

« Pourquoi ne jugez-vous pas par  
vous-mêmes de ce qui est juste ? »

Luc 12, 56-57

## Les relations avec les musulmans de Belgique

Introduction .....	2
Jean-Pierre Dupont Mystique du dialogue .....	3
Marie-Jeanne Guillaume Présentation de El Kalima .....	6
Taha El Ati Pour que nos différences .....	8
Hans Miessen, Quelques enjeux du dialogue islamo-chrétien .....	9
Felice Dassetto, Europe et islam : au défi d'une rencontre de civilisations .....	14
Jean-François Husson, Le financement du culte islamique en Belgique .....	24

Cette série reproduit des documents de portée diverse, contribuant au débat sur des enjeux d'Église ou de société.

Ils sont également accessibles sur le site du C.I.L. : [www.cil.be](http://www.cil.be)

Sauf mention contraire, ils n'engagent que leurs auteurs.

Avec le soutien de :



**Bisschoppenconferentie van België**  
**Conférence épiscopale de Belgique**  
**Belgische Biskopskonferenz**

ISBN: 2-87469-005-8 • Editeur responsable: Paul Löwenthal, rue Guimard, 1, 1040  
Bruxelles

## **EN GUISE D'INTRODUCTION**

*Soucieux de promouvoir les débats en Eglise et en société, en étant partie prenante de l'une et l'autre, le Conseil Interdiocésain des Laïcs a, ces derniers temps, proposé à ses membres et sympathisants des discussions sur des enjeux actuels importants.*

*Ce fut notamment le cas lors de son assemblée générale du 10 décembre 2005, dont le sujet principal était l'évolution des rapports entre catholiques et musulmans.*

*Cette problématique fut abordée avec plusieurs invités :*

***de El Kalima** (La Parole, le Verbe) qui est à Bruxelles un lieu de réflexion, d'information, de formation et de rencontres comptant notamment une communauté islamo-chrétienne :*

- l'abbé Jean-Pierre Dupont ;*
- Marie-Jeanne Guillaume, infirmière sociale ;*
- Taha El Ati.*

***de El Fouad** (Le Cœur) à Liège ayant pour membres des chrétiens, musulmans, juifs, bouddhistes et laïques, et comptant un Institut du Dialogue :*

- l'abbé Hans Miessen,*
- Ahmed Mafoud.*

***Mgr Guy Harpigny**, évêque de Tournai, islamologue et président du Comité Interdiocésain pour les Relations avec l'Islam, sous forme d'un témoignage.*

*Comme depuis décembre 2005, divers événements se sont produits dans les rapports entre catholiques et musulmans, dont le discours du pape Benoît XVI à Ratisbonne. Le C.I.L. a tenu à présenter, dans ses « Pièces à conviction » et comme une contribution à un dialogue peut-être difficile, mais nécessaire, des traces de son assemblée de décembre 2005, ainsi que de articles de :*

- **Felice Dassetto**, sociologue, professeur à l'Université Catholique de Louvain, où il dirige le Centre interdisciplinaire d'études de l'Islam dans le monde contemporain, sur la rencontre de nos civilisations ;*
- **Jean-François Husson**, secrétaire général du Centre Interuniversitaire de Formation Permanente ( CIFoP), coordinateur de l'Observatoire des Relations Administratives entre les Cultes, la Laïcité organisée et l'Etat ( ORACLE), concernant le financement du culte islamique.*

*A contribué tant à l'organisation de l'assemblée générale du C.I.L. de décembre 2005 qu'à la réalisation du présent dossier la Commission Fois et Convictions du C.I.L., celle-ci se voulant un modeste laboratoire au sujet de divers aspects des relations inter-religieuses et inter-convictionnelles au sein de notre société.*

*Bonne lecture et d'avance merci pour les informations et réactions que vous voudrez bien transmettre au C.I.L.*

*Pour la Commission Fois et Convictions du C.I.L., Jean-Pierre Lemaître et Etienne Catteau*

## MYSTIQUE DU DIALOGUE

Jean-Pierre Dupont<sup>1</sup>

*En jetant un coup d'œil rétrospectif sur mon histoire personnelle, je me rends compte qu'en matière de dialogue islamo-chrétien, le plus important n'a pas été les connaissances théoriques que je pourrais avoir de la religion des autres, mais bien la découverte des « hommes de l'islam » qui vivaient à Bruxelles, dans l'émigration. La solidarité avec la cause des immigrés, la lutte contre le racisme et l'accompagnement de la jeunesse d'un quartier se sont muées en solides amitiés personnelles avec des musulmans et leurs familles. Certaines de ces amitiés durent depuis trente ans et nourrissent mes efforts pour rencontrer l'islam, de façon positive. Convaincu que l'attitude intérieure, animée par la foi, est plus importante que tout dans chaque forme de dialogue, je me permets de vous communiquer le texte sur lequel je me suis appuyé pour mon témoignage auprès de votre assemblée en Conseil interdiocésain des laïcs, le 10 décembre 2005 à Louvain-la-Neuve. Il est de Sœur Marianne Goffoël, directrice du Centre El Kalima, que je remercie de m'avoir permis de l'utiliser.*

Pourquoi parler de mystique dans le contexte du dialogue islamo-chrétien ? Pour répondre à cette question, il faudrait d'abord préciser brièvement ce qu'on peut entendre par « mystique ».

Entrer dans une mystique, c'est entrer dans une démarche d'intériorisation, de dépouillement et d'union avec Dieu.

C'est tout d'abord, une démarche d'intériorisation. « Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous » (Lc 17, 20-21). Il est au cœur du croyant et c'est là que nous avons rendez-vous. Il y a des moments dans la vie où nous nous arrêtons, où nous sortons de la réalité quotidienne, non pour la fuir, mais pour mieux la réaliser. C'est un moment de ressourcement qui nous permet de mieux accomplir la mission à laquelle tout être est appelé. Pour la réaliser, il faut passer par le dépouillement. C'est l'aspect le plus exigeant. C'est un appel à « lâcher prise », à se quitter, à sortir hors de soi-même pour être toute réceptivité, pour s'abandonner à Dieu et être inondé de sa lumière.

Ces deux mouvements nous permettent de nous décentrer de nous-mêmes, de nous brancher sur Dieu qui seul peut orienter de façon « juste » tout notre vie et notre destinée. C'est l'aspiration de l'homme à trouver sa plénitude en Dieu. Rejoindre à la fois notre cœur, centre de notre personnalité, et Dieu qui est notre finalité.

C'est à la lumière de ces trois aspects, que je parlerai d'une mystique de dialogue par rapport à nos frères musulmans.

« Frères chrétiens, quand tu pries, quand tu jeûnes, rappelles-toi qu'il y a juste à côté un musulman qui s'adresse avec le jeûne et la prière à la même Divinité, à la même Seigneurie » (Soheib Bencheikh el Hocine, théologien).

Cet appel d'un musulman aux chrétiens montre très bien que « nous ne sommes pas des groupes religieux séparés ; nous sommes d'abord tous ensemble devant Dieu et cela même nous met en rapport les uns avec les autres » (Pierre Claverie, o.p. ). Pour le chrétien, Dieu est Père et Il est Père de tous.

Si la religion peut parfois ériger des murs de séparation entre communautés - surtout quand elle est envisagée comme pouvoir- , seule la rencontre en Dieu rapproche les hommes et les unit, car elle suppose un dépassement de soi et une exigence de vie en fonction de l'autre.

« Nous ne devons pas nous rencontrer comme de simples touristes, mais comme des pèlerins qui vont chercher Dieu, non dans des édifices de pierres, mais le cœur des hommes » a dit Paul VI.

---

<sup>1</sup> El Kalima, Bruxelles.

« Elargis l'espace de ta tente... » (Es 54, 2-3). Dans son être intérieur, il s'agit de faire place aux autres. Que de plus intime que le lieu que l'on habite et qui nous habite ! Y a-t-il une place pour celui qui passe devant l'entrée de cette tente, pourra-t-elle offrir l'hospitalité en élargissant son espace ? Pour accueillir, il faut braver les peurs et les craintes et abattre les barrières de l'incompréhension. Offrir l'hospitalité sous une tente, c'est quitter le confort de ses habitudes. C'est une rupture avec les préjugés, les certitudes, Dieu seul est absolu. Ce n'est qu'en étant happé par le haut que nous pouvons nous dépasser.

A Abraham, il a été demandé de partir.... Sur d'autres routes de la vie, à travers l'aridité des déserts, les obstacles des montagnes, mais aussi la quiétude des gras pâturages. Il fut donc demandé à Abraham de se mettre à distance de lui-même et ainsi trouver la liberté de la dépossession.

Nous avons à cheminer ensemble, pour aller à la rencontre de Dieu, car nous ne sommes « qu'étrangers et voyageurs sur la terre... faits pour aspirer à une autre patrie » (He 11,13) et parce que « vers Dieu est le retour final » (Coran 2,285).

Comment avancer sur le chemin du dialogue ?

L'important, c'est notre attention toute donnée aux hommes et non pas aux systèmes religieux. Alors s'ouvre une rencontre qui est le fruit de la vie spirituelle, c'est-à-dire de l'Esprit dans le cœur de l'homme, l'Esprit qui nous conduira vers la vérité tout entière. Il souffle où il veut, quand il veut et comme il veut. Portons nos regards au-delà de nos communautés religieuses pour être attentifs à Dieu « là où il se donne à connaître, différent encore de ce que l'on peut saisir de lui » (Pierre Claverie).

Par différents chemins, Dieu prend aussi l'initiative du dialogue avec l'humanité toute entière : dialogue qui prend toute sa force dans le Coran – parole de Dieu pour les musulmans-, en Jésus-Christ – parole de Dieu pour les chrétiens.

Comme Jésus, regardons et aimons notre prochain au-delà des frontières de notre Eglise. Nous avons tous ensemble à croître spirituellement dans un Royaume à bâtir, auquel nous convoquent nos Ecritures, selon les moyens que Dieu nous donne, mais aussi sous l'action de son Esprit qui poursuit son action auprès de n'importe quelle personne quelle que soit sa culture ou sa religion.

L'émir Abd-el-Kader (mystique qui a lutté pour l'indépendance de l'Algérie, mort en 1883) a dit cette phrase merveilleuse : « Si tu penses et crois que Dieu est ce que tu professes et (ce que) croient toutes les écoles de l'islam, sache que Dieu est cela et qu'il est autre que cela ! Si tu penses et crois ce que croient les diverses communautés, musulmans, chrétiens, juifs, mazdéens, polythéistes et autres, sache que Dieu est tout cela et qu'il est autre que cela.... »

Pour arriver à cela, il faut d'abord être parfaitement ancré dans sa propre tradition, le chrétien dans la sienne, le musulman dans la sienne.

C'est au creux de sa propre foi que nous pouvons trouver notre identité propre sans faire de notre religion une religion totalitaire.

Citons encore Pierre Claverie : « Sans idéalisme et avec persévérance, notre foi en un Dieu qui est entré dans l'humanité nous pousse à y créer les conditions de la rencontre et de la fraternité universelles, non pas au-delà de nos différences mais avec elles. ... On ne possède pas Dieu. On ne possède pas la vérité et j'ai besoin de la vérité des autres.... »

Et voici, en quelques mots, l'expérience faite par Augustin Dupré la Tour et Hishâm Nashabeh après un an de fonctionnement de l'Institut d'Etudes Islamo-chrétiennes de Beyrouth : « Croyants de deux religions, nous nous sommes retrouvés, non comme des « sédentaires » satisfaits de ce qu'ils possèdent, mais comme appartenant à la race des « nomades », vivant sous une « tente », des itinérants guidés par l'Esprit de Dieu. Nous nous sommes reconnus, tout spontanément, non pas comme possédant la vérité divine, mais

comme possédés par cette vérité qui guide, entraîne et libère, chacun dans sa ligne propre, plus attaché à sa propre foi ».

La mystique du dialogue ne peut que déboucher sur des réalisations concrètes. La mystique ne peut être désincarnée puisqu'elle rejoint un Dieu qui s'intéresse au monde.... Le Christ a voulu naître au milieu de l'humanité portant avec elle son lot de souffrances et de peines. Nous avons à le faire ensemble.

Je conclurai volontiers par un appel à tous ceux qui s'engagent sur cette voie. Nous sommes tous les attendus du Royaume. Décloisonnons-nous et osons élargir nos frontières, celle de l'Eglise, celle de la Umma (communauté musulmane), car « elles sont désormais dans les cœurs qui prient » (Talbi).

Chrétiens et musulmans interpellons-nous, soyons les témoins du Dieu miséricordieux et du Dieu d'amour, rassemblés dans sa Paix et sa Patience.

## PRESENTATION DE EL KALIMA

Marie-Jeanne Guillaume<sup>2</sup>

*Après le partage de Jean-Pierre, il nous a semblé utile de vous parler en termes de « nous », équipe du centre.*

En 1965, le concile Vatican II a adopté la déclaration *Nostra Aetate* qui précise que « l'Eglise regarde avec estime les musulmans... » et, plus loin, le concile exhorte chrétiens et musulmans à « s'efforcer sincèrement à la compréhension mutuelle, ainsi qu'à protéger et à promouvoir ensemble pour tous les hommes, la justice sociale, les valeurs morales, la paix et la liberté ».

C'est dans cet esprit et pour répondre aux questions posées par la présence plus nombreuse de musulmans en Belgique, que l'Eglise de Bruxelles a soutenu en 1978 la création d'une A.S.B.L. fondatrice d'un centre qui a pris le nom d'*El Kalima*, mot arabe qui signifie « la Parole, le Verbe ».

Le travail s'est très vite organisé en équipe avec participation de missionnaires d'Afrique, de dominicains, de prêtres diocésains et de nombreux laïcs chrétiens aux expériences diverses et complémentaires. La plupart d'entre eux avait vécu en pays musulman. Le centre est rapidement devenu, et est toujours à l'heure actuelle, un *lieu de réflexion, d'information, de formation et de rencontres*. Au début, certains étudiants musulmans y avaient même une chambre...

*Actuellement*, l'équipe s'est adaptée à la société devenue résolument pluriculturelle et pluri-convictionnelle. On peut distinguer deux axes de travail : les *collaborations institutionnelles* et les *rencontres plus individuelles*.

Dans le milieu institutionnel, nous coopérons avec des *associations du monde chrétien* et d'autres du *monde musulman*, mais aussi du monde citoyen.

Comme pour les rencontres individuelles, le contact commence par une rencontre entre personnes. Ce n'est que quand on se connaît un peu, que l'on s'est apprivoisé mutuellement, que des liens peuvent se tisser à partir de ce que nous avons en commun. L'étape suivante, nécessaire, est de pouvoir « se parler vrai », c'est-à-dire éviter d'avoir ce qu'on pourrait appeler un double langage où on parlerait différemment « entre nous » et « avec eux ». Il importe d'aborder nos différences et même nos divergences tout en gardant à l'esprit que le respect de l'autre n'est pas adhésion.

Exemple de rencontre entre personnes : comme des chrétiens souhaitaient rencontrer des musulmans, certains d'entre eux, qui vivaient en parallèle, se sont rencontrés au centre. Notamment, des imams de la ligue des imams, de l'union des mosquées de Bruxelles, de la ligue des mosquées de Belgique ou de la fédération turque lors de réunions avec des prêtres et des délégués de paroisses pour réfléchir au travail possible en commun dans un même quartier, le leur.

Autre exemple : notre participation à la formation des futurs enseignants de hautes écoles chrétiennes, soit chez eux, soit au centre. Pour l'enseignement secondaire, ce sont des animations à leur demande. Dans les deux cas, des visites accompagnées de mosquées sont possibles, un contact préalable avec les enseignants est nécessaire.

Au fond, travailler avec des groupes musulmans ou chrétiens n'est pas plus difficile que de travailler avec n'importe quel groupe humain, car dès qu'il y a échange, il y a risque de malentendus. Il importe de reconnaître nos préjugés, et la personne qui croit ne pas en avoir est alors probablement devant le premier de ceux qu'elle ignore. C'est indispensable pour pouvoir dépasser nos préjugés

---

<sup>2</sup> El Kalima, Bruxelles. Membre du C.I.L.

récioproques, car la méfiance engendre la peur. Le travail commun dépendra de la qualité des rencontres et de la clarification de leurs objectifs autant que de la précision, mais aussi de la souplesse de leur organisation.

Pour un *public plus large*, nous venons de terminer une semaine islamo-chrétienne pendant lesquelles conférences et concerts ont été chaque fois à deux voix. Notons aussi l'organisation, avec d'autres groupes, d'une journée annuelle pluri-convictionnelle « Ensemble construisons des ponts ». Le thème de 2006 sera « Ma conviction, chemin d'ouverture », le 12 mars. En mai, ce sera un parcours commenté de différents lieux de cultes.

Un autre secteur important est celui de nos *publications*. La commission *enseignement* réunit des enseignants et des inspecteurs de religion avec des musulmans. Leurs documents pédagogiques sont appréciés.

Les *soignants* nous demandent aussi de l'aide. Je me permets de signaler une publication qui s'adresse au monde soignant au sens large c'est-à-dire autant aux éducateurs de rues qu'aux bénévoles d'associations pluriculturelles, aux travailleurs sociaux, au monde psy, aux infirmiers, kinés, médecins etc. Intitulée « Soignants et musulmans : duel ou duo ? », elle n'apporte pas de recettes, mais c'est un outil de travail pour comprendre ce qui se passe, ce qui est lié à la religion et ce qui vient des traditions culturelles du Maghreb et de Turquie. Cela permettra de distinguer ce qui est à soutenir dans les habitudes et ce qui est à négocier comme changement nécessaire pour un mieux être.

Les *rencontres plus individuelles*, qui se font surtout lors des permanences, sont aussi très importantes. On y vient pour bien des raisons, de la simple curiosité dans un désir d'ouverture ou pour diminuer sa peur, à des questions existentielles ou familiales, celles-ci surtout quand un projet de couple mixte s'élabore ou pose problème. Citons aussi le travail du *groupe de foyers islamo-chrétiens* qui est animé par un couple chrétien dont le mari est diacre.

D'autres personnes, musulmanes ou non, viennent pour la *bibliothèque* en lecteurs plus ou moins réguliers avec qui les discussions sont parfois vives. De nombreux étudiants viennent pour des travaux dès le secondaire, mais surtout au cours de leurs études supérieures.

Il y a aussi les échanges amicaux plus ou moins épisodiques, parfois lors de brefs passages en Belgique. C'est alors un échange de nouvelles, d'autres souhaitent discuter de projets en gestation ou de l'évolution de leur famille.

*Comme dans tout dialogue humain, prendre le temps d'écouter vraiment l'autre, ses valeurs, sa quête de sens et, surtout, respecter son rythme et sa différence, voilà ce qui permet de partager une vraie rencontre et, peut-être, de construire ensemble.*

## POUR QUE NOS DIFFERENCES...

Taha El Ati<sup>3</sup>

Pour que nos différences cessent d'être des barrières, il faut que nous nous rencontrions.

Pour que nos différences cessent d'être des épouvantails, il faut que nous en parlions.

Pour que nos différences nous enrichissent, il suffit que nous les partagions.

*Comment nos chemins se sont-ils croisés ?* C'est une question à laquelle chaque membre de notre petite communauté peut apporter une réponse différente. Il n'est possible ni de les résumer, ni d'en faire la synthèse. Mais il est certain que notre diversité de parcours est réconfortante, car elle nous permet de croire que le dialogue est possible à une plus grande échelle.

*Pourquoi nos chemins se sont-ils croisés ?* J'ai envie de dire tout simplement : parce qu'il le fallait. Car si nos chemins étaient différents, nous avons en commun une même envie de connaître. Ce besoin de connaître est le germe de notre démarche et nous sommes convaincus qu'il existe ailleurs que chez nous.

Il faut reconnaître que nous nous connaissons très mal et savons bien que cette méconnaissance engendre méfiance, peur et racisme. Elle parasite depuis longtemps les rapports entre musulmans et occidentaux. Elle est ancrée dans les mentalités et, malheureusement, véhiculée par les médias. A cet égard, il faut reconnaître que la mauvaise présentation de l'islam dans les médias occidentaux est un réel obstacle au dialogue, car elle est blessante pour les musulmans qui vivent ici et est cause d'incompréhension mutuelle. La première tâche de notre groupe est donc de corriger cette image.

Une fois que nous nous sommes débarrassés des scories qui encombrant nos relations, le dialogue devient possible et la connaissance de l'autre nous fait entrer dans une dynamique positive. *En premier lieu*, parce que ce dialogue amène chaque participant à mieux se connaître lui-même. Car répondre aux questions de l'autre exige de chacun de nous un travail de réflexion et d'approfondissement de sa propre foi. *En second lieu*, parce que la découverte de la foi de l'autre apporte à chacun d'autres éclairages, d'autres dimensions et que cet apport devient un réel enrichissement mutuel. Bien entendu, notre but n'est pas d'arriver à une foi commune. Les différences existent et les accepter fait aussi partie de notre démarche. Mais, lorsque ces différences sont admises, le dialogue des croyants que nous sommes ne peut que nous faire du bien.

Le but de tous les hommes de bonne volonté est évidemment de vivre ensemble et de construire ensemble un monde plus juste et plus humain, un monde de paix, d'ouverture et de respect mutuel. C'est une démarche dans laquelle chacun peut se retrouver quelle que soit sa religion ou sa philosophie. Notre foi n'est pas un obstacle à cette démarche. Elle peut au contraire nourrir nos efforts. C'est notre intime conviction.

Notre petit groupe est modeste. Il n'a pas l'ambition de résoudre les problèmes politiques ou de société. Mais il revendique sa place dans le tissu de notre société, en tant que communauté de base. Il n'est qu'un maillon d'un réseau qu'il faut construire et nous pensons avoir aussi un rôle à jouer à l'extérieur, lorsque l'occasion s'en présente. « Une lampe vaut la peine qu'on la place sur une hauteur, pour les autres, non pour elle-même. »

---

<sup>3</sup> La Fraternité islamo-chrétienne

## QUELQUES ENJEUX DU DIALOGUE ISLAMO-CHRETIEN.

Hans Miessen<sup>4</sup>

### 1. Du pluriculturel a l'interculturel

Quelle situation est faite aujourd'hui à l'annonce de l'Évangile, à l'Église et au C.I.L. ? Cette situation est celle d'une société plurielle, pluriculturelle et pluriconvictionnelle. Cela signifie que dans un même espace culturel, plusieurs visions du monde se côtoient ainsi que plusieurs clefs du sens de l'existence. Le christianisme devient une proposition parmi d'autres. Il y a une dissémination des systèmes de signification ; il n'y a plus de vision symbolique unitaire de la vie sociale. Notre société est marquée par une *pluralité irréductible* de points de vue où nul ne peut prétendre détenir la vérité. C'est dans ce contexte qu'une importante communauté musulmane vit parmi nous.

Or, cette société multiculturelle est destinée – il s'agit d'un passage important – à devenir *interculturelle*. Les différentes composantes culturelles du paysage sociétal, dont l'Islam de l'Europe et pas seulement *en* Europe, ne pourront plus longtemps se vivre sur le mode de la juxtaposition, voire de l'opposition et de l'éventuel choc des cultures qui s'en suivraient.

Etonnamment, c'est un peu le schéma qui préside aux actions gouvernementales précédentes et actuelles ainsi qu'à l'idéologie du... Vlaams Belang en matière d'immigration et d'asile. Les différentes cultures de notre société sont appelées à entrer dans une *interaction créatrice*, un croisement fécondateur (« cross fertilization ») pour la vie démocratique. Dans celle-ci, si elle est réelle, la différence n'est certes pas facile à gérer. Felice Dassetto (U.C.L.) parle même de « complexité » et d'« impasse » à propos de la rencontre avec l'Islam. Mais cette différence peut être aussi « dégustée ».

C'est le pari que nous faisons, dans le cadre de l'Institut du Dialogue, dont *El Fouad*, dialogue islamo-chrétien depuis 1991, à Liège, dialogue vécu comme un « plus », une valeur ajoutée, un bon vin, comme un enrichissement mutuel dans une reconnaissance réciproque. D'après notre expérience de quinze années, nous pouvons dire, non sans joie remplie de gratitude et malgré (ou plutôt à travers) les malentendus, venant souvent d'une mémoire douloureusement blessée (croisades et colonisation), les différences théologiques substantielles ou même les tensions, que la présence des Musulmans en Belgique, comme deuxième communauté religieuse du pays, ouvre des perspectives nouvelles *et* pour les pays d'origine *et* pour les pays d'accueil.

### 2. Objectifs lointains et proches de l'institut du dialogue.

#### 2.1. L'interconnaissance.

- Contribuer, à notre niveau et par « l'interconnaissance » des cultures et des traditions, au passage du choc des barbaries à la rencontre des civilisations.

- Mieux connaître le contenu et la signification de sa propre foi ou conviction (par exemple la laïcité), pour approfondir sa propre identité.

- Former une communauté humaine capable de dialoguer avec celles et ceux qui vivent ou pensent autrement, découvrir les valeurs de l'autre.

- Vivre une dynamique de circularité et de « revisitation ». Il faut davantage habiter sa propre tradition pour visiter celle de l'autre et se laisser rencontrer par elle. Dans ce processus, j'approfondis et je nourris ma propre identité croyante et/ou convictionnelle.

- Personnellement, je ne peux plus penser et vivre ma foi sans visiter et connaître l'expérience croyante et/ou la conviction de l'autre.

---

<sup>4</sup> Institut du dialogue de Liège, El Fouad et Projet Avicenne.

## 2.2. Prévention de la violence et recherche de la paix.

L'interconnaissance, mais aussi l'inter-être (avec nos sentiments, nos imaginaires, le sens du Beau) et l'inter-activité (nous visons à être plus que des « groupes de parole ») permettent, espérons-nous, de vivre, ensemble et harmonieusement, le passage d'une société multi-culturelle à une société inter-culturelle où tous sont citoyens actifs. En outre, ils sont le meilleur moyen de prévenir la violence. L'inter-connaissance est, en effet, capitale dans notre société interconvictionnelle. *L'ignorance* de l'autre, de sa culture et de sa religion engendre *la peur*, laquelle engendre le rejet, lequel engendre l'agressivité et *la violence*.

Pour arriver à l'interconnaissance, nous pratiquons le *dialogue*. Dans celui-ci, nous travaillons notamment, et de façon intense, les *différences*. Et celles-ci sont rendues travaillantes : elles nous déplacent, nous transforment. Certes, nous envisageons aussi ce qui nous unit : nos convergences.

## 2.3. Le rapport à la notion de vérité. L'hospitalité des convictions.

Dans le dialogue avec l'Islam, nous sommes confrontés à la notion de vérité et à son statut épistémologique. On ne peut, en effet, occulter les dérives perverses des religions, surtout monothéistes, et pas seulement de l'Islam. Se réclamant du Dieu Unique et Transcendant, Tout Autre et Absolu, les religions sont toujours guettées par la prétention à détenir la Vérité, à s'installer dans une posture hégémonique, à produire un discours monopolistique de rejet, méprisant l'autre religion ou conviction et à déclencher la *violence religieuse*, parfois jusqu'à l'épuration ethnico-religieuse. Les religions sont alors instrumentalisées, idéologisées et politisées (Al Qaida, l'ex-Yougoslavie etc...). Mais, ces mêmes religions, si elles deviennent capables d'auto-critique, d'humilité et d'humour, peuvent aussi se révéler comme des formidables réservoirs de sens, de libération et de réconciliation.

Se crée alors une « *hospitalité des convictions* » que Paul Ricoeur appelait de tous ses vœux, si décisive, voire incontournable pour la construction de l'espace commun européen et la paix dans le monde. S'il n'y a que Dieu qui est Dieu (ce que ces religions professent), alors aucune réalité de ce monde ne peut être adorée ou idolâtrée et ne peut exiger le sacrifice de l'humain (comme par exemple le pouvoir de « l'argent fou » et de la techno-économie, du consumérisme et du productivisme avec leur coût humain et social : les masses continentales des pauvres et les nouveaux pauvres chez nous). Aucun pouvoir ne peut être sacralisé, à l'inverse du totalitarisme fasciste qui a conduit aux « apocalypses » du siècle dernier.

Ce que nous venons d'évoquer, concerne dès lors aussi les prétentions à la Vérité, notamment du côté des religions monothéistes. Cela implique également que chaque tradition s'interroge sur son rapport à la vérité et sur le statut épistémologique de la notion de vérité. La référence à Dieu ou à l'Absolu ne peut conduire, par un processus de perversion, à une attitude totalisante ou totalitaire lorsque je prétends de façon hégémonique et exclusive, posséder la vérité. C'était en quelque sorte la dérive de *Dominus Iesus* (05/09/2000) du cardinal Ratzinger. La vérité, personne ne la possède, elle nous possède plutôt. Elle est comme un horizon qui est devant nous et se déplace avec nous. Elle n'est jamais de l'ordre de l'objet. Gianni Vattimo dit : il faut fuir, comme la peste, *la vérité-objet*. En outre, pour nous chrétiens, la vérité, c'est une personne, Jésus, le Christ. Et l'on ne possède jamais une personne, sauf en pervertissant, d'une manière meurtrière, la relation.

Pratiquer l'hospitalité des convictions consiste aussi à travailler les conditions de possibilité et de validité pour un dialogue, une « confrontation » sensée, réelle et authentique entre convictions et/ou cultures. Aussi, voici, brièvement, énuméré un ensemble, non exhaustif (et encore du point de vue d'un chrétien catholique occidental) des règles du jeu du dialogue interconvictionnel.

### Les règles du jeu du dialogue interconvictionnel.

- *Ecouter* activement, en profondeur et en vérité, *l'autre*, celui qui croit ou pense autrement. Ecouter humblement, armé du « principe de réalité » : il ne m'est sans doute pas possible de déposer mes lunettes occidentales et leur prisme déformant.

- En m'efforçant d'être à l'écoute de l'autre, je ne l'écoute pas seulement poliment, de façon généreuse et bienveillante. J'essaie surtout de percevoir le *lieu*, le registre de sens et de réalité, l'univers symbolique, culturel et religieux ou encore la constellation de sens et de valeurs (« paradigme ») à partir desquels l'autre s'exprime et agit. Je m'aperçois alors qu'il vit un autre positionnement vis-à-vis de l'espace, du temps, de la tenue vestimentaire, des réalités culturelles et communautaires, de la sexualité, du rapport entre hommes et femmes, etc. C'est la question difficile concernant la transition entre les paradigmes. Néanmoins, celle-ci ouvre le champ à une écoute interactive.

- Faire le travail de la *mémoire* historique douloureusement blessée. C'est un élément fondateur de l'éthique reconstructive post-argumentative. Elle appelle à des demandes de *pardon* entre les peuples et les communautés de conviction. Songeons à la terrifiante et récurrente persécution des Juifs, accusés de façon insensée de déicide par les chrétiens, aboutissant...à la Shoah ! Songeons encore, pour parler de nous chrétiens, aux blessures infligées à l'Islam par les croisades et la colonisation, par les stigmatisations actuelles.

- Tenir compte de la *méfiance réciproque séculaire*. Il se pourrait que ce dialogue entre laïques et croyants, par exemple, débouche d'abord sur des malentendus, beaucoup de laïques même très ouverts, considérant toujours la « posture du croire » comme intellectuellement et spirituellement impertinente ou voyant des catholiques affirmant, d'une façon identitaire crispée, l'hégémonie exclusive et sectaire de leur conviction. Le but premier du dialogue réside alors dans la levée, non évidente, des malentendus !

- Il faut fuir comme la peste le *relativisme* (« toutes les convictions ou religions se valent ») et le *synchrétisme* souvent stérile puisque privé de convictions fortes et critiques ainsi que d'arêtes épistémologiques. C'est ici que certaines questions de *Dominus Iesus* s'avèrent pertinentes (le bât blesse plutôt par des réponses trop attestatrices et fondamentalistes). A fuir aussi la *tolérance plate* : je te tolère, je souffre que tu existes et que je puisse t'exterminer. De même le *pluralisme* mou : il est au fond l'indifférence à la différence que je ne veux pas reconnaître. Il favorise le racisme et l'exclusion quand on y réfléchit.

- Ce qui précède invite à ne jamais escamoter les *différences* ; il s'agit au contraire de les assumer et de travailler à les rendre « travaillantes ». Elles sont un lieu de « plus » d'enrichissement mutuel dans la reconnaissance réciproque. Pratiquant depuis plus de dix ans le dialogue islamo-chrétien, et depuis six ans le dialogue avec toutes les familles spirituelles d'Europe (donc aussi avec mes amis laïques et les Bouddhistes), je vis ce processus et cette dynamique, justement à travers les différences dégustées comme du bon vin, de la « revisitation » comme une grâce, comme le plus grand cadeau du ciel dans ma petite vie. En visitant l'autre, celui, celle qui croit ou pense autrement, je creuse et je ressource ma propre identité de croyant chrétien catholique. Pour être, avoir une identité, j'ai besoin du regard de l'autre sur moi (identité liée à « *ipse* » et non à « *idem* »).

- Pour visiter l'autre en vérité et non en touriste exotique du « dialogue interreligieux », je dois sans cesse habiter, *m'approprier et nourrir ma tradition* ou univers symbolique (convictionnel, culturel ou religieux), forger ma propre identité. Ceci explique que les chrétiens, outre le lieu de la visitation, d'habitation du versant « externe » (l'autre, celui qui croit ou pense autrement, l'autre par excellence, qui, selon la veine la plus profonde de l'Evangile, est l'appauvri, l'exclu, les « sans » : sans-papiers, sans-logis, sans-emploi...), ont besoin d'un lieu « intime » de formation, de pratique et de célébration de leur foi pour revitaliser les communautés chrétiennes.

- Chercher et *habiter les convergences*. Pour le croyants, par exemple, l'humilité commune devant la Réalité Ultime, nommée différemment et révélée selon des versants différents.

- *Etre* « capable de conflits » comme dynamiques interactives et créatrices.

- Dans le dialogue, pour qu'il soit vrai, et c'est capital, il s'agit de se *laisser transformer* par l'autre (et vice-versa), sa conviction, son approche du réel (et de Dieu pour les croyants). A cette condition seulement, l'Eglise peut annoncer, proposer la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ à d'autres cultures (via une inculturation) sans les « violenter », annexer ou récupérer. Alors seulement, on peut parler (et encore) de « mission ». Dans cette optique, l'Islam dit merveilleusement : « le croyant est le miroir du croyant ». Dans le regard vers et de l'autre, je m'aperçois que je suis invité non pas à changer l'autre, mais à me changer *d'abord* moi-même.

- Autre point capital, voire décisif, pour l'hospitalité des convictions et la paix universelle : devenir capable d'*autocritique*, de dépouillement, d'humilité, d'humour, de convictions *fortes mais critiques*. Mohammed Arkoun me disait : « L'histoire religieuse produit sans cesse des autofondations et autopromotions qui excluent l'autre. C'est le mécanisme ou la dialectique historique du système d'exclusion réciproque ».

- Enfin (et provisoirement), pour le dialogue vrai et sensé, il faut surtout, me semble-t-il, faire preuve de tact, de justesse, de justice respectueuse dans la relation à l'autre (conviction, religion, culture, race, continent, etc), d'amitié, de confiance, de la fraternité recréante et reliante, celle qui ne réduit pas l'autre à ses idées ou convictions, celle qui voit en lui l'humain dans ce qu'il a de meilleur.

#### **2.4. La « théologie » du dialogue interconvictionnel**

Je me contente d'en souligner un aspect. Le « dialogue interreligieux » (toujours ambigu, voire dangereux, car il risque de se faire « contre », par exemple la laïcité !) ou plutôt et plus exactement le dialogue interconvictionnel n'est pas une question d'opportunité ou de « nécessité historique » au vu de la présence des autres traditions au sein d'un même espace géographique et culturel, jusque dans nos familles et écoles catholiques. Il s'impose aussi de l'intérieur. Il est le « versant externe » indispensable à la revitalisation et à la non-sclérose, voire à la « non-insignifiance » de nos communautés de foi. Plus intrinsèquement, mais par respect, je ne dis cela qu'aux « croyants » ; il est *lié à la structure interne même de la foi chrétienne*, au Dieu de Jésus Christ dans lequel j'ose « espérer croire » (G.Vattimo). Ce Dieu trinitaire est en lui-même colloque, « dialogue interconvictionnel ». Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, est en lui-même sortie de soi, échange, relation parce que plénitude de vie.

#### **2.5. Pour un nouveau statut de la raison : la raison émergente ou déclôturée.**

Les humains sont « fatigués » de la raison raisonnante, hyperspécialisée, opérante, conquérante, instrumentale (Max Weber) et totalitaire, visant la seule efficacité et productivité. D'où les dérives, souvent dangereuses, faisant le lit de *l'irrationnel*, de l'ésotérisme, du « retour/recours (Adolphe Gesché) au religieux et sa spiritualité « sauvage » (Cardinal Danneels), des sectes et même de l'extrême droite (les simplismes populistes non raisonnés) !

Ne faut-il pas plutôt déclôturer, décloisonner la raison, l'ouvrir à l'autre elle-même ? Mohammed Arkoun parle à ce propos de « raison émergente », Jean Ladrière d'un logo ouvert à l'espérance, d'une raison eschatologique. Je pense de plus en plus que ce nouveau type de raison ou de rationalité surgira de « *l'inter* », de l'interface qui se produit lors du « consensus par confrontation » (Jean-Marc Ferry ; projet Avicenne), dans le croisement fécondateur entre les traditions ou convictions de sens ou encore dans l'inter-connaissance (le Coran). La raison émergente ou déclôturée serait donc, en partie du moins, l'interactivité créatrice entre les convictions. Concrétisons tout cela par une sourate du Saint Coran : « Dieu aurait pu créer une seule communauté. Il en a fait plusieurs afin que vous vous *entre-connaissiez* (*litarafon*) ».

## **2.6. Pour une citoyenneté interculturelle et européenne**

L'accueil valorisant et non frileux des différences, spécialement à l'égard de l'Islam, éduque les jeunes et nous tous à la véritable citoyenneté interculturelle, interconvictionnelle et européenne. Celle-ci est indispensable pour prévenir et désamorcer, à la base, la violence dans nos écoles, dans nos quartiers, dans nos « politiques » (qui n'en ont que le nom) d'asile, d'immigration (heureusement repensées pour le moment) et de justice. La spirale de la violence ne se déconstruit qu'en apprivoisant le visage de l'autre, qu'en tissant des liens pour un autre vivre-ensemble qui redresse l'homme, souvent réduit à l'état d'objet et de marchandise, en connaissant mieux sa culture, sa religion, ses coutumes et en relativisant le poids aussi mortel que suffisant, de NOS absolus, certitudes et références.

Enfin, la rencontre d'autres convictions et de communautés de foi et/ou de sens fait résonner de façon neuve les thèmes de notre propre foi.

## EUROPE ET ISLAM : AU DEFI D'UNE RENCONTRE DE CIVILISATIONS

Felice Dassetto<sup>5</sup>

Lorsqu'au début des années 1960, les pays européens, ne parvenant plus à recruter de la main-d'œuvre dans les pays du sud de l'Europe, ont conclu des accords migratoires avec les pays musulmans ou ont simplement ouvert leurs frontières en raison des besoins du marché du travail, ils ne pensaient pas à la complexité du processus qu'ils allaient engendrer. Pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, le migrant était considéré sous le seul angle de la force de travail. Ce regard utilitaire, qui répondait aux demandes patronales, faisait partie d'évidences collectives. Il procédait d'une vision économiciste, qui pensait d'ailleurs ces flux migratoires comme temporaires, s'agissant de « facteurs de production » venant soulager une surchauffe du marché du travail. Ce que les conduites des migrants ont vite démenti. Pour aboutir au célèbre constat: « on a fait venir des bras et sont venus des hommes ».

Deuxièmement, on ne pensait pas à ce que pouvait signifier l'inclusion de populations d'origine musulmane en Europe. Cette cécité procédait de deux causes au moins.

La première était celle d'une certaine vision coloniale du migrant non européen, et en particulier du musulman. Déjà les immigrations polonaise, italienne, espagnole, grecque, portugaise avaient dû se confronter à la vision nord-européenne, celle de pays qui se pensaient développés par rapport à des pays ou des territoires en « retard de développement ». Cette vision se doublait, pour les migrations non européennes, d'un regard colonial, qui consistait à considérer la culture du colonisé, en l'occurrence de l'ancien colonisé devenu migrant, comme insignifiante ou comme arriérée. Le seul chemin envisageable était dès lors celui de l'adaptation, de l'acculturation au monde moderne, suivant le modèle de l'Occident. Il fallu attendre les années 1970 pour qu'un regard nouveau soit apporté. Il est indissociable de l'émergence de ce qu'on a appelé une culture « post-moderne » et des sursauts de dignité des anciens peuples colonisés qui ont conquis leur indépendance, mais aussi des réflexions pratiques et théoriques d'enseignants, de travailleurs de la santé, de bénévoles des mouvements associatifs, tout comme de chercheurs en sciences humaines. Le discours sur le vécu, la compréhension de la culture « autre » devenait une composante importante de la vision du migrant.

La deuxième cause d'aveuglement, en ce qui concerne l'immigration musulmane, est due au fait que la dimension musulmane était perçue, tout au plus, comme une référence culturelle générique, mais elle n'était certainement pas perçue comme religieuse. Même les immigrants d'origine musulmane, ne faisaient qu'une faible référence à l'islam. Les indépendances et les identités nationales, de la Turquie de Mustapha Kemal à l'Indonésie de Sukarno, au Pakistan de Ali Bhutto, à l'Égypte de Nasser, à la Tunisie de Bourguiba, mais aussi à l'Algérie du FLN, voire, même si avec des nuances, au Maroc des premières années de Hassan II, s'étaient construites au nom des cultures, des nations, de l'identité arabe et seulement en moindre mesure, de la religion. L'islam était considéré comme un encombrant résidu du passé ou, au mieux, des acteurs musulmans étaient considérés comme des instruments utiles de légitimation du pouvoir. Il en apparaissait également ainsi auprès des migrants. A titre d'exemple on peut rappeler l'ouvrage de M. Catani (1973) qui est une des premières études françaises du « vécu » des immigrés originaires d'un pays musulman. Cette recherche, publiée en 1973, ne contient pas une ligne concernant l'islam, mise à part l'invocation de la protection divine par Mohamed pour sa santé et sa future épouse. L'islam n'est qu'une vague référence, tant pour la majorité des populations d'origine musulmane que pour les non musulmans qui les observent. Tout change à partir du milieu des années 1970.<sup>6</sup> Tout change dans les pays musulmans où, après la guerre des six jours et la mort de Nasser, le projet saoudien d'hégémoniser le monde musulman à partir de

<sup>5</sup> Felice Dassetto, sociologue, est professeur à l'Université Catholique de Louvain où il dirige le Centre interdisciplinaire d'études de l'Islam dans le monde contemporain.

<sup>6</sup> De nombreux ouvrages ont parcouru ces dernières décennies. Parmi d'autres, Dassetto 2004a; Meddeb 2002; Merad 1992.

l'islam wahhabite s'affirme. Ce faisant il entre en rivalité avec le sunnite Kadhafi et avec le shiite Khomeiny. La rivalité se joue sur le terrain de l'islam et elle renforce ainsi la valorisation positive de ce même islam. L'islam redevient un axe de référence pour les individus et pour les sociétés. Tout change aussi dans les pays d'immigration où, pour diverses raisons, les musulmans découvrent, de plus en plus la dimension religieuse (Dassetto 1996). De manière accrue, ils pratiquent, ils manifestent leur croyance, ils se dotent d'infrastructures. A titre indicatif on peut signaler qu'au début des années 1970 il y avait en Europe quelques dizaines de salles de prière au maximum. Elles sont quelques 2000 au début des années 1980. Elles sont plus de 5000 aujourd'hui (Dassetto 2001). Ces mosquées ne sont pas l'initiative de pouvoirs occultes Elles résultent du réveil et du nouvel enthousiasme religieux, appuyés, soutenus, alimentés par des acteurs et des instances diverses.

C'est ainsi que, non seulement on découvre qu'il y a des hommes et pas seulement des bras, avec leurs attentes individuelles et sociales et leurs particularités culturelles, mais aussi que ces hommes sont des hommes religieux qui font de l'islam leur bannière. Si déjà la rencontre avec la culture était objet de complexité, la rencontre avec l'islam ajoute une complexité nouvelle.

Le résultat de ces migrations est que quelque treize millions de personnes originaires directement, ou à travers leurs parents ou grands-parents, d'un pays musulman sont présentes en Europe occidentale, de la Sicile au cercle polaire, de l'Irlande à Berlin. Leur nombre dépasse la présence des musulmans dans les pays de l'Europe slave et balkanique, résultat de l'implantation musulmane due à l'expansion de l'empire ottoman et qui est de l'ordre des neuf millions de personnes.

En pourcentage ce n'est que le 3-4% en moyenne de la population européenne variant dans une fourchette comprise entre le 6% de la France et le 0,5% de la Suède. Mais leur implantation est urbaine de telle sorte que certaines villes, comme Birmingham, Marseille, Bruxelles, Berlin, doivent compter sur une population d'origine musulmane au-delà du 10%. Les projections démographiques laissent entrevoir des taux plus élevés à l'avenir.

Ces « musulmans » proviennent des quatre coins du monde de l'islam. Ils viennent des pays du Maghreb et sont implantés surtout dans les pays de la façade atlantique de l'Europe, de l'Espagne aux Pays-Bas, mais aussi en Italie et dans une moindre mesure en Allemagne. Ils proviennent de la péninsule indienne et du Pakistan et s'établissent d'abord au Royaume-Uni. Aujourd'hui ils circulent et sont présents aussi dans d'autres pays européens. Ils viennent d'Afrique sub-saharienne, surtout d'Afrique occidentale ; ils s'établissent en France, en Espagne, en Italie. D'autres encore arrivent de Turquie et aboutissent en Allemagne, en Autriche, en France, en Belgique, aux Pays-Bas, mais aussi en Suède, en Norvège. Et puis, plus récemment d'autres arrivent du Kosovo, de Bosnie, de Tchétchénie, d'Égypte, d'Iran. En somme les musulmans eux-mêmes font une expérience nouvelle en Europe, celle de la présence, hors du grand pèlerinage à la Mecque, de l'universalité de l'islam et de son articulation aux multiples cultures, qui cohabitent aujourd'hui, non sans difficulté, dans l'espace européen.

## **1. Les facettes multiples de l'identité musulmane**

Les populations musulmanes construisent leur présence et leurs relations avec le contexte européen à partir de plusieurs référentiels. L'un est « national ». Il est plus accentué dans certains cas, là où les Etats d'origine échafaudent une identité nationale fière, parfois à la frontière du nationalisme. Que l'on pense à la Turquie, mais aussi au Maroc ou au Pakistan. Cette référence nationale s'atténue au fil des générations, mais elle ne s'estompe pas entièrement, même si, dans de nombreux cas, ces personnes acquièrent la nationalité des pays où elles vivent.

Un autre référentiel est culturel, à entendre comme l'ensemble de coutumes et de manières de vivre. Ceci concerne un champ très large qui va des habitudes alimentaires jusqu'à des traditions matrimoniales (comme par exemple, dans le cas arabe, des mariages « arrangés » qui donnent la préférence à des mariages entre cousins) en passant par différentes expressions artistiques. Ces dimensions culturelles nouvelles sont relativement gérées par le monde de la culture et de

l'enseignement. Lorsqu'il s'agit d'expressions culturelles, les portes sont largement ouvertes à la diversité d'expressions qui sont englobées désormais dans la « world culture ».

Ces deux référentiels, national et culturel, sont classiques dans l'histoire des migrations. Il semble bien qu'ils soient aujourd'hui englobés dans une logique plus large, celle de la construction d'une identité à dimension politique, qui a été appelée identité ethnique.<sup>7</sup> Il n'est pas exclu que cette identité ethnique se construise aussi à partir de la couleur de la peau. Cette identité induit des pratiques, des choix préférentiels de relations, des activités économiques (*l'ethnic business*). Elle induit aussi des orientations politiques, de telle sorte qu'on peut parler de « vote ethnique ». Cette identité ethnique peut se doubler, dans certains cas, d'une certaine conscience de marginalisation ou de stigmatisation qui peut aboutir à un repli consolatoire. Certains auteurs (Bastienier 2004) voient dans les catégorisations ethniques une manière fondatrice du vivre ensemble contemporain et parlent ainsi d'une « ethnicisation des rapports sociaux ». Que l'on soit d'accord ou non avec cette généralisation, il n'en reste pas moins que le référentiel ethnique est devenu significatif. Il s'agit d'une identité politique d'utilisation facile, on dirait presque pré-politique, parce qu'elle en appelle aux « miens », identifiés par des appartenances premières qui permettent une reconnaissance réciproque simple et évidente, celle d'une culture, d'une langue, d'une couleur de la peau : qu'il s'agisse de l'identité arabe, black, paki, flamande ou autre de ce genre. Ces nouveaux référentiels ethniques se juxtaposent aux anciennes ethnicités européennes, linguistiques et culturelles.

Les partis politiques se mobilisent pour canaliser ces acteurs « ethniques » d'origine arabe, turque, pakistanaise, dans le but tout autant de capter leurs voix que d'atténuer la revendication ethnique. Pour l'instant, on ne voit pas apparaître en Europe des partis ethniques issus de l'immigration qui seraient l'équivalent de partis comme le *Vlaams Blok*, la *Lega Nord* de Umberto Bossi ou le Parti de la Liberté de Jörg Haider. Les tentatives électorales dans ce sens, comme celle de Abou Jahja à Anvers, n'ont pas eu de succès. Ce n'est pas exclu qu'à l'avenir des partis ethniques se composent et aboutissent à un certain succès.

Un quatrième référentiel, celui islamique, au sens religieux du terme se juxtapose aux précédents. Il ne concerne pas la totalité des personnes originaires d'un pays musulman. Sur bases des rares données existantes on peut dire approximativement que quelques trente à quarante pour cent de personnes d'origine musulmane activent de manière explicite et visible leur identité religieuse. A celles-ci il faut ajouter les convertis et converties à l'islam.<sup>8</sup>

Ce sont autant des personnes âgées que des jeunes. Ce sont des hommes, mais aussi des femmes, et surtout des jeunes femmes qui considèrent de manière positive et active leur référence à la religion. Cette mobilisation religieuse est tout autant le résultat de la volonté de produire une identité, favorisant une intégration sociale, en particulier des jeunes générations européennes que d'affirmer l'islam ou d'adhérer à des dynamiques mondiales.

## **2. Le référentiel islamique au-delà des ethnies et des cultures et la complexité d'une rencontre**

On commence à mesurer l'ampleur des conséquences de ce qu'on considérerait comme une simple importation de main-d'œuvre. Constaté cela ne signifie pas regretter un passé quelconque, mais signifie prendre en considération l'importance des enjeux liés à cette nouvelle présence. Et c'est aussi prendre en compte les implications des processus engendrés par la nouvelle phase de mondialisation,

<sup>7</sup> Cfr (Bastienier, 2004) pour une réflexion approfondie récente sur la question.

<sup>8</sup> Cfr (Alliévi, 1998) qui a conduit une étude approfondie sur les conversions à l'islam en Europe.

que nos sociétés considèrent comme secondaires, du moment que ce ne sont pas des problèmes économiques ou technologiques.

Ce qui a spécifié l'immigration musulmane par rapport à d'autres immigrations, ce fut la mobilisation des référentiels « religieux » non seulement dans la vie privée, mais également dans la vie des communautés et plus largement dans l'espace public. Religieux étant écrit entre guillemets dans la mesure où il s'agit même de s'entendre sur la notion de « religieux ».

Ainsi, sur le plan interne, l'Europe voit une nouvelle religion, l'islam, réclamer une visibilité. Certaines de ces demandes sont facilement gérables dans les cadres institutionnels existants. D'autres le sont moins, car elles introduisent des dimensions religieuses inattendues ou considérées comme faisant partie de l'histoire européenne ancienne.

L'islam semble bousculer le statu quo des rapports entre religions et sociétés. Parfois de manière non voulue et comme simple résultat d'un enthousiasme religieux. Parfois de manière plus intentionnelle, issue d'un esprit de conquête et d'une critique de la vision occidentale de la religion. Quoi qu'il en soit, l'effervescence islamique semble difficile à réguler. Et ceci d'autant plus que cette « religion » implantée en Europe se connecte largement au devenir mondial de l'islam.

En somme, la présence de populations musulmanes en Europe aboutit à une rencontre extrêmement complexe (Dassetto 2004b), d'autant plus complexe que tant le monde de l'islam que celui de l'Occident doivent se déclinier au pluriel.

### **3. Les enjeux clé de cette rencontre complexe**

Essayons de cerner les enjeux majeurs, ceux dont les musulmans et les non musulmans européens sont confrontés, débattent, ou seront amenés à le faire, s'ils entendent aboutir à une cohabitation.

Il est certain, tout d'abord, que ce débat devra se dérouler dans l'équivalence et la réciprocité, car si les non musulmans ont des questions à poser aux musulmans, la réciproque est tout aussi vraie. Les musulmans aujourd'hui acceptent difficilement de s'inscrire dans des logiques d'assimilation pure et simple. C'est là la différence avec les autres migrations. Celles-ci étaient porteuses de cultures traditionnelles, souvent vaincues face à la modernité, de telle sorte que les personnes ne pouvaient que s'assimiler quitte à préserver leurs cultures dans la vie privée et familiale. Les musulmans englobent leurs cultures dans un référentiel religieux, qui pense de se poser en interlocuteur, voire en contradicteur, de l'Occident. Telle au moins est une partie de la vision contemporaine de l'islam.

Le débat est ainsi entamé. Il procède par tâtonnement. Il procède souvent par ajustements pratiques plus que par une action réfléchie. Lorsque débat il y a on assiste à la surprise des musulmans face aux réactions des non musulmans, tout comme à la difficulté de ces derniers à intégrer les questions des musulmans. Passons rapidement en revue quelques nœuds de ce débat en envisageant les alternatives extrêmes de celui-ci.

### **4. Dieu versus agnosticisme**

L'Occident, en particulier européen, s'était pensé depuis au moins cinquante ans, comme cheminant vers une occultation des dieux. Les sociologues de la religion ont parlé de « sécularisation » des sociétés et d'« éclipse du sacré ». Les christianismes mêmes avaient mis une sourdine, contents d'un relatif statu quo. Or, une religion, l'islam, est arrivée, s'affiche avec orgueil et a même des allures conquérantes. Une partie du monde européen, qui pense que le progrès social et l'émancipation ne peuvent se faire que dans l'agnosticisme, découvre avec inquiétude ce retour du religieux. Une large partie d'Europe s'interroge au sujet des tendances au réveil et à la restauration religieuse qui se manifestent par les stratégies catholiques ou l'activisme religieux des sectes protestantes, juives, de

groupes orthodoxes ou hindouistes. Et cette opinion inquiète regarde par ailleurs avec étonnement les dynamiques religieuses de la puissance dominante, les États-Unis, largement épousées par son président, G.W.Bush. Assistons-nous à celle que G. Kepel a appelé, la «revanche de Dieu» ?

Le degré d'inquiétude, ou les stratégies de contre-feu à ce sujet pourraient varier selon qu'on considère ce retour aux dieux comme une simple flambée conjoncturelle ou qu'on le considère comme une lame de fond destinée à durer. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'hypothèse de l'occultation du religieux, voire de sa disparition est en train de devoir être révisée. Et l'islam a été certainement un fer de lance majeur de cette révision.

## 5. L'islam est une religion, mais quelle religion ?

Le retour au religieux semble aujourd'hui une donnée de fait. Mais la question est de savoir ce qu'on entend par religion et comment on pense ses rapports à l'ensemble social. Le pacte de la modernité, en Europe au moins, consiste à placer la religion dans la sphère de l'intimité des consciences et de la vie privée ou domestique. Et par ailleurs ce pacte accepte, au nom de la liberté, le religieux comme « culte », entendu comme expression de soi ritualisée. Ce qui est une liberté fondamentale si on la compare par exemple à des régimes, comme ceux communistes ou certains régimes musulmans, où la liberté de culte est empêchée ou lourdement entravée. La vision culturelle peut d'ailleurs admettre que le religieux reste le soubassement des biographies individuelles, comme dans les rites de la naissance, du mariage ou de la mort. Et on accepte aussi qu'il reste, sous une forme folklorisée, comme support des manifestations culturelles populaires. En échange de ces statuts, le religieux accepte de modérer son expression et ses demandes, de tolérer la cohabitation avec d'autres formes religieuses dans une société plurielle. Pour pas mal de religieux, y compris musulmans, ce pacte reste de mise. D'où l'effort de certains musulmans, de « moderniser l'islam », au sens de le ramener à un culte. Et par là montrer, pour le dire à la française, qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre l'islam et la République, ou comme l'écrit un leader religieux marseillais (Bencheikh 2003) entre l'islam et Marianne.

Deux nouvelles conceptions du religieux émergent. L'une est celle qu'on pourrait appeler « postmoderne ». Elle n'a pas d'objections à l'égard du religieux. Elle considère d'ailleurs les religions comme équivalentes entre elles et avec d'autres expressions culturelles. La religion est considérée légitime du moment qu'il s'agit d'une expression de soi, de la subjectivité. Cette équivalence permet de surfer de l'islam au bouddhisme, des pentecôtismes aux philosophies Zen en passant par un peu de New Age. Des sociologues ont parlé d'une religion de supermarché, à la suite du constat nietzschéen/ wébérien au sujet du « polythéisme des valeurs ». Polythéisme, peut-être, mais qui répond avant tout à l'exigence d'une expression religieuse « pour soi », plutôt que d'une relation au « religieux en soi ».

Pas mal de non musulmans regardent l'islam à la manière postmoderne. Ils le considèrent comme une expression culturelle « banale ». Ce fût notamment le grand malentendu au début des années 1980 au Pays-Bas. Les hollandais pensaient d'être en présence d'une « culture », un peu exotique certes, mais qu'avec un peu de volonté multiculturelle et surtout dans le creuset sainement matérialiste de ce pays allait se résorber dans l'air ambiant. A la fin des années 1990, ils ont découvert qu'il s'agissait d'autre chose. D'où leur surprise et le retournement des attitudes : les politiques multiculturelles ouvertes se referment. Les attitudes naïvement positives laissent la place à la perplexité. D'où un retournement ressenti comme hostilité et qui a abouti à l'accroissement des tensions et des incompréhensions.

Parmi les musulmans on rencontre de visions « postmodernes » du religieux. Elles s'énoncent comme relevant d'un « l'islam des lumières », d'un « humanisme islamique » ou d'une culture musulmane caractérisée par ses expressions culturelles, artistiques ou littéraires. Ces visions postmodernes sont accueillies avec intérêt et enthousiasme par des non musulmans qui espèrent trouver un antidote au revivalisme islamique. Il est possible, ... toutefois ils sont aussi le signe que dans le monde de l'islam il est devenu illégitime de s'exprimer au nom d'un agnosticisme déclaré.

Pour se faire entendre, même par des agnostiques ou par des personnes distantes de la croyance, il importe de réaliser un détour par l'islam.

Quoi qu'il en soit, ces regards séculiers sur l'islam n'ont pas une grande audience aujourd'hui dans le monde musulman. L'air du temps va dans le sens du religieux. Et c'est ainsi que d'autres conceptions mettent en question le refoulement du religieux de l'espace public réalisé par la modernité occidentale.

Dans certains cas, il s'agit d'un conservatisme qui envisage le retour à une société sacrale et qui envisage le retour au modèle prophétique du lien entre religion, société et gouvernement. Ces positions ont été appelées en Occident d'intégristes. Dans la tradition musulmane, elles peuvent être qualifiées de « salafistes » (du mot *salaf*, ancien), pour signifier leur volonté de retourner aux sources de l'islam. On peut les qualifier aussi de *wahhabites*, pour désigner leurs inspirations dans le penseur de la fin du XVIII<sup>e</sup>, Ibn Wahab, qui entend restaurer l'islam contre les dérives qu'il perçoit au sein de l'empire ottoman. Dans le débat autour des rapports entre l'islam et la modernité, ces positions reviennent à dire qu'il n'est pas question de « moderniser l'islam », et encore moins d'envisager un « islam postmoderne » mais plutôt d'« islamiser la modernité ».

Dans d'autres cas, le refus du refoulement du religieux ne vise pas à restaurer un ordre ancien. Pour certains musulmans il s'agit d'interroger à la fois les sources de l'islam et les racines de la modernité européenne pour voir ensuite quels rapports établir entre eux. C'est une position qu'on pourrait qualifier de « néo-moderne ». Une figure comme Tariq Ramadan se situe dans cette mouvance. Leur position est difficile, car ils ont accusés par les occidentaux de ne pas être assez modernes et par les musulmans salafistes d'être prêt à fondre l'islam dans la modernité.

On comprend dès lors les difficultés des débats en cours. Des positions multiples sont présentes : le monde non religieux, occidental ou musulman voit se manifester des laïcs modernistes et des postmodernistes ; le monde religieux musulman ou non, voit des modernistes, des restaurateurs de l'ordre ancien, des néomodernes. L'absence d'explicitation de ces positions rend le débat particulièrement confus.

## 6. Extrémisme religieux : déviance ou substance

Ce tableau du rapport entre religion et société ne concerne pas seulement l'islam. Disons que dans le cas de cette religion, il est dramatisé par des événements des dernières décennies.

Depuis trente ans, la vision de l'islam « salafiste-wahabite », dans toutes ses variantes impossibles à énumérer ici, a donné le ton, a construit l'agenda pratique tant du devenir de l'islam que des relations entre islams et Occidents. Ce n'est pas ici le lieu d'analyser les causes de ce processus (Dassetto, 2004a). Cette vision a engendré des perspectives radicalisées d'acteurs et de groupes qui engendrent des actions violentes, armées, terroristes. Dans le langage musulman, ces groupes se sont qualifiés de *jihadistes*. Ils se focalisent ainsi sur une lecture combattante de la notion de *jihad*, qui a en fait une dimension également spirituelle. Mais cette lecture montre la focalisation des ces groupes : ils sont arrivés à la conclusion que la seule issue possible pour un musulman est celle d'entamer un combat, véritable acte de guerre, contre les ennemis de Dieu.

Les non musulmans interpellent avec inquiétudes les musulmans européens à ce sujet. Certains arrivent à la conclusion que cette dérive radicale n'est pas du tout une dérive mais qu'elle est inscrite dans les sources mêmes de la révélation islamique. Il ne s'agit pas pour eux de déviances, mais d'expressions extrêmes de ce qu'est un aboutissement logique de l'islam. Des auteurs comme Oriana Fallaci ou Anne-Marie Delcambre se situent dans cette perspective.

D'autres tentent de convaincre les musulmans de neutraliser ces déviances, au nom d'un islam qui pourrait aboutir à autre chose. Quoi qu'il en soit, les uns et les autres demandent aux musulmans « modérés » de se prononcer.

Or, ces musulmans ont des difficultés à le faire. S'ils condamnent les actes de violence (comme les attentats du 11 septembre ou de Madrid), ils ont des difficultés à en condamner de manière absolue les auteurs qui agissent au nom de l'islam. S'ils acceptent de raisonner en terme de déviance, ils refusent évidemment de raisonner en terme d'extrémisme, ce qui condamnerait l'Islam dans son ensemble. Et même face à ces déviances, ils préfèrent ne pas arriver aux ruptures, mais tentent de promouvoir le dialogue, le débat interne. Ce que les non musulmans considèrent comme étant inacceptable, car cela ne permet pas de solutions immédiates et car on ne discute pas avec des radicaux, qui, de surcroît, sont également des assassins.

Ces positions divergentes diffèrent également par le contexte intellectuel dans lequel elles s'inscrivent. Les non musulmans font référence aux droits de l'homme, aux droits des personnes, au droit de la guerre qu'ils ont élaboré. Les musulmans font aussi référence à la domination de l'Occident, à la colonisation, au néocolonialisme, à l'« Occidentisme » du monde, pour reprendre l'expression d'un sociologue iranien (Naqavi, 1993). Formes de domination et de répression des musulmans qui se manifestent tragiquement dans des lieux et par des faits concrets : en Palestine, en Bosnie, en Tchétchénie ...et, considèrent-ils, dans l'islamophobie croissante en Europe (<sup>9</sup>).

Et de manière générale, les musulmans « modérés », refusent à tort ou à raison, d'être assimilés aux radicaux ou de devoir se justifier par rapport à leurs actes.

## 7. Le local et le global

Tous ces débats et ces enjeux intra-européens sont largement débordés. Car l'islam se présente aujourd'hui plus que jamais sur la scène du monde comme une référence universelle. Il engendre des pratiques bien au-delà des réalités locales à travers des circulations d'acteurs dans des organisations et des réseaux. Il donne naissance à des institutions transnationales (comme l'Organisation de la conférence islamique, la Ligue Islamique Mondiale, la Banque Islamique de développement et bien d'autres). Sur le plan des idées un discours islamique qui cherche la voie d'une insertion dans l'espace européen, est mis parfois en question par des réflexions générales qui nient toute valeur à l'idée européenne de démocratie, qui accusent ce discours islamique de chercher une compromission avec l'Occident. Et ceci en consonance avec l'appel général au Jihad, qui constitue un des axes de force de l'islamisme contemporain.

Cette connexion de l'islam européen aux dynamiques de l'islam mondial complexifie davantage le tableau. Il est clair que depuis la révolution islamique jusqu'aux événements récents de terrorisme, les initiatives de construire un islam européen ont été secouées par des événements qui se situent hors d'Europe ou par des liens qui s'établissent entre musulmans européens et le reste du monde. Ce n'est que le versant musulman de processus généraux contemporains. Les réalités locales, qu'on le veuille ou pas, sont désormais connectées au-delà du local et sont englobées dans des processus mondiaux. Penser à un islam européen, ou français isolé de ces processus est une illusion. Mais par contre, il n'est pas illégitime de penser les rebondissements de l'islam européen sur le reste du monde.

Et dans cette perspective d'articulation du local au global, on peut déjà observer qu'en raison de la présence musulmane en Europe les positionnements européens face aux enjeux qui voient l'implication d'acteurs, de sociétés et des pouvoirs musulmans, ne pourront plus être les mêmes. En

---

<sup>9</sup> Ce n'est pas ici le lieu d'explicitement l'analyse de l'« islamophobie ». La référence aux attitudes « islamophobes », considérées croissantes en Europe, est courante parmi des musulmans. Cette analyse est développée aussi par des instances internationales et par certains chercheurs. Cette généralisation du propos (croissance de l'islamophobie) confond des actes, des positions de certains groupes et une tendance générale. Elle confond le questionnement inquiet au sujet de l'islam et l'islamophobie. Elle ne prend pas en compte la nouveauté qui pour beaucoup représente la visibilité nouvelle de cette religion nouvelle. Elle n'est jamais pensée en termes relationnels, donc de réciprocité. Elle favorise chez les musulmans une attitude de repli facile, de discours consolatoire (« on nous persécute »), voire d'hostilité. Des musulmans, comme Tariq Ramadan, sont conscients des erreurs de ces analyses et des conséquences en terme de repli sur soi pour les groupes musulmans. Ne pas parler en terme de généralité, ne signifie pas ignorer des actes d'hostilité à l'égard des musulmans ou des positions politiques de certains groupes déterminés.

tenant compte, entre autre, de l'électorat musulman et, souvent, de la proximité géographique de l'Europe avec pas mal de ces enjeux qui se situent dans le sud et l'est de la Méditerranée.

## 8. Rencontre de civilisations

Nous avons parlé jusqu'ici de cultures, d'ethnies, de religion. Mais la présence de l'islam en Europe et les relations contemporaines entre l'Occident et les mondes musulmans, doivent aussi être pensées en terme de civilisation. Ce terme n'est pas tellement usité aujourd'hui et il est même un peu suspect, car il a été utilisé pour justifier la colonisation et la suprématie de l'Occident. Et pourtant il est utile car il permet de cerner les permanences historiques longues et sur des larges espaces de modes d'organisation sociale, de visions du monde, de cultures quotidiennes, d'expressions artistiques. C'est ainsi qu'on peut parler de civilisation européenne tout comme on peut parler d'une civilisation musulmane.

Le monde de l'islam ne connaît pas seulement un sursaut religieux, mais aussi un sursaut civilisationnel, après la période de décadence et de domination coloniale. Il n'est pas sans se penser comme l'anti-Occident. L'Occident de son côté poursuit la perspective qui consiste à penser sa civilisation sous le mode de l'universalité. Il ne semble pas avoir des doutes. Il est conforté en cela par son succès économique et technologique qui domine et se propage à l'échelle du monde.

Cette dimension civilisationnelle de la rencontre entre Occident et islam ne peut pas être ignorée. Car si on parle de civilisation en terme de permanences, on ne peut pas en parler seulement au passé. Ces permanences alimentent l'avenir, donnent des perspectives, nourrissent des utopies. Les rencontres civilisationnelles anciennes se sont faites la plupart du temps sous le mode de la conquête ou par des processus capillaires de diffusion. Aujourd'hui, les migrations et les processus de mondialisation amènent des rencontres civilisationnelles de masse et obligent à penser des nouvelles manières de les réaliser.

## 9. Le foulard comme cas exemplaire

La « question du foulard » résume pas mal de termes des débats en cours que nous venons d'évoquer. Les femmes qui revendiquent le droit à porter le foulard, le font souvent au nom de leur identité, de l'expression de soi. On est là dans le registre des droits individuels, des stratégies identitaires personnelles, assorties d'une vision postmoderne du religieux. Et c'est au nom de ces droits et de cette vision que les défenseurs du port du foulard, même non musulmans, s'insurgent.

Ce faisant, ils mettent entre parenthèse les raisons qui fondent le pacte établi au sujet du religieux à l'issue de la modernité, qui a abouti à l'idée d'une certaine « modération » des expressions identitaires, afin de garantir une pacification sociale. Ces raisons apparaissent désuètes ou subalternes face à l'exigence de permettre l'expression libre des identités individuelles.

Le fait est toutefois que ce port du foulard n'est pas qu'une anodine expression de soi. Il s'agit bien de l'expression d'une obligation religieuse, ou, plus exactement d'une certaine lecture de l'obligation religieuse. Tendent à peser dans les choix religieux islamiques aujourd'hui, des lectures littéralistes et très normatives de la parole du Prophète, qui se propagent aujourd'hui à l'ensemble du monde musulman.

Ces positions du « droit au foulard » sont assorties d'un argument, présent dans les pays où le « culte » a trouvé une reconnaissance par l'Etat (comme en Espagne, en Belgique ou en Autriche), qui consiste à dire que puisque l'Islam a été reconnu, il est dès lors normal et cohérent que l'on reconnaisse tous les droits qui relèvent de cette religion. Ce qui pose le problème de la divergence de conception entre la reconnaissance d'un culte, celle d'une religion dans la sphère privée ou celle d'une religion dans la sphère publique.

Ce foulard donc, expression de soi, de l'identité personnelle, est englobé dans un débat bien plus large autour du statut du religieux dans l'espace public contemporain, voire même dans l'espace de l'Etat. Mais en plus, il est interrogé aussi par les non musulmans, en tant qu'expression d'un certain type d'islam, celui radicalisé, qui a d'ailleurs inventé un modèle de foulard, le « foulard islamique », bien différent des foulards traditionnels des montagnes et des campagnes rifaines ou anatoliennes.

D'un coup, ce foulard n'est pas seulement l'expression d'une identité personnelle, mais peut être considéré comme un emblème de l'islamisation, teintée de radicalisme, des sociétés. Emblème positif pour les uns; emblème inquiétant pour les autres.

Et parmi ces derniers on rencontre la lecture féministe occidentale. Elle interprète ce foulard comme une preuve du marquage de la femme en termes de soumission et de marginalisation sociale. Ce contre quoi s'insurgent des musulmanes. Elles tendent à montrer que ce respect de la volonté divine n'est pas du tout signe de soumission aux hommes mais à Dieu. Et ce foulard permet un espace de liberté, obtenu grâce à l'islam, à l'encontre de la domination exercée par les pères, les frères ou les cousins au nom du patriarcalisme traditionnel. La stratégie identitaire s'appuie ici sur la religion, contre la culture et la tradition. L'islam et le foulard, dans cette argumentation, apparaissent comme des signes de modernité.

Et par ailleurs, ces mêmes musulmanes interpellent à leur tour les femmes occidentales en leur demandant quelques explications au sujet de la libération occidentale de la femme qu'à côté de grandes conquêtes engendre des points obscurs, comme l'accroissement des tâches féminines au travail et à la maison, comme la persistance de la femme objet dans la publicité ou l'éloignement de toute manière des sphères du pouvoir.

Entre ces arguments divers, depuis une vingtaine d'années, se déroule ainsi le débat sur le foulard. Plus qu'un débat, il s'agit d'une controverse dans laquelle s'alignent face à face les arguments souvent simplificateurs de ceux qui sont « pour » et de ceux qui sont « contre », les attitudes de force (comme dans le cas du port du foulard à l'école en France) ou les attitudes d'esquive.

\* \* \*

On mesure l'ampleur du travail à accomplir et l'urgence de mettre en œuvre une action institutionnelle forte destinée à construire la nouvelle relation entre Occident et islam. C'est vain, en effet, de penser qu'une telle rencontre se réalise nécessairement de manière positive. C'est souvent le contraire. Elle devient positive si les acteurs en présence la construisent comme telle.

Cette rencontre ne pourra pas se satisfaire d'un vague discours sur le multiculturel, base nécessaire mais insuffisante pour penser les enjeux. Elle ne pourra pas se satisfaire non plus d'un discours sur l'interculturel, utile pour penser des relations entre cultures, surtout dans les formes expressives de celles-ci, telles que musique, cinéma, théâtre, arts plastiques, etc. Il faudra penser et construire une véritable relation de co-inclusion, qui cherche des bases solides et communes de cohabitation, tout en affirmant les spécificités qui sont aussi des spécificités civilisationnelles.

Ce travail de rencontre, de débat, ne se fera pas par des initiatives éphémères, par des colloques ou des effets d'annonce et dans le court terme. Il demandera beaucoup d'énergies, de savoir-faire, d'approfondissements, du temps et du long terme.

## 10. Références citées

- Alliévi, S. (1998). *Les convertis à l'Islam : les nouveaux musulmans d'Europe*. Paris: l'Harmattan.
- Bastienier, A. (2004). *Qu'est-ce qu'une société ethnique. Ethnicité et racisme dan les sociétés européennes d'immigration*. Paris: PUF.
- Bencheikh, S. (2003). *Marianne et le prophète : l'islam dans la France laïque*. Paris: Librairie générale française.
- Catani, M. (1973). *Journal de Mohamed, un algérien parmi 800000 autres*. Paris: Stock.
- Dassetto, F. (1996). *La construction de l'Islam européen : approche socio-anthropologique*. Paris: L'Harmattan.
- Dassetto, F. (2001). *Convergences musulmanes : aspects contemporains de l'islam dans l'Europe élargie*. Louvain-la-Neuve: Academia-Bruylant,.
- Dassetto, F. (2004a). *Islams du nouveau siècle*. Bruxelles: Labor,.
- Dassetto, F. (2004b). *La rencontre complexe. Occidents et islams*. Louvain-la-Neuve: Academia Bruylant.
- Meddeb, A. (2002). *La maladie de l'Islam*. Paris: Seuil,.
- Merad, A. (1992). *L'Islam contemporain* (4e éd. corrigée ed.). Paris: Presses universitaires de France,.
- Naqavi, A. (1993). *Sociologie de l'occidentisme*. Téheran: Organisation de la propagande islamique.

## LE FINANCEMENT DU CULTE ISLAMIQUE EN BELGIQUE

Jean-François Husson<sup>10</sup>

*Si le culte islamique est reconnu depuis 1974, force est de constater que, plus de 30 ans plus tard, aucune mosquée<sup>11</sup> n'a été reconnue et ce n'est que depuis quelques mois que les premiers traitements sont pris en charge par l'Etat. La présente contribution se propose d'examiner le cadre de ce financement, en le replaçant dans le contexte général du financement des cultes et de la laïcité organisée en Belgique<sup>12</sup>.*

### 1. Cadre général : les cultes et leur reconnaissance

A l'indépendance, la Belgique a maintenu les cultes « reconnus » sous les époques française et hollandaise, à savoir les cultes catholique, protestant et israélite. Ils ont été rapidement rejoints par le culte anglican. Les canaux de financement étaient, quant à eux, une reprise de ce qui avait été instauré à l'époque française, à savoir une prise en charge du traitement des ministres des cultes d'une part (mesure prévue dans le Concordat français et dans les Articles organiques, reprise ensuite par la Constitution belge) et une intervention en faveur des établissements culturels locaux (couverture du déficit, travaux de réparation), ainsi qu'une indemnité de logement pour les ministres des cultes.

Après l'adoption de la loi de 1870 sur le temporel des cultes<sup>13</sup>, il n'y a plus eu de reconnaissance de culte avant 1974 et la reconnaissance de l'islam, suivie en 1985 par la reconnaissance du culte orthodoxe. Parallèlement, la laïcité organisée a bénéficié d'un subside dès 1981 ; sa reconnaissance a été marquée par une modification de la Constitution en 1993 puis par l'adoption d'une loi en 2002.

C'est dans ce cadre général que s'inscrit le financement du culte islamique en Belgique. Les points suivants examineront d'abord les moyens attribués au culte islamique dans ce cadre et, ensuite, les autres moyens dont il peut disposer.

Précisons par ailleurs que la présente contribution n'approfondira pas les questions de répartition de compétences entre niveaux de pouvoir découlant de la réforme de l'Etat de 2001<sup>14</sup>.

### 2. Le financement des cultes reconnus

#### 2.1. La subvention pour la reconnaissance islamique

##### 2.1.1. Cadre général

Le Conseil Central Laïque et l'Exécutif des Musulmans de Belgique sont les seuls organes représentatifs à bénéficier d'une subvention à charge de l'Etat fédéral<sup>15</sup>. Comme l'a rappelé le Conseil

<sup>10</sup> Secrétaire général du Centre Interuniversitaire de Formation Permanente (CIFoP). Coordinateur de l'Observatoire des Relations Administratives entre les Cultes, la Laïcité organisée et l'Etat (ORACLE). [jf.husson@cifop.be](mailto:jf.husson@cifop.be).

<sup>11</sup> Ainsi, on parle de la reconnaissance des « mosquées » alors qu'il conviendrait de parler de la reconnaissance des communautés locales, tout comme, pour les catholiques p. ex., on parle de reconnaissance d'une « paroisse » et pas d'une « église ». Les termes communauté locale ou communauté de base seront donc privilégiés ou, à défaut, le mot mosquée entre guillemets.

<sup>12</sup> La présente contribution n'aborde par le financement des cours de religion islamique, ce qui fut par ailleurs le premier financement public, indirect, en faveur du culte islamique.

<sup>13</sup> C'est d'ailleurs par modification de cette loi qu'ont été reconnus les cultes islamique et orthodoxe.

<sup>14</sup> Voy. par exemple HUSSON J.F. (2003), « Reconnaissance des cultes - le projet d'accord de coopération entre l'autorité fédérale, la Région flamande, la Région wallonne et la Région de Bruxelles-Capitale en ce qui concerne la reconnaissance des cultes, les traitements et pensions des ministres des cultes, les fabriques d'église et les établissements chargés de la gestion du temporel des cultes reconnus », *Mouvement communal*, octobre 2003.

<sup>15</sup> A notre connaissance, au moment de sa reconnaissance en 1985, le culte orthodoxe n'a pas reçu une telle subvention.

d'Etat dans son avis sur la loi du 21 juin 2002 qui pérennisait la subvention octroyée au CCL, de telles subventions ne sont pas prévues par la Constitution.

### 2.1.2. Historique et montants concernés

Un subside en faveur du culte islamique n'apparaît qu'au milieu des années '90. Parmi diverses dispositions, l'arrêté royal du 3 juillet 1996 relatif à l'Exécutif des musulmans de Belgique instaure une subvention couvrant notamment « la rémunération du personnel, le coût d'achat, de location et d'aménagement des locaux, le coût d'acquisition des équipements et fournitures nécessaires ainsi que tous les autres frais de fonctionnement, directs et indirects, se rapportant à la structuration de l'activité de l'Exécutif ».

L'arrêté royal du 3 mai 1999 portant reconnaissance de l'Exécutif des musulmans de Belgique<sup>16</sup> précise que ce n'est qu'après la reconnaissance des communautés locales qu'un budget pourra être établi sur base de paramètres concrets tels que les frais de fonctionnement et les traitements des ministres du culte. Dans l'attente, à titre provisoire, un certain nombre de dispositions instaurées par l'AR du 3 juillet 1996, dont la subvention, ont été maintenues.

Le tableau 1 montre l'évolution de cette allocation de base<sup>17</sup>.

**Tableau 1. Evolution de la subvention pour la reconnaissance du culte islamique**

	1990	1995	2000	2005	2007
Milliers EUR	-	74,4	495,8	1180,0	996,0

### 2.1.3. Perspectives

La principale question qui se pose actuellement est de savoir si, à l'avenir, cette subvention sera maintenue. En effet, il a précédemment été généralement considéré que cette subvention était provisoire et amenée à disparaître une fois le traitement des imams pris en charge par le Ministère de la Justice et les mosquées reconnues, c.-à-d. voyant leur déficit pris en charge par les provinces.

A cet égard, rappelons que la subvention pour la reconnaissance de la laïcité, instaurée à l'origine par la loi du 23 janvier 1981, s'est trouvée pérennisée par la loi du 22 juin 2002 relative aux délégués et aux établissements chargés de la gestion des intérêts matériels et financiers des communautés philosophiques non confessionnelles<sup>18</sup>, tandis qu'aucun autre culte reconnu ne dispose d'une telle subvention<sup>19</sup>. Très récemment, la « Commission des sages »<sup>20</sup> a souligné que ce financement relevait d'une « zone grise » et a proposé « qu'un tel financement ne soit décidé que sur la base des différences objectives constatées entre les différents courants philosophiques et religieux ».

## 2.2. Les traitements des ministres du culte

### 2.2.1. Cadre général

La Constitution prévoit en son art. 181 la prise en charge des traitements et des pensions des ministres des cultes (reconnus) et des délégués laïques ; le système instauré par la Constitution est donc bien un système de financement des ministres des cultes (et, par la suite, des délégués laïques) et non un système de financement direct des cultes.

<sup>16</sup> *Moniteur belge*, 20 mai 1999.

<sup>17</sup> AB 12 59 21 3302. Elle a provisoirement été « gonflée » lors de l'organisation des élections pour le renouvellement de l'EMB.

<sup>18</sup> Le Conseil d'Etat avait toutefois souligné qu'une telle subvention allait au-delà de ce que prévoit la Constitution, à savoir la prise en charge des traitements et des pensions.

<sup>19</sup> On pourrait toutefois faire remarquer que les provinces prennent en charge les frais d'hébergement et de bureau des évêques, pour +/- 70 000 EUR par an.

<sup>20</sup> Commission « chargée de l'examen du statut des ministres des cultes reconnus »

Pour rappel, le Concordat conclut entre la France napoléonienne et le Vatican prévoyait la prise en charge des traitements des ministres du culte catholique par l'Etat. Les Articles organiques confirmèrent cela et étendirent cette disposition aux pasteurs protestants. Par la suite, sous l'époque hollandaise, les rabbins virent également leur traitement pris en charge par l'Etat.

Chaque culte se voit attribuer un cadre, reposant principalement sur le nombre de postes de ministres attribué aux communautés locales (desservants, etc.) et complété par un certain nombre de postes de « staff », affecté généralement aux organes représentatifs <sup>21</sup>. Les niveaux de traitements sont fixés par la loi 2 août 1974 relative aux traitements des titulaires de certaines fonctions publiques, des ministres du culte et des délégués du Conseil central laïque.

Rappelons enfin que les ministres du culte ont un statut sui generis, qui fait qu'ils ne sont ni employés ni fonctionnaires <sup>22</sup>. Toutefois, ils sont assimilés aux fonctionnaires pour divers avantages sociaux. Il n'est pas nécessaire d'être un religieux (a fortiori ordonné) pour être un ministre du culte ; ainsi, un certain nombre de postes sont attribués aux organes représentatifs et peuvent être occupés par des laïcs.

### 2.2.2. *istorique et montants concernés*

Comme cela a été expliqué ci-dessus, hormis d'éventuels postes pour l'organe représentatif, la reconnaissance des communautés locales (comités islamiques) et l'attribution d'un poste de desservant sont liées. Précédemment, lorsque l'ensemble des compétences était fédéral, le même arrêté reconnaissait la communauté locale et attribuait le poste de desservant. Aujourd'hui, même après la réforme de l'Etat de 2001 et le transfert aux Régions de la compétence sur les établissements culturels, le parallélisme est maintenu, même s'il s'agit d'actes de deux pouvoirs différents.

En d'autres termes, il n'est pas possible de voir des traitements d'imams pris en charge tant que des « mosquées » ne sont pas reconnues. C'est là que réside le problème depuis le début des années 2000.

Ainsi, fin 2000 déjà, le Ministre de la Justice précisait <sup>23</sup> que « *l'objectif poursuivi est de voir, dès l'exercice budgétaire 2002, le culte islamique fonctionner à part entière, ce qui implique la reconnaissance de certaines communautés locales, dont le traitement des imams qui sera à charge du budget du Ministère de la Justice. Les négociations sont toujours en cours à ce sujet afin de dresser une liste des communautés qui doivent être reconnues. Cela s'effectuera pour de nombreuses communautés dont le nombre doit encore être fixé pour 2002. À cet égard, il sera tenu compte de la répartition en fonction de la nationalité et du territoire. Pour certaines communautés, la reconnaissance sera répartie sur les années suivantes. Actuellement, 129 communautés ont été proposées à la reconnaissance de l'Exécutif des musulmans de Belgique. Cette reconnaissance entraînera une augmentation importante des moyens financiers des communautés islamiques.* »

Force est de constater qu'aucun traitement d'imam n'a, à ce jour, été pris en charge par le SPF Justice ; si, comme des Régions l'ont annoncé, des « mosquées » sont reconnues en 2007, les traitements devraient suivre. Le budget du SPF Justice <sup>24</sup> prévoit ainsi pour 2007 un total de 245 postes, représentant une charge budgétaire de 5,7 millions d'euros.

<sup>21</sup> Avec des nuances : il n'y a pas de haut clergé pour le culte anglican ; le « haut clergé » israélite est en fonction dans des communautés locales, indépendamment d'un éventuel rôle au niveau du Consistoire ; le culte catholique compte, actuellement, des organes représentatifs puisque les évêques sont les interlocuteurs des pouvoirs publics au niveau de leur diocèse ; enfin, la laïcité organisée dispose d'un cadre organique pour le secrétariat du Conseil central laïque.

<sup>21</sup>Voy. Beumier M. (2006), Le statut social des ministres des cultes et des délégués laïques, *Courrier hebdomadaire du CRISP* 1918 ou le rapport de la *Commission des sages* [http://www.moniteur.be/fr\\_htm/information/htm\\_justice\\_a\\_z/cultes\\_doc/rapport\\_fr.pdf](http://www.moniteur.be/fr_htm/information/htm_justice_a_z/cultes_doc/rapport_fr.pdf)

<sup>23</sup>Sénat, *Ann. parl.*, 2-83, Question orale de M. Mohamed Daif au ministre de la Justice sur « la faiblesse du budget alloué au culte musulman » (n° 2-403), 7 décembre 2000.

<sup>24</sup> Chambre, *Doc. Parl.*, 51 2705/003, p. 216.

Dans ce cadre, quatre postes sont destinés à l'Exécutif des Musulmans de Belgique : un secrétaire général, un secrétaire général adjoint, un comptable et un traducteur. D'après nos informations, ces postes auraient été octroyés et financés dès le courant de l'année 2006.

**Tableau 2. Niveaux de traitements annuels prévus pour les ministres du culte islamique (art. 29 bis, inséré par la loi du 27/12/2004 dans la loi du 02/08/1974)**

a) Secrétaire général de l'Exécutif des Musulmans de Belgique :	43.228,00 euros;
b) Secrétaire de l'Exécutif des Musulmans de Belgique :	20.500,33 euros;
c) Secrétaire adjoint de l'Exécutif des Musulmans de Belgique :	16.994,30 euros;
d) Imam premier en rang :	18.652,70 euros;
e) Imam deuxième en rang :	15.840,77 euros;
f) Imam troisième en rang :	13.409,11 euros.

NB : ces montants doivent être multipliés par 1,4002.

### 2.2.3. Perspectives

La situation du culte islamique en matière de traitement se normalise, avec la prise en charge des traitements de l'EMB en 2006 et, sauf surprise, des premiers traitements d'imams en 2007. Ces derniers dépendront toutefois du rythme de reconnaissance des « mosquées » par les Régions <sup>25</sup>.

A titre illustratif, le budget fédéral 2007 table sur 310 postes occupés et une charge budgétaire de 9,6 millions d'euros en 2008.

## 2.3. Les interventions des provinces

### 2.3.1. Cadre général

Constituent des dépenses obligatoires <sup>26</sup> pour les pouvoirs locaux :

- A l'égard des établissements culturels (fabriques d'église, comités islamiques,...):
- La couverture du déficit des établissements culturels, « en cas d'insuffisance constatée des moyens de ces établissements » ;
- La prise en charge des grosses réparations des édifices consacrés au culte ;
- A l'égard des ministres des cultes, le versement d'une « indemnité de logement, lorsque le logement n'est pas fourni en nature ».

Ces dépenses incombent aux communes pour les cultes catholique, protestant-évangélique, israélite et anglican ; aux provinces pour les cultes catholique (fabriques d'églises cathédrales), islamique et orthodoxe <sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Et, le cas échéant, par la Communauté germanophone.

<sup>26</sup> Ces dépenses figuraient auparavant dans la liste de l'art. 255 de la Nouvelle Loi Communale et dans la loi provinciale ; elles ont été reprises dans les décrets régionaux y ayant le cas échéant succédé.

Ces interventions ne concernent évidemment que les établissements culturels reconnus par les Régions dans le cadre que chacune d'entre elles s'est donné (cf. ci-dessous).

### 2.3.2. Historique et montants concernés

Pour rappel, un arrêté royal du 3 mai 1978 portant « organisation des comités chargés de la gestion du temporel des communautés islamiques reconnues » a été adopté mais n'a jamais été appliqué.

Si les premières reconnaissances des « mosquées » étaient prévues pour 2002, la régionalisation de la compétence en 2001 a apporté un certain retard. Les Régions ont du adopter les dispositions ad hoc et ce n'est que fin 2005 que les Régions wallonne et flamande auraient pu reconnaître des « mosquées ». Il semble toutefois que les dossiers de demande de reconnaissance n'aient été remis à la Région wallonne qu'au printemps 2006.

Rappelons les critères retenus par les Régions<sup>28</sup>.

En *Région flamande*, le cadre général est défini par le décret du 7 mai 2004 relatif au fonctionnement des cultes reconnus ; un arrêté du gouvernement flamand du 30 septembre 2005 précise que le Gouvernement flamand se prononcera sur la demande de reconnaissance d'une communauté locale sur base des critères suivants : le caractère complet du dossier de demande de reconnaissance, la viabilité financière de la communauté (sur base, notamment, du plan financier devant être établi), de l'intérêt social de la communauté estimé notamment au travers (1) d'une déclaration du nombre estimé de fidèles ; (2) la façon dont la communauté compte s'intégrer dans la vie locale (utilisation du néerlandais dans les contacts avec les fidèles et tiers ; contacts avec les autorités civiles ; ...), l'application correcte de la législation linguistique, le respect des dispositions en matière d'*inburgering*, divers engagements de ne pas aller à l'encontre de la Constitution et de la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales.

En *Région wallonne*, trois arrêtés ont été pris en date du 13 octobre 2005, dont un portant sur l'organisation des comités chargés de la gestion du temporel des communautés islamiques reconnues. Ces arrêtés ne déterminent pas, à ce stade, de critères particuliers ; ils permettent toutefois de reconnaître des « mosquées » dans l'attente d'un décret général. On peut donc supposer que, jusqu'à nouvel ordre, la Région wallonne va plus ou moins suivre l'ancienne jurisprudence administrative fédérale, qui estimait à 250 le nombre de fidèles à partir duquel une « mosquée » pouvait être reconnue.

En *Région de Bruxelles-Capitale*, l'ordonnance du 29 juin 2006 relative à l'organisation et au fonctionnement du culte islamique précise que « le Gouvernement reconnaît les communautés islamiques. Il motive sa décision notamment au regard des éléments suivants :

- Le registre (...) comporte un minimum de 200 inscrits;
- L'avis du collège des bourgmestre et échevins de la commune sur le territoire de laquelle se trouve le bâtiment affecté ou à affecter à l'usage du culte (...);
- Le bâtiment affecté ou à affecter à l'usage du culte répond aux normes de sécurité et à la législation urbanistique en vigueur. »

En termes budgétaires, des crédits sont inscrits depuis plusieurs années dans les budgets provinciaux, ainsi qu'au budget de la Région de Bruxelles-Capitale qui joue le même rôle sur son territoire.

<sup>27</sup> Ainsi que pour les établissements provinciaux d'assistance morale – soulignons qu'en pareil cas, les délégués laïques ne bénéficient pas d'une indemnité de logement.

<sup>28</sup> Le cas de la Communauté germanophone ne sera pas évoqué ici.

**Tableau 3. Crédits provinciaux et de la Région de Bruxelles-Capitale en faveur du culte islamique (2005)**

Provinces wallonnes	Provinces flamandes	Région de Bruxelles-Capitale
44 811 EUR (a)	0 EUR	250 000 EUR (b)

(a) sans tenir compte de 15 300 EUR (Hainaut) allant aux cultes islamique et orthodoxe et, vraisemblablement, essentiellement à ce dernier.

(b) Ce montant passe à 300 000 EUR dans les budgets régionaux 2006 et 2007.

### 2.3.3. Perspectives

L'évolution dépendra bien évidemment du nombre de « mosquées » reconnues et du rythme de reconnaissance. Diverses questions seront aussi à régler comme la propriété des lieux de culte, l'importance du soutien financier demandé aux provinces, la question des « mosquées » financées par des pays étrangers, l'avenir du système de dons des fidèles, ...

## 2.4. Interventions communales

Si les interventions communales ne sont pas obligatoires, certaines communes ont souhaité aider leur communauté musulmane en mettant à leur disposition des locaux, voire en les cédant pour un euro symbolique. En l'absence de données suffisamment représentatives, ce point ne sera pas approfondi.

## 2.5. Interventions régionales

Rien n'empêche de supposer que les lieux de culte des comités ou communautés islamiques ne puissent, comme les autres cultes reconnus et la laïcité organisée, bénéficier d'interventions régionales au titre des travaux subsidiés.

## 3. Les autres canaux de financement

### 3.1. Les aumôniers

La situation dans les établissements pénitentiaires est particulière <sup>29</sup>.

Le cadre de service des aumôniers, déterminé par l'arrêté royal du 17 septembre 1981, était déjà considéré comme dépassé lorsque, suite à des contacts avec les représentants des cultes et de la laïcité organisée, fut adopté l'arrêté du 13 juin 1999 concernant la création d'un service d'aumôniers appartenant aux cultes reconnus et de conseillers moraux dans les établissements pénitentiaires et la fixation de leur statut administratif et pénitentiaire, dont l'entrée en vigueur fût repoussée, et puis qui fût finalement abrogé<sup>30</sup>.

Le 23 mars 2001 fût adopté un nouvel arrêté qui supprima le statut administratif et pécuniaire établi par l'arrêté du 13 juin 1999, pour intégrer les règles relatives à celui-ci dans l'arrêté de 1965<sup>31</sup>.

Pour ce qui est du cadre, les ressources humaines et financières dévolues aux cultes et à l'assistance morale non-confessionnelle ont été estimées sur base d'une enquête effectuée par le

<sup>29</sup> Merci à Julie Mahiels pour avoir collecté ces données.

<sup>30</sup> AR du 13 juin 1999 concernant la création d'un service d'aumôniers appartenant à un des cultes reconnus et de conseillers moraux dans les établissements pénitentiaires et la fixation de leur statut administratif et pécuniaire, *M.B.*, 13 juin 1999.

<sup>31</sup> AR 23 mars 2001 modifiant l'arrêté royal du 21 mai 1965 portant règlement général des établissements pénitentiaires et abrogeant l'arrêté royal du 13 juin 1999 portant création d'un service pour les aumôniers appartenant à un des cultes reconnus et pour les conseillers moraux auprès des établissements pénitentiaires et fixant leur statut administratif et pécuniaire, *M.B.*, 3 avril 2001

Ministère de la Justice en août 2000. Après les nombreuses discussions sur la fiabilité des chiffres produits par le Ministère, les représentants des cultes et de l'assistance morale non-confessionnelle d'une part, et le Ministre d'autre part, sont arrivés à un nouvel accord déterminant la composition du cadre comme suit : 29 aumôniers catholiques, 16 conseillers musulmans, 4 aumôniers orthodoxes, 2 aumôniers israélites et 2 aumôniers anglicans. Cet accord, obtenu en janvier 2001, devait être sanctionné par un arrêté royal en 2002. Un accord budgétaire lié à ce cadre avait été également conclu. En 2002, la somme prévue dans cet accord n'avait pu être réunie par le Ministère, qui en conséquence avait réduit la composition du cadre de 65 à 40 personnes. Cet arrêté n'a jamais été adopté, et l'absence de cadre est compensée de façon très précaire par l'arrêté royal du 22 octobre 2002 portant des dispositions transitoires concernant diverses allocations octroyées aux personnes qui fournissent une assistance religieuse et morale au sein des établissements pénitentiaires. Cet arrêté, à vocation provisoire, renvoie aux anciennes dispositions réglant la rétribution des aumôniers des cultes et l'octroi d'une allocation aux conseillers moraux.

Un nouveau projet d'arrêté royal fixant le statut administratif et pécuniaire des aumôniers, conseillers musulmans et des assistants moraux est attendu. Sa dernière version connue prévoit un nouveau cadre des nominations des représentants. Le culte catholique comptera un cadre de 25 aumôniers, le culte musulman 18 conseillers, le culte protestant 6 aumôniers, le culte orthodoxe 4 aumôniers, le culte israélite 2 aumôniers, le culte anglican 2 aumôniers, et la morale non confessionnelle 9 conseillers. La Ministre de la Justice n'a pu cependant expliquer de façon précise, les variations dans le nombre des représentants accordés à chaque culte et à l'assistance morale non confessionnelle, par rapport aux chiffres des derniers projets connus<sup>32</sup>.

A l'heure actuelle, il n'y a pas d'aumônier musulman dans les forces armées.

Quant à l'assistance morale et religieuse en milieu hospitalier, aucune donnée n'existe quant à la répartition entre cultes des moyens prévus à cet effet. Il y a certainement des défraiements en faveur d'intervenants musulmans mais cela reste impossible à chiffrer actuellement.

Enfin, signalons qu'il y a plusieurs « professeurs de religion islamique » officiant dans les institutions publiques de protections de la jeunesse (IPPJ), à côté d'un aumônier catholique et de conseillers laïques.

### **3.2. Les émissions concédées**

Les cultes reconnus, tout comme la laïcité organisée, bénéficient d'émissions concédées, c.-à-d. d'une aide financière ou matérielle pour la réalisation d'émissions diffusées par les chaînes publiques. A notre connaissance, seuls les cultes anglican et islamique ne bénéficient pas, actuellement, de ces dispositions. Dans le cas du culte islamique, on peut supposer que cela reste provisoire.

### **3.3. L'exonération de précompte immobilier**

Les lieux de culte bénéficient d'une exonération de précompte immobilier ; cela vaut pour (1) les lieux de culte des communautés locales reconnues, ou non, (2) les bâtiments affectés à l'assistance morale non confessionnelle ; (3) les lieux de culte des cultes non reconnus.

Ainsi, même en l'absence d'une reconnaissance, les lieux de culte musulman bénéficient d'ores et déjà de cette exonération de précompte immobilier. Celle-ci avait été estimée à 85 000 EUR sur base des données de 1999.

## **4. Conclusion**

---

<sup>32</sup> *Ann. Parl. n°3-104*, Sénat, sess. ord., 2004-2005, demande d'explication n°3-704 du 24 mars 2005 (M. BEKE), et *Ann. Parl. n°3-113*, Sénat, sess. ord., 2004-2005, demande d'explication n°3-808 du 26 mai 2005 (M. BEKE)

La reconnaissance du culte islamique fut lente à concrétiser. Aujourd'hui, il semble que ce ne soit plus qu'une question de mois pour que les premières mosquées soient reconnues et que les premiers traitements d'imams soient pris en charge par le SPF Justice.

Il reviendra alors aux comités ou communautés islamiques de s'inscrire, à côté des autres cultes reconnus et de la laïcité organisée, dans le cadre légal et réglementaire fédéral et régional, en bénéficiant des mécanismes de financement prévus et en respectant les règles qui s'imposent aux établissements culturels.

### **Pour approfondir la réflexion sur le financement du culte islamique**

HUSSON J.F. (2006) (avec la collaboration de DURY, J.), *Pour une formation des imams en Belgique, Points de référence en Belgique et en Europe*, Bruxelles : Fondation Roi Baudouin, 84 p. (aussi édité en néerlandais sous le titre : *Naar een opleiding voor imams in België. Referentiepunten in België en Europa.*).

HUSSON J.F. (2005) (dir.), *Le financement des cultes et de la laïcité : comparaison internationale et perspectives*, Namur : Les éditions namuroises / Presses universitaires de Namur, 269 p.

HUSSON J.F. (2003), « La vraie reconnaissance du culte islamique passe par un financement global »<sup>33</sup>, *Osmoses*, n° 29.

HUSSON J.F. (2000), « Financement public des cultes, de la laïcité organisée et des cours philosophiques », *Le Courrier Hebdomadaire*, Bruxelles : CRISP, n° 1703-1704, 90 p.

---

<sup>33</sup> Le titre de cet article n'est pas celui du texte original ; il a été modifié par l'éditeur sans concertation.

## PIECES A CONVICTION

### 2005

#### 1 Une conscience pour l'Europe

Paul LÖWENTHAL, A qui l'Europe se soumet-elle : aux Européens ? à l'économie mondialisée ? à Dieu ?  
—, Opportunités et conditions d'un État laïque : un point de vue catholique

Michel KESTEMAN, Sous le signe de Noé. Ressources spirituelles et éthiques pour l'Europe

Ignace BERTEN, Religion et éthique dans la construction européenne

Paul LÖWENTHAL, Des catholiques et de la constitution européenne

#### 2 Une société respectueuse de ses identités

Paul LÖWENTHAL, L'État laïque vu par des croyants

Etienne CATTEAU, Notes historiques et juridiques sur le pluralisme

Paul LÖWENTHAL, Légaliser l'objection de conscience

—, Église et société civile

Jo MARICHAL, La corruption, c'est l'affaire de tous

Paul LÖWENTHAL, Grâce à Dieu ou aux hommes ?

—, Identité, diversité

#### 3 La vie, la santé et la mort

Michel KESTEMAN, Alentour : le soin prochain

—, Pour naître avec la mort

Jacques DELCOURT, La médicalisation du cycle de vie.

Michel KESTEMAN, Quand Je dis Nous

C.I.L., Permettre l'adoption par des couples homosexuels ?

Michel KESTEMAN, Vingt thèses sur la santé

#### 4 Le désenchantement du monde et l'Église catholique

Paul LÖWENTHAL, Peurs et désenchantements

—, Regard gourmand d'un catholique (sur le protestantisme)

—, Question de doctrine

Michel KESTEMAN, Le *Da Vinci Code* et le christianisme

### 2006

#### 5 La sécurité sociale

Christian LEONARD, La responsabilisation individuelle :  
aboutissement de la logique néo-libérale et de l'individualisme

#### 6 Une société pluraliste

Ignace Berten, Vivre ensemble différents

Église et théologie dans le dialogue politique sur les questions éthiques

Jean Paul II, Lettre aux évêques de France sur la laïcité

#### 7 Les relations avec les musulmans de Belgique

#### *En préparation*

**Nouveaux défis bioéthiques**

**Chrétiens dans une société sécularisée**

**Laïcités**

**Chrétiens dans la ville**