

ÊTRE MUSULMAN EN EUROPE

LES ATTENTATS DU 11 SEPTEMBRE 2001 ont renforcé le questionnement sur la place et le rôle de l'islam européen. Certains des kamikazes originaires du Moyen-Orient avaient largement séjourné en Europe, à Hambourg, à Londres ou en Espagne. Ils avaient acquis une formation et vivaient dans un contexte d'adaptation à leur milieu qui les rendait invisibles. D'autres provenaient des minorités installées dans l'immigration et avaient suivi un parcours de soldats du rang de l'islam radical, allant des mosquées aux madrasas, aux camps d'entraînement et au jihad, en Afghanistan, en Bosnie ou en Tchétchénie.

111

Cette inquiétude de l'Europe à l'égard de nouvelles minorités religieuses qu'elle doit intégrer rejoint celle des pays d'islam majoritaire, à commencer par l'Arabie Saoudite, qui voit là un double risque de radicalisation d'un côté et de l'autre d'apparition d'un islam individualiste répondant aux normes de l'Occident, mettant en cause dans ses pratiques et dans l'adaptation nécessaire à son nouveau milieu les principes d'observance et de soumission qui assurent la légitimité du pouvoir dans la plupart des régimes autoritaires du monde arabe.

L'enjeu de l'islam d'Europe est donc complexe. Au-delà du simple contrôle des dérives radicales qui pourraient être favorisées par un contexte de libertés publiques, il concerne la plupart des États européens engagés dans un processus aléatoire de reconnaissance et d'institutionnalisation de l'islam. Il influence aussi directement les rapports entre religion, politique et société dans les pays d'islam majoritaire par les effets de contagion qu'il peut exercer. Il en découle un effort nouveau d'élaboration d'une doctrine d'adaptation de l'islam transplanté qui ne le coupe pas de ses sources et prend également en compte les effets transnationaux des changements. On constate ainsi dans les années

quatre-vingt-dix un effort de réflexion et d'institutionnalisation de l'islam dans l'espace européen. Cette démarche se différencie de celle des intellectuels musulmans laïcs comme Mohamed Arkoun qui avaient peu tenu compte du poids de l'islam traditionnel sur l'islam des minorités transplantées. Elle entre aussi en concurrence avec les tentatives tardives et frileuses d'institutionnalisation de l'islam dans les principaux pays européens par voie de désignation ou d'élection de conseils qui seraient les interlocuteurs officiels des autorités. L'ouverture vers l'espace institutionnel européen est sans doute plus grande dans la mesure où des compromis peuvent être passés, dépassant les héritages nationaux et tenant compte des interférences extérieures dans des limites acceptables. Mais l'évolution de l'islam dans l'espace européen ne conduit-il pas, sur le modèle des autres religions, à prévoir une évolution individualiste des rapports à une tradition où chaque musulman bricolera son corpus de règles, opérant ses propres ajustements compte tenu de son héritage et de sa pratique ?

112

Les deux termes Islam et Europe sous-entendent un double questionnement. Comment une religion qui se conçoit comme majoritaire et réglant tous les aspects de l'existence peut-elle se penser comme minoritaire, dans une terre qui n'est pas conquise, mais où des individus, puis des familles musulmanes ont choisi de vivre de façon durable et paisible ? Comment une Europe qui a commencé à construire son unité dans la peur de l'Union soviétique et dans un effort soutenu pour exorciser les représentations qui ont dans le passé engendré le nationalisme et causé ses guerres civiles, peut-elle, au-delà du cadre des États, créer les conditions d'intégration d'une minorité émergente dont la masse potentielle dépasse déjà celle des petits États qui la composent ?

Dans le premier cas, la construction d'une minorité musulmane transnationale procède d'une recherche de bien-être et de prospérité que des émigrés provenant de pays de culture musulmane majoritaire espèrent trouver en Europe, influencés pour certains par l'image de modernité des anciens colonisateurs. La transplantation procède donc au départ de choix négatifs (l'absence de mobilité sociale dans le pays d'origine ou la dureté des conditions d'immigration dans les pays musulmans) ou de réseaux mis en place au cours du temps. Elle a alors pour prix l'effacement de leur identité musulmane. Rester n'est pas un choix fait d'emblée mais par accommodements successifs, dans une démarche individualiste d'adaptation qui implique déjà un ralliement à

la culture et aux comportements du pays d'accueil. Mais dans cette transition, l'islam réapparaît comme ce qui reste de ce que l'on a été avec l'espoir de se maintenir sans avoir à se convertir (symboliquement) aux valeurs de l'Autre. Dans la période coloniale, prendre la nationalité d'un pays non musulman avait une valeur symbolique de trahison ou de conversion, alors que passer d'un pays musulman à un autre ne constituait jamais une rupture.

La culture étrangère représentait aussi pour la classe moyenne une sorte d'espace distinct du politique que l'on souhaite laisser en dehors des conflits. Le rapport Grande-Bretagne-sous-continent indien ou France-Maghreb procède de ces héritages complexes où l'école, le lycée, les études à l'étranger, parfois le mariage, constituent les étapes d'un parcours idéal d'intégration. Statistiquement, les cas de réussite comptent peu par rapport aux représentations collectives qu'ils engendrent. L'islam se trouve ainsi au cœur d'un jeu d'images croisées dépassant largement le cadre des États et les limites des frontières. L'exportation de leur culture, la vision omniprésente de leur puissance et de leur réussite matérielle engendrent un désir d'émigrer vers les sociétés européennes. Celles-ci en retour contrôlent et limitent l'étendue des solidarités reconnues comme légitimes, y compris en déniaient aux individus le droit d'étendre le bénéfice de ces solidarités collectives par une décision personnelle (mariage).

113

On peut rapprocher la cristallisation des perceptions de l'islam dans les années quatre-vingt des efforts entrepris pour structurer l'espace européen par des accords de libre-circulation des personnes et par la préparation de l'Union monétaire. L'effondrement du système soviétique, la guerre du Golfe constituent sans doute des variables déterminantes de ces évolutions dont les effets restent gérés dans le cadre des États. Fragilisés dans leur mode de fonctionnement, ceux-ci vont-ils reporter sur le refus de l'Autre, construit comme étranger à la culture du groupe dominant, la crainte de leur propre remise en cause ? À l'inverse, peut-on faire l'hypothèse que la construction d'une culture européenne dépassant l'histoire particulière des États n'aura de sens et valeur d'universel que dans un effort d'intégration de l'islam comme élément cofondateur ? L'enjeu du débat se situe dans la reconnaissance du droit à rester des musulmans vivant dans l'espace européen et l'acceptation des liens avec leur pays d'origine. En contrepartie, on peut aussi avancer le fait que ceux qui se réclament de l'islam dans l'espace européen ont déjà intégré à leur univers religieux une part importante de

culture occidentale. Ils n'ont pas pour autant renoncé à des valeurs religieuses ayant un sens universel. Mais dans le cas de jeunes femmes turques nées en Allemagne, celles-ci ne voient pas dans ces valeurs d'incompatibilité avec les valeurs allemandes qu'elles ont intégrées à leur culture¹. En poussant le trait, on peut avancer que leur revendication d'islam a parfois l'apparence d'un féminisme allemand. Elle procède de conduites individualistes qui pourraient se situer à la limite de la déviance, mais par une sorte d'inversion se voient légitimées aux yeux du groupe par la révérence faite à la tradition. Cette analyse nous fait apparaître l'islam comme une sorte de tradition réinventée au bénéfice d'une catégorie, les femmes, qui l'instrumentalisent dans une stratégie d'autonomie et de mobilité sociale.

114

Peut-on arriver aux mêmes conclusions en appliquant aux comportements observés une grille de lecture en termes de classes sociales ? L'approche a souvent été tentée à partir des groupes d'exclus, se situant en marge du prolétariat sans pratiquement aucun espoir d'y accéder. L'expérience pourrait être plus concluante, à propos des élites, à condition de cerner de plus près la signification du terme. L'islam ne devient-il pas le langage de nouvelles élites émergentes entre la France et le Maghreb, l'Angleterre et le sous-continent indien ou la Turquie et l'Allemagne ? Dans ce dernier cas, chassées du champ politique turc par le kémalisme dominant, certaines élites trouvent dans la structuration de l'immigration turque en Allemagne une base sociale, un rôle légitime et des ressources. Elles peuvent à partir de là réinvestir le champ politique turc en utilisant à la fois les moyens matériels et symboliques que leur procure leur installation dans un système transnational, et la mobilisation des électeurs, nationaux et émigrés. La victoire du Refah en décembre 1995 doit beaucoup à sa capacité de mobilisation construite en trente ans au sein des nouvelles générations issues de l'émigration turque en Allemagne. Ce parti leur a alors offert une image valorisante de leur rôle en Turquie face au kémalisme, à la fois comme modernisateurs et comme réformateurs musulmans, sans complexes grâce à leur formation allemande. Ils ne se coupent pas pour autant du champ politique allemand, revendiquant et pratiquant le cas échéant un double

1. Valérie Amiraux, *Acteurs de l'islam entre l'Allemagne et la Turquie*, Paris, L'Harmattan, 2001.

investissement, axé de préférence sur le niveau local, mais ne négligeant pas, malgré les difficultés pratiques, les possibilités données par l'acquisition facilitée, depuis janvier 2000, de la nationalité allemande.

Un des enjeux majeurs de l'islam européen se situe donc dans l'émergence d'élites capables d'acquérir une légitimité religieuse reconnue aussi bien en Europe que dans les pays musulmans. Cela suppose la création de pôles de réflexion et de formations adaptés aux conditions particulières de l'islam minoritaire. Or la légitimité religieuse est encore considérée comme située dans les pays d'islam majoritaire, tant par les musulmans en Europe que par les États. L'importation des imams, comme l'édiction des normes, en découle, avec une contradiction d'intérêts croissante entre les besoins des nouvelles générations musulmanes installées en Europe et ceux des pays musulmans, sans compter les manipulations des États européens qui s'adresseront à l'État turc, au marocain, ou même au recteur d'Al-Azhar pour régler les affaires de port de voile en passant par-dessus la tête des musulmans en Europe. L'absence d'élites religieuses reconnues permet ces stratégies d'influence à double sens. L'existence d'un besoin devrait susciter des tentatives autonomes qui n'ont guère de chances d'aboutir si elles ne composent pas avec les États européens. Dans les rapports avec les communautés installées, comme avec les États musulmans, ces élites dépendent encore des filières nationales qui exercent une tutelle sur l'islam.

115

Face à ces conduites d'adaptation, les démarches des États sont hésitantes. Elles visent tantôt, dans le cas français, à unifier l'islam dans un cadre institutionnel représentatif, tantôt, dans le cas allemand, à lui refuser l'accès au bénéfice de l'impôt d'Église faute de représentation organisée. Elles illustrent la difficulté qu'éprouvent les musulmans en Europe à se plier à des normes nationales largement fixées lors d'affrontements entre les Églises chrétiennes et les États au siècle dernier. La diversité des formes et des origines, la montée de l'individualisme, l'importance d'une visibilité symbolique forte influencent une réalité pour laquelle il est plus facile aujourd'hui de trouver des compromis locaux en fonction des besoins concrets des musulmans (lieux de culte, interdits alimentaires, cimetières) que des principes hérités.

Que ce soit en Allemagne, en France ou en Italie, on assiste pour des raisons semblables à un blocage des situations au niveau national qui marque un contraste avec les adaptations constatées au niveau local, notamment grâce à l'action des associations dont le mérite premier est de reconstituer des élites intermédiaires.

Cette extrême diversité des modes d'adaptation paraît renforcée si l'on prête attention au champ économique, la redistribution des richesses s'y trouvant liée à la gestion des normes et des valeurs. Dans les pays d'immigration musulmane récente comme l'Italie (et l'Espagne), l'importance de l'économie souterraine, la multiplication des entreprises individuelles, que l'on retrouve également en Allemagne, contribuent à la primauté du niveau local sur l'État.

La réalité des compromis qui se construisent au niveau local ou dans les entreprises est beaucoup plus riche. Le rôle des Églises s'inscrit aussi dans cette dimension, traduisant les questions de gestion de la société en termes religieux, présentant une nouvelle grammaire du politique revenant sur la laïcité et l'exclusivité de l'allégeance citoyenne. Les problèmes de gestion du niveau local renvoient vers un espace européen pour la conciliation des normes et des valeurs, avec une place variable accordée au niveau national suivant l'histoire et les institutions.

Les rapports avec la violence engendrent une nouvelle articulation du niveau local, national, européen et transnational, aussi bien pour les représentations de l'islam liées à ces phénomènes que pour le contrôle des réseaux qui les pratiquent. La question de la violence ramène aussi au niveau européen par la gestion des craintes que l'islam y engendre, notamment après les attentats du 11 septembre 2001. On a parfois l'impression de voir se recréer face à l'extérieur des réactions défensives, comparables à celles qui ont accompagné au siècle dernier les constructions nationales. Cela contribue à masquer un processus d'évolution plus élaboré qui concerne la régulation des normes et des valeurs. La lenteur des pratiques et une certaine crainte révérencielle ont jusqu'alors bloqué toute évocation significative de ces questions. Qu'on les aborde au niveau symbolique (port du voile) ou à celui de l'allocation des ressources (impôt d'Église), on peut imaginer que le refus de reconnaissance de la place de l'islam dans l'espace public dans des conditions identiques à celles des autres cultes sera un jour prochain évoqué pour dépasser les blocages de l'allégeance citoyenne dans le cadre des États. Le problème de l'institutionnalisation de l'islam se pose donc avant tout au niveau des États qui ont besoin d'interlocuteurs conformes à leur tradition pour gérer les rapports avec les musulmans. La couverture des besoins religieux de ces derniers peut sans doute être mieux assurée par une série de compromis pratiques au niveau local qui assureront aussi bien l'enracinement des groupes qu'une part de visibilité symbolique. Mais dans les systèmes centralisés, cette reconnaissance provient pour l'essentiel des États. Ces derniers pourront-ils accepter

de voir les besoins religieux des musulmans échapper à leur contrôle ? Ils avaient longtemps gardé l'espoir de s'en charger en association complice avec les pays d'origine. Mais la menace se situe aussi au niveau des instances de régulation européennes qui seront saisies des disparités entraînées par ce mode de fonctionnement et édicteront des arrêts de principe. Progressivement leur rôle a des chances de s'imposer au-dessus des compromis locaux ou des efforts d'institutionnalisation provisoires des États.

La notion de « citoyenneté européenne » qui s'énonce depuis 1992 peut aider à cette évolution si elle se dissocie de l'appartenance à un État précis. Elle peut alors apparaître comme un instrument utile pour dépasser les conflits et les blocages hérités de l'histoire et inscrits dans le droit positif des États de l'Union. Le problème de régulation au niveau européen se posera de toute façon pour assurer une cohérence minimale des nouvelles formes de pluralisme. Mais cette tendance sera renforcée si une demande collective d'accès direct à la citoyenneté européenne se construit au sein des groupes identitaires placés au milieu des conflits. Derrière cette demande normative, le véritable enjeu peut être une redistribution des richesses et des voies d'accès à la mobilité sociale – pour lesquels les États et les pouvoirs locaux restent encore pour longtemps les principaux dispensateurs.

117

La menace vaut aussi à terme pour les pays d'islam majoritaire. La construction d'un pôle de compétences et d'innovation théologique lié à la modernisation de l'islam dans un cadre minoritaire ne manquera pas d'influencer les pays musulmans. Les divergences d'intérêts entraîneront pour le moins un refus de se soumettre à des autorités religieuses extérieures et bientôt une réflexion sur le corps de doctrine, qui a été jusqu'alors jugée inacceptable dans les pays musulmans tant par les autorités religieuses que par les pouvoirs politiques. L'islam minoritaire apparaîtra bientôt comme lieu d'une théologie critique qui touchera aux valeurs centrales de ces sociétés. Les catégories et les identités qu'il développera trouveront leur écho au Sud.

Un effort original de construction normative adapté à la situation de minorité en Europe se présente dans le cadre du Conseil européen de la fatwa et de la recherche². Rassemblant en mars 1997 une quinzaine de personnalités religieuses venant de l'islam d'Europe ou du Moyen-

2. Alexandre Caeiro, *Le Conseil européen de la fatwa et de la recherche*, mémoire de DEA-EHESS sous la direction de Farhad Khasrokhavar, Paris, 2002.

Orient, il s'intéresse aux questions essentielles en matière de doctrine pour répondre aux demandes des minorités installées en Europe, sans les couper pour autant du reste du monde musulman. Son intervention dans le débat de société s'effectue par la production de fatwas dans des domaines aussi divers que l'achat de maisons en ayant recours à un prêt bancaire ou la légitimité de la participation politique au niveau local. C'est un véritable effort d'*ijtihad* collectif qui s'opère avec la caution de théologiens orientaux aussi reconnus que le cheikh Yusuf Al-Qaradawi, azhariste Frère musulman installé au Qatar, animateur connu d'un programme religieux interactif sur la chaîne satellite Al-Jazeera³. Dans son souci de combattre l'extrémisme, le cheikh s'est engagé dans cette entreprise de régulation intellectuelle, incorporant plus le contexte européen à la jurisprudence islamique que l'inverse. Il va contribuer à légitimer aussi bien l'assurance-vie que le prêt hypothécaire en se fondant sur la logique d'intégration économique des minorités musulmanes. Les notions de nécessité, de minorité et d'exception servent alors à construire des règles avec le souci d'éviter leur généralisation, tout en étant conscient d'alimenter un débat où l'islam s'inscrit dans le champ d'un universalisme construit en Occident.

Cette réflexion se fonde sur un rappel des données de base sur la légalité de la présence définitive d'un islam minoritaire en Europe, à partir d'une redéfinition du Dar El Islam et du Dar El Harb, plaçant l'Europe dans une catégorie intermédiaire de territoire du pacte (Ahd), insistant sur les notions de tolérance et de prédication libre qui suffisent à islamiser la migration et à maintenir son identité propre. À partir de là, les fatwas du Conseil vont s'attacher à justifier la création d'institutions musulmanes en Occident, allant jusqu'à cautionner leur participation politique au niveau local et, même au-delà, en contribuant à faire sortir le changement de nationalité de son relent d'apostasie remontant à la période coloniale. La légitimation du prêt bancaire pour l'acquisition de maisons et même pour la construction de mosquées va plus loin dans la mesure où la transgression est largement pratiquée aujourd'hui dans les pays musulmans. Les besoins des individus et de la communauté justifieront le changement en Europe, mais la contagion est perçue par les uns comme un risque, par d'autres comme une chance d'évolution.

Mais tout naturellement c'est le problème de la femme musulmane en Occident qui va retenir l'attention privilégiée des juristes du

3. Gilles Kepel, *Chronique d'une guerre d'Orient*, Paris, Gallimard, 2002, p. 69 s.

Conseil européen de la fatwa. Si la question du hijab est vite tranchée par consensus dans le sens du port obligatoire, de nombreux points de casuistique sont évoqués pour réguler la vie quotidienne en un sens qui suppose globalement la soumission à l'autorité maritale. Paradoxalement c'est le cas d'une femme irlandaise convertie à l'islam qui va susciter le plus vif débat théologique. Doit-elle se séparer de son mari (qui ne s'est pas converti) pour éviter l'apostasie au risque de détruire sa famille ? L'argumentaire construit reste hostile au mariage d'une musulmane avec un non-musulman mais admet, si la conversion a eu lieu après le mariage, que ce dernier soit préservé à condition que l'épouse puisse pratiquer sa religion et espère un jour convertir son mari. C'est en fin de compte la coutume européenne qui fonde l'exception. Un véritable effort de contextualisation non contagieuse se produit pour satisfaire les demandes des croyants et ne pas heurter les responsables politiques des différents États européens.

119

En agissant de la sorte ne vont-ils pas influencer l'émergence d'un nouveau corpus de normes et de valeurs qui s'imposeront aux États comme aux croyants ? L'Europe va-t-elle devenir un espace de référence pour un nouveau rapport entre religion et politique intégrant l'islam ? Les relations complexes entre religion, culture et nationalité vont-elles se jouer à ce niveau, si les États européens n'évoluent pas, du fait de la place centrale dans leur système de valeurs des formes de pluralisme construites au siècle dernier, dont le dépassement ne peut être atteint que par la référence à ce nouvel espace de citoyenneté. Autrement dit les musulmans vont-ils en Europe être les premiers à revendiquer une citoyenneté européenne, faute de trouver leur place dans une évolution des cadres nationaux réglant les rapports entre religion et politique ? À travers la création d'un nouvel espace de droit et de pratique vont-ils influencer les comportements dans le sens d'une individualisation d'un islam « réapproprié, reformulé et explicite⁴ » en dehors de son contexte traditionnel, quels que soient les efforts des théologiens de l'intégration ?

4. Olivier Roy, *L'Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002.

R É S U M É

Au-delà des dérives radicales qui ont attiré l'attention après les attentats du 11 septembre 2001, comme après ceux de juillet 1995 en France, l'islam en Europe se présente comme l'affirmation identitaire d'un groupe de plus de 8 millions de personnes issues de l'immigration maghrébine, turque, indo-pakistanaise ou africaine. Négociant leur intégration comme minorité au départ dans les vieux pays industriels de l'Europe du Nord (France, Grande-Bretagne, Allemagne, Belgique, Hollande, Suède), ils compensent les compromis passés pour se faire admettre par une affirmation dans l'espace public de leur spécificité culturelle. Mais leur évolution influencera aussi, à terme, les pays d'islam majoritaire et l'Europe devra construire une relation culturelle pacifiée avec son environnement au sud de la Méditerranée si elle veut réussir l'intégration de ses minorités.