



cahiers de l'obTic

dossier spécial

La Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*) :
au carrefour de l'islam, de l'action étatique
et de la politique étrangère turque

sommaire

- 2 Editorial
Uğur Kaya
- 3 Dossier spécial : éditorial
Benjamin Bruce
- 4 Religion, politique et politique de la religion en Turquie
İştar B. Gözaydın
- 9 D'acteur national à transnational : la Diyanet en Europe
Zana Çitak
- 15 Les « imams » exportés de la Diyanet en France :
enjeu de politique étrangère, enjeu de politique intérieure
Benjamin Bruce
- 21 Actualité

obTic

éditorial

Les successifs «printemps arabes» ont pris de court l'Union européenne quant aux discussions sur la Turquie. La candidature de cette dernière n'est plus un thème au goût du jour comme ce fut le cas il y a quelques années, suscitant des discussions vives sur l'avenir de l'Europe avec ou sans elle ; s'agissait-il d'un cheval de Troie ou bien d'une étape incontournable de l'Union pour ne pas se replier sur elle-même et être étouffée par des nœuds identitaires ? Désormais, la tendance est de trouver un nouveau rôle pour ce pays considéré comme pont entre l'Europe et sa périphérie. Elle est susceptible, au moins pour certains, d'être le catalyseur d'un processus d'émancipation pour le monde arabe, mission que le monde occidental n'est pas en mesure d'accomplir.

Cependant, si son modèle est apparu comme une boussole pour la Méditerranée méridionale, face au risque de se perdre dans un fanatisme que l'Europe ne sait pas traiter, la question qui subsiste est de décrire ce modèle turc. Ce dernier varie selon le regard de l'observateur, le seul dénominateur commun étant que sa population est majoritairement musulmane. Est-ce un élément suffisant ?

La Turquie est-elle assez laïque et démocrate pour l'Europe, et assez musulmane pour ses coreligionnaires ? Pour tenter d'y répondre, mieux vaut commencer par définir la laïcité, surtout dans un monde de nouveau en proie aux confrontations identitaires et religieuses. Le débat qui mine la France sans être vraiment lancé !

Pour Hannah Arendt, *la philosophie et la théologie s'occupent de l'homme*, alors que *la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents*. En suivant sa pensée, on peut voir naître la laïcité à partir de cette disjonction, comme un lien mais aussi comme un processus de négociation continue entre les domaines, d'un côté la philosophie et la théologie et de l'autre la politique avec son espace extérieur à l'homme.

Est-il alors possible de concevoir un État parfaitement laïc tant que le domaine de la théologie occupe une partie de la pensée humaine, ou au contraire, un État sans la multiplicité des hommes et l'espace intermédiaire où se constituent leurs relations ?

En effet, c'est dans cette perspective de négociation que la laïcité de la Turquie peut être comprise et étudiée, comme c'est le cas du Concordat en Alsace-Moselle en France. Lors de la fondation républicaine, Ankara, héritière de la structure étatique de l'empire promoteur de l'Islam sunnite, au moins sur le papier, fut contrainte de résoudre les problèmes d'équilibres des rapports de forces. Ainsi a vu le jour, la 'Diyanet İşleri Başkanlığı', (la Présidence des Affaires Religieuses, dite 'Diyanet'). Mais, comme ni la politique, ni la théologie ne sont statiques, le fruit institutionnel de leur interaction ne pouvait pas l'être non plus. En effet, la Diyanet, incompatible avec la laïcité pour certains, établissement socio-politiquement utile pour d'autres, évolue en fonction du contexte.

En tout cas, cette institution inconnue en France, offre un instrument de débat concernant les défis que les pays européens, de même que ceux du monde arabe, ont actuellement à relever. C'est pour cette raison qu'au sein de l'Obtic, il nous a paru nécessaire de publier un dossier spécial sur la Diyanet. Benjamin Bruce, travaillant lui-même sur le sujet, a préparé ce numéro. Nous l'en remercions.

Uğur Kaya

La Présidence des affaires religieuses (*Diyanet*) : au carrefour de l'islam, de l'action étatique et de la politique étrangère turque

Depuis l'arrivée au pouvoir du Parti pour la justice et le développement (AKP) de Tayyip Erdoğan en 2002, l'islam politique turc et la nouvelle politique étrangère turque ne cessent de faire couler de l'encre. Afin de se pencher davantage sur ces sujets, nous vous proposons dans ce deuxième numéro de mettre l'accent sur un acteur très particulier du « modèle » de relations entre la religion et l'État en Turquie.

Ainsi, ce numéro sera consacré à l'institution étatique chargée de gérer les affaires islamiques en Turquie, la *Diyanet İşleri Başkanlığı* (Présidence des affaires religieuses), ou tout simplement la *Diyanet*. Fondée en 1924 suite à l'abolition du Califat, la *Diyanet* détient le monopole officiel sur l'islam en Turquie aujourd'hui et jouit de ressources financières et matérielles importantes pour assurer sa mission. Avec son budget annuel qui affiche une augmentation à deux chiffres depuis plusieurs années, la *Diyanet* est devenue un organe étatique colossal de plus de 120 000 fonctionnaires et des dépenses bien au-delà du milliard d'euros en 2011¹.

Dans le premier article de ce Cahier, İştâr Gözaydın examine l'évolution historique de cette institution afin d'éclaircir les relations entre l'État et la religion en Turquie. La mission de la *Diyanet* n'est cependant pas limitée aux frontières de l'État turc., mais s'étend également aux communautés transnationales turques qui se trouvent à l'étranger, principalement en Europe de l'Ouest.

Zana Çitak analyse dès lors dans le deuxième article le développement de cet engagement en Europe, par le biais duquel depuis les années 1970-1980 la *Diyanet* est progressivement devenue un véritable acteur transnational.

Finalement dans le dernier article, Benjamin

Bruce explore la coopération interétatique entre la France et la Turquie dans l'envoi d'imams en France, l'activité emblématique de l'engagement de la *Diyanet* à l'étranger.

Je tiens à remercier mes collègues Dilek Yankaya, Guillaume Grégoire-Sauvé, Jérôme Pelenc, et Hugues Fournier pour leurs révisions et commentaires des textes de ce numéro.

En vous souhaitant une bonne lecture,

Benjamin Bruce

1 « Faaliyet Raporu – 2011 », *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Ankara, 2011, p. 15 et p. 28-29.



Religion, politique et politique de la religion en Turquie

Iştar B. Gözaydın*

Comprendre la religion, la politique et la politique de la religion en Turquie, demande avant tout d'étudier le fonctionnement de la Diyanet İşleri Başkanlığı (Présidence des Affaires Religieuses – dit Diyanet) qui est une institution officielle de l'État turc. La Diyanet est une unité séculaire / laïque** administrative de la République de Turquie créée en 1924 afin d'exécuter les services concernant la foi islamique et les pratiques religieuses, d'éclairer la société sur la religion et d'organiser la gestion des lieux de prière.

L'entreprise par l'élite républicaine d'une politique et d'une législation laïques avait deux objectifs : moderniser et occidentaliser la suprastructure de la Turquie, comme l'ont fait leurs prédécesseurs ottomans dans la dernière période de l'Empire et de transformer la société dans son ensemble en faveur de la modernité. Les croyances traditionnelles sont apparues comme une menace pour ce projet ambitieux. Les élites fondatrices de la République ont donc mise en œuvre des mesures pour éliminer la religion de la sphère publique et la réduire à une question individuelle de foi et de pratique. Par conséquent, le principe de la liberté de religion protège uniquement «la religion individualisée ». En fait, bon nombre des

plus ardents défenseurs de la laïcité se considèrent comme religieux et seraient offensés d'être perçus comme athées ou agnostiques.

Ces politiques ont trouvé de nombreux adeptes dévoués dans la société, mais une partie de celle-ci reste encore fidèle à ses croyances traditionnelles. En outre, l'islam politique, une idéologie moderne qui puise ses racines dans les mouvements réformateurs du XIX^e siècle, a été de plus en plus visible dans l'arène politique turque surtout dans les dernières décennies. Ainsi, pendant quatre-vingt-dix ans les divisions se sont approfondies dans le corps politique et social de la Turquie. Cependant, il ne s'agissait pas d'un « retour de la religion » comme le suggèrent de nombreux chercheurs dans le domaine¹. L'islam politique a toujours fait partie du corps social turc, mais il s'est consolidé dans les dernières décennies en parallèle avec la résurgence de la religion dans le monde entier. Il est évident que les politiques internes des années 1980 en Turquie ont également déclenché la montée de ce courant conservateur.

* Professeure dans la Faculté de Droit à l'Université Doğuş à Istanbul, chef du Département de Droit Administratif. Spécialiste de la Diyanet, elle a écrit notamment *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi* (La Diyanet: l'organisation de la religion dans la République de Turquie), ainsi que plusieurs articles sur les relations entre la religion et l'État en Turquie.

** J'emploie le terme « laïcité/laïc » pour caractériser le contrôle de l'Etat sur la religion par contraste avec le « sécularisme » qui implique la séparation de l'Etat et de la religion. Rex Ahdar et Ian Leigh suggèrent : «La politique française de la laïcité incarne le désir de restreindre, sinon d'éliminer, l'influence de la religion et du clergé sur l'État. Le parlement français a voté une loi pour interdire le port des signes extérieurs dans l'école publique – la loi visant le port du voile islamique. Cette loi illustre la croissance de l'inquiétude par rapport à la religion et une tentative pour déjouer l'influence grandissante du fondamentalisme musulman dans le pays. La Turquie est aussi un État fondé sur des principes fortement séculiers qui a introduit des limites sur les libertés individuelles afin d'éliminer le pouvoir des groupes religieux influents» Rex Ahdar et Ian Leigh, *Religious Freedom in the Liberal State*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 73. Laiklik (laïcité en turc) est un concept privilégié par l'élite politique républicaine comme attribut de la législation et des régulations légales du pays. Néanmoins, je vais aussi recourir au terme sécularité/séculier pour distinguer le telos/l'objectif des actions et non pas les moyens ou les politiques.

1 Voir John L. Esposito, *Islamic Revivalism*, American Institute for Islamic Affairs: The Muslim World Today Occasional Paper no.3, Washington, D.C., 1985 ; Andrew Davison, *Secularism Revivalism in Turkey*, New Haven, Yale University Press, 1998; Marvin Howe, *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival*, Oxford, Westview, 2000, p. 7, 8, 15, 305; Heinz Kramer, *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States*, Washington D.C., Brookings Institution, 2000, p.55-84 ; Kemal Karpat, *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford, Oxford University Press, 2001, p. 527 ; Amikam Nachmani, *Turkey: Facing a New Millennium*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 90. Je soutiens que l'expression « retour du religieux » peut être prudemment utilisé pour qualifier le resurgissement des ordres religieux (voir Mardin, 1989: 149) au XIX^e siècle en rapport avec l'émergence de l'islam politique qui était une idéologie parfaitement moderne.

Cependant, une analyse des relations entre la religion et l'État, tout comme d'autres structures de l'époque républicaine de la Turquie, ne peut être possible sans faire de comparaison avec la période ottomane et la mise en évidence des éléments de rupture et de continuité entre les deux époques. Il existe trois approches dans la littérature qui traitent des relations entre l'État et la religion à l'époque ottomane.

La première approche reconnaît une dualité existante dans le monde ottoman, par exemple concernant les normes juridiques², et suggère que les Ottomans avaient deux sources de légitimité. D'une part, la loi canonique islamique et d'autre part, les actes du sultan, bien que ceux-ci ne constituent pas une structure qui pourrait être qualifiée de séculière. Ainsi, le système laïc établi à l'époque républicaine remonte à la dualité légale et structurelle établie au sein de l'Empire ottoman à partir du XV^e siècle, lorsque Mehmet II (le Conquérant) effectue une codification de diverses sources de droit³.

La deuxième approche s'oppose à une telle dualité et suggère qu'au contraire la religion et le profane constituaient un ensemble incarné en la personne du Calife-sultan. Selon ce point de vue, l'État ottoman

était un État théocratique et donc, sa structure entière, à commencer par le Sultan, prenait forme selon les règles prescrites par la religion. Le Calife-sultan avait deux identités : religieuse et politique. Il y avait à la fois le *vizir* et le *cheikh ul-Islam* (le plus haut fonctionnaire religieux dans l'Empire ottoman) qui assistaient le Sultan, aussi bien dans les questions politiques que religieuses. Cette thèse refuse la séparation entre les affaires religieuses et laïques. Elle souligne en revanche la formation d'un mode de gouvernance conçu pour répondre à la vision totalitaire de la religion sur la vie quotidienne⁴.

La troisième approche prétend que dans la période de l'Empire ottoman aussi bien qu'à l'époque républicaine la règle a toujours été le contrôle de la religion par l'État⁵. Le Calife-sultan à la fois nommait et révoquait le *cheikh ul-Islam* et en retour ce dernier traitait les questions religieuses au nom du Sultan⁶. Le Sultan ne permettait pas que la religion s'institutionnalise en tant que puissance autonome de l'État. De plus, le fait que cette autorité religieuse n'ait jamais détenu le même pouvoir que l'Église dans l'Occident est un facteur qui semble confirmer cette approche. En étudiant la dimension institutionnelle des relations entre l'État et la religion, on peut observer qu'il existe à la fois une continuité et une rupture dans les divers éléments institutionnels, de la fonction du *cheikh ul-Islam* à l'institution de *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti* et enfin à la Présidence des affaires religieuses (Diyânet). Alors que le *cheikh ul-Islam* était responsable de la justice, des droits juridiques, scientifiques, administratifs et politiques ainsi que des droits religieux⁷, le *Şer'iye ve Evkaf Vekâleti*, fondé par le gouvernement d'Ankara le 4 mai 1920, était uniquement chargé des questions religieuses et des fondations pieuses. Or, en ce qui concerne sa place dans la hiérarchie administrative étatique⁸, cette institution très efficace se trouvait au niveau ministériel. L'autorité politique fondatrice

2 Ö.L.Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilat ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *İÜHF. Dergisi*, XI, 3-4, 1945, p. 203-204; H. Gerber, *State, Society and Law in Islam : Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany, SUNY, p. 61-78 ; Ü. Hassan, *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*, Istanbul, İletişim, surtout p. 159-242 ; U. Heyd, "Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şariat," çev. Selâhaddin Eroğlu, AÜİFD., C. XXVI, p. 633-685 ; C. Imber, *Ebu's-su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1997, p. 24-111 ; H. İnalçık, *Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet*, Istanbul, Eren, 2000, p. 30-36 ; İ. Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Istanbul, Hil, 1995, p. 154-157. İlber Ortaylı se limite à explorer l'argument selon lequel le système ottoman ne pourrait être défini comme séculier; voir İ. Ortaylı, *Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine*, Istanbul, İstanbul Üniversitesi, 1982, p.157-170 ; E. Özbilgen, *Osmanlı Hukuku'nun Yapısı*, Istanbul, Nihal, 1985, p.39-84.; S. Zubaida, *İslam Dünyasında Hukuk ve İktidar*, Istanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, 170-189. Pour une discussion du sujet d'après Cornell Fleischer, voir H. Yavuz, *Modernleşme, Orientalizm ve İslam*, Istanbul, Bûke, 2000, p. 141-143.

3 İnalçık affirme que contrairement à la vision traditionnelle, l'autorité du Sultan ne venait pas de sa position en tant que Calife de l'islam, mais plutôt d'une formation militaire et administrative complexe qui correspondait seulement en partie avec les institutions islamiques. Voir *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, New York, Praeger, 1973, p. 70-104, p. 163-173, p. 186 et d'autres. Aussi Ş. Mardin, "Some Notes on Normative Conflicts in Turkey", dans Peter L. Berger (dir.), *The Limits of Social Cohesion: Conflict and Mediation in Pluralist Societies*, Boulder, Westview, 1997, p. 207-210. Pour une autre perspective, voir E.J. Zürcher et H. van der Linden, *Kırılma Hattını Ararken: 'Medeniyetler Çatışması' Kavramı Işığında Türk İslamının Türkiye'nin AB'ye Katılımındaki Rolü*, Istanbul, Başlık, 2004, p. 124.

4 A. Akgündüz, "Osmanlı hukukunda Şer'i Hukuk-Örfi Hukuk İkilemi ve Yasama Organının Yetkileri", *İslami Araştırmalar*, volume 12, n°2, 1999, p. 117-122 ; A. Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, Istanbul, Fey Vakfı, 1990, p. 63-64; A. F. Başgil, *Din ve Laiklik*, Istanbul, Yağmur, 2011, p. 193-195 ; İ. Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, Istanbul, Dergâh, p. 63-64 ; H. Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, Istanbul, İz, 1999, p. 260-261 ; R. Özdenören, *Kafa Karıştran Kelimeler*, Istanbul, İz, 2012, p. 144-145.

5 S. Zubaida, "Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey", *The Political Quarterly*, volume 71, n°s1, 2000, 60-78, p. 63.

6 M. Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlik*, Istanbul, Beyan, 2002, p. 165-183; p. 301; A. Bardakoğlu, *Religion and Society: New Perspectives from Turkey*, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, p. 9.

7 M. Akgündüz, *Osmanlı Devleti'nde Şeyhülislamlik*, op. cit., p. 219-314.

8 Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, op. cit., p. 202.



de la république avait préféré établir l'institution des affaires religieuses en tant qu'organe administratif relevant du Premier ministre.

Suite à la mise en place de la République turque les cadres politiques au pouvoir cherchaient, grâce à des accords judiciaires, à ajouter une dimension sociale et culturelle au changement séculier auquel ils songeaient déjà dès le début de la modernisation au XIX^{ème} siècle. En d'autres termes, cette élite républicaine fondatrice a conçu le nouvel État turc comme un projet de modernité et donc tout moyen susceptible de satisfaire cet objectif a été utilisé. En Turquie, non seulement le processus d'évolution des relations entre l'État et la religion, mais aussi la structure de l'État elle-même, fut le résultat d'un processus de laïcisation *sui generis*.

Une histoire de l'État et de la religion en Turquie: la Diyanet

La Diyanet est la porte d'entrée la plus intéressante pour explorer la politique de la religion en Turquie. Il s'agit d'une tension entre les services publics et les processus de la consolidation séculière. Cette complexité nous encourage à réfléchir sur la représentation de la construction (et déconstruction) de la « modernité » turque et de « l'État et de la religion ». Afin de développer mon argumentation, je vais d'abord me concentrer sur la structure juridique et administrative de la Présidence des affaires religieuses. Un premier élément demande d'être éclairci : la Diyanet Islari Baskanligi est traduite de diverses manières dans la littérature, comme par exemple le Ministère des affaires de la piété, la Direction générale des affaires religieuses, le Département des Affaires religieuses, ou bien la Direction des affaires religieuses. Je préfère utiliser « La Présidence des affaires religieuses » puisque l'administration elle-même utilise officiellement cette désignation.

Dans le contexte de la résurgence mondiale de la religion, la Turquie constitue un cas sociologiquement intéressant mais théoriquement difficile. La décision d'investir la souveraineté de manière complète et inconditionnelle dans la nation du nouvel État turc, fondé en 1923, relevait d'un nouveau choix politique suivant le projet de modernisation axée sur la laïcité et sur l'État-nation. Après la fondation de la République, l'élite nationale a tenté d'instaurer la laïcité par le biais d'une série de règlements juridiques. L'un de ces outils les plus importants était la Loi no. 429 du 3 Mars 1924 sur l'abolition des Ministères de Şer'iyye (affaires religieuses) et Evkaf (fondations pieuses). La nouvelle législation a préféré placer la gestion des affaires religieuses sous le contrôle d'une unité administrative et non à un ministère du cabinet. Ce fut crucial pour établir un État strictement laïc et pour moderniser la société car ainsi faisant l'élite dirigeante a mis la

religion islamique sous sa tutelle et a éliminé d'avance le risque de la sacralisation de la fonction de la Diyanet.

Le premier article de la loi n. 429 stipule que « dans la République de Turquie, la Grande Assemblée Nationale de Turquie et le Cabinet, qui est formée par la Grande Assemblée nationale de Turquie, sont responsables de la législation et de l'exécution des dispositions relatives aux affaires des personnes ; la Présidence des affaires religieuses est établie comme partie de la République pour la mise en œuvre de toutes les dispositions concernant la foi et la prière de la religion islamique et l'administration des organisations religieuses ». Cette loi représente la laïcité kémaliste et peut être comparée au Bureau central des cultes au sein du ministère de l'Intérieur en France⁹. Avec ce règlement, les affaires religieuses concernant la foi et la prière sont devenues l'affaire de la Diyanet, et tous les autres domaines concernés ont été mis sous le pouvoir législatif de la Grande Assemblée Nationale, supprimant ainsi la *charia* comme système légal.

Par ce texte, la Diyanet a été mise sous les auspices du Premier ministre. Le Président des affaires religieuses serait nommé par le Président de la République sur proposition du Premier ministre.

Le projet de loi relatif à l'organisation de la Diyanet proposé à la Grande Assemblée suite à l'adoption de la Constitution de 1961 a été adopté, après de longs débats, le 22 juin 1965. La Loi no. 633 sur l'organisation et les attributions de la Présidence des affaires religieuses, publiée dans le journal officiel le 2 Juillet 1965 et entrée en vigueur le 15 Août 1965, indique une vision différente par rapport à celle de l'élite fondatrice. Dans ce règlement, les fonctions de la Présidence ont été déclarées ainsi : « mener à bien les affaires liées aux croyances, aux prières et aux fondations morales de l'Islam, éclairer la société sur la religion et gérer les lieux de culte. » Créer un organe administratif dans l'objectif de répondre aux besoins quotidiens liés à la pratique de l'islam peut se justifier en tant que « service public » dans un pays où environ 95% de la population appartient à la religion musulmane. Toutefois, assigner à cette organisation une fonction telle que « mener à bien les affaires liées aux fondations morales », dont le contenu est légalement ambigu, démontre la volonté de l'État d'employer la Diyanet comme un outil idéologique, mais d'une manière différente de l'intention originale de l'élite fondatrice. Une telle formulation d'une question aussi politique que la réglementation de la religion dans un État laïc révèle une contradiction inhérente : l'État qui se définit comme laïc promeut la

9 Voir John Bowen, *Why the French don't like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2007 p. 22-28, pour un argument intéressant concernant le Bureau central des cultes.

propagation et la protection d'une religion particulière. Toujours est-il possible de supposer que les législateurs de la Constitution de 1960 se sont efforcés de corriger une certaine « erreur kémaliste » : celle de ne pas avoir suffisamment reconnu le rôle de l'islam dans la construction de l'identité turque.

L'absence d'un clergé dans l'islam, à la différence du christianisme, est l'un des facteurs les plus importants qui peut légitimer l'intervention de l'État dans l'organisation de la vie religieuse en tant que service public. Etant donné que le service public est conçu par le peuple comme une activité gérée par des personnes morales publiques ou par des entités privées supervisées par l'État dans le but de répondre à un besoin commun, la participation de l'État dans les affaires religieuses n'est généralement pas présentée comme étant en conflit avec les principes de la laïcité. Une évaluation sociale des fonctions du Diyanet révèle que « la gestion des lieux de prière » et « fournir des publications correctes du Coran » sont en effet des services publics qui répondent à un besoin collectif. Toutefois, l'État fait usage de la Diyanet comme un outil administratif pour propager l'idéologie officielle concernant l'islam tout en respectant les responsabilités telles que « éclairer la société sur la religion » et « l'éducation religieuse ». Force est de constater qu'au fil du temps la politique officielle des différentes administrations a évolué d'une approche strictement positiviste à une approche quasi-religieuse.

Le principe d'égalité, interprété et appliqué comme « l'égalité des bénéficiaires et des responsabilités » par la Cour constitutionnelle turque, exige que toute personne ayant droit à un service public soit en mesure de bénéficier de ce service de manière libre et équitable. Le premier problème qui se pose lorsque le sujet du service public est la religion, c'est que l'État turc se concentre sur une seule religion plutôt que sur les services en faveur de toutes les religions présentes sur son territoire. Cependant, ce problème est relativement facile à traiter, parce que l'islam est la religion de la majorité de la population et des services liés à d'autres religions sont fournis par les communautés respectives conformément aux dispositions du Traité de Lausanne. Le problème essentiel concerne les services religieux islamiques qui sont proposés à des groupes musulmans qui ont des convictions et croyances différentes que celles de la majorité.

La croyance religieuse promue par l'État est plus proche de la tradition sunnite et la Diyanet et ses dirigeants ou ses porte-paroles ont parfois affiché de l'hostilité envers les citoyens alévis et chiites. Un projet de loi préparé en 1963 pour définir l'organisation et les responsabilités de la Diyanet proposait la création d'une « Présidence de sectes religieuses ». Cette proposition a été critiquée au motif qu'elle pourrait « ouvrir la voie à une séparation officielle » et n'a

jamais été mise en œuvre.

La Diyanet maintient qu'il n'y a aucune discrimination à l'égard des alévis parce que, à l'exception de certaines coutumes et croyances locales, elle considère qu'il n'y aurait pas de différences entre ces deux sectes concernant les fondements de la religion. La position officielle est donc celle de refuser à l'alévisme tout statut d'identité religieuse distincte. Ce déni, de même que sa politique de construction de mosquées dans des villages majoritairement alévis sont les manifestations de la pression exercée par l'État afin d'implanter la croyance sunnite dans cette partie de la société¹⁰.

La structure juridique en l'état actuel offre une double nature à la Diyanet. La vie religieuse est contrôlée par l'État laïc dans la mesure où la Présidence est dirigée par des fonctionnaires loyaux à l'État. Or, le vaste réseau national de la Diyanet, avantage dont jouit aucun autre organisme administratif turc, offre une excellente occasion aux gouvernements pour renforcer et exercer leur pouvoir, quelles que soient leurs positions politiques. Ainsi, la Diyanet peut également exercer indirectement le pouvoir sur le gouvernement. Cependant, et d'une manière paradoxale, en l'occurrence l'État turc emploie la Diyanet contre l'influence religieuse islamique au niveau socio-politique.

La société et la religion en Turquie

Après la fondation de la République dans les années 1920, l'élite a entrepris une série de mesures légales laïques ambitieuses afin de renforcer le système qu'ils avaient établi. Le Califat a été aboli, l'État a pris le monopole sur l'éducation nationale, l'institution des oulémas (les docteurs de la loi islamique) a été dissoute, une version adaptée du Code civil suisse s'est substituée à la loi islamique, l'alphabet arabe a été abandonné en faveur de l'alphabet latin, et en 1928 l'article de la Constitution de 1924 déclarant que les Turcs étaient de foi islamique a été effacé.

La politique de Mustafa Kemal Atatürk à l'égard des relations entre l'État et la religion était de supprimer la religion dans l'espace social, « de la limiter à la conscience des individus » et aussi d'en faire un ensemble de croyances qui ne sauraient pas dépasser les limites de la vie personnelle des croyants. Ainsi, la religion serait réduite à une question de foi et de prière, et le principe de la liberté de religion et de conscience serait destiné à protéger uniquement la religion

10 Pour plus d'informations sur les alévis, voir le rapport du département d'État américain intitulé, « Turkey: International Religious Freedom Report 2007 », U.S. Department of State, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90204.htm> (dernier accès 5 octobre 2012).



individualisée. La religion, affaire privée, nécessiterait donc l'intervention étatique dans la mesure où elle aurait un impact sur l'ordre social. En effet, cette politique étatique représentait la mise en œuvre politique et légale de « la thèse de sécularisation »¹¹ et de « la privatisation de la religion »¹² dans la transformation de la société turque. La « République turque » a été conçue pour être un État strictement temporel. Mustafa Kemal l'a dit clairement : « Nous recevons nos inspirations non pas des cieus ou des choses invisibles mais directement de la vie ».¹³ Ce sont les propos d'un laïc des Lumières, qui cherche à séparer l'État et la religion afin de s'assurer que les croyances religieuses, potentiellement dangereuses, restent limitées à la sphère privée.

En effet, le programme radical de réforme et de l'occidentalisation que les cadres républicains ont poursuivi dans les années 1920 et 1930 avait déjà commencé au sein de l'Empire ottoman au milieu du XIX^e siècle, notamment par l'intégration progressive de normes et de principes politiques occidentaux. La différence fondamentale entre les efforts d'occidentalisation chez les Ottomans et chez les Républicains se trouve dans leur *telos* : la laïcité était le pilier fondateur de l'élite républicaine qui a conçu la Présidence des affaires religieuses comme un outil d'administration pour « réguler » l'islam. La « régulation » de l'islam signifiait mettre l'islam orthodoxe sous le contrôle de l'État et de le nationaliser tout en établissant les systèmes législatifs et éducatifs séculiers. Cela impliquait aussi l'abolition de l'influence des oulémas, les savants de la religion, au sein de l'administration, l'interdiction des ordres soufis peu orthodoxes et l'oblitération de la propagande religieuse à des fins politiques.

Ces élites kémalistes-positivistes-nationalistes ont préféré ce qui semblait être une stratégie risquée en déclarant que tous les liens avec le passé islamique et ottoman devaient désormais être coupés. Ils auraient choisi de se joindre à l'utopie d'une « civilisation universelle » qui pour eux était représentée sous forme idéalisée par l'Europe¹⁴. Cependant, « deux conceptions de vie très différentes »¹⁵ se sont formées

en Turquie : une nouvelle vie séculière et une vie traditionnelle religieuse. Selon Metin Heper,

« ceux dans le camp laïc sont troublés par le 'fait' qu'une partie importante de la population ne pense pas comme eux et ils s'inquiètent de voir un jour arriver le camp islamiste au pouvoir qui ne respecteraient guère les styles de vie des laïcs. Par conséquent, les laïcs sont hostiles à pratiquement tout ce qui s'inspire de l'islam. A leur tour, les partisans du camp islamiste ont perdu tout espoir que les laïcs les acceptent parmi eux et par conséquent ont adopté une attitude aussi intransigeante »¹⁶.

Conclusion

Comme l'évoque Serif Mardin, c'est en recentrant nos études sur des « *life-worlds* », la vie vécue au quotidien par chaque groupe social, que nous pourrions combler les lacunes des études historiques actuelles qui mettent trop l'accent sur des modèles à grandes échelles. C'est à partir de telles analyses que nous pourrions espérer trouver aujourd'hui des manières de favoriser la communication entre les groupes laïcs et les groupes islamiques en Turquie. Or, il est intéressant de noter que l'histoire se répète. À l'instar de l'élite laïque et kémaliste qui se permettait de profiter des instances de pouvoir étatique, le gouvernement actuel du Parti de la justice et du développement (AKP), pro-islamique et conservateur, renforce la place et le rôle de Diyanet dans le paysage religieux turc. Le but de cette démarche est claire : revitaliser le poids de la religion à l'échelle nationale et internationale.

Néanmoins, il est évident que le modèle kémaliste est dépassé. Force est de constater que tous les groupes sociaux ont bénéficié de la transformation modernisatrice de la Turquie engagée à la fin de l'Empire ottoman et au début de la République. Ainsi, ce fondement pourrait servir comme base de références commune pour établir un dialogue entre les laïcs et les groupes islamiques en Turquie. La démocratie, définie comme le système de la primauté du droit, de la participation, de la concurrence et du consentement aussi bien que de la protection des droits individuels et ceux des minorités, exige l'inclusion de toutes tendances politiques à condition que ces principes soient honorés. D'après mes propres recherches et mon expérience personnelle, il semble que la démocratie turque se trouve à un stade où les parties intéressées de l'éventail politique arrivent à s'équilibrer.

11 Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 17-39.

12 Thomas Luckmann, *The Invisible Religion*, New York, Macmillan, 1967.

13 Atatürk, Mustafa Kemal (1945), *Söylev ve Demeçler (Speeches and Statements) (in the Grand National Assembly and Republican People's Party general meetings): 1919-1938*, v. 1, Istanbul, 1945, p. 389.

14 Haldun Gülalp, *Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de İslamın Temelleri*, Istanbul, Metis, 2003, p. 35.

15 Marvine Howe, *Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival*, op. cit., p. 243.

16 Metin Heper, "Review of Turkey Today: A Nation Divided over Islam's Revival", *The Middle East Journal*, volume 55, n°1, 2001, p. 147.

D'acteur national à transnational : la Diyanet en Europe

Zana Çitak*

La Diyanet – la Présidence turque des affaires religieuses – est considérée comme l'une des spécificités du modèle turc de relations entre la religion et l'État. En fait, pour de nombreux observateurs, elle est le principal fondement de ce qui est vu comme une laïcité turque sui generis, qui sépare la religion de l'État, mais pas l'État de la religion. La Diyanet est également devenue une institution très controversée en particulier depuis le milieu des années 1960, et ce, pour deux raisons principales. Premièrement, l'importance croissante accordée à la doctrine sunnite, au détriment des autres branches de la pensée islamique. Deuxièmement, depuis les années 1950, sa transformation en une énorme organisation avec un budget considérable, un grand nombre d'employés, une capacité organisationnelle et un large éventail de missions et d'activités, ce qui l'a conduit à dépasser largement sa responsabilité religieuse initiale en tant que service public, essentiellement limitée à la mosquée.

En outre, depuis les années 1970, la Diyanet a acquis une dimension transnationale de par ses responsabilités accrues et ses activités au-delà des frontières de la Turquie. Elle est devenue un acteur important, en particulier dans le champ musulman en Europe, avec un réseau de mosquées et d'associations sous son égide, ainsi qu'avec ses imams exportés et ses fonctionnaires de statut diplomatique. En d'autres termes, la Diyanet est aujourd'hui un acteur avec lequel les gouvernements européens doivent compter. Cet article vise à comprendre le transnationalisme de la Diyanet en prenant en compte la politique intérieure et le contexte international afin de retracer les origines de l'émergence Diyanet en tant qu'acteur dans le champ musulman en Europe¹.

La Diyanet : une courte biographie

La Diyanet est créée le 3 Mars 1924, dans le cadre d'une série de réformes fondamentales liées à la sécularisation de la Turquie moderne. Ce jour-là, le Califat est supprimé et la loi sur l'unification

de l'éducation (*Tevhid-i Tedrisat*) est adoptée, ce qui mène à la suppression des institutions traditionnelles d'enseignement, les *medreses* (les centres d'enseignement islamique). En même temps, le ministère de la Charia et des Fondations pieuses (*Şeriye ve Evkaf Vekâleti*) et tous les tribunaux religieux sont supprimés et la *Diyanet İşleri Reisliği*, comme elle est nommée à l'époque, est fondée par la loi n°429 qui déclare que cette institution sera responsable de la mise en œuvre de « toutes les dispositions culturelles concernant la foi et la pratique de la religion de l'islam et l'administration des institutions religieuses »². Il est important de noter que cela place la nouvelle institution sous l'autorité du Premier ministre et la définit comme un bureau administratif plutôt qu'un ministère à part entière³. Elle est également privée de toute responsabilité dans le domaine de l'éducation religieuse, qui est transférée au ministère de l'Éducation. En d'autres termes, la Diyanet n'a pas de capacité d'intervention dans la formation de son propre personnel.

Ces mesures reflètent l'attitude des fondateurs républicains quant au rôle de l'islam dans le nouveau régime politique. En ce sens, comme l'affirme İsmail Kara, les analyses qui soulignent la continuité entre le ministère de la Charia et des Fondations pieuses et la Diyanet ne rendent pas compte de la rupture

* Professeure dans le Département de Relations Internationales à l'Université technique du Moyen-Orient (ODTÜ) à Ankara, auteure de plusieurs publications sur l'islam en Turquie, le Parti pour la justice et le développement (AKP), et la Diyanet en Europe. Elle est également membre du réseau de recherche « RELIGARE ».

1 Pour l'usage de l'expression « champ musulman », voir Frank Peter, "Leading the Community of the Middle Way: A Study of the Muslim Field in France", *The Muslim World*, volume 96, n°4, 2006, p. 707-36.

2 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 16. Voir aussi İhtar B. Gözaydın, "Diyanet and Politics", *The Muslim World*, volume 98, n°2-3, 2008, p. 216-227.

3 Gözaydın (2008), *op. cit.*, p. 218.



fondamentale qui s'opère entre cette dernière et son prédécesseur⁴. En l'absence de « signification sacrée »⁵, et retirée de certains domaines essentiels comme l'éducation et la justice, la Diyanet est désormais une institution de peu de prestige⁶. Responsable seulement de l'administration des mosquées et de la nomination du personnel religieux, la Diyanet est le produit d'une profonde méfiance envers l'islam de la part du régime qui entame également d'autres réformes radicales afin de promouvoir la laïcité dans les sphères politique, juridique et symbolique⁷.

Considérée de cette manière, la Diyanet incarne la conception des fondateurs républicains de la laïcité comme une forme de contrôle sur la religion, tout en admettant la place importante de l'islam dans la société turque par la reconnaissance de la religion comme un service public sous la responsabilité de la Diyanet⁸. Elle reflète également la perception de la religion comme limitée à la sphère privée⁹. Le but du nouveau régime est de façonner l'islam comme un ensemble de croyances personnalisées qui, soumis au financement et au contrôle exercés par l'État, doit donner naissance à un « islam éclairé », compatible avec la science et la modernité.

Un renversement majeur de cette conception originale de la Diyanet commence avec la transition vers la démocratie multipartite en 1946. Cette date marque un tournant dans l'évolution de la place de l'islam dans la société et dans la politique turques. La prise de conscience des partis politiques, surtout de droite, de ce que l'islam peut servir de source de soutien électoral et de popularité, les encourage à lui accorder un plus grand rôle et une plus grande visibilité. Compte tenu du contexte de la Guerre froide, la religion devient également un outil populaire de lutte contre le communisme. Ainsi, plusieurs confréries religieuses qui étaient interdites et qui opéraient dans la clandestinité sous le régime du parti unique établissent

des liens divers avec des partis politiques¹⁰. Les cours de religion sont réintroduits dans les programmes scolaires en 1949 et les écoles « imam-hatip » font un retour en 1951, avant de se propager rapidement dans les années 1960 et 1970¹¹. Les partis politiques ayant un agenda explicitement islamiste émergent à partir des années 1970 et deviennent par la suite une composante immuable de la politique turque, en dépit des interdictions à leur égard et de leurs multiples changements de nom.

Parmi ces nombreux exemples qui montrent la résurgence du référent islamique dans la société turque, nous pouvons également inclure l'évolution de la Diyanet d'une institution de second rang en une institution géante. Le premier changement en ce sens survient en 1950 lorsque la gestion des mosquées et des salles de prière, transférée au départ à la Direction de fondations pieuses en 1931, retourne sous le contrôle de la Diyanet¹². Ce premier renforcement du rôle de la Diyanet sera suivi en 1965 par une expansion structurelle considérable et par une redéfinition de la mission de la Diyanet, ainsi que par l'augmentation de son budget¹³ : en vertu de la loi n°633, la Diyanet se voit conférer la responsabilité de « mener à bien les affaires liées aux croyances, aux prières et aux fondations morales de l'islam, d'éclairer la société sur la religion et de gérer des lieux de prière »¹⁴. Ainsi, comme l'observe Gözaydın, la Diyanet est devenue un « outil idéologique » des gouvernements¹⁵, une pratique que la Constitution de 1982 renforce par l'expansion de ses fonctions en ajoutant « la promotion et la consolidation de la solidarité nationale et de l'unité » à l'article 136¹⁶. Il s'agit d'un reflet de l'adoption par la junte militaire de la « synthèse turco-islamique »¹⁷ comme l'idéologie

4 İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008. Voir aussi Amit Bein, *Ottoman Ulema Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford, Stanford University Press, 2011. Pour un exemple de l'argument de la continuité par les fonctionnaires de la Diyanet eux-mêmes, voir : Diyanet İşleri Başkanlığı Strateji Raporu 2012-2016, p. 15-16.

5 Gözaydın (2008), *op. cit.*, p. 218.

6 Kara, *op. cit.*, p. 62-63.

7 Pour une présentation excellente de ces réformes voir Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Second Edition, London, Routledge, 1998.

8 İhtar Gözaydın, "A Religious Administration to Secure Secularism: The Presidency of Religious Affairs of the Republic of Turkey," *Marburg Journal of Religion*, volume 11, n°1, 2006, p. 1-8.

9 *Ibid.*

10 Sam Kaplan, *The Pedagogical State: Education and Politics of National Culture in Post-1980 Turkey*, Stanford, Stanford University Press, 2006, 43.

11 Sur les écoles « imam-hatip » voir surtout Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005 ; Ruşen Çakır, İrfan Bozan and Balkan Talu, *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: TESEV Yayınları, 2004 ; Diren Çakmak, "Pro-Islamic Public Education in Turkey: The Imam-Hatip Schools", *Middle Eastern Studies*, volume 45, n°5, 2009, 825-846.

12 Gözaydın (2006), *op. cit.*, p. 3.

13 İhtar Gözaydın, *Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, 222-223.

14 C'est moi qui souligne. Gözaydın (2006), *op. cit.*, p. 4.

15 Gözaydın (2009), *op. cit.*, p. 164-166.

16 Gözaydın (2008), *op. cit.*, p. 223.

17 Sur la « synthèse turco-islamique » voir Gökhan Çetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of "Turkish-Islamic Synthesis" in Modern Turkish Political Thought", *The Muslim World*, volume 89, n°2-3, 1999, 350-376.

semi-officielle de l'Etat, qui est poursuivie par tous les gouvernements de droite après 1983 en Turquie. Cela conduit, d'une part, à l'introduction des cours de religion comme matière obligatoire au programme scolaire, prévue par l'article 24 de la Constitution de 1982, et d'autre part, à l'adoption par la Diyanet de la « synthèse turco-islamique ». Ainsi, l'islam est instrumentalisé comme un ciment de l'unité nationale, basée sur la conception d'une relation étroite entre l'islam et l'identité nationale.

L'usage de la Diyanet comme un outil idéologique par des politiciens, qui commence en 1965, est accompagné par une tendance croissante à mettre l'accent sur la doctrine sunnite. En 1963, une tentative de redéfinir la Diyanet comme une « Présidence des sectes religieuses » dans un projet de loi échoue¹⁸, et la Diyanet se présente avant tout en tant que représentant et promoteur de l'islam sunnite. La Diyanet prétend qu'elle fournit des services religieux « sans discrimination aucune en ce qui concerne la secte, l'interprétation ou la pratique de l'islam, sur la seule base de la 'citoyenneté' »¹⁹. Pour les fonctionnaires et les employés de la Diyanet, sa « distance égale envers tous dans la société et son rôle fédérateur »²⁰ sont parmi les principaux points forts de l'institution. Pourtant, cette perception de soi, basée sur l'argument qui proclame l'unicité de l'islam, ne tient pas compte de la diversité au sein de la population musulmane turque, et rend impossible l'identification des musulmans non sunnites comme les *alévis* et *caferis* avec la Diyanet. Elle ignore également la pluralité au sein de la majorité sunnite, sans parler de ceux qui n'adhèrent à aucune religion. Les missions de la Diyanet sont en expansion perpétuelle et comprennent aujourd'hui des activités « en dehors de la mosquée », ce qui renforce son caractère sunnite en ouvrant à la Diyanet un champ d'intervention plus large pour la propagation de l'orthodoxie sunnite dans la croyance, dans la pratique ainsi que dans la moralité. Craignant un chaos sectaire, la Diyanet prend au sérieux sa mission de « consolider l'unité nationale et la solidarité ».

La nouvelle loi n°6002 du 1er juillet 2010 renforce la Diyanet, et tout particulièrement son infrastructure juridique et sa mission. Le statut institutionnel de la Diyanet dans la bureaucratie de l'État se voit augmenté d'un niveau et l'institution se voit attribuer un rôle accru dans des activités « en dehors de la mosquée », telles que la thérapie familiale et d'autres programmes sociaux²¹. Comme le déclare un fonctionnaire de haut

rang de la Diyanet, « on lui [la Diyanet] a en quelque sorte confié la tâche de saisir chaque opportunité pour éclairer la société sur la religion »²². D'où les plans visant à établir une chaîne de radio et de télévision par la Diyanet, sur la base de la loi du 1er juillet 2010²³.

La Diyanet comme acteur transnational

À la fois un instrument national de contrôle de la religion²⁴ ainsi qu'un outil idéologique du pouvoir politique afin de promouvoir l'islam (sunnite), la Diyanet devient peu à peu un acteur transnational. Elle met d'abord en place dix consulats pour les services religieux en 1978 dans des ambassades turques en Europe²⁵, mais le véritable changement a lieu à partir des années 1980, quand elle commence à établir des accords bilatéraux avec divers pays européens afin d'y envoyer des imams. Depuis la fin de la Guerre froide, elle étend ses activités et sa mission dans les Balkans et en Asie centrale²⁶, et depuis le début des années 2000 la Diyanet s'engage également en Afrique dans le domaine de l'éducation religieuse et dans l'organisation de conférences internationales. Avec un département spécifique chargé des relations extérieures, la Diyanet a aujourd'hui 47 conseillers et attachés pour les services religieux et 1641 imams et autres personnels religieux dans le monde entier²⁷. Trois facteurs ont une influence particulièrement forte sur le développement de cette nouvelle mission à l'époque: d'abord, comme dans les sociétés d'accueil de l'Europe de l'Ouest, la prise de conscience de ce que les immigrants y resteront au lieu de rentrer en Turquie, et que leurs besoins religieux devront y être respectés. Deuxièmement, l'État turc cherche à combattre les groupes et les courants politiques et religieux qu'il considère une menace en raison de leurs activités en Europe. Troisièmement, l'adoption de la « synthèse turco-islamique » par le gouvernement militaire et par ses successeurs civils montre comment l'État trouve de plus en plus dans l'islam un outil pratique

18 Gözaydın (2008), *op. cit.*, p. 223.

19 T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Yılı Performans Programı, p. 50.

20 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 25.

21 *Ibid.*, p.18.

22 Necdet Subaşı, directeur du département de planification stratégique de la Diyanet, dans *ibid.*, p. 18.

23 *Ibid.*

24 Zana Çitak, "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Français du Culte Musulman", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, volume 36, n°4, 2010, p. 619-634.

25 *Ibid.*, p. 622; Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 18.

26 Şenol Korkut, "The Diyanet of Turkey and its Activities in Eurasia after the Cold War", *Acta Slavica Iaponica*, volume 28, 2009, p. 117-139.

27 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 42.



afin de renforcer l'unité et la solidarité nationale²⁸, de même que pour préserver et d'enforcer la conscience ethno-nationale des immigrés d'origine turque en Europe.

Ainsi, il est possible de soutenir l'argument selon lequel la mission et les activités transnationales de la Diyanet s'inscrivent dans le prolongement direct de ses missions et activités nationales. La Diyanet fournit des services religieux à travers des « DITIBs » (*Diyanet İşleri Türk İslam Birliği*), soit des associations et des fédérations de mosquées liées à la Diyanet et dont le président est habituellement un conseiller ou un attaché pour les services religieux, c'est-à-dire un fonctionnaire de la Diyanet ayant un statut diplomatique de représentation de la République turque. Les DITIBs gèrent les imams envoyés par la Diyanet, organisent le pèlerinage annuel à la Mecque et organisent des transferts de dépouilles. Tout comme en Turquie, la Diyanet essaie à l'étranger de « mener à bien les affaires liées à la croyance, au culte et aux principes moraux de l'islam » et d'« éclairer les gens sur la religion (...) par tous les moyens »²⁹, tels que les sermons dans les mosquées, des conférences internationales et des publications. La Diyanet travaille activement avec les gouvernements de l'Europe de l'Ouest dans leurs efforts à former les imams à l'aide du Programme de théologie internationale (*Uluslararası İlahiyat Programı*) qui, depuis 2007, rassemble des étudiants de différents pays européens, la plupart du temps d'origine turque immigrée, afin d'étudier la théologie islamique en Turquie³⁰. Elle soutient également le gouvernement allemand dans les programmes récemment mis en place pour développer des filières d'éducation théologique islamique dans des universités allemandes.

Un aspect essentiel de la mission de la Diyanet à l'étranger est le but de « préserver et de maintenir l'attachement des [turco-musulmans immigrés] à leur culture religieuse et nationale »³¹. La Diyanet fait une distinction claire entre intégration et assimilation : elle déclare qu'elle est en faveur de la coexistence pacifique et harmonieuse des immigrés turco-musulmans avec leur société d'accueil, mais elle vise en même temps à soutenir le lien de ces immigrés avec leur « identité essentielle »³² et « de restaurer l'unité et la solidarité

entre eux »³³. Cette « identité essentielle » est une fusion des identités religieuse et nationale, et fait ainsi écho à la conception fondamentale de l'identité que l'on trouve dans la « synthèse turco-islamique ». Puisqu'elle considère l'islam et l'identité turque comme inséparables, la Diyanet étend aux immigrés turco-musulmans à l'étranger sa mission nationale de consolidation de l'unité et de la solidarité nationales par le biais du référent islamique.

Afin de mieux saisir la Diyanet en tant qu'acteur international, il est d'une grande importance de comprendre sa perception de soi. En premier lieu, la Diyanet se définit comme l'une des « premières, fondamentales et indispensables »³⁴ institutions de la République. Ces qualités sont citées les premières dans une liste de « points forts » de l'institution dans son rapport stratégique récent³⁵. La Diyanet s'inscrit également dans une longue tradition d'institutions religieuses chargées de fournir des services religieux dans l'Empire ottoman³⁶. De cette manière, elle met de l'avant son expérience étendue dans la prestation de services religieux, en tant qu'institution républicaine presque aussi vieille que la République, mais aussi avec des origines dans la société ottomane³⁷. Cette « connaissance institutionnelle et [cette] expérience avec des racines profondes » sont de nouveau évoquées comme un point fort important de la Diyanet dans son rapport stratégique³⁸.

C'est justement cette image de soi de la Diyanet comme une institution essentielle de la République dotée d'un passé historique prestigieux qui fait naturellement d'elle un acteur transnational, ou selon l'expression de Mehmet Aydın, l'ancien ministre responsable de la Diyanet, une « institution globale »³⁹. Il y a plusieurs autres présupposés importants sur lesquels cette image de soi est fondée. Tout d'abord, de par son réseau de mosquées et le nombre de ses représentants religieux à l'étranger, la Diyanet est par définition une institution qui opère à une « échelle mondiale », ce qui augmente par conséquent les attentes et les demandes faites à son égard en Europe

28 Çitak (2010), *op. cit.*, p. 222.

29 T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Performans Programı, p. 34.

30 Ali Dere, "The PRA of Turkey: The Emergence, Evolution and Perception of its Religious Services Outside of Turkey", *The Muslim World*, volume 98, n°2-3, 2008, p. 291-301.

31 T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Performans Programı, p. 34.

32 *Ibid.*, p. 51.

33 *Ibid.*, p. 57.

34 Ces propos sont de Mehmet Görmez, le président actuel de la Diyanet, dans Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016.

35 *Ibid.*, p. 48.

36 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 15-16.

37 Zana Çitak, "Religion, Ethnicity and Transnationalism: Turkish Islam in Belgium", *Journal of Church and State*, volume 53, n°2, 2011, p. 222-242.

38 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 48.

39 Mehmet Aydın, "Diyanet's Global Vision", *The Muslim World*, volume 98, n°2-3, 2008, p. 164-172.

et ailleurs⁴⁰. Deuxièmement, le rôle et la perception de la religion ont subis un changement radical tant au niveau national qu'au niveau international. En effet, pour la Diyanet, la religion représente une valeur de plus en plus importante dans le monde entier, ce qu'elle considère comme une occasion pour étendre son influence au-delà de la Turquie⁴¹. Troisièmement, la Diyanet se considère comme l'acteur le mieux placé pour lutter contre les nombreux malentendus et les interprétations extrémistes concernant l'islam dans le monde aujourd'hui, par la diffusion d'une connaissance « plus saine et plus objective » de cette religion⁴². Tout comme en Turquie, la Diyanet s'attribue la mission de « éclairer les gens au sujet de la religion ». Ainsi, elle tente de combattre la perception qui associe l'islam avec le terrorisme dans le monde non-musulman. En même temps, elle vise les musulmans en leur fournissant la « vraie » interprétation de l'islam pour lutter contre la superstition et le radicalisme. En d'autres termes, le monde a besoin aujourd'hui plus que jamais du rôle « éclairant » de la Diyanet, qui peut offrir aussi bien son expérience provenant du cadre national turc que ses connaissances intimes de l'islam et des services religieux⁴³ au service de la communauté mondiale. D'après Mehmet Aydın,

« La Diyanet n'est pas seulement une institution fiable par son infrastructure, son leadership, ses départements et ses services, mais elle est également à bien des égards loin devant les organisations religieuses similaires dans d'autres pays musulmans en ce qui concerne la connaissance, l'expérience et les compétences qu'elle a acquise au fil des siècles, si nous prenons l'expérience ottomane en compte. L'histoire, la mission et la vision de la Diyanet rendent sa situation exceptionnelle à bien des égards »⁴⁴.

Par conséquent, comme l'affirme explicitement le plan stratégique de la Diyanet, sa vision principale à long terme est de « devenir la référence principale, et l'institution la plus influente et respectée en Turquie et dans le monde sur toute question liée à l'islam »⁴⁵. Elle trouve aussi dans « l'influence mondiale croissante de la Turquie » une autre raison de vouloir étendre son rôle au-delà des frontières nationales⁴⁶. La confiance en soi de la Diyanet est également évidente quand Mehmet Aydın affirme en 2008 qu'elle « mérite d'être

reconnue comme une institution mondiale »⁴⁷.

La Diyanet est fière de son rôle transnational. Elle considère de plus en plus sa mission nationale et celle à l'étranger comme complémentaires et imbriquées l'une dans l'autre. En fait, si elle a d'abord considéré que son expérience et ses succès au niveau national l'ont préparé à son rôle international, aujourd'hui elle considère également que son transnationalisme apporte un niveau de qualité et de prestige accrus à l'institution. Pour la Diyanet, ses activités externes ont contribué à l'accroissement du niveau général de compétence de ses employés⁴⁸. La Diyanet a augmenté et renforcé la formation de son personnel affecté à l'étranger et a mis en place des procédures basées sur un système d'examens pour la nomination des imams. En même temps, le caractère transnational de son mode d'organisation nécessite qu'elle soit au courant des développements actuels à l'étranger et oblige l'institution à suivre les débats actuels sur la religion et l'islam, en particulier dans les pays de l'Union européenne et en Turquie⁴⁹. En d'autres termes, la « vision globale » de la Diyanet implique non seulement une revendication d'un rôle global, mais également un besoin intellectuel et des efforts concomitants afin de mieux comprendre les débats académiques et non-académiques sur la religion⁵⁰.

Conclusion

Les origines de l'évolution de la Diyanet, d'une branche faible et largement marginalisée du gouvernement à une imposante institution transnationale, doit donc être recherchée tant dans l'élargissement de sa mission nationale à la suite de l'évolution du rôle de l'islam dans la société turque que dans le contexte international. Au fil du temps, son rôle comme un acteur transnational est devenu un élément important de son identité institutionnelle et de son image de soi. Dans la perception de la Diyanet, l'importance croissante de la religion dans la politique mondiale et les débats concernant l'islam et les musulmans en Europe font d'elle un acteur de premier plan, car elle possède une connaissance à la fois du passé et

40 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı, n.p.

41 *Ibid.*, p. 50.

42 *Ibid.*, p. 52.

43 *Ibid.*, p. 50.

44 Aydın (2008), *op. cit.*, p. 164.

45 T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Performans Programı, p. 54.

46 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 50.

47 Aydın (2008), *op. cit.*, p. 164.

48 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 25 et p. 48.

49 T.C. Başbakanlık Diyanet İşleri Başkanlığı 2011 Performans Programı, p. 50.

50 Pour un exemple d'une telle réflexion sur la religion, la laïcité et l'islam, et la nécessité de suivre les débats actuels, voir l'article de Mehmet Görmez (président actuel de la Diyanet) : "Diyanet İşleri Başkanı Prof.Dr. Mehmet Görmez, Zaman için yazdı: Bir şeyler yaparken bütün dünyayı hesaba katmalıyız!", *Zaman*, 09/01/2012.



de la société moderne. Selon ses propres standards, elle célèbre également les réussites de sa mission externe⁵¹. Considérant la loi du 1er juillet 2010 ainsi que le rapport stratégique de 2012-2016, il est possible de d'affirmer que la Diyanet a l'intention d'élargir et d'étendre ses activités, aussi bien à l'échelle nationale qu'à l'étranger. Toutefois, les efforts grandissants déployés en Europe afin de « détransnationaliser »⁵² l'islam pourraient, à terme, conduire les musulmans d'Europe à se montrer moins favorables aux activités de la Diyanet. Compte tenu de la centralité de l'Europe dans le rôle externe de la Diyanet et dans sa vision globale, la dynamique du contexte international continuera très probablement d'être un facteur déterminant dans l'avenir institutionnel de la Diyanet.

Remerciements

Je tiens à remercier l'Institut Kroc d'études internationales pour la paix de l'Université de Notre-Dame, qui m'a accueilli comme chercheur invité au cours de l'année académique 2011-2012 et qui a facilité la recherche pour cet article.

51 Diyanet İşleri Başkanlığı Stratejik Planı 2012-2016, p. 25.

52 Jonathan Laurence, "Managing Transnational Islam: Muslims and the State in Western Europe", dans Craig A. Parsons and Timothy M. Smeeding (eds.), *Immigration and the Transformation of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 251-273.

Les imams « exportés » de la Diyanet en France : enjeu de politique étrangère, enjeu de politique intérieure

Benjamin Bruce*

L'envoi de personnel religieux pour diriger la prière et servir de source d'information religieuse a été l'un des premiers actes concrets mis en place par la Diyanet dans sa gestion de l'islam turc à l'étranger. Il reste aujourd'hui l'engagement le plus important de la Diyanet à l'étranger, autant en termes de personnel qu'en termes financiers, ce qui implique une coordination intergouvernementale assez étroite, quoique peu connue. C'est aussi une affaire sensible : d'une part car elle semble inviter l'ingérence d'un État tiers dans les sociétés d'accueil, et d'autre part parce que dans un pays tel que la France, elle semble aller contre les principes de la laïcité officielle. L'envoi d'imams est également une question sécuritaire, surtout depuis la prise de conscience par plusieurs États européens du rôle que jouent certains imams charismatiques dans la propagation d'interprétations radicales de l'islam. Cet article esquissera la manière dont s'effectue la coordination interétatique face à l'envoi des imams de Turquie en France, puis s'interrogera sur le rôle de l'imam comme acteur autonome.

Le processus d'« exportation » des imams

L'imam, littéralement « celui qui se tient en avant », est entendu généralement comme « celui qui est le plus capable de guider la prière », mais peut correspondre à un nombre de définitions différentes qui montrent à quel point en islam « les fonctions liturgiques résistent à l'ingérence de l'autorité politique et échappent à cette sujétion »¹. Bien que cette observation soit correcte au niveau théologique, dans la pratique plusieurs États musulmans (à l'instar de l'Empire ottoman) ont contribué à l'institutionnalisation d'une division des tâches au sein de l'administration religieuse musulmane. En ce qui concerne les « traditions d'organisation étatique », Godard et Taussig listent « trois niveaux d'imams : l'imam des cinq prières, dont la fonction est proche de celle du bedeau, l'imam *khatib*, capable de prononcer le sermon du vendredi et qui a suivi un cursus d'études plus approfondi, et enfin l'imam *mumtaz* ou imam émérite, qui doit être du rang

d'un *'alim* et qu'on appelle aussi 'grand imam' »². Dans le cas turc moderne, nous retrouvons une division similaire du personnel de la *Diyanet*, surtout entre les *vaiz / cezaevi vaizi* (prédicateurs / aumôniers), les *imam-hatip* (version turque de *khatib*), et les *müftü* (présidents des affaires religieuses régionales), et ensuite avec d'autres postes, comme les instructeurs de cours de coran ou les *muezzins-kayyim* (chargés de l'appel à la prière et/ou gardiens des mosquées)³.

La *Diyanet* s'occupe de la gestion de l'islam à l'étranger à travers son département des affaires étrangères, fondé en 1984, qui est chargé avant tout des « services de mosquée » (*cami hizmetleri*) pour les Turcs à l'étranger. Plus spécifiquement, sa mission principale est « d'envoyer quelqu'un pour diriger les prières et pour servir de source d'information au sujet de la religion aux communautés turques à l'étranger »⁴. Les imams envoyés par la *Diyanet* correspondent à la catégorie d'imam-*hatip*, même si l'étendue de leurs tâches peut augmenter à l'étranger du fait de manque de personnel. La *Diyanet* met l'accent sur l'expertise et la formation de ses cadres pour expliquer pourquoi

* Doctorant en Sciences Politiques et Relations Internationales à Sciences Po Paris, rattaché au Centre d'études et de recherches internationales (CERI). Sa thèse est intitulée « La gouvernance de l'islam en France et en Allemagne : la coopération interétatique et le rôle du Maroc et de la Turquie ».

1 Pour une discussion plus complète sur la définition de l'imam voir Bernard Godard et Sylvie Taussig, *Les musulmans en France – Courants, institutions, communautés : un état des lieux*, Paris, Hachette, 2007, p. 133.

2 *Ibid.*, p. 134.

3 « 2012 Yılı Performans Programı », Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012, p.51.

4 Entretien avec Dr. Ali Dere, ancien chargé des Affaires étrangères de la *Diyanet*, 17 mars 2009.



ils auraient davantage le droit de se prononcer sur des questions religieuses que les adhérents d'autres associations religieuses, comme *Milli Görüş* ou les *Süleymanlılar*. Effectivement, du personnel total de 121 752 personnes (dont 91% est chargé de « services religieux »), 28% ont suivi une formation dans un lycée d'imam-*hatip*, 40% sont diplômés d'un DEUG (ön lisans) en éducation religieuse et 10% d'un DEUG général, 8% ont accompli quatre ans d'éducation supérieure, et 12% sont diplômés d'une faculté religieuse⁵. En outre, pour être sélectionné pour le service à l'étranger, les candidats doivent passer plusieurs épreuves supplémentaires et remplir de nombreuses autres conditions, comme depuis récemment, être titulaire d'un diplôme universitaire⁶.

L'envoi des imams en Europe de l'Ouest au cours des dernières décennies s'est produit aussi bien officiellement qu'officieusement. Tandis que les premiers imams sont envoyés pendant les années 1970 pour accompagner les travailleurs turcs qui s'installent en Europe de l'Ouest à l'époque, la voie officielle est tardive : en Allemagne il y a un premier accord bilatéral en 1984; en France le premier a lieu en 1991⁷. Les accords sont généralement oraux, surtout dans le cas allemand, et sont révisés si besoin est lors des rencontres consulaires annuelles. Ces accords établissent le cadre officiel pour l'envoi des imams, et plus concrètement fixent leur nombre et leur statut juridique. Ainsi, le premier accord entre la France et la Turquie en 1991 fixe le nombre d'imams venant de la *Diyanet* à 70 au total, nombre qui sera augmenté pour passer à 151 suite à une nouvelle déclaration d'intention en 2010. A titre comparatif, en Allemagne la confédération islamique liée à la *Diyanet*, la *Diyanet İşleri Türk İslam Birliği* (DITIB) déclare qu'elle « rassemble 896 associations de mosquées locales », dont les imams sont tous envoyés depuis la Turquie⁸.

5 « Faaliyet Raporu – 2011 », *Diyanet İşleri Başkanlığı*, 2011, p. 15-16.

6 Entretien avec Dr. Mehmet Fevzi Hamurcu, chargé du sous-département pour les Turcs à l'étranger de la *Diyanet*, 11 novembre 2011.

7 Valérie Amiraux, *Acteurs de l'islam entre Allemagne et Turquie : Parcours militants et expériences religieuses*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 58 ; Zana Çitak, « Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the *Diyanet* in the Conseil Français du Culte Musulman », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 36, n° 4, 2010, p. 622 ; Entretien avec Bernard Gaume et Bernard Godard, Chef du Bureau central des cultes et conseiller auprès du bureau central des cultes (respectivement), Paris, 13 mai 2009.

8 Un site web du ministère des Affaires étrangères allemand parle « d'environ 120 par an », pour une période 4-5 ans, ce qui donnerait un total d'environ 500-600 imams. « Imame lernen Deutsch – ein deutsch-türkisches Kooperationsprojekt », Auswärtiges-Amt, 7 juin 2012, <http://www.auswaertiges-amt.de/DE/Aussenpolitik/KulturDialog/InterkulturellerDialog/Konkret/DeutschkurselImame.html> (dernier accès 1 octobre

2012). Un rapport de la TESEV, suivant des statistiques de la *Diyanet*, indique plutôt le nombre de 626 en 2003, un chiffre évoqué également par le gouvernement allemand en 2006. Voir İrfan Bozan et Ruşen Çakır, « Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı mümkün mü ? », Istanbul, TESEV, 2005, p. 92 ; et « Antwort der Bundesregierung – Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland », Bundesministerium des Innern, BT-Drucksache n°16/2085, 29 juin 2006, p. 12.

Les envois vers l'Allemagne représentent plus de la moitié des imams envoyés à l'étranger par la *Diyanet*, dont 1 500 membres du personnel se trouvent à l'étranger⁹.

Étant donné leur statut de fonctionnaires de l'État turc, les imams de la *Diyanet* jouissent d'un regard favorable de la part des autorités publiques des États d'accueil. Grâce aux accords bilatéraux déjà mis en place, ils n'ont en règle générale pas de problèmes pour recevoir leurs visas : leurs noms sont soumis par le département des affaires étrangères de la *Diyanet*, par la voie du ministère des Affaires étrangères turc, aux ambassades et aux consulats des États d'accueil en Turquie, dans une procédure qui existe déjà depuis plusieurs décennies. En d'autres mots, les États d'accueil ne contrôlent pas officiellement les imams avant qu'ils viennent, mais font confiance au processus de sélection de la *Diyanet*. Leurs passeports de service offrent aux imams de la *Diyanet* un autre privilège : la capacité d'entrer, de rester pendant une période de trois mois, et de partir, sans avoir besoin d'un visa. Ce facteur a contribué au développement d'une voie officieuse pratiquée par la *Diyanet*, par laquelle des imams, souvent retraités, réussissent à contourner les quotas établis par les accords bilatéraux. C'est la persistance de cette pratique de la *Diyanet* qui a en partie contribué à la révision de l'accord entre la France et la Turquie en 2004 et en 2010.

La genèse de ce premier accord en 2004 nous éclaire sur l'identité et l'implication des acteurs qui participent à la gestion internationale de l'envoi des imams. D'abord la *Diyanet* a rédigé une demande formelle destinée au ministère de l'Intérieur français pour augmenter le nombre d'imams à « importer », suite à avoir reçu les demandes des associations de mosquées turques, relayées par ses fonctionnaires affectés en France. Cette demande a été transmise par l'ambassadeur de Turquie en France, ce qui montre

2012). Un rapport de la TESEV, suivant des statistiques de la *Diyanet*, indique plutôt le nombre de 626 en 2003, un chiffre évoqué également par le gouvernement allemand en 2006. Voir İrfan Bozan et Ruşen Çakır, « Sivil, Şeffaf ve Demokratik bir Diyanet İşleri Başkanlığı mümkün mü ? », Istanbul, TESEV, 2005, p. 92 ; et « Antwort der Bundesregierung – Stand der rechtlichen Gleichstellung des Islam in Deutschland », Bundesministerium des Innern, BT-Drucksache n°16/2085, 29 juin 2006, p. 12.

9 Entretien avec Dr. Mehmet Fevzi Hamurcu. Hormis les pays en Asie centrale, au Caucase, et dans les Balkans où la *Diyanet* envoie du personnel temporaire (surtout pour les fêtes religieuses), les envois d'imams s'effectuent vers l'Allemagne, les Pays-Bas, la France, la Belgique, l'Autriche, la Suisse, le Danemark, la Suède, la Norvège, le Royaume-Uni, les États-Unis, l'Australie, le Canada et le Japon. Voir Benjamin Bruce, « Le rôle de la *Diyanet* en France et en Allemagne : la gestion de l'islam comme enjeu international », mémoire de Master Recherche en Relations Internationales, Sciences Po Paris, septembre 2009.

le rôle joué par le ministère des Affaires étrangères turc dans le processus. Après avoir été discutées entre l'ambassadeur, Osman Korutürk, et le ministre de l'Intérieur Dominique de Villepin, les conditions ont été établies par M. de Villepin : pas plus de 50 imams au total, et l'obligation pour ces derniers de parler français. Ensuite, le dossier a été transmis au ministère des Affaires étrangères français qui a été chargé de conclure l'accord avec la *Diyanet*, en l'occurrence avec le chef du département des affaires étrangères. Au cours de cette étape finale l'organisation de cours de langue et de civilisation française supplémentaires a été discutée. Il a été décidé qu'ils dureraient trois mois et qu'ils seraient divisés entre langue (2/3) et civilisation (1/3), et que le nombre d'imams serait augmenté par dix par an, pendant une période de cinq ans¹⁰. La partie de l'accord concernant les cours de langue et civilisation ressemble à un accord conclu entre l'Allemagne et la Turquie deux ans auparavant, à la différence que les cours étaient alors plus extensifs en raison des fonds plus importants affectés à ce projet par les Allemands¹¹.

Ainsi, ce premier accord peut être vu comme une évolution qui s'inscrit dans la mission principale de la *Diyanet*, c'est-à-dire de fournir des « services religieux » aux communautés turques à l'étranger. D'une part donc, cela pourrait expliquer l'engagement accru de la *Diyanet* à l'étranger ces dernières années comme provenant d'une logique interne propre à l'institution, une logique qui relève plutôt du champ proprement religieux. Pourtant, il faut remarquer quelques changements au sommet de la *Diyanet* qui ont impulsé cette évolution, notamment l'arrivée d'Ali Bardakoğlu à la présidence de la *Diyanet* l'année précédente, en 2003. La nomination de Bardakoğlu, un universitaire extérieur au cadre institutionnel de la *Diyanet*, a entraîné plusieurs changements dans l'institution, dont un accent plus fort sur la recherche et sur le développement de la portée des services religieux de la *Diyanet* dans l'espace public¹². Ceci est visible dans la volonté accrue d'offrir une palette d'activités sociales et culturelles plus importante aux mosquées à l'étranger¹³, ainsi que dans le thème choisi

pour la troisième conférence religieuse (*Din Şurası*) de la *Diyanet*, tenue à Ankara en 2004 : « L'Union européenne et la religion ». Nous considérons que l'initiative de la demande auprès du ministère de l'Intérieur français est venue au moins en partie de la volonté du nouveau président de la *Diyanet* de se recentrer sur les Turcs d'Europe. Cette évolution témoigne de nouveau de la capacité de la *Diyanet* de déterminer ses propres orientations stratégiques internationales et d'agir en tant qu'acteur international.

Cette capacité est également soulignée par le processus de sélection des imams. Comme déjà indiqué, les États d'accueil ne contrôlent pas officiellement la sélection des imams qui sont envoyés prêcher sur leur territoire. La *Diyanet* établit les critères d'admission, organise les épreuves et sélectionne les candidats entièrement seule, sauf pendant le troisième tour d'examen où d'autres ministères turcs (des Affaires étrangères, de l'Éducation, etc.) sont invités pour donner leur approbation du candidat¹⁴. Comme évoqué précédemment, un des attraits principaux de rejoindre la DITIB pour des associations de mosquées turques est sa capacité à fournir (sans frais) un « vrai » imam, diplômé d'une école ou même d'une faculté de théologie. Cette pratique est en opposition avec les associations musulmanes dont les imams sont des autodidactes et où des hommes remplissent ce rôle en plus de leurs professions habituelles (commerçant, ouvrier, etc.). La *Diyanet* a donc intérêt à mettre l'accent sur la haute formation de ses cadres en choisissant pour le service à l'étranger ceux qui étaient diplômés des facultés de théologie.

Ces dernières années, on observe une tendance à renforcer ces qualités : comme évoqué, être diplômé d'une licence de quatre ans ou d'une faculté de théologie est désormais devenu une condition d'admission, ainsi que d'avoir déjà travaillé pour la *Diyanet*. Le plus grand changement à remarquer est l'importance donnée aux langues étrangères : une nouvelle condition pour se qualifier pour le service à l'étranger est d'avoir réussi un test de langue en anglais, français ou allemand dans les cinq dernières années¹⁵. Cette condition semble normale à première vue, or elle répond à un des aspects les plus critiqués des imams de la *Diyanet*, qui par le passé ne parlaient pas la langue du pays et possédaient peu de connaissances sur le pays où ils étaient envoyés¹⁶.

hiver 2008, p. 76-80.

10 Entretien avec Bernard Gaume et Bernard Godard ; entretien avec Ali Dere.

11 « Imame lernen Deutsch – ein deutsch-türkisches Kooperationsprojekt », *op. cit.* Les cours, organisés au Goethe-Institut en Turquie et accompagnés par une formation supplémentaire de la fondation Konrad Adenauer, durent environ 5 mois, et « à côté des études intensives de la langue allemande, devraient familiariser [les imams] avec des questions socio-politiques importantes ».

12 James Gibbon, « Religion, Immigration, and the Turkish Government in Germany : Reexamining the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs (DITIB) », article devant être publié, p. 19.

13 Voir « Stratejik Plan 2009-2013 », *Diyanet İşleri Başkanlığı*,

14 Entretien avec Ali Dere et Mehmet Fevzi Hamurcu. Ayant déjà réussi aux autres épreuves, la candidature est presque toujours acceptée par les autres ministères.

15 « Yabancı Dil Bilgileri », *Diyanet İşleri Başkanlığı*, Sayı: B.02.1.DİB.0.76.03.449.06, mai 2008.

16 Le documentaire « Importer l'islam : un imam vient en Allemagne », pourtant réalisé en 2007, montre comment Süleyman Vargeloğlu, un imam récemment arrivé en



Dans ce cas particulier, la *Diyanet* s'avère être un acteur central d'un enjeu international qui passe sinon par des acteurs non-étatiques de l'espace transnational. Elle semble fournir un lien entre les demandes des associations locales turques à l'étranger et les autorités publiques aussi bien en Turquie que dans l'État d'accueil, tout en démontrant une capacité d'initiative elle-même qui est généralement minimisée par les cadres dirigeants de l'institution. La *Diyanet* formule des propositions communiquées auprès d'autres États, elle négocie avec des diplomates étrangers, et elle jouit d'une marge de manœuvre impressionnante pour gérer un dossier ayant un impact social important dans l'espace transnational turc ainsi qu'auprès des sociétés d'accueil. En fin de compte, la *Diyanet* reste l'acteur principal dans la sélection de ses imams pour l'étranger, ce qu'elle justifie notamment par le discours de l'expertise en matière religieuse. Tout ceci est dû à deux facteurs fondamentaux : la logique interne institutionnelle de la *Diyanet* et la stratégie de sous-traitance des États d'accueil de la gestion des affaires musulmanes.

L'accord de 2010, ou officiellement la « Déclaration d'intention entre le ministre des Affaires étrangères et européennes de la République française et le ministre des Affaires étrangères de la République de Turquie relative à l'accueil en France de responsables religieux turcs », faite à Ankara le 30 septembre 2010, a été le fruit de plusieurs rencontres entre les responsables étatiques des deux côtés. Comme dans l'accord précédent, on remarque une forte volonté de « franciser » l'effectif religieux : d'abord, par la nomination de « Français d'origine turque affectés en France, aujourd'hui formés en Turquie » et ensuite, par la réduction progressive « de responsables religieux détachés par la Diyanet et [l'augmentation du] nombre de responsables religieux formés en France à partir de 2014-2015 »¹⁷. Néanmoins, ce changement ne se fait pas par opposition à la *Diyanet*, mais plutôt en concertation avec elle. Pour l'État français, la laïcité officielle interdit que l'État prenne l'initiative dans des affaires qui concernent des groupes religieux. Tandis qu'en Allemagne l'État promeut la création de facultés de théologie afin de former des imams dans des universités allemandes, cela reste impossible dans le cas français. Quant à la *Diyanet*, elle n'a pas non plus l'intention de laisser la formation de ces responsables religieux en France uniquement dans les mains des

associations musulmanes françaises : comme évoqué dans l'article de Zana Çitak, en 2007 la *Diyanet* a commencé un programme de théologie international afin de former des imams venant des communautés turques à l'étranger. Aujourd'hui on compte 306 étudiants de treize pays différents (tous européens hormis douze Australiens et dix Américains), et dix-sept diplômés¹⁸. En outre, depuis septembre 2011 la DITIB française a ouvert une « Faculté de théologie islamique » (İlahiyat Fakültesi) à Strasbourg, et prévoit l'ouverture d'un lycée musulman également¹⁹.

L'imam comme acteur : quelle autonomie ?

Cependant, nous trouvons également une autre série d'intérêts de la part des acteurs impliqués dans l'enjeu de l'envoi des imams. Ces intérêts correspondent plus à des questions d'ordre « sécuritaire », devenues plus pertinentes suite aux attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, ainsi qu'après les attentats en Espagne en 2004 et au Royaume-Uni en 2006. Ces attentats ont attiré l'attention des médias et de l'État sur le rôle joué par les imams et leur influence auprès de leurs audiences. En conséquence on assiste depuis plusieurs années à des déportations d'imams « radicaux » très médiatisées en France comme ailleurs en Europe occidentale, en raison d'un danger potentiel pour la sécurité et l'ordre public.

Les imams eux-mêmes sont également conscients du rôle spécial qu'ils jouent. Selon Mustafa Canlı, détaché de la *Diyanet* en Australie, « l'imam à l'étranger est une autorité religieuse dans la région où il exerce ses fonctions. Qu'il s'agisse des fondations de base de l'islam ou des informations actuelles qui le concernent, c'est l'imam qui a le dernier mot »²⁰. C'est une vision que partage de plus en plus d'autorités publiques en l'Europe de l'Ouest, qui visent spécifiquement les imams avec des programmes de formation particulière (linguistique, culturelle, etc.), tels que « les imams pour l'intégration » du ministère allemand de la Migration et des réfugiés (BAMF), ou les cours de laïcité soutenus par le ministère de l'Intérieur français à l'Institut Catholique de Paris pour les imams étrangers²¹.

Allemagne d'Ankara, vit son quotidien sans utiliser un mot d'allemand. Voir Gisela Kilimann, Udo Kilimann, *Islam-Import: Ein Imam kommt nach Deutschland*, Essen, Kilimann TV Produktion GmbH, 2007, 10:07 (minute), diffusé sur la chaîne allemande ARD en février 2007.

17 « Déclaration d'intention entre le ministre des Affaires étrangères et européennes de la République française et le ministre des Affaires étrangères de la République de Turquie relative à l'accueil en France de responsables religieux turcs », Ankara, 30 septembre 2010.

18 « Uluslararası İlahiyat Programı – 2011 : Tanıtım Kılavuzu », Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011, http://www.diyanet.gov.tr/turkish/dok/uip_2011_tanitim.pdf (dernier accès 4 octobre 2012).

19 Entretien avec Dr. İzzet Er, Président de la DITIB-France et conseiller religieux de la *Diyanet*, 19 octobre 2011.

20 Mustafa Canlı, « Yurt dışında cami ve imamın önemi », *Avrupa Diyanet*, n. 152, hiver 2011, p. 38.

21 Pour plus d'informations, voir <http://www.bamf.de/SharedDocs/Pressemitteilungen/DE/2011/110610-0017-pressemitteilung-imame.html> ; et <http://www.icp.fr/fr/Organismes/Faculte-de-Sciences-Sociales-et-Economiques->

Pourtant, force est de constater que les imams ne sont pas seuls face aux communautés musulmanes. Tout d'abord il y a la question des relations interpersonnelles qu'ils entretiennent avec les membres de la communauté, et surtout avec les leaders des associations locales, où les conflits ne sont pas rares²². Mais il faut également prendre en compte les conditions matérielles et administratives dans lesquelles ils exercent leur métier, qui ont un impact important sur leur influence et sur leur autonomie.

Dans le cas des imams de la *Diyanet*, le lien étatique apporte un soutien incomparable, mais limite également leur marge de manœuvre. Malgré les critiques suscitées par « l'ingérence étrangère », on trouve que « dans la pratique ce sont... bien les imams 'consulaires' qui sont considérés comme les meilleurs candidats à l'obtention d'un titre de séjour »²³, ce qui représente un avantage considérable en comparaison avec d'autres réseaux islamiques turcs non-étatiques, tels que *Milli Görüş*. Or, ces avantages peuvent être également considérés comme des contraintes, puisqu'ils sont déjà bien encadrés depuis la Turquie : leur salaire vient de l'État turc, ils peuvent être contrôlés par les conseillers et les attachés religieux, et jusqu'à récemment la *Diyanet* leur envoyait des modèles de *hutbe* (prêches de vendredi), avec le résultat qu'en général « les *hutbe* lues dans les mosquées de la DITIB entre 1997 et 2006 étaient fondamentalement identiques à celles lues en Turquie »²⁴.

Ce contrôle depuis l'État turc correspond en premier lieu au désir de surveiller les populations à l'étranger, ce qui caractérisait surtout les années 1980 suite au coup d'État, ainsi qu'à la volonté de contrôler les imams eux-mêmes, au cas où ils essaieraient de trop sortir du cadre préétabli. Or, les populations radicalisées ne fréquentent jamais une mosquée de la DITIB, la trouvant déjà trop « *soft* »²⁵. Qui plus est,

une fois à l'étranger, la *Diyanet* n'a plus la capacité de contraindre les imams séduits par d'autres courants plus radicaux, comme en témoigne le nombre important d'imams de la *Diyanet* qui sont récupérés par *Milli Görüş* ou d'autres mouvements à la fin de leur service à l'étranger²⁶. Ainsi, les imams font preuve de leur propre capacité d'agir justement là où l'on essaie le plus de les encadrer. Bien qu'en général on puisse bien les voir comme la « force de frappe » de la *Diyanet* à l'étranger, ils ne constituent pas un corps uniforme, et les contrôles étatiques ne sont pas infaillibles.

Du côté des États d'accueil, la surveillance des mouvements islamistes par les services de renseignement allemands et français s'applique aussi dans le cas turc, comme par rapport au mouvement *Kaplan*, dont plusieurs imams ont déjà été expulsés de France, et dont l'organisation a été interdite en Allemagne en 2001²⁷. Il s'applique également à l'égard de *Milli Görüş*, sous la surveillance de la *Bundesverfassungsschutz* (le service de renseignement intérieur allemand) depuis de nombreuses années, et même à l'égard des imams de la *Diyanet*. Dans le cas de ces derniers, nous observons qu'il y a eu une évolution dans la conception de la sous-traitance religieuse depuis les attentats listés précédemment et le retour de l'enjeu sécuritaire sur le devant de la scène.

Comme indiqué auparavant, l'image de la *Diyanet* dans des administrations étrangères s'est vue améliorée suite au 11 septembre, se conjugant avec une politique turque datant depuis les années 1980 qui présente l'islam turc comme une « forme 'benigne' d'islam »²⁸. De l'autre côté, les États d'accueil sont plus préoccupés par l'idée d'avoir un partenaire fiable, capable de les aider dans les questions de sécurité interne, que par des allégations d'ingérence étrangère. Les ministères de l'Intérieur en Europe de l'Ouest savent qu'en s'appuyant sur la *Diyanet* ils ont un partenaire qui veille au respect de leurs intérêts sécuritaires, soit dû aux liens étroits qui existent avec des enjeux de la politique intérieure turque, soit afin de préserver les bonnes relations bilatérales qui existent entre les États. Si jamais un imam de la *Diyanet* tient des discours inquiétants dans sa mosquée, les autorités publiques des États d'accueil n'ont pas besoin d'avoir recours à des procédures juridiques longues et compliquées: il suffit d'en parler au conseiller religieux responsable de la *Diyanet* pour qu'il donne son accord à ce que

FASSE/Formations-et-diplomes/DU-Interculturalite-Laicite-Religions (dernier accès 3 octobre 2012).

22 Par exemple, voir Rauf Ceylan, *Die Prediger des Islam : Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen*, Freiburg, Herder, 2010, p. 69-72, ou Jordi Moreras, « Els imams de Catalunya : rols, expectatives i propostes de formació », Barcelone, Fundació Jaume Bofill, 2007.

23 Solenne Jouanneau, « Régulariser ou non un imam étranger en France : droit au séjour et définition du « bon imam » en pays laïque », *Politix*, volume 22, n. 2, 2009, p. 164.

24 Gibbon, *op. cit.*, p. 20. Selon les règlements de la *Diyanet*, un imam doit « rester conscient du fait qu'il est un employé et un représentant de l'État turc, protéger l'honneur et la fierté de la profession partout et en tout temps, suivre toujours les règles de courtoisie et de mœurs, agir selon les croyances, pratiques et morales fondamentales de l'islam, et protéger l'honneur et l'estime de la nation turque ». (Çekin dans Gibbon, *op. cit.*, p. 7)

25 Nikola Tietze, « L'islam turc de la diaspora en Allemagne », *CEMOTI*, n. 30, juin-décembre 2000, p. 267

26 Samim Akgönül, *Religions de Turquie, religions des Turcs : nouveaux acteurs dans l'Europe élargie*, Paris, l'Harmattan, 2005, p. 131 ; Entretien avec Bernard Gaume et Bernard Godard.

27 Pour plus sur le mouvement Kaplan, voir Werner Schiffauer, *Die Gottesmänner : Türkische Islamisten in Deutschland. Ein Studie zur Herstellung religiöser Evidenz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2000.

28 Bozan et Çakır, *op. cit.*, p. 90 ; Çitak, *op. cit.*, p. 620.



l'imam en question soit rappelé en Turquie. Le fait que les imams aient des cartes de séjour nécessitant un renouvellement annuel aide également à augmenter le niveau de contrôle direct détenu par l'État à leur égard. Ce qui s'ensuit semble assez astucieux : en coordonnant leurs intérêts communs, l'État d'origine et les États d'accueil réussissent à mieux encadrer ensemble les éléments non-étatiques potentiellement menaçants, que s'ils avaient agi seuls.

Les imams de la *Diyamet* ont ainsi une marge de manœuvre et une influence réelle sur leurs communautés, et sont justement reconnus par les autorités publiques dans plusieurs pays en Europe de l'Ouest comme des interlocuteurs importants. On voit cela notamment par l'organisation par la France et l'Allemagne de formations supplémentaires pour les imams de la *Diyamet* avant leur départ, afin de mieux préparer leur arrivée et leur intégration une fois sur place. Cependant, ces imams sont limités par leur manque de capacités linguistiques et leur méconnaissance du contexte local, et bien que nombre d'entre eux réussissent à surmonter ces obstacles après quelques années, leur séjour ne dure qu'entre quatre et cinq ans. La courte durée de séjour de ces imams reste un problème récurrent pour les communautés musulmanes turques liées à la *Diyamet*, qui sont obligées de « recommencer de nouveau » avec chaque changement de personnel. Pourtant, la courte durée de leurs séjours, tout comme plusieurs autres aspects du cadre organisationnel assuré par la *Diyamet*, représente un outil qui permet un contrôle étatique plus important, aussi bien du côté turc que du côté de l'État d'accueil.

Conclusion

Le dernier accord entre la France et la Turquie au sujet des imams de la *Diyamet* montre une nouvelle vision à long terme : comme avec la création du Conseil français du culte musulman (CFCM), le but est de favoriser l'émergence d'un « islam de France », qui ici se caractérise par son usage du français, la nationalité française de ses membres, et le suivi d'une formation islamique en France. Pourtant, tout comme dans le cas du CFCM, la vision de l'islam de France qu'on y retrouve est fortement marquée par la présence (et la surveillance) étatique, ce qui correspond à la vision turque de *laiklik* (laïcité) comme expliquée dans l'article de İstar Gözaydın. Afin de minimiser le danger potentiel posé par des mouvements non-étatiques, la France et la Turquie poursuivent aujourd'hui une coopération étroite dans la gestion de l'islam turc à l'étranger, tout comme la coopération entretenue par la *Diyamet* avec d'autres États en Europe de l'Ouest.

Néanmoins, ce contrôle étatique est atténué par le fait qu'il est *partagé* et par conséquent risque de changer

en cas de détérioration dans les relations bilatérales. Comme souligné par Fitzgerald et Waldinger, « le lien sécurité/solidarité augmente et diminue avec l'intensité de tension entre États »²⁹. La coordination des politiques étatiques par rapport aux imams envoyés de Turquie en France montre une convergence d'intérêts mais qui a toujours certaines limites. Ces limites laissent une certaine marge de manœuvre aux acteurs directement concernés, les imams de la *Diyamet*, mais surtout elles laissent de l'espace pour des groupes religieux non-étatiques qui peuvent s'imposer comme des concurrents non négligeables.

La *Diyamet* semble avoir eu le feu vert des autorités françaises afin de continuer d'assurer sa présence auprès de la communauté turque française, même si sa participation sera d'une forme plus « francisée ». Or, le vrai défi ne se trouve pas à ce niveau-là. La question qui se pose aujourd'hui, c'est plutôt de savoir si la *Diyamet* sera capable de continuer à s'imposer comme autorité religieuse légitime auprès des *nouvelles* générations de communautés turques à l'étranger, comme elle l'a fait si habilement jusqu'à maintenant.

29 David Fitzgerald et Roger Waldinger, « Transnationalism in Question », *American Journal of Sociology*, vol. 109, n. 5, mars 2004, p. 1178.

Parutions

Anatoli n°3 : La Turquie au carrefour des turbulences migratoires, sous la direction de Catherine Wihtol de Wenden, CNRS.

Anatoli est une publication annuelle consacrée à l'étude pluridisciplinaire de l'espace qui s'étend de l'Adriatique à la Caspienne. Elle s'intéresse aux cultures – grecque, latine, slave, turque, persane, géorgienne, arménienne, juive, etc. – qui l'ont habité et façonné. Les territoires de cet espace, aujourd'hui fragmenté, furent jadis unifiés, au moins partiellement, par des pouvoirs impériaux, dont le dernier fut l'Empire ottoman. Ils en gardent bien des traits communs, souvent sous forme latente. L'importance de cet espace pour l'Union européenne est une évidence.

La Turquie, pays d'émigration vers l'Europe, est devenue une terre d'immigration et de transit. Istanbul a ainsi vu sa population tripler durant ces trente dernières années, et de plus en plus de « maisons de la nuit », construites illégalement pendant la nuit, sont apparues pour abriter les migrants. Avec la chute du rideau de fer, l'Asie centrale et le sud Caucase sont devenus des régions de migrations de voisinage, compte tenu des proximités linguistiques et religieuses. Si les frontières turques se sont donc ouvertes à l'Est, elles se sont refermées à l'Ouest, afin d'éviter que les migrants en transit en Turquie ne parviennent à rejoindre la Grèce. Le fleuve Evros, qui sépare les deux pays, est ainsi devenu un enjeu de litiges et la Grèce a menacé l'Union européenne de construire un mur si celle-ci ne l'aidait pas davantage à contrôler ses frontières.

C'est l'ensemble de ces migrations et nouvelles mobilités, ainsi que les questions qu'elles posent, qui sont abordés dans ce dossier de l'édition 2012 d'Anatoli.

L'ivresse de la liberté. La révolution de 1908 dans l'Empire ottoman, sous la direction de François Georgeon, Peeters Publishers.

En juillet 1908, les officiers de l'armée de Macédoine entraient en dissidence et contraignaient sous la menace le sultan d'Istanbul à rétablir la constitution ottomane, suspendue depuis trente ans, et à réunir le parlement : la révolution jeune turque était en marche. Accueillie avec enthousiasme, dans l'« ivresse

de la liberté », elle marqua profondément l'histoire des Balkans, du Proche et du Moyen-Orient au XXe siècle. Il était temps de revisiter cette « révolution oubliée ». Partant d'abord en quête des origines de la révolution, le présent ouvrage étudie la mise en place du nouveau régime au niveau du gouvernement, de l'administration et des communautés. Puis, il nous emmène dans les provinces de l'empire, parties prenantes elles aussi de la révolution, avant d'analyser 1908 comme un événement « global », en interaction et en résonance avec son environnement géographique et le reste du monde.

Séminaires

Transfaire. Histoire et sciences sociales à l'épreuve d'une globalisation (post-)ottomane

- Marc Aymes, chargé de recherche au CNRS
- Nicolas Camelio, doctorant à l'EHESS
- Benjamin Gourisse, post-doctorant
- Emmanuel Szurek, doctorant à l'EHESS

EHESS

2e et 4e mercredis du mois de 11 h à 13 h (salle 2, RdC, bât. Le France, 190-198 av de France 75013 Paris), du 14 novembre 2012 au 22 mai 2013

Le séminaire vise à poser les jalons d'une nouvelle approche des connexions, concomitances et interdépendances dont les espaces (post-)ottomans ont pu être partie intégrante. À l'encontre des travaux qui analysent la mise en circulation de pratiques, d'instruments, de normes et de savoirs comme étape subséquente à leur production localisée, on étudiera les instruments techniques et symboliques produits et reproduits par la circulation. À la problématique du « transfert », qui se limite souvent à penser les échanges en termes de diffusion et d'importation à sens unique, nous préférons l'analyse des modalités du *transfaire*, attentive aux processus de traduction et de coproduction des vecteurs normatifs et matériels du politique.

L'enjeu est donc de reconfigurer, à travers le cas de l'empire ottoman et des pays successeurs situés dans le même espace, les problèmes que pose l'analyse des dynamiques de changement des modes et des savoirs de gouvernement.

Trois axes sont privilégiés : l'étude des modalités par



lesquelles s'opère la coproduction des instruments de l'action publique, l'analyse de l'élaboration et de l'usage des instruments normatifs de l'action publique, et l'observation des multiples opérations de traduction auxquelles donnent lieu les échanges.

Séminaire interdisciplinaire d'études turques (SIDET)

- Marc Aymes, *chargé de recherche au CNRS*
- Maroussia Ferry, *doctorante contractuelle à l'INED/EHESS*
- Hayri Gökşin Özkoray, *doctorant contractuel à l'EPHE*
- Lydia Zeghmar, *étudiante à l'Université Paris-Ouest Nanterre-La-Défense (Paris-X)*

EHESS

2e et 4e mercredis du mois de 9 h à 11 h (salle 2, RdC, bât. Le France, 190-198 av de France 75013 Paris), du 14 novembre 2012 au 22 mai 2013

L'innervation des sciences sociales par les aires culturelles – et réciproquement – est une pierre de touche des enseignements dispensés à l'EHESS. Ce séminaire a pour objectif de mettre en œuvre, à l'échelle de ce qu'il est convenu d'appeler les « études turques », ce principe de formation.

Nous nous proposons de familiariser les étudiants avec les différentes disciplines (linguistique, anthropologie, études littéraires, ethnologie, sociologie, histoire, musicologie, science politique, ...) traitant des « études turques », ainsi qu'avec les principaux outils mis en œuvre sur cette « aire culturelle ».

L'objectif est donc double : introduire aux terrains et aux débats du champ des « études turques » ; y diffracter la complexe géométrie des problèmes posés aussi bien au sein dudit champ que transversalement à lui. L'enjeu est de permettre à chacun de s'interroger sur les articulations entre son terrain de recherche et les configurations des sciences humaines ou sociales. Pour une discussion plus argumentée de ces questions, lire le texte de présentation « Aires culturelles et sciences sociales, ou les deux cultures » paru dans La Lettre n° 55 (octobre 2012).

La politique de la Turquie au Moyen-Orient

Merve Özdemirkiran

Sciences Po Paris – Semestre de printemps

L'arrivée au pouvoir du Parti pour la Justice et le Développement et le processus de changement de la stratégie de politique étrangère de la Turquie coïncident avec de grands bouleversements dans la

région de Moyen-Orient, comme la reconstruction de l'Irak après l'occupation américaine en 2003 et les soulèvements dans les pays arabes depuis janvier 2011. Dans la nouvelle structuration politique et sociale du Moyen-Orient la Turquie se définit comme un acteur actif et puissant qui intervient dans la reconstruction de la région par différents moyens et par le biais de différents acteurs étatiques (diplomatie) et non-étatiques (hommes d'affaires, ONG, artistes etc.). L'objectif de ce cours électif est de discuter de la capacité de la Turquie à devenir une puissance régionale en s'interrogeant sur les changements que sa politique extérieure a subis lors des dix dernières années. Pour comprendre la place que la Turquie occupe dans le Moyen-Orient, nous nous concentrerons d'abord sur l'historique des relations turco-arabes, turco-iraniennes et turco-israéliennes pour ensuite nous interroger sur l'évolution de ces relations en fonction des événements majeurs de la dernière décennie.

Conférences

Mediterranean Programme: 14th Mediterranean Research Meeting

Mersin, Turkey, 20-23 March 2013

European University Institute – Robert Schuman Centre for Advanced Studies in collaboration with Mersin University

Reaching its fourteenth session, the Mediterranean Research Meeting:

- is committed to fostering theoretical and empirical research and dialogue among scholars from countries across the Mediterranean, whose research focuses on the Mediterranean
- covers all Mediterranean areas as widely as possible, with topics relating to the Middle East, North Africa, Southern and South-Eastern Europe, including their mutual relationships and relations with Europe
- focuses on legal, historical, economic and socio-political issues
- enables junior scholars to meet more senior scholars in an interactive environment, promoting further research collaboration
- encourages the publication and dissemination of this research in edited volumes, thematic issues of learned journals, and in the Mediterranean Programme Working Papers series

<http://www.eui.eu/DepartmentsAndCentres/RobertSchumanCentre/Research/InternationalTransnationalRelations/MediterraneanProgramme/MRM/Mrm2013.aspx>

Islam, Political Islam, and Islamophobia: An International Conference

Indiana University, Bloomington, USA, 29-30 March 2013
Ottoman and Modern Turkish Studies Chair Conferences

Muslims representing all strata of society throughout the world face an extraordinary degree of negative attention from both public and government eyes often resulting in discriminatory practices. These practices, born of stereotypical descriptions and definitions of "Islam" and "Muslims," are connotative of the level of fear and hatred in many parts of the world when topics concerning this religion and its adherents arise. The upcoming conference will attempt to clarify this phenomenon by examining intersections between Islam, political Islam, Islamophobia, and human rights. How does Islamophobia resemble other forms of social prejudice, and in what ways does it differ? What is the political function of Islamophobia? To what degree and in what ways is Islamophobia fed by the actions of political Islam? To what degree does the politicization of Islam exacerbate the victimization of Muslims? To what degree do the militant operations of political Islam serve as an excuse for those who intend to legitimize and institutionalize prejudice against Muslims? To what degree is prejudice a result of ignorance or lack of understanding of Islam and its followers? This conference invites all scholars of relevant disciplines for an in-depth theoretical, analytical, conceptual, and historical examination of Islamophobia. Proposals showing signs of polemics, propaganda, conspiracy theories, binary dichotomies, such as "Arabs vs. Jews," "East vs. West," "Muslims vs. Christians," "Israelis vs. Palestinians," and the like will be rejected. The medium of the conference will be English. However, a small number of papers in Turkish will also be considered due to the advanced instructional needs of Indiana University's Turkish Language Program

Brief proposals (approximately 250 words) along with CVs should be sent to: turk@indiana.edu
Deadline for proposals: November 1st, 2012

Sites internet liés aux études turques

Observatoire de recherche interdisciplinaire sur la Turquie contemporaine : <http://www.obtic.org/>

Centre d'études turques, ottomanes, balkaniques et centrasiatiques : <http://cetobac.ehess.fr/>

Institut français d'études anatoliennes : <http://www.ifea-istanbul.net/>

Observatoire de la vie politique turque : <http://ovipot.hypotheses.org/>

Network Turkey : <http://network-turkey.org/>

European Journal of Turkish Studies : <http://ejts.revues.org/>

Turkish Studies : <http://www.tandfonline.com/toc/ftur20/current>

Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman : <http://www.iremam.univ-provence.fr/>



Observatoire de recherche interdisciplinaire
sur la Turquie contemporaine
www.obtic.org
obtic@obtic.org
163, rue de Tolbiac 75013 Paris