que tout le monde leur présente comme les symboles de leur identité. Ils refusent les discriminations que leurs parents ont acceptées avec résignation. Ils revendiquent leur droit à l'égalité, à la reconnaissance comme des citoyens à part entière, à être traités comme tout le monde : les autres ont le droit de porter à l'école et dans les espaces publics leurs signes d'appartenance ; ils font de même. Les autres ont le droit d'avoir leurs fêtes religieuses et à la prise en compte, dans les établissements publics, de leur sacré, ils exigent la même chose. Cette attitude prend parfois des formes d'intransigeance, de provocation, et tourne même à la violence. Elle

scandalise jusqu'à leurs propres parents et des gens qui ont l'habitude de les défendre. Les autorités des pays d'origine - trouvant là une occasion pour donner des leçons à ceux qui critiquent leurs pratiques répressives et contraires aux droits de l'Homme - s'empressent d'offrir leurs services pour ramener à la raison ces " brebis galeuses " avec leurs méthodes traditionnelles mêlant paternalisme et autoritarisme. Très vite elles jettent l'éponge en accusant les pouvoirs en France de laxisme. Cette attitude pousse les jeunes à s'en méfier et à se rapprocher de ceux qui s'opposent à leur politique de l'autre côté de la Méditerranée.

Plus l'État français se montre compréhensif et solidaire à l'égard des autorités des pays d'origine, plus la colère des " banlieues " et des quartiers difficiles se sent proche de la contestation des dictatures en place de l'autre côté de la Méditerranée. C'est cette logique qui a favorisé le rapprochement entre certaines expressions de l'islam de France - comme l'UJM à Lyon - avec les mouvements islamistes qui apparaissent comme l'opposition la plus radicale à ces dictatures. C'est aussi la même logique qui explique le rapprochement entre ces expressions de l'islam revendicatif et des mouvements qui luttent contre l'exclusion et les discriminations dans certains quartiers en difficulté (comme AGORA à Vaulx-en-Velin, le Mouvement Inter-Banlieues et certains mouvements d'extrême gauche dont l'idéologie n'a rien à voir avec l'islam ou toute autre religion).

Avec le temps, ces expressions de l'islam revendicatif qui incarnent des formes de refus de différentes discriminations - même si certains groupes qui en relèvent reproduisent ou refusent de dénoncer des discriminations qu'ils croient relever de ce qui fait leur identité (notamment à l'égard des femmes, des incroyants et de ceux qui ne partagent pas leurs conceptions) - ont évolué vers l'affirmation progressive d'un islam de France. Petit à petit, elles ont pris leurs distances avec les États et les mouvements islamistes qui ont essayé de les

instrumentaliser, même si cette évolution ne s'est pas toujours accomplie avec la clarté et la conséquence qui permettent aux observateurs comme aux acteurs de s'en rendre compte. Les attentats des années 1980 ont été à l'origine des distances prises avec l'Iran. La guerre du Golfe a limité les influences de l'Arabie Saoudite et de sa ligue Islamique Mondiale. Les horreurs de la guerre civile en Algérie, leurs incidences en France et la fin tragique de Kaled Khalkhal ont milité en faveur des tendances qui souhaitent l'indépendance de l'Islam de France. Cette évolution a été favorisée par - et elle a favorisé à son tour - celle des pouvoirs publics. Les exemples qui illustrent celle-ci sont nombreux :

- Les décisions du Conseil d'État dans l'affaire des foulards ont élargi aux musulmans les dispositions de la Convention Européenne des droits de l'Homme en cassant les renvois motivés uniquement par le port de signes religieux. Indépendamment de ce qu'on peut penser de la convention européenne et de ses implications pour la laïcité, et par-delà la signification du foulard, ou du voile, en rapport avec le statut et la dignité de la femme, ces décisions ont rappelé que l'État de droit ne peut pas accepter la logique de " deux poids, deux mesures ". Elles ont fait naître chez les musulmans un début de confiance dans la justice et les institutions de l'État de droit.

- Au lendemain de la guerre du Golfe, le discours officiel à l'égard de l'Islam a changé ; on a l'impression qu'il prenait acte de l'attitude de la majorité des musulmans en France qui n'était pas celle que certains craignaient et qui a démenti les prévisions de l'Islamophobie ambiante. Les pouvoirs publics et les médias, à la suite des spécialistes et des intellectuels opposés à l'idéologie de la " guerre des cultures <sup>8</sup>", ont commencé à nuancer leurs propos en appelant à la distinction entre " islam " et " islamisme ", entre " demandes légitimes des musulmans de France ", d'un côté, " extrémisme ", " intégrisme " et " terrorisme " de l'autre. On a presque retrouvé les accents du président Gaston Doumergues lors de l'inauguration de la Mosquée de Paris en 1926.

- L'évolution la plus nette est celle qui a accompagné et suivi la coupe du monde de football. Les buts marqués par Zidane sous les couleurs de la France ont été plus efficaces contre la xénophobie en général, et l'Islamophobie, en

particulier, que tous les écrits, toutes les actions et toutes les campagnes contre le racisme depuis des décennies. L'effet " coupe du monde ", et d'autres phénomènes aussi médiatiques - les médailles remportées par des sportifs qui se revendiquent, comme Djamel Bourras, Français et musulmans, le succès du Raï, l'émergence d'élites " basanées " dans différents domaines, etc. - ont encouragé les partis politiques à ouvrir, de plus en plus, leurs listes à des candidatures issues des populations de cultures islamiques.

Les pouvoirs publics commencent, timidement, et sans rompre totalement avec les réflexes et les pesanteurs de l'Islamophobie, à tenir compte des musulmans qui revendiquent le droit d'être reconnus comme des citoyens à part entière. Ils n'osent plus rejeter leurs demandes avec arrogance ou sans chercher à les comprendre et à les convaincre.

Beaucoup reste à faire pour que la loi soit la même pour tous " dans son esprit et dans ses effets ". Beaucoup reste à faire pour que l'Islam soit considéré comme une religion semblable aux autres, comme une religion de citoyens français, comme une religion compatible avec la culture et les valeurs de la République. Les musulmans sont de plus en plus nombreux à le dire et à le prouver : des jeunes et des moins jeunes, des femmes et des hommes, des intellectuels, des laïcs, des théologiens, des imams et des muftis. Bien sûr, tous les musulmans ne parlent pas et ne peuvent pas parler de la même voix.

Ils sont divisés quant au devenir de l'Islam en France : les uns sont tentés par des formes de communautarismes qui leur permettraient de vivre entre eux selon ce qu'ils considèrent être leur identité définie tantôt par la référence à l'Islam, tantôt par la référence aux pays d'origine ou par des formes de religiosité à l'intérieur de l'Islam (telle ou telle confrérie, telle ou telle obéissance, etc...). Les autres sont pour la laïcité et la séparation entre le politique et le religieux, et refusent tout signe d'appartenance particulière dans les espaces publics. Certains n'hésitent pas à instrumentaliser l'Islam à des fins politiques ou économiques, relevant de projets individuels ou collectifs. D'autres sont prêts à accepter n'importe quelle solution concernant leur statut pourvu qu'elle soit cohérente et la même pour tous. La plupart ne comprennent rien aux enjeux des différentes tendances et n'aspirent qu'à

8 - Voir à ce sujet le numéro commun de la revue ESPRIT et des CAHIERS DE L'ORIENT Paysages après la bataille, contre la guerre des cultures, septembre, 1991.

vivre tranquillement leur islam sans avoir à rendre compte de leur foi et leurs pratiques à qui que ce soit.

Cette diversité et ces divisions sont normales. Il faut avoir une bonne dose d'islamophobie pour y voir un trait exclusif de l'islam qui en rend l'intégration particulièrement difficile. On retrouve la même diversité et les mêmes divisions, avec les mêmes enjeux, dans toutes les familles spirituelles et dans le reste de la société. Le catholicisme est traversé par des courants progressistes proches des théologies de la libération et de l'ouverture de Vatican II, à côté de courants plus proches de l'Opus Dei, des positions conservatrices de Jean Paul II ou même des courants intégristes, avec des oppositions entre des cléricaux qui rêvent de retrouver les positions perdues depuis la troisième République, et des laïques qui croient aux bienfaits de la laïcité. Le protestantisme est traversé par des courants fondamentalistes proches de telle ou telle Église Évangélique des États-Unis d'Amérique, à côté de courants attachés aux traditions laïques, calvinistes ou luthériennes, des Églises réformées de France. Le judaïsme est de son côté divisé entre courants plus ou moins orthodoxes et courants plus ou moins libéraux, entre ceux qui sont influencés par le courant Lubavitch et ceux qui y voient une menace pour la laïcité, sans parler des différences entre sépharades et ashkénazes, et des clivages liés à la politique israélienne ou aux choix de société en France. Les défenseurs de la laïcité eux-mêmes sont divisés entre partisans d'une option dite " ouverte ", ceux qui confondent laïcité et athéisme d'État, ceux qui sont contre toute idéocratie religieuses ou non, contre toute forme de cléricisme quelle que soit la nature des clercs qui veulent décider à la place des peuples, etc. De même, les partis politiques, de gauche comme de droite, sont divisés sur les choix relatifs au statut du religieux, à sa place par rapport à la frontière entre la sphère publique et la sphère privée, et au rôle que doit jouer, ou non, l'État. Tout cela est normal et fait partie de la richesse de la vie démocratique. Ce qui est grave c'est l'incohérence de l'action publique du fait de l'absence de choix clairs sans lesquels elle se trouve réduite à des

tâtonnements et à des décisions arbitraires générateurs de confusions et d'injustices. Or, depuis la fin des années 1960, sous les effets conjugués de la crise, de la construction européenne et d'une mondialisation dépourvue d'une vision politique centrée sur l'humain, l'action publique en France n'arrive pas à trancher entre les différentes options relatives au statut du religieux et à sa place entre public et privé : faut-il s'en tenir, et donc revenir, au " modèle français " et, dans ce cas, dénoncer la ratification de la convention européenne des droits de l'Homme, refuser les directives européennes et se soustraire à l'autorité juridique que représente la Cour Européenne ? Ou faut-il aller jusqu'au bout de la logique qui inspire la dite convention et toute la politique qui privilégie l'Europe des régions et des identités particulières au détriment de l'Europe des Nations ? Faut-il défendre les services publics et le caractère social de l'État comme condition indispensable à la défense et à la promotion des acquis de la laïcité ? Ou faut-il considérer que l'État n'a pas à être une " république de citoyens libres et égaux ", qu'il n'a qu'à assurer des services minimums, se cantonner dans ses fonctions régaliennes, laisser faire les lois du marché et - comme corollaire de cette logique libérale - confier aux solidarités " mécaniques " de proximité - de langue, de terroir, de religions, etc... - la mission de " soigner la fracture sociale ", de soulager par la charité la peine des sans toit ni droit ni emploi, d'intégrer les exclus dans les communautés tributaires de ces solidarités ? Faut-il emprunter à l'une et l'autre option, ou imaginer un modèle complètement différent ? Quoi qu'il en soit, et dans tous les cas, il est temps de sortir de l'incohérence et de mettre fin à la logique « de deux poids, deux mesures ». C'est d'un tel choix que dépend la crédibilité de l'action publique et sa capacité à mettre en œuvre une politique à même d'insérer, d'une manière ou d'une autre, les identités particulières - religieuses, territoriales ou autres - au sein de la société. C'est aussi d'un tel choix que dépend en grande partie l'avenir de la République et de la vie dans la cité.

# La diversité des religions comme patrimoine mondial de l'humanité

par André Micoud

Directeur de recherche au CNRS, directeur du CRESAL\*

Les groupements humains ont inventé deux manières de réguler la vie collective des êtres rassemblés sur un même espace : le rituel et le politique. Pas d'autres manières de faire pour que des êtres humains ayant ainsi à vivre ensemble, le fassent sans recourir à la violence.

Dans cette problématique, l'avènement de la modernité occidentale peut être analysé comme celui qui a apporté dans ses flancs une double représentation. Premièrement une représentation selon laquelle des sociétés seraient historiques quand d'autres ne le seraient pas qui, du coup, se trouvent désignées, et disqualifiées, par le terme de "traditionnelles". Retenons surtout, comme effet de cette première représentation, qu'elle revient de fait à considérer que les êtres concernés par l'ainsi-nommé "vivre ensemble" ne peuvent être que des contemporains<sup>1</sup>.

Mais, l'avènement de la modernité occidentale a apporté avec lui une seconde représentation qui, de façon très articulée avec la première, en privilégiant le seul mode politique de régulation, a fortement insisté sur le rôle de la circonscription spatiale (au point, comme on le sait, par dérivation du sens grec de la polis, d'identifier le politique avec "l'espace public"). L'apparition de la modernité occidentale est indissociable de la construction historique de cette entité qu'est l'Etat-Nation, souverain dans ses limites territoriales.

De cette double représentation, il ressort que, pour nous occidentaux, le "vivre ensemble" est à penser comme devant être régulé entre des contemporains partageant au présent un même espace circonscrit. Telle est, pour le dire vite, l'acception dominante ("politiquement correcte" ?) du politique.

Or, aujourd'hui, l'espace public c'est le monde. Et le monde, dans toute sa diversité, est virtuellement présent dans chaque localité. Voilà pour la toile de fond ; celle qui résulte des tendances lourdes, de la diffusion instantanée de l'information, des migrations internationales, de la mondialisation uniformisante des modes de vie, de la standardisation des marchandises.

Il reste, cependant, que l'histoire n'est pas pour autant

abolie. Ce monde en effet est toujours divisé en grandes régions qui procèdent chacune de traditions différentes, chrétienne, musulmane, juive, bouddhiste, hindouiste... etc. Ainsi, l'espace public entendu comme cette étendue métaphorique à l'intérieur de laquelle il peut être débattu du bien commun, continue-t-il à être segmenté en autant de parties qui restent distinctes en ce que les hommes qui les peuplent ne hiérarchisent pas les valeurs de la même façon et donc ne vivent pas de la même manière ce rapport au monde et aux autres. Comme on peut le voir en observant les rituels (les façons de se vêtir, de s'alimenter, de célébrer...) force est de constater que les groupements humains ont inventé des formes bien différentes pour tenter, par ce moyen, de réguler ces différents rapports.

Les religions, puisque c'est d'elles qu'il s'agit, peuvent bien en effet être considérées d'un point de vue sociologique, comme des formes d'organisation d'un vivre ensemble dans lequel le rituel occupe une place majeure. Or, ces religions qui sont nées et se sont développées dans des espaces différents de la planète – faisant dire à certains que "les religions (...) sont aussi du symbolique inscrit dans l'espace" – n'ont que bien peu de choses à voir, en toute logique, avec les territoires tels qu'ils ont été dessinés et fixés par les Etats-Nations. Voilà qui demandera qu'on ne confonde pas trop vite, s'agissant d'espace public, ces deux concepts d'espace et de territoire. C'est donc par cet effort de distinction qu'il nous faudra commencer. Effort qu'il faudra faire suivre immédiatement par un autre, et qui consistera à essayer de répondre à la question : un "vivre ensemble" peut-il vraiment se concevoir qui n'impliquerait pas la prise en compte des êtres déjà morts comme de ceux qui ne sont pas encore nés ? Autrement dit, peut-on concevoir un espace public – a fortiori quand il concernerait le monde entier - qui ne s'adosserait pas comme à une sorte de "temps commun" ? (Et ce ne sont pas les problèmes posés par la célébration d'un troisième millénaire qui ne l'est que pour les chrétiens qui pourront nous contredire).

Ces deux efforts en effet nous semblent indispensables pour essayer de rendre intelligible la situation

\* - Le CRESAL est l'UMR n° 5043 du CNRS, associée aux Universités Jean Monnet de Saint-Etienne, et Lumière Lyon 2

1 - C'est ce qu'a bien compris Pierre Manent qui, en clin d'œil à celui de Saint-Augustin, a titré son ouvrage *La cité de l'homme*, Fayard, Paris, 1994.

2 - Texte d'introduction au colloque de l'Association Française de Sociologie des Religions, "L'internationalisation/globalisation du religieux", des 7 et 8 février 2000, Paris.

nouvelle à laquelle les sociologues des religions disent qu'ils sont confrontés et qu'ils appellent la "globalisation du religieux" ; quand il leur apparaît qu'avec la mondialisation qu'on a dite, tout se passerait comme si les distinctions entre les religions d'hier étaient en train de se brouiller... et que plus personne n'y pourrait retrouver son latin.

Nous voudrions dire tout de suite de quelle manière nous envisageons de contribuer à cette nouvelle intelligibilité : ce sera en soutenant que l'enjeu principal consiste aujourd'hui à comprendre de quelle manière *le rapport au temps* tel qu'institué par la modernité occidentale est en train d'être radicalement modifié<sup>3</sup>. Et cela jusque et y compris à la remise en cause de cette catégorie cardinale de la sociologie des religions qui, sans doute encore trop attachée aux conditions de sa naissance, voudrait que certaines religions puissent être dites "religions historiques".

Ne reste plus, avant d'entrer dans le sujet, qu'à expliciter le titre que nous lui avons donné : "La diversité des religions comme patrimoine mondial de l'humanité". Proposé comme l'énoncé d'une hypothèse forte, ce titre s'adosse aux travaux que nous avons pu mener depuis de nombreuses années dans deux domaines apparemment bien éloignés de ceux dont il est question ici : à savoir le suivi, en temps réel en quelque sorte, de l'apparition d'une nouvelle position d'énonciation, laquelle, qu'elle soit d'inspiration écologique ou ethnologique, s'exprime en

terme de diversité et de patrimoine. De part et d'autre en effet, c'est-à-dire qu'il s'agisse des éléments naturels ou des cultures humaines, ces deux formes d'énonciation convergent pour dire que nous procédons de ce qui nous précède et que nous dépendons de ce qui nous entoure. Par là et chacune à leur manière, elles disent, en rupture avec la représentation occidentale de la modernité, que le monde ne peut plus être appréhendé comme seulement exploitable, manière qui, en plus de le détruire physiquement, revient aussi à faire disparaître la diversité humaine des manières de se rapporter à lui. Elles disent aussi que le temps humain n'est pas réductible à l'approche "progressiste" forgée par l'histoire occidentale. C'est donc en assumant l'analogie qui veut que la diversité (au lieu que la seule universalité), soit un bien, et qui plus est un bien à sauvegarder pour le futur de l'humanité, que nous proposons de soutenir qu'il peut en être de même pour les religions<sup>4</sup>.

Mais, il est un autre élément qui nous incite aussi à soutenir cette thèse. Lecteur depuis très longtemps de la revue "L'actualité religieuse dans le monde" – devenu significativement "Actualité des religions" en janvier 1999 – il nous est apparu que la collection de ses numéros constituait une série tout à fait suggestive de l'accueil toujours plus affirmé qui est fait vis-à-vis de cette diversité.

### "Que les religions sont du symbolique inscrit dans l'espace."

On a dit en reprenant plus haut cette expression, qu'elle impliquait qu'on s'attarde d'abord sur une première distinction entre ces deux notions d'espace et de territoire. Le territoire (du territorium romain, puis ecclésial, quand il désigne l'espace de légitimité du diocèse dans le Bas-Empire), est le nom d'un espace en tant qu'une autorité s'y exerce. Contrairement à ce qu'en dit l'usage commun, le territoire n'est pas d'abord un espace, mais bien plutôt la matérialisation de l'étendue d'un pouvoir ; un espace certes, mais un espace en tant qu'un pouvoir y exerce son emprise. Du fait que, dans l'Europe chrétienne, la religion ait été à l'origine de la constitution de ce pouvoir-là, étatique, et donc territorial d'une certaine manière, il s'ensuit notre insigne difficulté à pouvoir imaginer qu'il puisse en

aller autrement ailleurs. Plutôt que "les religions soient du symbolique inscrit dans l'espace", il nous semble donc plus précis de dire que, à des titres divers et de diverses manières, les religions ont eu partie liée à la construction des territoires ; c'est-à-dire aux processus – y compris d'ordre rituel – par lesquels des espaces ont été structurés institutionnellement pour que puissent y être gérés (de diverses manières) le "vivre ensemble" des êtres humains qui s'y trouvaient rassemblés. La forme politico-étatique de la dite gestion – dont on sait déjà qu'elle n'est pas unique, y compris quand elle procède du même fond chrétien, ici catholique, latin ou byzantin, et là protestant de diverses manières ou encore orthodoxe – n'est qu'une des formes parmi d'autres possibles<sup>5</sup>.

3 - Cf. à ce sujet le livre récent de François Ost, *Le temps et le droit*, Odile Jacob, Paris, 2000.

4 - Deux relectures contemporaine, l'une du mythe de Noé, l'autre du mythe de Babel, témoignent remarquablement de cette nouvelle valeur attribuée à la diversité, biologique dans le premier cas et culturelle dans le second. Cf. Christine de Bauw, "Droit et nature : l'histoire de Noé" in *Images et usages de la nature en droit* (sous la dir. de Gérard, P., Ost, F., Van de Kerchove, M.), Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires de Saint-Louis, pp. 607-646, et "L'histoire de Babel" de Marie Balmay, in *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.

5 - A côté de l'espace et à côté du territoire, se tient cette autre notion de lieu, qui insiste quant à elle sur la singularité. On a pu montré ailleurs combien, parce qu'il en est un emblème, un haut-lieu peut fonctionner comme lieu identitaire, et donc sacré, pour une culture donnée. D'où les luttes à mort dont il peut être le théâtre, mais aussi les manifestations de réconciliation. Cf. *Des hauts-lieux, ou la construction sociale de l'exemplarité*, A. Micoud (éd.), Ed. du CNRS, 1980.

Mais à quoi peut bien être utile un tel effort de précision qui, à première vue, semble bien plutôt venir compliquer les choses ? Nous croyons, à mieux comprendre la phrase suivante extraite toujours du même texte programmatique : "On observe désormais un processus de globalisation du religieux qui échappe aux Etats...", quand la suite du paragraphe peut être lue comme l'énumération des nouvelles totalités structurantes alternatives ; ainsi : "Le critère national ne fait plus sens pour définir des organisations dont les ressources, les valeurs et les dirigeants s'organisent d'emblée à l'échelle mondiale à travers des réseaux interindividuels...", ou encore, "Le religieux se globalise dans la mesure où il s'inscrit et répond à des logiques de marché...", ou encore, "La croissance des flux migratoires (...) contribue à une ethnicisation des relations sociales en Europe et en même temps à la revitalisation du marqueur religieux". Que les trois totalités évoquées dans ces exemples (les relations interpersonnelles, le marché, l'ethnie) en soient toutes qui transgressent les frontières géographiques des Etats n'est pas pour nous surprendre, puisque aussi bien c'est sur l'absolutisation des dites frontières que l'ordre étatique comme forme de régulation des vies humaines rassemblées a conquis la totalité du globe <sup>6</sup>. Reste pourtant à se poser deux questions. La première, pour se demander à quel point la dite globalisation du religieux "échappe" réellement aux Etats. La seconde, pour se demander comment néanmoins, sauf à devenir complètement déterritorialisées, les religions inventent présentement un autre type de rapport à l'espace.

S'il est bien vrai "qu'un processus de globalisation du religieux échappe aux Etats", ceux-ci y ont d'ores et déjà réagi en soutenant, comme ils ne l'avaient jamais fait jusqu'à présent, les efforts des institutions représentatives des "grandes religions" pour se coordonner, que ce soit à l'intérieur de chacune des circonscriptions étatiques, ou que ce soit dans des ensembles régionaux supra-étatiques (faisant alors apparaître des macro-espaces culturalo-religieux, ainsi que l'atteste, par exemple, la référence au "patrimoine religieux" qui figure dans la Charte

européenne des droits fondamentaux <sup>7</sup>). On aura noté que, précisément, avec les efforts faits pour augmenter la coordination des institutions représentatives des religions, l'action des Etats peut se lire comme un travail visant à maintenir les formes éprouvées – c'est-à-dire territoriales - de structuration <sup>8</sup>. Le deuxième enseignement, plus subtil à exposer et encore plus à démontrer, tient dans cette observation selon laquelle un tel mouvement de concertation institutionnelle ne serait pas possible sans une intense créativité sémantique fournissant les figures rhétoriques susceptibles de servir de base à la légitimité de tels regroupements. Autrement dit, le dialogue interreligieux, formel et informel – qui, soit dit en passant, s'atteste dans le changement du titre de la revue évoqué plus haut – est propédeutique aux changements diplomatiques qu'il appelle de ses vœux.

Ainsi la création des multiples groupes qui convoquent dans leurs intitulés, soit les terres anciennes de la concorde mythique (l'Andalousie, le Liban, Sarajevo...), soit les figures des grands passeurs (Averroès, Saint-François d'Assise, Jésus et Bouddha...), soit les fonds communs de toutes les spiritualités (les expériences des corps transportés, le respect de la nature, l'accès à la vraie connaissance...), est-elle à comprendre, de notre point de vue, comme celle d'autant de "laboratoires de plein-air" (Michel Callon), dans lesquels les hommes de notre temps, nomades certes mais toujours rattachés à des terres d'origines, inventent les mots pour dire l'expérience nouvelle qui est la leur : celle d'être confrontés quotidiennement à d'autres systèmes de valeurs prétendant également à la régulation du "vivre ensemble" des groupements humains. Inventent des mots ? Oui certes, mais non pas à partir de rien puisque bien plutôt en reconvoquant et en réinterprétant sans fin chacun leur propre patrimoine pour trouver en chacun d'eux ce qu'il peut receler de ressources "transhistoriques" à même de permettre de dire cette expérience nouvelle sans perdre pour autant la singularité historique dont il témoigne <sup>9</sup>.

Qu'il apparaisse alors à certains occidentaux que la Civilisation (comme gérondif) n'était peut-être

6 - Qui ne se souvient de la figuration de cet ordre – ensemble de la planisphère couvert par des espaces contigus ayant chacun leur drapeau – dans les dernières pages du petit dictionnaire Larousse ?

7- Ou plutôt qui y figurerait jusqu'à l'intervention du gouvernement français qui a obtenu, pour cause "d'Etat laïque", que le terme "religieux" soit remplacé par celui de "spirituel" (cf. "Peut-on nier l'héritage religieux de l'Europe ?", Hippolyte Simon, Le Monde, 14 octobre 2000).

8 - On notera également l'initiative de l'ONU de réunir à Madrid en novembre 2001 une conférence consultative internationale sur ce thème.

9 - Souvent, est-il besoin de le dire en ces temps de conflit au Moyen-Orient, cette singularité historique a précisément un lieu pour figure emblématique. Lieu qui du coup, quand il se trouve être revendiqué par plusieurs communautés comme lieu d'origine devient support de toutes les violences, puisqu'il n'est plus possible, dans la logique territoriale, de le concevoir comme un espace partageable. (Le dictionnaire de Furetière ne dit-il pas : "Il ne peut pas y avoir deux choses dans un même lieu" ?).

jamais que l'exportation des catégories du droit civil (du jus civile) qui disaient ce que pouvait être un sujet humain<sup>10</sup>, dans le cadre de l'Empire, et voilà effectivement un bel accroc à leur narcissisme euro-centré ! Tous ne se résolvent pas à y souscrire. De même que tous ne sont pas d'accord pour acquiescer à la délicieuse trouvaille de Jacques Derrida<sup>11</sup> pour qui ce qu'on appelle la "globalisation" pourrait bien n'être qu'une "mondia-latinisation" !

## De la diversité des religions comme patrimoine...

Alors que nous avons emprunté le titre de la première partie, "Que les religions sont du symbolique inscrit dans l'espace", à un texte émanant de sociologues des religions, celui-ci a été construit dans un rapport d'analogie avec ce que ne cessent de dire, les écologistes d'un côté quand ils parlent de la biodiversité et les ethnologues de l'autre quand ils parlent de la diversité des cultures, qu'elles constituent l'une et l'autre le patrimoine (naturel ou culturel), de l'humanité toute entière. Là du réel physiologique, ici du symbolique. Là des gènes, ici des institutions. Qu'est-ce qui nous autorise ainsi à opérer un tel transfert ?

Pour suivre l'argumentation de cette démarche, on voudra bien accepter de faire un petit détour qui aura lieu en deux temps. Premier temps, le "vivre ensemble" du politique en est un qui, comme nous l'avons déjà dit, ne peut, par construction logique, que concerner des contemporains partageant un territoire commun. Or, comme nous venons de le voir, les territoires des Etats n'en sont plus qui, aujourd'hui, pourraient prétendre enserrer complètement les modalités de régulation des vies humaines, quand la mondialisation consiste précisément, sinon dans la suppression effective des frontières (quoique...), du moins dans une forte remise en cause pratique de leur pertinence. Il s'ensuit que "l'espace public", jusqu'à présent presque toujours identifié à celui qu'un Etat aménage et contrôle (et dans lequel des ressortissants dit "nationaux" sont appelés à s'exprimer), amené à s'ouvrir aujourd'hui à la totalité du globe, ne peut qu'appeler à la constitution de nouveaux collectifs affranchis eux-mêmes par rapport à ces découpages. Il se trouve que ce sont les écologistes qui, les premiers, ont réussi à faire voir cette nouvelle totalité. Qu'ils lui aient donné le nom de Biosphère ou, de façon plus mythologique, celui de Gaïa, indique assez la nature de la totalité à laquelle ils font appel : beaucoup plus que la Nature (physis), il s'agit bel et

"Que les religions soient donc du symbolique inscrit dans l'espace", oui certes, sauf que quand cet espace n'est plus formaté, si l'on nous permet cette métaphore électronique, comment pouvoir y inscrire quoi que ce soit ? Le sens présuppose la différence qui le rend possible, et dont la forme minimale est celle de la figure et du fond. Sur quel "fond de carte" dessiner aujourd'hui la pluralité des traditions quand celles-ci irriguent tout l'espace public mondial ?

bien de la Vie. Le "vivre ensemble" des écologistes doit être entendu au sens propre : c'est bien de la vie physiologique des hommes dont il est question, lesquels s'en trouvent redéfini autrement, comme se trouve également redéfinie autrement le contenu de ce qu'il convient d'appeler "politique"<sup>12</sup>. Les hommes ne sont plus seulement des consciences éclairées débattant des affaires de la polis. Ils sont aussi des êtres dotés d'un corps sensible, êtres vivants dont l'existence participe de celle de la totalité de la Biosphère vis-à-vis de laquelle les voilà placés dans un rapport de responsabilité complètement inédit. Ainsi un nouveau territoire politique est-il en train de faire son apparition qui, en se proposant d'articuler autrement le local et le global, a peut-être déjà trouvé son nom : cosmopolitique<sup>13</sup> ; tandis que, bien réels cette fois, des collectifs affranchis existent déjà, qui s'intitulent significativement Organisations Non-Gouvernementales, ou Humanitaires (qu'on a pu écrire "Humaniterre"), ou encore tous les "quelque chose sans frontière".

Les anthropologues eux aussi disent à leur manière ce que pourrait être une autre conception politique de l'Humanité qui ne serait plus celle promise à un destin unique quand elle accepterait de se conformer à ce que voulait lui prédire une modernité éclairée. Au contraire, il n'y a de l'humanité en l'homme que pour autant que celui-ci accepte de reconnaître que la diversité des cultures n'est pas seulement une richesse passée mais un gage pour l'avenir.

Qu'elles transcendent les frontières, qu'elles se tiennent au delà des temps, même si cela ne s'est pas encore vu – du moins à notre connaissance – la quasi-totalité des religions seraient justifiées à dire qu'il y a bien longtemps que, quant à elles, elles seraient en droit de revendiquer de telles désignations...

*Il y a bien longtemps*, précisément. Tel est le deuxième détour qu'il nous faut faire maintenant, détour qui recouvre

10 - D'après Pierre Legendre.

11 - Conférence donnée à Paris (avec Catherine Malabou et Jean-Luc Nancy), "Toucher au christianisme", Cité Universitaire, Maison Heinrich Heine, le 20 juin 2000.

12 - Et que, après Michel Foucault, on peut nommer "biopolitique" ou "biopouvoir". Cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Seuil, Paris, 1997.

13 - Terme proposé par Isabelle Stengers.

le deuxième effort que nous appelions de nos vœux au début de cet article, à savoir prendre en compte les déjà morts et les pas encore nés. En effet, le "*il y a bien longtemps*" des religions contient à nos yeux une ressource symbolique considérable<sup>14</sup>. Cette ressource se tient dans la possibilité de l'énoncé suivant : "avant que cela ne soit, j'étais" ; premier énoncé qui rend lui-même cet autre possible : "quand cela ne sera plus, je serai encore". Or, qu'est-ce que disent ces deux énoncés ainsi articulés, sinon qu'il existe un autre rapport au temps que le rapport historique, autre rapport au temps qui nous est devenu impensable à nous modernes occidentaux, et qui est le rapport de tradition. Selon cet autre rapport en effet - que nous ne cessons pas de pratiquer bien sûr, ne serait-ce que dans nos pléthoriques commémorations, mais que nous sommes devenus incapables de penser, sauf à le vilipender quand il est devenu l'argument des seuls traditionalistes - le passé n'est plus réductible à un objet connaissable objectivement ; il est ce avec quoi un rapport de mémoire peut s'établir, rapport à la fois fondateur d'une identité présente (nous procédons de ce qui nous précède), et indicateur des manières d'être, à même de garantir la pérennité de cette identité dans le temps (nos successeurs n'existeront qu'à la mesure du souci que nous aurons mis à leur transmettre ces manières). Dans ce rapport au temps, ni les morts ne sont plus comme s'ils n'étaient plus parmi nous, ni les pas encore nés ne sont comme s'ils n'étaient pas déjà là. Ne parlent-on pas de plus en plus des "générations futures" dans les conventions internationales ? L'humanité n'est plus ce qui se tient dans le seul présent, elle est ce qui vit dans le temps et dont les inventions successives demeurent, qui informent encore le présent.

Remarquons ici, qui justifie à nos yeux le qualificatif de "considérable" attaché à cette ressource, que le religieux, en tant que témoignant de la permanence de cet autre rapport au temps, trouve ici réunies ses deux étymologies possibles (relier et relire) : ce qui nous relie, au présent, se tient dans le souci que le lien (le projet du "vivre ensemble", en tant que tel donc) perdure, "pour les siècles des siècles".

L'écologie, elle encore, a trouvé une expression originale pour désigner à nouveau ce rapport traditionnel au temps que connaissent bien les anthropologues sous le nom de rapport de mémoire. Elle l'a nommé par ce quasi-oxymore : le développement durable, dont la définition officielle est "qui répond aux besoins du présent sans compromettre les capacités des générations futures à répondre à leurs propres besoins". Il s'y dit que "nous" ne

durerons ("nous" voulant dire l'humanité entière) qu'à la condition d'incorporer dans nos manières de faire, ce souci du futur, impliquant qu'au besoin nous sacrifions ceux de nos plaisirs qui pourraient se révéler irresponsables. Pas question donc de pouvoir prétendre pérenniser une culture quelconque au motif qu'elle contiendrait de telles pratiques quand celles-ci se révéleraient contraire à un "vivre ensemble" compris de cette manière.

Et voilà que, et les religions et/ou les sagesse immémoriales, peuvent maintenant "monter au créneau" pour dire combien elle recèlent en elles des ressources susceptibles d'aider à cette tâche. Quand la biodiversité devient ce au maintien de quoi tous les efforts doivent être consacrés qui garantiront que demain la nature sera toujours complète<sup>15</sup>, la diversité des religions et/ou des sagesse, peut être maintenant complètement reproblématisée positivement ; quand, par exemple, elle sera évoquée pour dire que toutes en appellent au respect de la vie. Aussi bien, et toujours s'agissant de cette diversité, soit de débile qu'elle était (pour les rationalistes prompts à n'y voir qu'une somme de survivances), soit de tragique qu'elle était (pour les héritiers de toutes les guerres de religion), soit de dommageable qu'elle était (pour tous les humanistes idéalistes)... elle devient aujourd'hui comme un trésor auquel tous les hommes de bonne volonté pourraient également accéder. Pas d'autre position possible, y compris pour les représentants des "grandes religions" dont plus aucun ne peut se risquer aujourd'hui - sauf à être exclu derechef des lieux de la concertation mondiale - à se préférer comme "seul gardien de la vraie foi". Un petit tour dans le corpus que constituent la somme des articles de la revue "Actualité des religions" suffira pour convaincre quiconque en douterait encore. Nous avons choisi d'y examiner de plus près ce qui peut constituer un test pour vérifier la pertinence de notre interprétation : quel sort y est réservé aux deux questions du syncrétisme et de l'éclectisme ?

Mais en quoi avons-nous affaire aujourd'hui avec ce "front unis des crétois", (puisque telle est l'origine du mot "syncrétisme") quand, depuis Plutarque en passant par Erasme, il est devenu pour la quasi totalité de nos contemporains encore formés à la chose religieuse, synonyme de confusion funeste dans laquelle toutes les identités se perdent ? La question mérite à notre avis d'être posée pour le motif suivant : elle n'est en effet une question importante qu'à la mesure du pouvoir qu'ont les institutions religieuses de la décréter telle, c'est-à-dire qu'à la mesure de leur capacité à distinguer le pur de

14 - Cf. P. Ricoeur, "Ma proposition est de dire que, aussi minoritaires que sont devenues les religions, elles peuvent contribuer à la resymbolisation du politique" in Magasine Littéraire, septembre 2000, p. 26.

15 - La biodiversité : tout conserver ou tout cultiver ?, Marie-Hélène Parizeau (éd.), De Boeck Université, Bruxelles, 1997.

l'impur, l'originel de l'hybride – et à faire reconnaître la validité sociale d'une telle distinction. Or, si comme l'a écrit Judith Schlanger, "C'est bien le propre de la réussite institutionnelle, que de configurer le mémorable pour tenter de s'emparer de l'avenir" <sup>16</sup>, on ne peut que constater que bien peu d'institutions religieuses sont en capacité de pouvoir soutenir aujourd'hui une telle prétention. Il s'ensuit que le syncrétisme n'est de plus en plus que le mot par lequel les "chercheurs de spiritualité" savent être disqualifiés par les tenants des "grandes traditions". Contre ce qu'ils repèrent comme des tentatives de bornage, ils revendiquent à qui mieux mieux la liberté de la recherche, preuve s'il en était besoin, que le retour au religieux, ne saurait être identifié à un retour à la tradition, lequel serait toujours pensé comme exclusif de la possibilité de l'invention individuelle. Preuve aussi que la dite "globalisation du religieux" se fait sans abolir, bien au contraire, la conquête majeure de la modernité occidentale et que donc, ce faisant, elle pourrait bien être encore, l'exportation de son référent majeur : non plus le citoyen, territorialisé par définition, mais la personne <sup>17</sup>.

Et qu'en est-il du deuxième critère : l'éclectisme ? Le champ sémantique cette fois, pour n'être pas religieux mais philosophique (et plus particulièrement esthétique) n'en reste pas moins enté à l'Occident. Est éclectique celui qui prétend qu'il est possible, en piquant ça et là, de constituer un système qui tiendrait en lui seul toutes les vérités dispersées avant lui dans des systèmes singuliers. Comme on peut s'en rendre compte tout de suite, un tel bricoleur tient déjà en lui-même le critère de choix qui lui permet de sélectionner les dits éléments. Que ce critère se tienne dans la Raison universelle, ou que, comme chez certains Pères de l'Eglise, il se tienne dans le Christ dans lequel cette raison s'est incarnée, ne change pas grand chose à l'affaire. On sait, pour avoir lu Pierre Legendre, que c'est bien dans l'institution de ce qu'est la Raison que se tient, dans l'Occident chrétien, la force du Texte, y compris celle, capitale, de dire qui sont les insensés <sup>18</sup>. Or, et à toujours parcourir notre corpus, il apparaît de plus en plus que les insensés sont ceux qui, à vouloir faire durer des ordres dogmatiques, ne peuvent pas voir combien ceux-ci, parce que tributaires de traditions devenues "traditionnelles" au sens moderne et péjoratif du terme, sont défailants à permettre de tenir ensemble, dans une même langue, ce que sont

devenues les expériences, plurielles, des hommes de ce temps.

Ainsi, et par un retournement qui ne manque pas d'être paradoxal, voilà que les religions pourtant dites "historiques" – et qui sont aussi du Livre – pourraient être celles qui s'avèreraient les plus malhabiles à récapituler dans leur sein les efforts que mènent, le plus souvent à leurs marges, les nouveaux "quêteurs de sens". Quand ceux-ci s'évertuent à trouver les nouveaux mots (et les nouvelles images) qui fassent du lien, au présent, celleS-là invoquent la "tradition" pour condamner leurs entreprises.

Comme la découverte du Nouveau Monde a fait éclater l'ordre romano-catholique, il est possible que celle du monde de la globalisation (d'internet et de CNN, des ONG et du COE, de la World music et du New Age, des anges de Wim Wenders comme de ceux de Michel Serres...) fasse exploser les sociétés du Texte. On a noté à ce sujet, avec grand étonnement et grande perplexité, le contenu et le ton d'un texte qui servait de conclusion au n° que la revue *Esprit* a consacré à la religion (n° 6, juin 1997, pp. 4-6). Ce texte, apparemment signé par la rédaction, et intitulé "La Cité de Dieu et la Cité des hommes, quand les frontières se brouillent", élève la distinction du spirituel et du temporel au rang d'un principe suprême qui, s'il devait être mis en cause, entraînerait l'humanité à sa perte ! Comme si cette distinction n'était pas, elle aussi, une construction toute humaine et toute historique... "configurer le mémorable pour tenter de s'emparer de l'avenir"

Il nous semble bien au contraire, et ce sera la conclusion que nous voudrions soumettre, que le rituel d'un côté (au versant des religions, des traditions et des lieux) et le politique de l'autre (au versant des Etats, de l'histoire et des territoires) vont bien devoir apprendre à négocier ensemble leurs manières respectives de réguler la vie collective des ensembles humains. Pour y renouveler de concert les manières respectives qu'ils ont l'un et l'autre de penser ce qui nous lie, et dans l'étendue et dans la durée. Il est possible en effet que l'on se batte de plus en plus pour des histoires de rituel (de foulard islamique ou d'interdits alimentaires) quand celles-ci ne pourront plus être ni réduites à la sphère du privé des individus, ni confinées aux règlements par lesquels tel ou tel Etat entendrait pouvoir définir son espace public.

16 - "Fondation, nouveauté, limites, mémoires", Communication, n° 52, 1992, p. 297.

17- Cf. sur l'importance nouvelle de cette catégorie de "personne", (qui peut aussi peut-être permettre de comprendre le sens profond du diagnostic de "mondialatinisation"), Engagement public et exposition de la personne, Jacques Ion et Michel Peroni (éds), Ed. de l'Aube, La Tour d'Aigues, 1997.

18 - Legendre P, "Les juifs se livrent à des interprétations insensées. Expertise d'un texte" in La psychanalyse est-elle une histoire juive ?, Colloque de Montpellier, 1980, Seuil, Paris, 1981, pp.93-113.