

L'institutionnalisation du culte musulman en Europe

Perspectives comparées

Valérie Amiraux

En ce début de XXI^e siècle, les États membres de l'Union européenne élargie partagent une certitude : la présence de musulmans sur le territoire européen est définitive. Cette réalité commune à différents espaces nationaux implique donc de considérer le culte musulman comme élément dorénavant stable du paysage confessionnel pluriel européen et invite, en conséquence, à le prendre systématiquement en compte dans la mise en œuvre des mécanismes de régulation et de gestion publiques des cultes. Chronologiquement, l'islam est parmi les confessions les plus « jeunes » en Europe. Sa présence y est en effet très directement liée aux flux migratoires en provenance des sociétés musulmanes qui, depuis le début des années 1960, ont entretenu sa progression démographique. Anciennement religion des travailleurs étrangers, qualifiés différemment selon les contextes¹, l'islam est désormais entré dans la citoyenneté européenne en partie par le fait de la naturalisation des générations issues de ces primo-arrivants. Parallèlement, différents mouvements migratoires contribuent à entretenir une partie de la croissance démographique de cette population.

1. Pour une analyse du vocabulaire de l'immigration, voir, pour la France, Abdelmalek SAYAD, « Le poids des mots », in Abdelmalek SAYAD, *La Double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, coll. « Liber », 1999, p. 305-317 ; Abdelmalek SAYAD et Jean LECA, « Les maux-à-mots de l'immigration », *Politix*, 12, 4^e trimestre 1990, p. 7-24 ; Riva KASTORYANO, « Immigration and Identities in France : The War of Words », *French Politics and Society*, vol. 14, n° 2, printemps 1996, p. 58-66 ; pour l'Allemagne, voir Wilpert CZARINA, « Migration and Ethnicity in a Non-Immigration Country : Foreigners in a United Germany », *New Community*, 18 (1), octobre 1991, p. 49-62 ; pour une mise en perspective européenne, voir Virginie GUIRAUDON, *Les Politiques d'immigration en Europe : Allemagne, France, Pays-Bas*, Paris, L'Harmattan, 2000.

L'ancrage de l'islam dans les sociétés européennes soulève plusieurs types de questionnements – juridiques, politiques et sociaux – auxquels chaque État membre de l'Union européenne continue pour l'heure de répondre de manière autonome et singulière. Il n'existe en effet pas de traitement unique ou communautaire en matière d'administration publique des cultes, même si le registre des droits fondamentaux et de leur protection tend à construire un espace européen de réflexion, d'une part concernant le respect des différences culturelles, d'autre part concernant la garantie des libertés de conscience et de religion². Sur ce plan, la négociation autour de la position du culte musulman, les enjeux de sa représentation et du respect de ses croyants dans les différents espaces législatifs sont, en un sens, marqués du sceau de l'europanisation quoique de manière indirecte.

Dans l'ensemble, si l'on se détache un instant des spécificités liées aux lieux d'origine des primo-migrants tout en gardant à l'esprit les différentes chronologies qui caractérisent l'arrivée des travailleurs immigrés dans les différents pays, les États européens accueillant une immigration musulmane sont globalement confrontés à des problématiques communes³. Ainsi, depuis le milieu des années 1970 pour certains d'entre eux ou le début des années 1990 pour d'autres, se pose la question de l'institutionnalisation du culte musulman, que l'on définira provisoirement comme la validation, par les autorités compétentes des États européens de résidence, d'institutions chargées de représenter les intérêts culturels des croyants. Elle se dédouble entre, d'un côté, un agenda explicite (la mission de représentation des intérêts d'une communauté de croyants) et de l'autre, un agenda implicite (le contrôle de cette même communauté par les pouvoirs publics). Le présent chapitre revient autant sur le processus tel qu'il est formulé dans différents contextes européens, que sur les effets produits par les options retenues, en adoptant un certain nombre de partis-pris. Premièrement, nous nous appuyons ici sur un nombre limité d'exemples, empruntés à certains contextes (il s'agit de l'Allemagne, du Royaume-Uni, de la Belgique, de l'Espagne, de la France et de l'Italie). Il ne faut donc pas chercher dans ce texte une typologie exhaustive. Deuxièmement, nous ne construisons pas une comparaison minimaliste qui listerait les points communs et les divergences. Nous tentons plutôt d'identifier des dynamiques communes permettant de cartographier les différentes options empruntées dans chacun des contextes, sans perdre de vue les questions qui peuvent se poser de manière transversale d'un pays à l'autre. Élaborer un tableau comparé des modes d'institutionnalisation du culte musulman en Europe revient finalement aussi à poser la question de l'égalité et du pluralisme comme enjeu de politique publique, renvoyant chacun des États à son expérience de la diversité confessionnelle – notamment au sein du christianisme –, et aux conflits engagés autour de la place du religieux dans les espaces publics. De ce point de vue, prendre appui sur le culte musulman ne vaut que comme illustration de problématiques communes à d'autres confessions. En cela,

2. Pour une synthèse sur ce point, voir « Les États en Europe face à la liberté des confessions et des religions », *Conscience et liberté*, n° 59, janvier-juin 2000, p. 65-129.

3. Pour une mise en perspective historique de cette communauté d'expérience européenne, voir Jack GOODY, *L'Islam en Europe. Histoire, échanges, conflits*, Paris, La Découverte, 2004.

l'islam sert de révélateur de tensions qui le dépassent : les dispositifs régulant le lien entre religion et État sont issus d'histoires dont il est absent, ou dont il n'est en tout cas pas un acteur central. Quels sont, par exemple, les critères de catégorisation juridique construits historiquement qui permettent au législateur de qualifier une communauté comme « communauté de croyants » ou « communauté religieuse » ? L'analyse que nous proposons ici invite en outre à se pencher sur les structures mises en place, leurs caractéristiques, les conflits qu'elles engendrent et la nature du leadership qu'elles produisent. Mais elle ne doit pas occulter non plus les aspects plus concrets de la gestion du pluralisme confessionnel à l'échelle des sociétés. Les enjeux ne sont pas qu'institutionnels. Ils sont aussi pratiques. Dans de nombreux cas, de la nature du lien entre État et communautés religieuses dépend l'administration de questions comme celle de la gestion de l'abattage rituel, de la possibilité d'introduire des carrés musulmans dans les cimetières, de la formation des ministres du Culte par exemple. En relation avec l'institutionnalisation ou indépendamment d'elle, nous aborderons donc aussi dans ce texte une comparaison des modalités de réponse apportées par les États à certaines des interrogations concrètes ouvertes par la présence du culte musulman sur le territoire européen, cette approche nous permettant au final d'opérer des croisements entre des échelles institutionnelles, collectives et individuelles.

DES ITINÉRAIRES NATIONAUX...

Au sein de l'Union européenne, la gestion publique du culte musulman continue d'être majoritairement déterminée par des enjeux spécifiquement liés aux contextes nationaux⁴. En outre, la diversité des situations nationales des États membres de l'Union et la palette des modalités politiques et juridiques de régulation publique des cultes interdisent de réduire la question de l'institutionnalisation à ce qui ne serait qu'une simple reconnaissance du culte musulman par les pouvoirs publics. Ainsi, tandis qu'en France, en Espagne ou en Belgique, il existe une institution chargée de représenter le culte musulman auprès des autorités publiques, l'Allemagne et l'Italie en sont pour l'heure toujours dépourvues – en dépit de l'existence juridique des outils pour la construire –, la Grande-Bretagne, sans passer par la reconnaissance officielle d'une institution spécifique, procédant quant à elle à une gestion pragmatique et relativement souple de la présence des musulmans. Nonobstant les différences politiques et juridiques, des processus similaires ont pourtant vu le jour : la course à l'identification d'un représentant centralisé, l'intervention des États, la « notabilisation » de certains leaders par la légitimation d'acteurs au détriment d'autres⁵.

4. Valérie AMIRAUX, « Les musulmans dans l'espace politique européen : la délicate expérience du pluralisme confessionnel », *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, n° 82, avril-juin 2004, p. 119-130.

5. Voir la contribution de Franck Frégosi dans ce même volume.

Sur le plan juridique, la présence stabilisée du culte musulman dans les espaces politiques européens questionne les équilibres trouvés dans les configurations nationales entre religion et pouvoir politique. Sans pour l'heure n'avoir jamais produit d'effondrement du système dans aucun des États européens, la présence de l'islam replace les situations nationales en face à face avec les parcours historiques plus ou moins chaotiques et violents dans lesquels l'expérience (ou la non-expérience) du pluralisme confessionnel s'est construite. Deux perspectives problématiques s'entrecroisent en fait. D'un côté, celle qui interroge le pluralisme religieux sur le plan institutionnel et qui se confond souvent avec les mécanismes de régulation et de législation sur les cultes mais ne s'y retreint pas. Il faut ainsi ajouter à la liste la question de la construction de lieux de culte, de la formation des imams, de l'enseignement religieux dans les écoles publiques. De l'autre côté, celle qui s'attache au respect des pratiques ordinaires de croyants, depuis les prescriptions alimentaires jusqu'aux jours de congé, en passant par le droit à la prière ou la question des sépultures, avec une déclinaison variée autour des principes de liberté religieuse et de conscience à l'islam et aux musulmans, produisant parfois des effets de discrimination indirecte⁶.

Les relations entre Église et État qui prévalent dans les contextes retenus comme exemples peuvent être sommairement réparties – c'est en tout cas l'usage le plus courant⁷ –, en distinguant entre les systèmes de type concordataire, c'est-à-dire faisant intervenir une reconnaissance par l'État ou la passation de contrats entre institutions religieuses et autorités politiques (c'est le cas de l'Italie, de l'Allemagne, de l'Espagne), les systèmes reposant sur des Églises d'État (au Royaume-Uni on parle de l'Église anglicane comme Église établie) et enfin les systèmes de séparation stricte (comme c'est le cas en France ou en Belgique)⁸. Cette classification

6. À l'exception du contexte britannique, peu de travaux s'intéressent en Europe à la question de la discrimination religieuse autrement que sous l'angle de l'équation discrimination = inégalité. Voir Ural MANÇO (dir.), *Reconnaissance et discrimination. Présence de l'islam en Europe occidentale et en Amérique du Nord*, Paris, L'Harmattan, 2004 : concernant plus particulièrement les liens entre loi 1905 et inégalité de traitement du culte musulman en France, voir Omero MARONGIU-PERRIA, « Politique publique et islam depuis la loi de 1905 », *Hommes et migrations*, n° 1248, mars-avril 2004, p. 89-97. Pour une tentative de croiser approche juridique et lecture sociologique des discriminations et expériences d'injustice vécues par les populations musulmanes en Europe, quelques-unes des questions sur le cas français sont posées in Valérie AMIRAUX, « Peut-on parler de "discrimination religieuse" ? Réflexion à partir de la situation des musulmans en France », *Confluences Méditerranée*, 2004, p. 50-61.

7. Pour une tentative différente de classification des régimes des cultes en Europe, voir John T. S. MADELEY, « A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe », *West European Politics*, vol. 26, n° 1, janvier 2003.

8. Voir Silvio FERRARI, Anthony BRADNEY (dir.), *Islam and European Legal Systems*, Aldershot, Ashgate, 2000 ; Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET et Francis MESSNER (dir.), *Les Origines historiques du statut des confessions religieuses dans les pays de l'Union européenne*, Paris, PUF, 1999 ; pour une synthèse comparée, on consultera Brigitte MARÉCHAL, « Institutionalisation of Islam and Representative Organisations for Dealing with European States », in Brigitte MARÉCHAL, Stefano ALLIEVI, Felice DASSETTO et Jorgen NIELSEN (dir.), *Muslims in the Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden, Brill, 2003, p. 151-182 ; W. A. R. SHADID et P. S. VAN KONINGSVELD (dir.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State : The Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002 ; Jocelyne CÉSARI, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 2004, p. 100-117.

schématique n'a bien sûr qu'une faible valeur explicative. Elle renseigne principalement sur les legs de l'histoire en termes de structure juridique et d'organisation des statuts des Églises, et permet de distinguer entre les expériences des pays de culture protestante, catholique et leur participation au mouvement plus large de sécularisation. En termes de droits des personnes, l'ensemble des États membres de l'Union européenne propose dans leurs constitutions des dispositions de protection des droits individuels et collectifs à la liberté de conscience et de croyance, relayés par des engagements pris au plan international⁹. Aucun individu ne peut, sur le territoire de l'Union, être inquiété au motif de ses croyances, convictions et pratiques religieuses ou de sa non-croyance¹⁰. Parallèlement à cette protection contre toute forme de discrimination exercée contre un individu ou un collectif d'individus – au nom de l'appartenance réelle ou supposée à une confession particulière de la ou des victimes –, la liberté de pratiquer est elle aussi garantie¹¹. Quelles que soient la jurisprudence nationale et les subtilités juridiques dans la mise en œuvre de ce principe de liberté religieuse, ce dernier occupe une place centrale dans les contextes qui nous intéressent, face à des États dits incompétents sur le plan du dogme¹². Ce cadre

9. En sus des conventions internationales, on retiendra, en France, la liberté de conscience (art. 1, loi du 9 décembre 1905), la liberté des cultes (art. 1, loi de 1905) et la liberté d'association culturelle ou non (loi du 1^{er} juillet 1901 et du 2 janvier 1907), l'interdiction de discrimination dans l'emploi en raison des croyances religieuses (Préambule de la Constitution de 1946 et dispositions dans le Code du travail), le respect des croyances de chacun par la République française (art. 2, Constitution 1958) ; en Italie, la liberté religieuse est entendue comme droits individuels dans les articles 3 et 19 de la Constitution, et comme droits des confessions dans l'article 8 de la Constitution (mais la régulation des droits des confessions entre dans l'espace des accords bilatéraux avec l'État italien). Au Royaume-Uni, ce sont les *Bills of Rights* qui définissent les principes fondamentaux relatifs à l'Église et à la religion. Le *Human Rights Act* (1998) comporte une section (13) consacrée aux dispositions en matière de liberté religieuse. En Allemagne, la liberté religieuse est garantie dans l'article 4 de la Loi fondamentale (LF) et la discrimination religieuse est interdite dans ce même texte en différents endroits (art. 3-3, 33-3, 116-2). Sur le plan de l'organisation des cultes, l'article 140 de la LF affirme la neutralité de l'État tout en organisant sa coopération avec les communautés religieuses. En Espagne, il s'agit de l'article 16 de la Constitution espagnole de 1978 dont est tirée la loi constitutionnelle sur la liberté religieuse (1980). En Belgique, les articles 19 à 21 de la Constitution traitent de la liberté religieuse et l'exercice public des confessions, le clergé étant rémunéré par l'État, garantie constitutionnelle de soutien de l'État.

10. Changer de religion, ne pas en revendiquer, se déclarer ouvertement athée entrent parmi d'autres postures dans le périmètre des libertés de croyance protégées constitutionnellement dans les pays de l'Union. Ce point a son importance dans la discussion sur l'institutionnalisation du culte musulman.

11. Pour le cas français, au-delà de la situation des musulmans, voir Alain GARAY, « Quels moyens de défense et de protection des faits religieux ? La situation en France », in Émile POULAT et Dominique KOUNKOU (dir.), *Les Discriminations religieuses en France : situation à partir des Églises chrétiennes d'expression africaine*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 35-61.

12. Cette notion d'incompétence des États permet de souligner l'autonomie notamment doctrinale (voire, dans certains cas, organisationnelle, quoique ce point soit à relativiser depuis le 11 septembre 2001 et le durcissement de plusieurs législations nationales vis-à-vis des groupes religieux) des groupements et associations religieux. De même, la notion d'incompétence pose que la collaboration entre État et religion est indépendante des contenus doctrinaux. Dans le cas de l'islam, la perspective de la collaboration avec des groupes qualifiés d'extrémistes au vu de certaines de leurs positions sur les questions d'égalité homme-femme par exemple, ou les récentes expulsions d'imams

général ne doit pourtant pas occulter les différences de traitement dont certaines confessions minoritaires sont l'objet, le culte musulman (organisé sous forme d'associations dans la majorité des pays européens) et les croyants qui s'en réclament étant en peu de temps devenus des parangons de cette épreuve d'injustice. Au-delà des discours moralisateurs, mobilisant un cadre de référence de type multiculturaliste ou s'appuyant sur la rhétorique du droit à l'indifférence, relayés quelquefois par le nouvel élan de la lutte contre les discriminations, il nous semble pertinent de penser cette question de la mise en œuvre du principe d'égalité en matière confessionnelle à l'aune d'une réflexion détachée du modèle narratif de la monographie et considérant le pluralisme (entendu ici comme programme politique visant à institutionnaliser la différence culturelle) confessionnel comme véritable champ¹³.

Comment prendre en considération les « nouveaux arrivants » dans les systèmes juridiques ? Tel est l'enjeu de l'analyse de la liberté religieuse à l'horizon de l'égalité des cultes, des croyances et de la neutralité des États¹⁴. Même si elle a souvent fonctionné, concrètement, comme synonyme d'interventionnisme, la neutralité (dont la séparation entre État et Église, et la privatisation comme condition de l'égalité de traitement des cultes qui en découle dans les interprétations libérales¹⁵ sont parmi les manifestations les plus tangibles) apparaît comme une notion structurante de la définition des termes de l'égalité de traitement des différentes religions. La reconnaissance des confessions est ainsi, *a priori*, compatible avec la neutralité, à condition que celles-ci soient traitées également. Dans les faits, les États disposant d'un système de « reconnaissance » des cultes parviennent à en donner une traduction institutionnelle relativement claire, mais le culte musulman continue d'y souffrir d'une inégalité de traitement¹⁶. Dans le système italien de l'*intesa* (entente), c'est-à-dire de la passation d'un accord entre l'État et les représentants des confessions non catholiques, à trois reprises au moins des groupements d'associations musulmanes ont tenté d'obtenir cet accord avec l'État italien depuis

(Suite de la note n° 12)

en France ou l'interdiction de certaines associations religieuses en Allemagne réactualisent cette tension entre, d'un côté, respect des libertés fondamentales et, de l'autre, incompétence des États en matière religieuse.

13. Pour un travail pionnier sur le pluralisme religieux, voir Anne-Sophie LAMINE, *La Cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris, PUF, coll. « Le Lien social », 2004.

14. John T. S. MADELEY, « European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality », *West European Politics*, vol. 26, n° 1, 2003, p. 1-22.

15. Bryan BARRY, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, Polity Press, 2001.

16. Faute de place, il ne nous est par exemple pas possible ici d'examiner avec minutie le problème de la terminologie. Chaque régime administratif des cultes conjugue en effet une terminologie propre à chaque expérience nationale. On parle ainsi de culte, de religion, de communauté religieuse, de foi, de confession sans que les termes employés dans un pays ne renvoient à une réalité similaire dans un autre. Pour l'expérience britannique, nous renvoyons à l'article de F. F. RIDLEY et Hélène BILGER STREET, « Le régime administratif des cultes en Grande-Bretagne », *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 1999, p. 117-137 et en particulier p. 118-121.

1993¹⁷. Différentes versions (*Bozza di intesa tra la Repubblica italiana e la Comunità Islamica in Italia*) ont été rédigées, sans qu'aucune ne débouche pour l'heure sur la finalisation d'une authentique *intesa*¹⁸. En Allemagne, les témoins de Jéhovah peuvent, depuis le 19 décembre 2000, prétendre au statut de Corporation de droit public (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*)¹⁹ depuis l'arrêt de la Cour constitutionnelle spécifiant qu'une obligation de loyauté envers l'État ne s'impose pas car contraire à la séparation de l'Église et de l'État²⁰. Plusieurs critères interviennent dans l'octroi de ce statut qui repose sur la catégorie de communauté religieuse. Une partie de ceux-ci est définie dans la Constitution (*Grundgesetz*) : les collectifs candidats doivent faire la preuve d'un consensus religieux et de l'homogénéité de la communauté de leurs fidèles (art. 7), de leur capacité à s'inscrire dans la durée (art. 140)²¹. L'exigence de leur loyauté à la loi et à l'État de droit (*Gesetztreue*) apparaît dans la jurisprudence et toujours de manière informelle comme le troisième critère déterminant la reconnaissance²². Dans le cas des demandes présentées par plusieurs groupes de musulmans dans différents *Länder* (régions) de l'Allemagne, c'est ce troisième critère qui semble incontestablement inspirer le plus de doute voire de méfiance aux pouvoirs publics. En Espagne, une confession, pour bénéficier du statut particulier leur octroyant la personnalité juridique et une pleine autonomie en matière d'organisation et de fonctionnement internes, doit être déclarée auprès du ministère de la Justice, avoir pour cela fait la preuve de son établissement dans le

17. Les Églises vaudoises et méthodistes (1984), l'Union italienne des Églises adventistes (1986), les Églises pentecôtistes (1986), l'Union des communautés juives italiennes (1987), l'Union chrétienne évangélique baptiste (1993), l'Église luthérienne (1993), l'Union bouddhiste (1997) ont signé une *intesa* avec l'État italien. Les religions ont aussi la possibilité d'être reconnues comme « cultes admis » (loi n° 1159, 1929). Pour une compréhension des mécanismes juridiques et des processus historiques ayant présidé à la mise en place du système avant 1984, voir Francesco MARGIOTTA-BROGLIO, *Sistema di intese e rapporti con la chiesa cattolica*, Milan, Giuffrè, 1978.

18. Stefano ALLIEVI, *Il ritorno dell'Islam : i musulmani in Italia*, Rome, Lavoro, 1993 ; Silvio FERRARI, *Musulmani in Italia. La condizione giuridica delle comunità islamiche*, Bologne, Il Mulino, 2000.

19. Ce statut particulier est défini dans l'article 140 de la Loi fondamentale allemande (équivalent de notre Constitution) et explicite le lien de coopération entre Églises et État sur le plan juridique. Équilibre complexe entre droits et devoirs qui se traduit en contrat, il donne notamment la possibilité aux communautés religieuses ainsi reconnues de prélever l'impôt religieux, les invite à assurer leur présence et services dans certaines institutions publiques, leur permet de dispenser un enseignement religieux dans les écoles publiques. Les juifs en bénéficient depuis 1971.

20. Sur l'évolution du droit des communautés religieuses, voir Jens JETZKOWITZ, *Recht und Religion in der modernen Gesellschaft. Soziologische Theorie und Analyse am Beispiel der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts in Sachen « Religion » zwischen den Jahren 1983 und 1997*, Marburger Beiträge zur Sozialwissenschaftlichen Forschung ; Band 11, Münster, LIT-Verlag, 2000.

21. On pense au cas espagnol où les accords associant l'État et les communautés religieuses sont passés avec celles des communautés qui, au vu du nombre de leurs fidèles et de leur expansion en Espagne, ont montré leur ancrage social dans le pays. Article 7 de la loi constitutionnelle.

22. Gerdien JONKER, « Muslim Emancipation ? Germany's Struggle over Religious Pluralism », in W. A. R. SHADID et Pieter VAN KONINGSVELD (dir.), *Religious Freedom and the Neutrality of the State. The Position of Islam in the European Union*, Leuven, Peeters, 2002, p. 36-38.

pays, exprimé ses fins religieuses, indiqué sa dénomination et précisé ses modalités d'organisation et de fonctionnement. Sur la base de cette déclaration et de l'enracinement notoire dans le pays compte tenu de l'ampleur de la confession et du nombre de ses fidèles, l'État espagnol signera un accord ou une convention de coopération avec celle-ci²³.

Dans l'ensemble des contextes retenus pour ce chapitre, un processus de construction de l'égalité entre confessions se dessine, dont les arènes principales d'élaboration semblent de plus en plus être les tribunaux et des différentes juridictions locales et régionales. Le mouvement général de recours à la justice qui émerge en Europe, s'appuyant dans certains cas sur les institutions juridiques européennes, et dont on peut sans doute hypothétiquement lier la systématisation à la fois aux effets du 11 septembre et à la mise en place d'un espace communautaire de lutte contre les discriminations, intervient en fait à la croisée de plusieurs logiques et d'intérêts multiples. Il se déploie à deux échelles lorsque, d'un côté des acteurs locaux et régionaux s'organisent dans l'espoir d'obtenir le statut permettant au culte musulman d'accéder à une égalité de traitement de fait (en Allemagne par exemple pour dispenser une instruction religieuse dans les écoles publiques²⁴), mais aussi lorsque des actions sont intentées en justice pour faire valoir les droits individuels des croyants (notamment au sein des établissements scolaires ou sur le lieu de travail), en s'inscrivant dans le registre du respect de la liberté individuelle de conscience²⁵.

... QUI CONVERGENT PAR L'EFFET DU DROIT COMMUNAUTAIRE

L'incompétence des États européens en matière religieuse se repère à la marge de manœuvre plus ou moins grande concédée aux institutions culturelles dans chacun des dispositifs politico-juridiques nationaux. L'Allemagne et l'Italie l'expriment par exemple dans leurs Constitutions, en reconnaissant autonomie (sur le plan de la doctrine et sur celui de l'organisation) et indépendance aux communautés religieuses. C'est ainsi que l'État allemand ne participe pas à l'organisation des Églises ou à la nomination des ministres du Culte (art. 137 de la Loi fondamentale), s'abstenant de toute forme d'ingérence dans les affaires internes des sociétés religieuses²⁶.

23. Pierre BON, « Le régime administratif des cultes en Espagne », *Annuaire européen... op. cit.*, p. 77-94.

24. Ces démarches sont régionales et non fédérales. Elles se manifestent notamment à Berlin et Hambourg, dans le Bade Wurtemberg, en Bavière, Rhénanie du Nord Westphalie et Hesse.

25. Islamophobie *versus* discrimination.

26. « Néanmoins, il n'y a pas d'unanimité sur la portée du droit d'autogestion, ni dans la jurisprudence, ni dans la doctrine. », in Karl-Peter SOMMERMANN, « Le régime administratif des cultes en Allemagne », *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 1999, p. 19-27 et notamment p. 22.

Cependant, tout en affirmant cette position, l'État n'en conserve pas moins certaines prérogatives, en particulier pour sélectionner avec qui coopérer, la collaboration entre autorités publiques et acteurs religieux étant de moins en moins une exception et de plus en plus une règle dans l'ensemble des pays de l'Union²⁷. Celle-ci peut toutefois prendre des formes variées, en fonction du régime d'administration publique des cultes en vigueur. En Allemagne, elle concerne principalement l'administration fiscale et la levée de l'impôt religieux. En Espagne, si la Constitution précise qu'aucune confession n'aura le caractère de religion d'État (art. 16-3), ce même texte précise que « les pouvoirs publics tiendront compte des croyances religieuses de la société espagnole et entretiendront de ce fait des relations de coopération avec l'Église catholique et les autres confessions » directement à l'origine de la mise en place d'une égalité « proportionnelle » entre les confessions, indexée sur le nombre de fidèles de chacune d'entre elles²⁸. En Italie, la collaboration entre l'État et les cultes relève de la qualification générale du régime des cultes comme d'un « système de coopération relative, essentiellement "directif", fondé sur le statut constitutionnel de la liberté religieuse et sur les conventions avec les différentes religions garantissant le pluralisme cultuel, la reconnaissance des spécificités propres et la non-ingérence de l'État, laïc et neutre en matière religieuse²⁹ ».

L'institutionnalisation du culte musulman se fait le plus souvent en marge de la constitution du leadership national, que celui-ci s'incarne ou non dans une institution centralisée³⁰, mais l'un et l'autre de ces ensembles d'acteurs évoluent souvent parallèlement, d'autant que pour la majorité des États, la question d'importance, véritable leitmotiv des pouvoirs publics en Europe depuis les années 1980, reste celle de l'identification d'un partenaire unique, parlant légitimement au nom de l'ensemble des musulmans. L'Italie et l'Allemagne présentent le paradoxe d'une situation réunissant tous les éléments juridiques indispensables à l'organisation de la représentation des intérêts des musulmans, mais ne produisant aucun résultat, dans la mesure où un interlocuteur unique reste introuvable. En France et en Belgique, le choix des autorités s'est porté sur une procédure électorale pour créer de toutes pièces l'interlocuteur, sinon idéal, du moins souhaité. L'Exécutif des musulmans de Belgique en mai 1999, le Conseil français du culte musulman (CFCM) en mai 2003 sont deux exemples d'institutions issues de la mobilisation électorale de 48 000 électeurs auto-déclarés musulmans dans le cas belge, de « grands électeurs »

27. Silvio FERRARI, « The Legal Dimension », in Jorgen NIELSEN, Felice DASSETTO, Stefano ALLIEVI et Brigitte MARÉCHAL (dir.), *op. cit.*, p. 219-254 et notamment p. 232.

28. Pierre BON, « Le régime administratif des cultes en Espagne », *op. cit.*, p. 77-94 et notamment p. 83.

29. Francesco MARGIOTTA-BROGLIO, « Le régime administratif des cultes en Italie », *Annuaire européen d'administration publique*, XXII, 1999, p. 153-164 et notamment p. 156.

30. Par leadership, nous désignons ici les individus qui prennent en charge la représentation et la prise de parole publiques des musulmans, indépendamment des institutions nationales ou régionales qui structurent le paysage religieux.

affiliés aux lieux de culte en France³¹. La parenté entre l'Exécutif belge et le CFCM ne s'arrête d'ailleurs pas là. Dans les deux cas, les gouvernements ont souhaité organiser la représentation d'un « islam pluriel », c'est-à-dire ouvert aux courants minoritaires et réservant une place aux femmes et aux convertis. Devenue une sorte d'idéal-type en Europe, cette représentation plurielle au sein des institutions en charge du culte musulman ne requiert plus nécessairement l'intervention de l'État. En Grande-Bretagne, le Conseil musulman (Muslim Council of Britain) est certainement l'organisation la plus visible, à l'intérieur et à l'extérieur du pays. Issu d'une large consultation d'associations et de mosquées, son spectre de représentativité se veut le plus vaste possible, mais cette fois à l'exclusion explicite de certains groupes comme le Hizb ul tahrir³².

Le plus souvent, la mise en œuvre de la constitution d'un partenaire institutionnel culturel des États procède indirectement à des hiérarchisations entre les organisations et associations de musulmans. Autre effet collatéral, elle favorise souvent la mise en place d'une bureaucratie efficace, sélectionne et exclut certains des protagonistes, organisant *de facto* concurrence et rivalité entre les multiples acteurs musulmans qui interviennent sur les scènes nationales. Gerdien Jonker émet ainsi l'hypothèse que le contexte allemand et ses opportunités juridiques d'organisation du culte musulman ont contribué au durcissement des oppositions entre séculaires et croyants, notamment parmi les populations issues de Turquie³³. En Espagne, la transition politique post-franquiste a permis le déblocage de la situation des associations culturelles et confessionnelles qui, dans le cas des musulmans, se multiplient surtout dans la seconde moitié des années 1970, mettant au jour le pluralisme confessionnel du pays et rompant (dans une certaine mesure) avec la tradition de privilèges accordées à l'Église catholique³⁴. En 1992, la signature d'un accord de coopération entre le gouvernement et les musulmans espagnols³⁵ conduit à la création de la Commission islamique d'Espagne (Comisión Islámica de España)³⁶, résultat de l'unification entre deux grandes fédérations, l'une rassemblant une majorité de convertis, l'autre, des musulmans

31. La distinction entre électeurs auto-déclarés musulmans ou hétéro-désignés comme tels par l'affiliation à un lieu de culte pose la question de la construction statistique des catégories : comment chacun des États procède-t-il à l'identification des croyants musulmans ?

32. Peter MANDAVILLE, *Transnational Muslim Politics : Reimagining the Umma*, Londres, Routledge, 2001.

33. Gerdien JONKER, *art. cit.* La « course » à la reconnaissance comme corporation de droit public explique par ailleurs l'organisation de grandes fédérations tentant de réaliser l'union des musulmans de République fédérale. Il en existe deux Outre-Rhin, l'Islamrat créé en 1986 et le Zentralrat créé en 1991.

34. Si l'État espagnol ne privilégie aucune religion, il lui incombe d'engager une coopération avec toutes les confessions présentes sur le territoire. Les protestants et les juifs ont passé des accords avec l'État espagnol, et bénéficient d'une reconnaissance non seulement confessionnelle, mais aussi politique et sociale comme minorité.

35. Ils sont estimés entre 250 000 et 450 000 personnes.

36. Javier MARTINEZ TORRÓN, « Lo statuto giuridico dell'islam in Spagna », *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 1996, 1, p. 53-80.

moyen-orientaux³⁷. L'accord de 1992 (loi 26-1992 du 10 novembre 1992) met donc en place pour la première fois un cadre légal de reconnaissance de l'islam et un interlocuteur pour l'État, initiative dont le premier effet a été de contribuer à structurer le champ islamique³⁸. Pour les musulmans, ce geste a valeur de démonstration : leur présence sur le sol espagnol est un fait acquis. Quelques années plus tard, Jordi Moreras identifie trois raisons pour décrypter les lenteurs quant à la mise en place effective de cet accord : premièrement, le désintérêt des musulmans pour une institution finalement éloignée de leurs préoccupations quotidiennes ; deuxièmement, une absence de réelle volonté politique ; enfin, troisièmement, des rivalités internes au leadership³⁹. La pluralité des courants de pensée traversant l'islam d'Espagne ne se retrouve d'ailleurs pas dans les processus de mise en œuvre de l'Accord qui instaure des dynamiques de visibilité centrée sur quelques acteurs, délaissant d'autres interlocuteurs certes moins connus des médias, mais néanmoins identifiés localement comme partenaires par les autorités locales⁴⁰. En inventant et créant de toutes pièces cette institution, l'État espagnol a en fait isolé des structures plus petites mais localement significatives. Dans une configuration proche, en Belgique, la Constitution de 1831 et la loi de 1870 permettent aux religions officielles de recevoir protection et soutien financier⁴¹. Dans le cas de l'islam, religion officielle de Belgique depuis 1974, l'implication de l'État s'est parfois faite au détriment du respect de son devoir de neutralité⁴². Comme dans les cas espagnol ou français, la création d'un partenaire institutionnel a révélé des rivalités entre plusieurs organisations. Le Centre islamique et culturel de Bruxelles devient ainsi le partenaire privilégié de l'État jusqu'au milieu des années 1980, avant que le Conseil provisoire des sages ne soit créé *ex nihilo* par l'État belge comme structure d'opposition au Conseil supérieur des musulmans issu, lui, d'une consultation de musulmans. Devenu en 1994 le Conseil exécutif des musulmans de Belgique, il rassemble des membres issus du mouvement associatif. En Italie, une mise en scène similaire se met en place autour des différentes *bozze di intesa* : l'Unione delle

37. L'Accord de 1992 se présente comme un catalogue de recommandations aux autorités publiques sur des points pratiques regardant la gestion du culte et les grands projets liés à la présence stabilisée d'une population de musulmans sur le sol espagnol. Cette Commission concentre différentes responsabilités comme, entre autres, celle d'assurer la formation du personnel religieux ou de superviser la mise en place des cours d'instruction religieuse islamique dans les écoles publiques, mais aussi la sauvegarde du patrimoine islamique en Espagne, six jours fériés en lien avec les rites musulmans, la reconnaissance civile du mariage religieux.

38. Sur cette question, voir Jordi MORERAS, « Les accords de coopération entre l'État espagnol et la Commission islamique d'Espagne », *Revue européenne des migrations internationales*, 1996, vol. 12, n° 1, p. 77-90.

39. Jordi MORERAS, *ibid.*

40. Ce débat se retrouve *in fine* aussi dans la mise en place des Conseils régionaux du culte musulman en France. Voir la contribution de Franck Frégosi dans ce volume.

41. Rappelons que les salaires du personnel sont pris en charge par l'État et que les communes sont engagées dans ce soutien financier.

42. Lionel PANAHY, *Quand le droit écrit l'islam. L'intégration juridique de l'islam en Belgique*, Bruxelles, Bruylant, 1999.

Comunità e delle Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) créée en 1990 à l'issue de négociations entre plusieurs associations⁴³ s'oppose au Centro Islamico Culturale d'Italia, représentant de la Ligue islamique mondiale⁴⁴.

Ces affrontements disparaissent rarement une fois les institutions culturelles partenaires des États créées. À l'inverse, ils se poursuivent et se radicalisent souvent à l'épreuve de la gestion de dossiers concrets, comme celui de l'instruction religieuse dans les systèmes scolaires nationaux, publics et privés⁴⁵, ou de l'identification de l'autorité chargée de la formation des personnels, de la gestion du matériel pédagogique et de l'organisation financière, et reformulent indéfiniment la question du partenaire idéal et de son autorité légitime⁴⁶. Celle-ci se pose de manière cruciale autour de questionnements à caractère extrêmement normatifs émanant des populations musulmanes⁴⁷. Ou encore à la faveur de controverses comme sur le port du foulard dans les écoles publiques, illustration parmi d'autres de désaccords orchestrés par des polémiques plus ou moins virulentes autour d'enjeux mêlant questionnements identitaires, querelles politiciennes, combats philosophiques et guerre des sexes. La situation inédite de l'islam en Europe (comme fait religieux minoritaire) a d'ailleurs ouvert récemment une véritable révolution théologique en lançant une réflexion sur la mise en place d'un droit musulman de la minorité. Le Conseil européen de la *fatwa* et de la recherche a ainsi été créé en 1999 à l'initiative de l'Union des organisations islamiques de France (UOIF). Il rassemble des personnalités compétentes issues de toute l'Europe et du monde musulman, et assure une production de *fatwas* « *made in Europe* »⁴⁸, tenant compte de la réalité de la vie dans les sociétés non musulmanes, des contextes

43. Stefano ALLIEVI, *Il ritorno...*, *op. cit.*

44. Silvio FERRARI, « Le principe de neutralité en Italie », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 101, janvier-mars 1998, p. 53-60.

45. Ainsi à Berlin où, depuis 1998, les choses se sont accélérées et durcies, suite à la délivrance du statut local de communauté religieuse à la Fédération islamique de Berlin, lui donnant ainsi l'autorité et la compétence dans le Land de Berlin en matière d'instruction religieuse islamique dans les écoles publiques. Sur l'attribution du statut, voir Valérie AMIRAUX, « Expertises, savoir et politique. La constitution de l'islam comme problème public en France et en Allemagne », in Bénédicte ZIMMERMANN (dir.), *Les Sciences sociales à l'épreuve de l'action*, Paris, EHESS, 2004, p. 209-245. Sur le dossier « Religion à l'école » en Allemagne, voir Irka MOHR, *Muslimen zwischen Herkunft und Zukunft. Islamischer Unterricht in Berlin*, Berlin, Das Arabische Buch, 2000.

46. Dans le cas de l'instruction religieuse, les États d'origine continuent de se vouloir acteurs incontournables.

47. Alexandre CAEIRO, « Adjusting Islamic Law to Migration », *ISIM Newsletter*, n° 12, 2003, (accessible sur <<http://isim.nl>>). Pour un point sur la question de l'autorité religieuse en islam européen, voir Malika ZEGHAL et Marc GABORIEAU (dir.), « Autorités religieuses en islam », *Archives de sciences sociales des religions*, 49^e année, 125, janvier-mars 2004, en particulier l'article introductif, et les articles sur la France (Franck FRÉGOSI) et la Grande-Bretagne (Aminah MOHAMMAD-ARIF, Philip LEWIS).

48. Alexandre CAEIRO, *La Normativité islamique à l'épreuve de l'Occident : le cas du Conseil européen de la fatwa et de la recherche*, Paris, EHESS, 2002, et du même auteur, « The European Council for Fatwa and Research », in Martin VAN BRUINSEN, Stefano ALLIEVI (dir.), *Producing Islamic Knowledge : Transmission and Dissemination in Western Europe*, Londres, Routledge (à paraître).

politiques et de la spécificité des questions qui s'y posent⁴⁹. L'expérience du fait minoritaire n'est pas réellement nouvelle dans l'histoire de l'islam. La dimension inédite tient, dans le cas européen, à son inscription dans un espace démocratique où l'appartenance religieuse et l'identification comme croyant ne sont plus primordiales dans l'ordre politique. Le traitement juridique de la question du lien entre État et religion produit par exemple des attentes institutionnelles spécifiques qui sont le reflet du fonctionnement démocratique. Il fait émerger des structures d'autorité religieuse et des organisations inconnues du monde musulman, dont les critères de constitution et de reconnaissance par les États articulent les concepts de consensus, de loyauté, de transparence. En Allemagne, l'octroi du statut de corporation de droit public à de nouvelles communautés accorde une place centrale à la question de la loyauté à l'État de droit, aux côtés de critères plus « formels »⁵⁰. Au premier trimestre 2002, plusieurs associations membres du Zentralrat ont ainsi rédigé et co-signé une Charte islamique. Les signataires y présentent une liste d'une vingtaine de points éclairant les dilemmes juridiques ou politiques qui se posent aux musulmans vivant en Allemagne, ou créent inquiétude et peur du côté de la société d'accueil. Cette Charte se présente comme une série d'engagements des signataires vis-à-vis des règles de la République fédérale. Il y est notamment question de la compatibilité entre foi musulmane et loyauté à la Loi fondamentale. La Charte affirme par ailleurs la possibilité pour un musulman de changer de religion en conformité avec les dispositions constitutionnelles sur la liberté religieuse⁵¹.

Si les différences nationales dans les dispositifs de régulation des cultes sont indépassables, un mouvement récent d'utilisation stratégique des ressources juridiques semble cependant se détacher dans la majorité des contextes qui nous occupent ici. Interdiction du port de signes religieux dans les écoles publiques françaises ou, au contraire, refus de trancher, au plan national, par une intervention juridique en Allemagne (même si un recours au législateur reste l'horizon à plus long terme des débats locaux), la mise en œuvre d'un répertoire juridique de la construction de l'égalité entre les cultes semble d'actualité aussi bien du côté des pouvoirs publics que des usagers musulmans. Ce double mouvement de judiciarisation des rapports entre citoyens musulmans et États-nations européens s'engage à peu près partout, majoritairement dans le cadre de la quête de reconnaissance de droits individuels à exprimer et vivre sa foi. Sur ce plan, la dynamique de construction européenne et la mise en place d'un espace politique et juridique commun complètent de manière

49. Pour un aperçu de la nature des demandes et des réponses proposées, voir le Conseil européen des *fatwas* et de la recherche, *Recueil de fatwas. Avis juridiques concernant les musulmans d'Europe*, Série n° 1, Lyon, Tawhid, 2002. Pour une analyse des enjeux autour de la production de normes et d'autorité à partir d'une étude des sites Internet, voir Ermete MARIANI, « Hadith-on-line : Writing of a Tradition », *ISIM Newsletter*, n° 9, février 2002, (accessible sur <<http://isim.nl>>)

50. Gerdien JONKER, « Muslim Emancipation ? Germany's Struggle over Religious Pluralism », *art. cit.*, p. 36-51.

51. Ce même point a fait l'objet d'après négociations entre ministère de l'Intérieur français et organisations membres de la Consultation sur l'islam de France.

inattendue des législations nationales parfois sans réponse devant certains dilemmes. La protection des droits individuels et collectifs à la liberté religieuse⁵², le plus souvent au niveau constitutionnel, complété par la signature de différentes conventions internationales⁵³ se trouve donc renforcée par la législation européenne, notamment par les Directives race et emploi⁵⁴. Ces deux textes donnent cependant la priorité à des variables comme la race et l'ethnicité, la religion étant globalement absente du discours sur la protection des minorités. La défense de la liberté religieuse au plan individuel (qui doit aussi s'entendre comme le droit de changer de religion et comme celui de ne pas croire) est de plus en plus soutenue au niveau européen par la protection contre la discrimination, la lutte contre les formes de xénophobie, le racisme et l'intolérance. Cette rencontre entre dispositifs juridiques communautaires et revendications des musulmans à un traitement non discriminant en raison de leur confession se repère plus particulièrement autour d'un certain nombre de problèmes concrets qui se posent de manière indifférenciée et récurrente dans les différents contextes. Il en est ainsi de la construction des lieux de culte, de l'octroi de carrés musulmans dans les cimetières, des négociations sur la reconnaissance de jours fériés en relation avec des fêtes du calendrier musulman, de la distribution de viande *halal* dans la restauration des établissements publics, mais aussi de l'abattage rituel au moment de l'*Aïd*. Ce dernier aspect illustre par exemple parfaitement les intersections dans les réglementations de contraintes locales, nationales et européennes autour de la pratique collective d'un rite festif⁵⁵.

De nouveau, si les recours et les protections peuvent s'appuyer sur la jurisprudence européenne naissante en matière de discrimination, les arrangements sur la plus grande partie de ces questions concrètes continuent de se négocier à l'échelle nationale. Ainsi, en Espagne, les musulmans peuvent-ils demander la permission de s'absenter de leurs lieux de travail ou de l'école le vendredi entre 13 h 00 et 16 h 00, en accord avec l'employeur ou le chef d'établissement. En France, les travaux de la Commission Stasi ont tenté de faire de cette question des jours fériés un élément de l'agenda politique, mais ce, sans succès. La situation actuelle est donc la suivante : tout employeur doit respecter les croyances religieuses de ses employés, mais est

52. Plus précisément la liberté de pensée, de conscience et de religion, la reconnaissance du droit à manifester sa foi dans le respect de l'ordre public.

53. La Convention européenne des droits de l'homme, le Pacte de droits civils et politiques, la Charte des droits fondamentaux.

54. Directive du Conseil 2000/43/EC du 29 juin 2000 relative à la mise en œuvre du principe d'égalité de traitement entre les personnes sans distinction de race ou d'origine ethnique, 19 juillet 2000, série L 180/22. Directive du Conseil 2000/78/EC du 27 novembre 2000 portant création d'un cadre général en faveur de l'égalité de traitement en matière d'emploi et de travail, 27 novembre 2000, série L 303/16.

55. La protection des animaux au moment de la mise à mort est garantie par le décret 97-903 du 1^{er} octobre 1997, transposant la directive 93/119/CE. Le décret du 16 avril 1964 est relatif à la protection de certains animaux domestiques et aux conditions d'abattage. L'arrêté du 28 novembre 1970 octroie à la commission rabbinique intercommunautaire d'abattage rituel la compétence pour désigner les personnes chargées du sacrifice.

autorisé à restreindre leur droit d'expression si nécessaire pour des raisons d'ordre public, de sécurité, d'hygiène, de santé ou autre⁵⁶. Dérivant de la protection de la liberté de conscience individuelle, certaines manifestations rituelles sont tolérées dans la pratique et même encouragées officiellement. Il en est ainsi des jours de congé pris à l'occasion de fêtes du calendrier musulman : les travailleurs musulmans ne peuvent, en France, être sanctionnés en cas d'absence à l'occasion de fêtes religieuses importantes. Les décisions restent toutefois soumises, en la matière, à la discrétion du chef de service⁵⁷. Le traitement public du culte musulman et, plus largement, de la différence confessionnelle en Grande-Bretagne est, de tous les exemples nationaux, le plus approchant de ce que pourrait, à plus ou moins brève échéance, produire le droit communautaire⁵⁸. Au-delà de la variété des statuts juridiques des organisations de musulmans en Grande-Bretagne, le système de lutte contre les discriminations raciales (*Race Relations Act* de 1976 et *Race Relations Amendment Act* de 2000) opère comme un facilitateur de dialogue. Ce cadre général a permis, par exemple, la réintroduction de la question confessionnelle (non obligatoire) dans les formulaires de recensement en 2001 pour affiner les outils statistiques évaluant la discrimination. Soulignant le caractère symbolique de nombreuses mesures prises par les autorités britanniques pour aider les musulmans dans la vie civique, Philip Lewis précise qu'elles « signalent que les musulmans britanniques n'ont pas à cacher leur identité religieuse comme pré-condition à leur participation à la vie publique et civique⁵⁹ ».

*

* *

Dans les six contextes convoqués ici à titre d'illustration, la question de l'institutionnalisation occulte bien souvent le reste des questions qui peuvent se poser face à la stabilisation de la présence de populations musulmanes sur les territoires concernés, alors même qu'elle n'apparaît plus comme centrale dans certains de ces pays. D'une certaine façon, « [...] la visibilité constante [de l'islam] dans les médias contraste avec l'invisibilité sociale des musulmans⁶⁰ ». En Allemagne par exemple,

56. Il n'y a par exemple pas de violation de la liberté de conscience dans le fait de demander à un boucher de confession musulmane de manipuler du porc. Voir Cass. soc, 24 mars 1998, AZAD c/M'ZE.

57. Circulaire du 23 septembre 1967. Chaque année, l'État publie la liste des fêtes religieuses pouvant déboucher sur une autorisation d'absence. Dans le cas des musulmans, il s'agit de l'*Aïd al Seghir*, l'*Aïd el Kebir*, le *Mawlid*. Un musulman absent de son travail pour l'*Aïd el Kebir* ne peut être licencié. Cass. Soc., 16 décembre 1981, *Bull. Civ.*, V, n° 968, p. 719.

58. Sur l'émergence d'un « paradigme communautaire » et ses effets sur les politiques nationales en matière de lutte contre les discriminations, voir Andrew GEDDES et Virginie GUIRAUDON, « Britain, France and EU anti-discrimination Policy : the Emergence of an EU Policy Paradigm », *West European Policy*, vol. 27, n° 2, mars 2004, p. 334-353.

59. Philip LEWIS, « Between Lord Ahmed and Ali : Which Future for British Muslims ? », in W. A. R. SHADID et Pieter VAN KONINGSVELD (dir.), *op. cit.*, p. 129-144 et plus particulièrement p. 133.

60. Jordi MORERAS, « Limits and Contradictions in the Legal Recognition of Muslims in Spain », in W. A. R. SHADID et Pieter VAN KONINGSVELD (dir.), *op. cit.*, p. 52-64 et plus particulièrement p. 54.

la revendication du statut de corporation, dominante dans les années 1970 et 1980, est devenue secondaire au regard de la priorité donnée à l'engagement des associations dans la gestion locale de dossiers comme celui de l'instruction religieuse. En France, la création du CFCM en 2003 n'a en rien contribué à apaiser les tensions autour de sujets sensibles, polémiques et de controverses nationales comme autour du « foulard islamique » lors des discussions précédant le vote de la loi.

Lorsque des institutions ont vu le jour, elles ont le plus souvent débouché sur des blocages et des mésententes répétées, provoquant des inefficacités structurelles. Dans d'autres cas, elles sont restées cantonnées au rôle d'ambassadeurs officiels de la « cause musulmane »⁶¹, ou d'interlocuteurs privilégiés des médias⁶². Pour la population des musulmans confrontés à des questions pratiques ou à l'expérience du racisme ordinaire, de la circulation des stéréotypes⁶³, de la discrimination et de l'islamophobie⁶⁴, elles représentent moins une aide ou un appui quotidien, que le symbole de l'acceptation par les États du caractère définitif de leur présence en Europe et la prise de distance vis-à-vis des États d'origine. Ce dernier point s'observe par exemple en Allemagne ou en Espagne à travers le choix politique de déléguer la responsabilité de l'enseignement du fait religieux islamique dans les écoles privées et publiques à des acteurs n'émanant pas des sociétés dites d'origine. D'une manière plus globale, les questions ordinaires se posent et se résolvent fréquemment hors du cadre de l'institutionnalisation, souvent localement⁶⁵, mais surtout de plus en plus par l'intermédiaire des tribunaux et des cours de Justice. Dès lors, plusieurs dynamiques de participation politique coexistent parmi les populations musulmanes en Europe. Certaines valorisent l'engagement local et la mise en œuvre d'une participation citoyenne plus active autour de questions non strictement

61. Ce rôle d'ambassadeur peut, dans des situations de tensions et des contextes de crise, s'avérer d'une certaine utilité, au moins symbolique, comme l'a illustré l'envoi d'une délégation du CFCM en Irak pour tenter de faciliter la libération des journalistes retenus en otage.

62. Sur ce plan, le CFCM assume sa vocation publique en intervenant systématiquement.

63. Sur l'Espagne, voir Eloy MARTIN CORRALES, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelone, Bellaterra, 2002 ; Gema MARTIN-MUÑOZ, « Perceptions de l'islam en Espagne », *Confluences méditerranée*, 1996, n° 19, p. 183-196.

64. Pour l'expérience française, voir Vincent GEISSER, *La Nouvelle Islamophobie*, Paris, La Découverte, 2003. Plus récemment, quelques associations musulmanes ont commencé à investir cette notion d'une charge de militantisme en France (on consultera par exemple le site <oumma.com> qui recense les actes islamologues ou le rapport du Collectif contre l'islamophobie présenté à la presse en octobre 2004) qui, jusqu'à présent, était surtout caractéristique du contexte britannique depuis la publication du rapport du Runnymede Trust, *Islamophobia: A challenge for us all*, Londres, Runnymede Trust, 1997. Pour une analyse de l'islamophobie en Europe après le 11 septembre, voir Christopher ALLEN et Jorgen NIELSEN, *Summary Report on Islamophobia in the European Union after 11 September 2001*, European Monitoring Centre on racism and Xenophobia, Vienne, 2002.

65. Pour une mise en perspective des expériences allemande et française, voir Claire DE GALEMBERT, « La gestion publique de l'islam en France et en Allemagne. De l'improvisation de pratiques *in situ* à l'amorce d'un processus de régulation nationale », *Revue internationale et stratégique*, 2004, n° 52, p. 67-81 ; pour une étude de cas italienne, voir Chantal SAINT BLANCAT et Ottavia SCHMIDT DI FRIEDBERG, « Mobilisations laïques versus mobilisations religieuses en Italie », *CEMOTI*, n° 33, 2003.

cultuelles, les musulmans devenant, dans le cadre d'associations, des acteurs de la démocratie locale. D'autres contribuent à une forme d'« indigénisation » des grands enjeux⁶⁶, à une communautarisation et une ethnicisation croissantes, même dans des contextes où ces dynamiques sont *a priori* considérées comme inexistantes et illégitimes. Une réflexion reste enfin à conduire sur les usages sociaux des textes de loi, nationaux et européens, et sur l'inflexion juridique prise par un débat jusqu'ici dominé par une perception politique et institutionnelle de ses principaux enjeux.

66. On pense ici au débat autour d'une sharia des minorités.