



HAL
open science

Démarches pédagogiques en matière d'islam. Enjeux pour la jeunesse des deux côtés du Rhin

Maïtena Armagnague-Roucher, Simona Tersigni

► **To cite this version:**

Maïtena Armagnague-Roucher, Simona Tersigni. Démarches pédagogiques en matière d'islam. Enjeux pour la jeunesse des deux côtés du Rhin. *Hommes & migrations*, 2017, L'islam en Europe, 1316, pp.79-86. 10.4000/hommesmigrations.3799 . halshs-01992521

HAL Id: halshs-01992521

<https://shs.hal.science/halshs-01992521>

Submitted on 24 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Démarches pédagogiques en matière d'islam

Enjeux pour la jeunesse des deux côtés du Rhin

Maitena Armagnague et Simona Tersigni



Édition électronique

URL : <http://hommesmigrations.revues.org/3799>
DOI : 10.4000/hommesmigrations.3799
ISSN : 2262-3353

Éditeur

Cité nationale de l'histoire de l'immigration

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2017
Pagination : 79-86
ISBN : 978-2-919040-37-7
ISSN : 1142-852X

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Maitena Armagnague et Simona Tersigni, « Démarches pédagogiques en matière d'islam », *Hommes et migrations* [En ligne], 1316 | 2017, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 09 juin 2017. URL : <http://hommesmigrations.revues.org/3799> ; DOI : 10.4000/hommesmigrations.3799

DÉMARCHES PÉDAGOGIQUES EN MATIÈRE D'ISLAM : ENJEUX POUR LA JEUNESSE DES DEUX CÔTÉS DU RHIN

Par MAÏTENA ARMAGNAGUE, maître de conférences en sociologie à l'INSHEA, chercheure au Grhapes et associée au Centre Émile Durkheim et à Migrinter, et SIMONA TERSIGNI, maître de conférences en sociologie à l'université Paris-Nanterre, chercheure au Sophiapol et associée au DynamE et à l'Urmis.

En France comme en Allemagne, des associations musulmanes multiplient les initiatives en faveur du vivre-ensemble. Des cours de religion dans les écoles publiques de l'autre côté du Rhin pour favoriser la connaissance de la religion musulmane aux tentatives d'encadrer la pratique du culte dans des lieux inadaptés, comme dans certains arrondissements de Paris, les pratiques pédagogiques en matière d'islam révèlent une volonté de se faire connaître et reconnaître dans l'espace public. Cependant, tous les croyants ne sont pas prêts à répondre à ces injonctions sociales et culturelles qui contribuent à construire leur image.



Il s'agit de situer, en Allemagne et en France, des démarches institutionnelles et des mobilisations à visée pédagogique d'acteurs sociaux, musulmans ou non, autour de l'islam. Ayant pour ambition de favoriser une connaissance de l'islam voire, quand elles sont pratiquées par les fidèles eux-mêmes, d'en requalifier socialement les valeurs et pratiques, ces dynamiques péda-

gogiques concernent des sujets individuels et collectifs, institutionnels ou non, face à l'expérience quotidienne de l'islam en Allemagne et en France¹. En dépit de différences formelles dans l'inclusion de l'islam des deux côtés du Rhin, des convergences existent dans la construction institutionnelle de cette religion, recherchant l'édification d'un islam « d'Allemagne » et « de France ».

1. Les données relatives aux initiatives pédagogiques liées à de jeunes d'origine turque en Allemagne sont issues de la thèse de Maïtena Armagnague, voir *Une jeunesse turque en France et en Allemagne*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2016 ; celles relatives aux pratiques pédagogiques auto-construites des migrantes et « descendantes de migrants » sont tirées des recherches doctorales et post-doctorales de Simona Tersigni.

Cette dynamique participe à alimenter une autochtonisation de l'islam par les musulman(e)s d'Allemagne et en/de France². Celle-ci s'accompagne pourtant d'ambivalences et de maladroites entérinant un regard de la société majoritaire globalement méfiant vis-à-vis de cette religion, du fait de la relative méconnaissance, par les pouvoirs publics, notamment locaux, des hétérogénéités et des fragmentations caractérisant les islams d'Allemagne et de France³. Dans ces pays, l'islam est façonné par les musulmans majoritaires pris dans une tension entre les logiques étatiques européennes et les contrôles directs ou indirects exercés par certains pays d'origine⁴.

L'autochtonisation, un cadre d'analyse des pratiques pédagogiques en matière d'islam

Analyser les pratiques pédagogiques en matière d'islam nécessite la prise en compte des populations principalement concernées par la minoration dans les deux pays – descendantes des migrations d'Afrique du Nord et aussi, notamment, d'Afrique subsaharienne, de Turquie et du Pakistan en France, et surtout celles originaires de Turquie en Allemagne – articulées à la fabrication de l'islam majoritaire des deux côtés du Rhin⁵. En Allemagne et en France, dès 1945 dans

un contexte de prospérité économique (« *Wirtschaftswunder* » et « Trente Glorieuses »), l'arrivée de migrants musulmans a permis aux deux sociétés d'accueillir une religion ne s'inscrivant pas dans la représentation d'un passé national commun et de l'instituer chacune à leur manière⁶. Ceci s'est fait de façon différente, du fait des origines des migrants, dépositaires d'histoires nationales distinctes, et des liens spécifiques que la France et l'Allemagne entretiennent aux institutions religieuses.

Dans ces deux pays, l'émergence de l'islam s'inscrit, dès le début des années 1980, dans des scènes publique et médiatique agitées, dans lesquelles un questionnement sur l'État-providence ainsi que sur la cohésion sociale se dissimule derrière le fait migratoire érigé en problème social. Au début des années 1990, en Allemagne, la participation à la société des descendants de migrants est évoquée en termes ethniques ou nationaux, en ciblant les Turcs. En revanche, la France voit la question émerger dans ses grands ensembles et interroge les conditions de la mise à l'écart des descendants de migrants des anciennes colonies. Face à cela, les deux pays ont mis en place des politiques catégorielles, notamment au niveau local⁷. En France, dès les années 1980, le traitement spécifique et paternaliste dont font l'objet les populations d'origine étrangère est rapproché d'une gestion postcoloniale de la question sociale⁸. En Allemagne, c'est à

2. Par « musulmans de France », il s'agit de Français qui sont catégorisés en tant que musulmans ou qui sont engagés dans l'islam de France qu'ils voudraient contribuer à émanciper de l'islam consulaire dépendant d'un certain nombre de pays dont certains sont des terres d'émigration (Maroc, Tunisie, Algérie, Sénégal, Mali). Par « musulmans en France », il est fait référence à des migrants (réguliers, qui peuvent devenir irréguliers, qui le sont devenus ou qui sont dépourvus de titre de séjour depuis leur arrivée en France) ou à des travailleurs étrangers (pendulaires, intérimaires, prestataires de services) lesquels sont aussi susceptibles d'être musulmans. 3. Simona Tersigni, « Corps et appartenance, à la lumière du clivage entre musulmans en France et musulmans de France », in Gilbert Vincent, Juan Matas (dir.), *Appartenance. Partir, partager, demeurer*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2011, pp. 131-150 ; « Le fait religieux : croyances, pratiques et revendications », in Jean-Yves Blum-Le Coat, Mireille Eberhard (dir.), *Les immigrés en France*, Paris, La documentation française, (coll. « Les études de la documentation française »), 2014, pp. 165-181. 4. Nilüfer Göle, « La laïcité et la *Leitkultur* : les socles identitaires », in Nilüfer Göle, *Musulmans au quotidien. Une enquête européenne sur les controverses autour de l'islam*, Paris, La Découverte, 2015, pp. 37-43. 5. Nikola Tietze, *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne. Les constructions subjectives de l'identité*, Paris, L'Harmattan, 2002. 6. Nikola Tietze, *Ein historisch informierter Blick auf die immigrations- und flüchtlingspolitischen Handlungszusammenhänge in Deutschland-Integrationsdiskurse, Inklusion muslimischer Religionspraxis, Wandel nationaler Territorialität*, Bericht für das Auswärtige Amt (Arno Kirchhof), Paris, 2016 ; Nikola Tietze, « L'institutionnalisation de l'islam et l'intégration nationale en Allemagne », in Antonela Capelle-Pagacean, Patrick Michel, Enzo Pace (dir.), *Religion(s) et identité(s) en Europe, L'épreuve du pluriel*, Paris, Presses de Sciences Po, 2008, pp. 281-295. 7. Riva Kastoryano, *La France, l'Allemagne et leurs immigrés : négocier l'identité*, Paris, Armand Colin, 1997 ; Didier Lapeyronnie, *L'individu et les minorités. La France et la Grande-Bretagne face à leurs immigrés*, Paris, PUF, 1993. 8. Yves Lequin, « Métissages imprudents ? », in Yves Lequin (dir.), *La mosaïque France*, Paris, Librairie Larousse, 1988.

partir de ce moment⁹ et de cette « étatisation de l'ethnicité¹⁰ » que l'idée de société multiculturelle se répand, malgré la crainte du « repli communautaire » renforçant l'ethnicisation des groupes¹¹ et ses effets sur la cohésion sociale : fragmentation, racisme réactif des Allemands¹².

Le positionnement à l'égard de la reconnaissance de communautés religieuses différencie le sécularisme allemand de la laïcité française. Dans les deux cas, il y a séparation de l'Église et de l'État, mais, à la différence de la France, les corps intermédiaires religieux (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) assurent en Allemagne une partie de la régulation sociale, ont un statut juridique et prélèvent avec l'aide de l'État un impôt versé par qui-conque en est membre.

L'Allemagne compte entre 3 et 3,5 millions de musulmans¹³ et la France entre 4,3 millions et 3,98 millions¹⁴. Dans ces pays, l'institutionnalisation de l'islam s'est faite de façon progressive et improvisée¹⁵ allant de l'échelle locale à l'échelle nationale. En France, l'attribution des lieux de culte musulmans s'est réalisée de manière *ad hoc* dans les municipalités¹⁶. En Allemagne, l'islam s'est inégalement imposé dans le débat public : dès la fin des années 1970 à Berlin, mais bien plus tard dans d'autres lieux¹⁷. En France, cette prise en compte se manifeste à partir des années 1990, à l'initiative du ministère de l'Intérieur, conformé-

ment à la tradition française d'un État « *instituteur du social*¹⁸ ». En 1991, le Conseil de réflexion sur l'islam en France (Corif) est instauré pour préparer la création du Conseil français du culte musulman (CFCM) en 2003. En Allemagne, la réforme de 2000 sur le code de la nationalité allemande est une occasion d'offrir une reconnaissance de l'islam, à l'instar des *Körperschaft des öffentlichen Rechts*. Cependant, l'État fédéral n'a pas le pouvoir de son voisin français de contraindre les *Länder* à légiférer en ce sens, puisque les affaires religieuses sont une de leurs prérogatives¹⁹. Le lancement des conférences sur l'islam (Deutsche Islam Konferenz, DIK) en 2006, à l'initiative du Bund, a été une étape majeure de dialogue sur cette religion.

Des pratiques pédagogiques au cœur d'expériences situées

Parallèlement, les musulmans s'auto-organisent pour pratiquer leur culte. Au départ, en Allemagne, les Turcs le font seuls²⁰, avant qu'Ankara n'intervienne dès les années 1970 pour le contrôler. Cette intervention a lieu au moment où la présence turque en Europe augmente, affirmant un besoin de diversité politique et religieuse (laïcité, rapport aux Kurdes, aux Arméniens). Une partie de la population s'autonomise alors de l'État²¹, et des organi-

9. L'Église catholique s'occupe des migrants d'Italie, du Portugal, d'Espagne et de Croatie, les Églises protestantes des chrétiens non-catholiques (tels les Grecs) et le *Arbeiterwohlfahrt* des immigrants non-chrétiens, dont ceux du Maghreb et de Turquie. La reconnaissance des communautés religieuses (*Körperschaft des öffentlichen Rechts*) est inscrite dans la Loi fondamentale allemande. 10. Ulrich Bielefeld, « L'État-nation inachevé. Xénophobie, racisme et violence en Allemagne à la fin du XX^e siècle », n° spécial, *Allemagne An V*, décembre 1994-janvier 1995. 11. Frank-Olaf Radke, « Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multiculturalismus », in Ulrich Bielefeld (dir.), *Das Eigene und das Fremde*, Hambourg, Hamburger Edition, 1991, pp. 79-96. 12. Frank-Olaf Radke, « Multiculturalism in welfare States: the case of Germany », in Montserrat Guibernau, John Rex, *The Ethnicity Reader. Nationalism and Migration*, Oxford/Londres, Polity Press, 1997, pp. 248-256. 13. Christopher J. Soper, Joel S. Fetzer, « Explaining the accommodation of Muslim religious practices in France, Britain, and Germany », in *French Politics*, vol. 1, 2003, pp. 39-59. 14. Patrick Simon, Vincent Tiberj, « Sécularisation ou regain religieux : la religiosité des immigrés et de leurs descendants », in *Document de travail*, n° 196, Paris, Ined, 2013, pp. 1-46. 15. Claire de Galember, Nikola Tietze, « Institutionalisation des Islam in Deutschland. Pluralisierung der Weltanschauungen », in *Mittelweg*, n° 36, 2002, pp. 43-62. 16. Claire de Galember, « Le "oui" municipal à la mosquée de Mantes-la-Jolie : les faux-semblants de l'hospitalité religieuse », in Anne Gotman (dir.), *Villes et hospitalité. Les municipalités et leurs étrangers*, Paris, éd. de la MSH, 2004, pp. 383-407 ; Thibault Tellier, « De l'invisible au visible », in *Cahiers de la Méditerranée*, n° 76, 2008, pp. 89-105. <http://cdlm.revues.org/4299>. 17. Le sujet n'émerge qu'à partir des années 1990 à Hambourg où la Schura, fédérant toutes les instances islamiques (sauf le DITIB), voit le jour en 1999. 18. Pierre Rosanvallon, *L'État en France : de 1789 à nos jours*, Paris, Seuil, 1993. 19. Claire de Galember, « La gestion publique de l'islam en France et en Allemagne », in Riva Kastoryano (dir.), *Les codes de la différence. Race, origine, religion, France Allemagne, États-Unis*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, pp. 175-202. 20. Hamit Bozarslan, « Une communauté et ses institutions : le cas des Turcs en RFA », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 6, n° 3, 1990, pp. 63-81. 21. Mais aussi du DITIB (*Diyanet İsleri Türk İslam Birliği*) qui correspond au ministère turc du Culte en Turquie.

sations plus radicales (Millî Görüs²²), parfois formellement interdites en Turquie²³, se développent (confréries²⁴, mouvement Gülen). De l'autre côté du Rhin, plusieurs chercheurs ont montré combien l'émergence d'un discours sur l'« islam de France » est entremêlée aux divers projets de formation d'imams en France²⁵.

En répondant au discours sur l'intégration dont ils acceptent les présupposés, les adeptes de l'« islam de France » essaient d'intervenir afin d'améliorer les dynamiques de socialisation des « jeunes descendants de migrants » considérés en péril.

(CFCM) a exprimé une volonté de reconnaissance politique de l'islam français, une stratégie engagée par les gouvernements successifs depuis la fin des années 1980. Double, ce processus de reconnaissance politique concerne à la fois la reconnaissance de la présence de l'islam par la République et l'acceptation, de la part des représentants du culte,

des lois de la République, en particulier du principe de la laïcité. Cette reconnaissance réciproque a engendré des débats importants sur la place de l'islam dans la société française et sur sa visibilité dans l'espace public. Or le décalage entre la mise en place d'une reconnaissance politique ponctuelle et l'absence de reconnaissance juridique due au principe de laïcité a été la source de tensions futures²⁷.

En dépit d'une volonté des pouvoirs publics de reconnaître l'islam et d'un rapport à la religion différent, la France et l'Allemagne, au lieu de considérer ce culte comme une ressource²⁸, sont dominées par la crainte du développement de l'intégrisme et ont médiatisé des faits divers²⁹ impliquant des musulmans fondamentalistes. Dans ce contexte post-2001, les débats sur l'islam servent parfois à cacher les peurs du fondamentalisme ou l'islamophobie³⁰. En France, ceci opère dans un entremêlement périlleux entre « laïcité narrative » (de la politique, de la morale, de l'idéologie) et « laïcité de droit » (dont l'histoire est profondément ancrée dans les institutions d'un pays)³¹. En Allemagne, le mouvement Pegida réactive le sujet d'une « culture allemande de référence ».

Dans un article comparatif sur l'islam en France et en Allemagne³², Claire de Galember a très

22. *Avrupa Milli Görüs Teskilatları* est le satellite européen du parti islamiste turc. 23. En vertu de la Constitution turque et de l'article 163 du Code pénal réprimant les activités anti-laïques. 24. Naksibendiye, Nurculuk et Süleymanci sont influentes en Europe, voir Samim Akgönül, *Religions de Turquie, religions des Turcs. Nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; « Appartenances et altérités chez les originaires de Turquie en France », in *Hommes et Migrations*, n° 1280, 2009, pp. 34-49. 25. Frank Peter, « L'« Islam de France » : une religion civile en quête d'autorités religieuses », in *Confluences Méditerranée*, vol. 2, n° 57, 2006, pp. 69-81 ; Solenne Jouanneau, *Les imams de France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, éd. Agone, 2013. 26. Frank Peter, « L'« Islam de France » », *op. cit.*, 2006. 27. Malika Zeghal, « La constitution du Conseil français du culte Musulman : reconnaissance politique d'un Islam français ? », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 129, 2005, pp. 97-113. <http://assr.revues.org/1113>. 28. Herbert J. Gans, « Symbolic ethnicity. The future of ethnic groups and cultures in America », in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 2, n° 1, 1979, pp. 1-2. 29. Comme dans le cas de l'« affaire Sürücü », abattue en 2005 par son frère après avoir refusé de se soumettre à un mariage forcé ou lors des parutions des ouvrages de Seyran Ates en 2003, *Große Reise ins Feuer. Die Geschichte einer deutschen Türkin* (Berlin, Rowohlt Berlin), de Necla Kelek en 2005 *Die fremde Braut* (Cologne, Kiepenheuer & Witsch). En France, depuis la première affaire du voile à Creil en 1989, l'opinion n'a cessé de s'agiter autour de différents thèmes (identité nationale, salafisme, niqab, polygamie). Voir Valérie Amiraux, « De l'Empire à la République : à propos de l'« islam de France » », in *Cahiers de recherche sociologique*, n° 46, 2008, pp. 45-60. Alors qu'en France, la création, en 2007, du ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement a suscité de vifs débats, avant même celui de 2010 sur l'identité nationale, l'Allemagne a connu une dynamique similaire, dès les années 2000, autour de la culture de référence (*Leitkultur*) et la parution d'un ouvrage de Bassam Tibi, *Islamische Zuwanderung. Die gescheiterte Integration*, Stuttgart/Munich, Deutsche Verlags-Anstalt, 2002. 30. Par ailleurs, entre 1988 et 2005, le Conseil d'État a été saisi 87 fois pour des recours de défaut d'assimilation. Or, selon l'analyse des contentieux dans les pratiques administratives, le défaut d'assimilation culturelle concerne presque exclusivement des candidats relevant de la religion musulmane. Il concerne plus précisément, les demandes de candidates voilées (3 cas), celles des membres d'association qualifiées d'« islamistes », de « fondamentalistes » ou d'« intégristes » (9 cas), ainsi que celles de candidats dont la polygamie (75 cas) a été reconnue – bien que son histoire soit antérieure à celle de l'islam. Voir d'Abdellali Hajjat, *Les frontières de l'« identité nationale » : l'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, Paris, La Découverte, 2012. 31. Alessandro Ferrari, « Laicità del diritto e laicità narrativa », in *Rivista Il Mulino*, n° 6, 2008, pp. 1121-1128. 32. Claire de Galember, « France et Allemagne : l'islam à l'épreuve de la dérégulation étatique du religieux », in Rémy Leveau, Khadija Mousen-Finan, Catherine Wihthol de Wenden (dir.), *L'islam en France et en Allemagne. Identités et citoyennetés*, Paris, La Documentation française, 2003, pp. 81-94.

justement souligné l'impuissance que l'État allemand et l'État français ont manifestée jusqu'au début des années 2000 dans la régulation de ce culte, en fonction de la représentation que ces États ont pu développer de sa place dans la cité. Ainsi, les pratiques pédagogiques de l'islam doivent être regardées en tenant compte des éléments que de Galembert considère comme étant à l'origine d'une telle dérégulation, à savoir la fragmentation de l'islam dans ces deux États-nations et la progressive individualisation du religieux qui les traverse. Il importe alors de prolonger ce propos en mettant en miroir le sens et les enjeux propres aux pratiques pédagogiques mises en place par des acteurs associatifs musulmans des deux côtés du Rhin. À Hambourg comme à Paris, nous avons voulu regarder plus finement le travail de différentes associations musulmanes en essayant de ne pas rester prisonnières d'une conception de l'action institutionnelle centrée sur l'évaluation de l'impact des démarches *topdown*³³, *i.e.* de l'action institutionnelle et municipale tout particulièrement.



L'institutionnalisation de l'islam dans l'espace éducatif allemand

En Allemagne, Milli Görüs est l'organisation musulmane majoritaire, notamment auprès des jeunes, à qui elle propose un message identitaire revendicatif religieux et nationaliste³⁴ *via* des activités éducatives (soutien scolaire, financement d'études, activités culturelles, cours et colonies coraniques). À Hambourg, cette centralité dans la vie sociale de jeunes musulmans (sorties, pratiques matrimoniales, consommations alimentaire, vestimentaire, culturelle) pose des questions éducatives et pédagogiques. L'organisation propose du soutien scolaire, de l'appui à l'insertion professionnelle, offre des stages dans les nombreux commerces ou services attachés à ses mosquées (supermarchés, jardins d'enfants, espaces de loisirs culturels), des

lieux de sociabilité, de réflexion et de discussion entre jeunes. Cette attractivité participe à produire un espace éducatif concurrentiel car d'autres structures (parapubliques type maisons de jeunes ou associations de médiation culturelle) réalisent aussi ces actions.

Dans ce contexte, des éducateurs (jeunes d'origine turque) de maisons de jeunesse dénoncent ce qu'ils considèrent être de l'endoctrinement de la part de Milli Görüs. En tant que jeunes d'ascendance turque travaillant dans une institution allemande non-catégorielle, c'est-à-dire non affiliée à une appartenance religieuse ou ethnique, ils expliquent se sentir parfois discrédités par les jeunes du quartier dans la « véracité » de leurs origines car ils n'adhèrent pas aux valeurs de Milli Görüs. Pour eux, une assignation opère car ils n'ont pas fait le choix d'une identification publique et professionnelle organisée par l'islam (ou par la turcité, souvent associée à l'islam). Ces éducateurs considèrent qu'il est anormal de se définir en termes religieux pour réaliser des actions d'insertion ou de soutien scolaire. Interrogé, l'encadrement de Milli Görüs explique dialoguer avec tout le monde mais que son positionnement éducatif est religieux. Un de ses cadres dirigeants justifie l'attractivité de son organisation par la capacité de l'organisation à donner du sens à l'existence. Ce contexte produit aussi des tâtonnements de la part d'autres associations s'affichant comme turques, développant des actions sociales en matière de tutorat scolaire et de médiation socioculturelle. Les animateurs liés à « la communauté turque en Allemagne » expriment ainsi leur regret face à ce qu'ils qualifient comme l'hégémonie de Milli Görüs. Pour ceux dont les origines turques et religieuses sont variées (alévie, turque, sunnite, républicaine ou kurde), la « com-

En Allemagne, Milli Görüs est l'organisation musulmane majoritaire, notamment auprès des jeunes, à qui elle propose un message identitaire revendicatif religieux et nationaliste via des activités éducatives.

33. Ce terme désigne une impulsion par le haut des politiques publiques qui doivent ensuite être appliquées localement.

34. Nikola Tietze, « L'islam turc de la diaspora en Allemagne : les forces des communautés imaginaires », in *Cemoti*, n° 30, 2004. URL : <http://cemoti.revues.org/document649.html>.

munauté » doit proposer des actions éducatives et culturelles non religieuses car la religion est un critère d'exclusion de certains Turcs. Ainsi, la crainte que suscite Milli Görüs contraste avec les rhétoriques nuancées de ses dirigeants, se plaçant dans une posture légitimée par un cadre multiculturel de reconnaissance des minorités.

Cette situation a des implications pédagogiques. En Allemagne, depuis la fin des années 2000, le droit de dispenser des cours de religion dans les écoles publiques est devenu un objectif pour les organisations musulmanes³⁵. Milli Görüs, grâce à son haut niveau de structuration institutionnelle, est clairement la première (et parfois la seule) organisation islamique ayant l'opportunité de donner de tels cours. Cette opportunité signifie devenir un interlocuteur pédagogique direct et légitime pour les établissements scolaires. Ainsi, lorsque le critère religieux interroge le fonctionnement scolaire (cours de natation, classes de découverte),

des cadres du Milli Görüs sont sollicités pour faire médiation (indépendamment de l'affiliation ou non du jeune à cette organisation). Ainsi, l'un d'eux explique que son rôle principal, au-delà des cours de religion dispensés, est d'expliquer aux enseignants allemands ce que suppose, en termes d'adaptation pédagogique, la religion pour les enfants et les jeunes musulmans. Cette

position et ces actions éducatives et de remédiation sociales sont stratégiques. Elles renforcent la légitimité de Milli Görüs auprès des institutions allemandes et auprès des familles de jeunes musulmans confiants dans une organisation légitimée par les pouvoirs publics. Pourtant, de telles actions

sont assez peu contrôlées par ces derniers. La difficulté d'une telle centralité est de ne pas représenter toutes les jeunesses musulmanes : Sunnites mais pratiquant un culte moins rigoriste, Sunnites mais kurdes, Alévites se sentant contraints d'adhérer à un schéma d'islam n'étant pas le leur. De leur côté, les acteurs institutionnels allemands expriment leur maladresse et leur tâtonnement dans ces domaines, leur méconnaissance et leur peur d'être suspectées d'islamophobie. Ce faisant, ils participent indirectement à véhiculer des visions peu nuancées de la religion musulmane, ce qui n'est pas sans produire des clivages.

L'institutionnalisation de l'islam en/de France par l'épreuve éducative

En France, toute une littérature en sciences sociales et politiques a depuis fort longtemps mis l'accent sur les enjeux politiques inhérents à la gestion publique de l'islam et sur le tri des partenaires musulmans dits « légitimes » au sein des réseaux d'action publique³⁶. De manière complémentaire à l'analyse de ces « réseaux d'acteurs fermés » fondés sur une volonté de contrôle à l'égard de l'islam, la gallicanisation³⁷ de l'islam de France a tenté de promouvoir un islam dit « modéré » et de remédier aux mauvaises conditions de pratique du culte, à l'absence de représentation à l'égard de l'État...

Aujourd'hui, dans les lieux publics, différents modes de visibilité ont fini par être adoptés par une partie des musulman(e)s au point qu'à partir de la multiplication du recours au voile, Bruno Nassim Abouddrar a parlé d'un « régime de visibilité³⁸ », pour désigner le cercle médiatique de voyeurisme et d'exhibition qui s'est mis en place. Cependant, les tentatives d'expliquer de manière

Milli Görüs, grâce à son haut niveau de structuration institutionnelle, est clairement la première (et parfois la seule) organisation islamique ayant l'opportunité de donner de tels cours. Cette opportunité signifie devenir un interlocuteur pédagogique direct et légitime pour les établissements scolaires.

35. C'était une recommandation de la DIK de mars 2008. Il y a aussi eu, parallèlement aux cycles de la DIK, un travail de reconnaissance d'un islam de la part des jeunes en Allemagne. Voir Naika Foroutan, Coskun Canan, Steffen Beigang, Benjamin Schwarze, Dorina Kalkum, *Deutschland postmigrantisch II – Einstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu Gesellschaft, Religion und Identität*, Berlin, BIM, 2015. 36. Lydie Fournier, « Une gestion publique de l'islam entre rupture et rhétorique », in *L'Homme et la société*, vol. 4, n° 174, 2009, pp. 41-62. 37. Claire de Galember, « France et Allemagne : l'islam à l'épreuve de la dérégulation étatique... », *op. cit.* 38. Bruno Nassim Abouddrar, *Comment le voile est devenu musulman*, Paris, Flammarion, 2014.

pédagogique le sens et la pratique de l'islam de la part des fidèles peuvent exprimer soumission, retournement du stigmate et désaccord avec les non-musulman(e)s. Ainsi, une recherche portant initialement sur la cohabitation dans un quartier parisien à forte « attractivité religieuse », entre les musulmans « de passage » et les habitants considérés *a priori* comme des non musulmans quand les fidèles se rendent à la prière (en particulier le vendredi et lors des principales fêtes musulmanes), a mis à jour une fibre éducative des cadres musulmans relevant de différentes associations et orientations théologiques³⁹.

Bien que les injonctions de mise aux normes des conduites de ces fidèles soient en général formulées par la municipalité et par le conseil syndical de la copropriété, elles sont dans la plupart des cas retransmises, filtrées ou élargies aux croyants qui traversent (et qui dans la plupart des cas n'habitent pas) ces cours par les responsables musulmans chargés de participer à leur application. Ce choix s'opère dans une conjoncture politique où les prières de rue⁴⁰ de la mosquée parisienne de Château Rouge (rue Myrha) et de la mosquée tabligh du XI^e arrondissement de Paris (rue Jean-Pierre Timbaud) tolérées par la municipalité parisienne (par manque de places et en raison de nombreuses difficultés dans la construction de nouveaux espaces culturels) commencent à être fortement instrumentalisées par l'extrême droite (Front national, Riposte laïque, Bloc identitaire).

Par ailleurs, dans la période qui suit l'évacuation par la police de la cathédrale de Saint-Denis (été 2002), la mosquée de la rue Myrha ainsi que la grande mosquée de Paris font l'objet d'occupations de sans-papiers (rapidement évacués par les forces de l'ordre

associant leur islamité aux revendications de titres de séjour⁴¹. Dans ce contexte, entre 2006 et 2007, les responsables associatifs musulmans du X^e arrondissement mettent en place un véritable travail éducatif pour garantir le respect du « bon voisinage » avec les Parisiens qui habitent les immeubles en bas desquels se trouvent ces nombreuses salles de prière du X^e arrondissement de Paris. Ils manifestent ainsi une connaissance fine des procédés de disqualification des hommes et des femmes musulman(e)s fréquentant les lieux de culte de la rue du Faubourg Saint-Denis et de la rue Jean-Pierre Timbaud à Paris.

Ces cadres musulmans de différentes orientations (Milli Görüs, suleymanci⁴², kurde, tabligh et pakistanaise) opèrent des choix éducatifs en matière d'affichages de normes et d'identifications légitimes (décence, silence, propreté du corps, des habits et interdiction sévère de jeter par terre des bouts de papiers voire des noyaux de dattes...) et en vérifient l'application. Les fidèles sont censés suivre strictement ces consignes lors du passage dans les cours, entre la rue principale et l'accès aux lieux de culte, d'autant plus que ces deux rues sont à nouveau caractérisées par la prostitution dans les hôtels de passe et par plusieurs formes de petite criminalité, alors que les observations de Moustapha Diop et Riva Kastoryano⁴³ au début des années 1990 semblaient montrer une atténuation de ces phénomènes en raison de la présence de lieux de culte. Les adultes comme

En France, toute une littérature en sciences sociales et politiques a depuis fort longtemps mis l'accent sur les enjeux politiques inhérents à la gestion publique de l'islam et sur le tri des partenaires musulmans dits « légitimes » au sein des réseaux d'action publique.

39. Simona Tersigni, « Faire prier et laisser contrôler : régulations du passage des fidèles musulmans dans les cours parisiennes du 10^e arrondissement », in Yves Bonny, Sylvie Ollitrault, Régis Keerle, Yvon Le Caro (dir.), *Espaces de vie, espaces-enjeux. Entre investissements ordinaires et mobilisations politiques*, Rennes, PUR, 2012, pp. 75-91. 40. Les prières de rue ont été interdites sur l'ensemble du territoire français depuis le 15 septembre 2011 par le ministre de l'Intérieur et des cultes Claude Guéant.

41. Simona Tersigni, « Le répertoire d'action des sans-papiers musulmans à Paris. Dissimulés, exposés, mis en danger : les corps pieux de l'engagement », in *Le sujet dans la cité*, vol. 1, 2012, pp. 144-161. 42. Issue des formations paramilitaires en collaboration avec l'extrême droite (le MHP) dans les années 1930 et interdite en Turquie pour non-respect du principe constitutionnel de laïcité, cette confrérie sunnite s'est opposée pendant longtemps aux institutions officielles turques par une implantation en Allemagne et dans d'autres pays européens, nord-africains et en Amérique du Nord. La création d'écoles destinées à former les futurs cadres fait partie de ses objectifs prioritaires bien que ses formes éducatives soient assez rudes et peu intellectualisées, contrairement aux Nurcus et au mouvement Gülen. 43. Moustapha Diop, Riva Kastoryano, « Le mouvement associatif islamique en Île-de-France », in *Revue européenne des migrations internationale*, vol. 7, n° 3, 1991, pp. 91-117.

les jeunes fidèles qui se rendent dans ces salles de prière ou dans les salles associatives, doivent se soumettre à un travail éducatif visant à policer la conduite individuelle et collective des musulmans. Par ailleurs, dans les locaux adjacents des salles de prières suleymanci, pakistanaise et tabligh se tiennent également des enseignements coraniques ou d'arabe, le samedi en particulier, et de manière régulière des cours d'accompagnement scolaire. La composition des différents groupes tient compte de la division sexuelle du travail religieux, avec des enseignements masculins et féminins assurés respectivement par un homme et une femme. Même si l'on ne retrouve pas dans ce cadre le « couple éducatif hétérosexuel » composé par un jeune éducateur et par une jeune éducatrice, à l'instar de la plupart des centres socio-culturels français, la structuration de ces cours organisés à proximité des lieux de cultes suit le plus souvent les groupes d'âge qui sont opérationnels dans de nombreux centres socio-culturels, associations d'accompagnement scolaire ou club de prévention français. L'on retrouve ainsi des enseignements destinés à des enfants en dessous de 10-11 ans, des cours pour des « pré-adolescents » en dessous de 14 ans et des enseignements visant des musulmans adolescents, pour lesquels le « corps pieux » a acquis, dans la plupart des cas, de l'expérience dans le culte et dans la manière de se positionner face aux non-musulmans. Ces enseignements ont une double visée pédagogique : le rapport à soi de l'apprenant et la manière dont, déjà enfant, il est censé s'adresser en tant que musulman à celles et à ceux qui ne le sont pas.

Ainsi, ces pratiques éducatives et de médiation institutionnalisent l'islam bien au-delà de l'échelle locale du quartier où les cadres musulmans instaurent cette pédagogie des conduites religieuses des fidèles. Policée et normalisatrice, une telle éducation des conduites des fidèles n'empêche ni que les forces de l'ordre puissent entrer en uniforme dans les salles de prière du quartier, ni que les vigiles bénévoles de ces lieux de culte fassent appel à la police pour éloigner des jeunes mendiantes

kosovares dès lors qu'ils estiment leur présence excessivement visible en nombre et du fait de présence d'enfants (alors qu'elles ne sont pas nécessairement musulmanes à leurs yeux).



Conclusion

L'évolution de l'islam en/de France et Allemagne dépend dans chaque pays de la diversité des musulmans et des histoires nationales des pays d'origine, mais aussi des sociétés nationales. Celles-ci ont entrepris un traitement politique à l'égard de cette religion ou de ses adeptes. Ces islams, et la manière dont chaque société les a façonnés, conditionnent les pratiques éducatives et pédagogiques auxquelles nous nous intéressons et dont les décryptages nécessitent des analyses micro-locales. Tout en tenant compte des analogies et des différences dans la médiatisation et l'institutionnalisation du culte musulman des deux côtés du Rhin, les actions éducatives présentées sont le fruit de positionnements individuel ou collectif et de jeux de visibilité et d'invisibilité (médiatique et non) pesant sur plusieurs catégories de musulman(e)s et sur les tacites injonctions politiques ou médiatiques tacites faites en la matière aux dites institutions. Elles se prêtent aussi à de multiples définitions de la situation propres à des contextes de relations interethniques, mais qui relèvent également des organisations endogènes à certaines identifications religieuses liées au passé migratoire de chaque pays et aux conditions d'organisation et d'auto-organisation du culte musulman par les migrants et leurs descendants. La présentation de ces pratiques met indirectement en exergue la méfiance de la jeunesse et des parents à l'égard des institutions et des figures éducatives non religieuses censées les soutenir et les préparer à affronter l'avenir. En ceci, ces actions pédagogiques soulèvent des enjeux importants pour la jeunesse, d'un point de vue social et identitaire mais aussi politique, en termes de citoyenneté. ■