

Rabie Fares, Pierre Gisel, Philippe Gonzalez,
Rémi Gounelle, Malgorzata Grygielewicz,
Stéphane Gumper, Bashkim Iseni, Hansjörg Schmid,
Mallory Schneuwly Purdie, Noemi Trucco,
Isabelle Ullern

Former des acteurs religieux

Entre radicalisation et reconnaissance

Édité par Pierre Gisel,
Philippe Gonzalez et Isabelle Ullern

LABOR ET FIDES

Ouvrage publié avec l'appui de la Faculté de théologie et des sciences
des religions et de la Faculté des sciences sociales et politiques
(Institut des sciences sociales, THEMA : *Théorie sociale, enquêtes critiques,*
médiations, action publique) de l'Université de Lausanne

*Les Éditions Labor et Fides sont subventionnées
par la République et canton de Genève,
et bénéficient d'un soutien structurel
de l'Office fédéral de la culture pour les années 2021-2024.*

ISBN 978-2-8309-1773-4

© 2022 by Éditions Labor et Fides
1, rue Beauregard, CH – 1204 Genève.
Tél. +41 (0)22 311 32 69
Fax +41 (0)22 781 30 51
e-mail : contact@laboretfides.com
Site Internet : www.laboretfides.com

Former les imams en Suisse ?

Entre gouvernance politique et autoréflexion islamique¹

Hansjörg Schmid et Noemi Trucco

Au cours des deux dernières décennies, les musulmans d'Europe ont suscité un intérêt accru dans diverses disciplines. Dans de nombreux cas, la question est de savoir comment ils se situent par rapport aux différents contextes et quels sont les processus de transformation en cours. À ce propos, les imams en tant que prêcheurs, interprètes des traditions islamiques et personnalités clés des communautés musulmanes suscitent un intérêt croissant². La majorité des imams ayant été formés dans leur pays d'origine, le décalage entre la réalité de la vie des jeunes générations en particulier et les interprétations de l'islam représentées par les imams est mis en évidence.

Diverses recherches ont été menées sur la manière dont les imams sont utilisés pour discipliner les musulmans et combattre la radicalisation³. Les imams sont alors appréhendés en tant que

1. La présente recherche, portant le titre « Vom Konfliktobjekt zum Konfliktsubjekt – Gesellschaftliche Islamdiskurse aus sozialwissenschaftlicher und theologisch-sozioethischer Perspektive », a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique (projet n° 179070).

2. Willem DREES et Pieter VAN KONINGSVELD, *The Study of Religion and the Training of Muslim Clergy in Europe: Academic and Religious Freedom in the 21st Century*, Leiden, Leiden University Press, 2008 ; Mohammed HASHAS, Jan Jaap de RUITER et Niels Valdemar VINDING, *Imams in Western Europe: Developments, Transformations, and Institutional Challenges*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2018.

3. Solenne JOUANNEAU, « Régulariser ou non un imam étranger en France. Droit au séjour et définition du “bon imam” en pays laïque », *Politix* 86, 2009,

sujets musulmans pouvant être « façonnés », tels des objets d'intérêts et de mesures politiques. Cependant, ces approches ne tiennent pas compte de la façon dont les imams se comprennent eux-mêmes et comprennent leur rôle. Ainsi, la capacité de réflexion et d'action des imams en tant que sujets est ignorée⁴, bien que les discussions correspondantes au sein de la communauté musulmane aient gagné en intensité en Suisse et ailleurs ces dernières années⁵. L'image des imams créée dans les discours politiques et les demandes de formation qui en découlent seront donc illustrées par trois interventions parlementaires et ainsi mises en contraste avec les réflexions des imams eux-mêmes sur ces questions.

Le débat en Suisse est caractérisé par le fait que le regard est régulièrement porté sur les pays voisins, en particulier la France et l'Allemagne, dont les approches respectives ont également été l'objet d'études comparées⁶. Alors que la France encourage la formation civique et le développement de l'islamologie dans les universités⁷, la théologie islamique dans les universités alle-

pp. 147-166; Yvonne YAZBECK HADDAD et Michael J. BALZ, « Taming the Imams : European Governments and Islamic Preachers Since 9/11 », *Islam and Christian-Muslim Relations* 19(2), 2010, pp. 215-235; Romain SEZE, « Leaders musulmans et fabrication d'un "islam civil" », *Confluences Méditerranée* 95/4, 2015, pp. 43-58; Franck FRÉGOSI, « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom? », *Confluences Méditerranée* 106/3, 2018, pp. 35-51.

4. Mohammed HASHAS, « The European Imam : A Nationalized Religious Authority », in : Mohammed HASHAS, Jan Jaap de RUITER et Nils Valdemar VINDING (dir.), *Imams in Western Europe*, pp. 79-100, ici 96.

5. Solenne JOUANNEAU, *Les Imams en France. Une autorité religieuse sous contrôle*, Marseille, Agone, 2013, p. 471.

6. Benjamin BRUCE, *Governing Islam Abroad: Turkish and Moroccan Muslims in Western Europe*, Cham, Palgrave Macmillan, 2019.

7. Rachid BENZINE, Catherine MAYEUR-JAOUEN, Mathilde PHILIP-GAY et Pauline PANNIER, *Mission de réflexion sur la formation des imams et des cadres religieux musulmans. Rapport*, Paris, Ministère de l'Intérieur, Ministère de l'Éducation nationale, de l'Enseignement supérieur et de la recherche, 2017; Francis MESSNER, « La formation des cadres religieux en France », in : ID. et Moussa ABOU RAMADAN (dir.), *L'enseignement universitaire de la théologie musulmane. Perspectives comparatives*, Paris, Cerf, 2018, pp. 249-271.

mandes est soutenue⁸, et un séminaire d'imam en vue d'activités communautaires y est même financé par l'État⁹. Cependant, la situation juridique et la composition des communautés musulmanes dans ces deux pays ne peuvent être transférées en Suisse que dans une mesure limitée. C'est donc seulement de manière indirecte que cette contribution se référera aux conclusions relatives aux contextes français et allemand.

Entre-temps, l'activité d'autres personnes encadrantes, tels les enseignants, les animateurs de jeunesse ou les accompagnants spirituels¹⁰, a été reconnue dans le débat politique. Ceux-ci jouent un rôle important au sein de leur communauté en ce qui concerne des groupes cibles, mais aussi pour les relations des communautés avec les écoles, les hôpitaux ou encore les organisations de jeunesse. Cependant, comme les exigences de formation sont différentes pour chaque type de personnes encadrantes, l'accent est mis ici uniquement sur les imams. Certains aspects pourront, le cas échéant, être transférés sur les autres groupes.

Sur la base de la situation initiale décrite, les fondements théoriques et méthodologiques de la contribution seront d'abord présentés (1). Ce point sera suivi d'une des caractéristiques structurelles des discours politiques à partir d'exemples choisis (2). Ensuite, les parcours de formation des imams travaillant en Suisse seront présentés pour mieux analyser la situation de départ pour des offres de formation (3). Puis, le besoin de formation sera analysé, tel qu'articulé par les imams eux-mêmes (4). Enfin, à partir d'une comparaison des attentes politiques et des souhaits des personnes concernées, les conditions-cadres pour des offres

8. Jan Felix ENGELHARDT, *Islamische Theologie im deutschen Wissenschaftssystem. Ausdifferenzierung und Selbstkonzeption einer neuen Wissenschaftsdisziplin*, Wiesbaden, Springer VS, 2017.

9. Rauf CEYLAN, *Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinden und Theologie*, Frankfurt a.M., Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, 2019, pp. 27-30.

10. Martin BAUMANN, Hansjörg SCHMID, Andreas TUNGER-ZANETTI, Amir SHEIKHZADEGAN, Frank NEUBERT et Noemi TRUCCO, *Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich*, Universités de Lucerne et de Fribourg, 2019, pp. 12-13.

de formation et de formation continue des imams en Suisse sont présentées (5).

Perspectives théoriques et méthodologiques. « Sécritisation » et analyse de discours

Les discours sur les imams s'inscrivent dans le cadre plus large des discours publics sur l'islam et les musulmans. D'une part, depuis les attaques terroristes du 11 septembre 2001, ces discours sont caractérisés par une « sécuritisation »¹¹. Ce terme fait référence à la présentation d'un phénomène comme une menace. Cela signifie qu'une menace est construite de manière intersubjective dans un processus discursif et ne représente pas une vérité « objective »¹². La désignation de ce qui est considéré comme une menace et de ce qui est jugé digne de protection constitue deux phénomènes distincts¹³. En ce qui concerne l'islam et les musulmans, Robert M. Bosco a montré que l'« islam radical » est présenté comme une menace¹⁴, tandis que l'« islam modéré » devient l'objet de référence pour les discours sécuritaires des États respectifs¹⁵. En conséquence, la sécuritisation est à l'origine d'une dichotomie entre « bons » et « mauvais » musulmans. D'autre part, les discours sur l'islam et les musulmans sont étroitement liés aux discours sur l'intégration¹⁶. En Suisse, il existe

11. Jocelyne CESARI, « Securitization of Islam in Europe », *Die Welt des Islams* 52, 2012, pp. 430-449 ; Stuart CROFT, *Securitizing Islam : Identity and the Search for Security*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012 ; Robert M. BOSCO, *Securing the Sacred : Religion, National Security, and the Western State*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2014.

12. Barry BUZAN, Ole WÆVER et Jaap de WILDE, *Security : A New Framework for Analysis*, Colorado, Lynne Rienner Publishers, 1998, pp. 21-45.

13. Robert M. BOSCO, *Securing the Sacred*, p. 14.

14. *Ibid.*, p. 42.

15. *Ibid.*, p. 5.

16. Dirk HALM, *Der Islam als Diskursfeld. Bilder des Islams in Deutschland*, Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2008², p. 27 ; Matteo GIANNI et Gaetan CLAVIEN, « Representing Gender, Defining Muslims ? Gender and Figures of Otherness in Public Discourse in Switzerland », in : Christopher FLOOD, Stephen HUTCHINGS, Galina MIAZHEVICH et Henri NICKELS (dir.),

une image du « bon citoyen » à laquelle les gens doivent se conformer s'ils veulent être considérés comme intégrés¹⁷. La pression exercée sur les musulmans, voire l'injonction à s'assimiler, est donc souvent justifiée par la nécessité de préserver et de protéger les normes, valeurs et pratiques fondamentalement suisses. En conséquence, l'islam et les musulmans sont de plus en plus considérés comme une menace, avec l'exigence de préserver la « démocratie suisse »¹⁸.

À l'instar de la dichotomie entre « bons » et « mauvais » musulmans, une distinction entre « bons » et « mauvais » imams est également visible dans les discours sur les imams¹⁹. Le « bon » imam favorise l'intégration et lutte contre l'extrémisme²⁰. Le « mauvais » imam, en revanche, incarne l'« autre », qui divise et doit être écarté par des obstacles bureaucratiques ou être immédiatement expulsé²¹. Ces juxtapositions antagonistes, dans les discours, de

Political and Cultural Representations of Muslims: Islam in the Plural, Leiden, Brill, 2012, pp. 113-129, ici 113-114.

17. Gianni D'AMATO et Noemi CARREL, «Contentious Citizenship: Denizens and the Negotiation of Deportation Measures in Switzerland », in : Jürgen MACKERT et Bryan S. TURNER (dir.), *The Transformation of Citizenship*, vol. 2 : *Boundaries of Inclusion and Exclusion*, Abingdon, Routledge, 2017, pp. 67-83, ici 73-74.

18. Matteo GIANNI, « Régulation et sécurisation de l'Islam en Suisse. Une limitation de l'intégration démocratique des musulmans ? », in : Amélie BARRAS, François DERMANGE et Sarah NICOLET (dir.), *Réguler le religieux dans les sociétés libérales*, Genève, Labor et Fides, 2016, pp. 45-62, ici 53 ; ID., « Protecting Democracy, Misrecognising Muslims? An Assessment of Swiss Integration Policy », in : Samuel M. BEHLOUL, Susanne LEUENBERGER et Andreas TUNGER-ZANETTI (dir.), *Debating Islam: Negotiating Religion, Europe, and the Self*, Bielefeld, transcript, 2013, pp. 313-330, ici 313.

19. Jonathan BIRT, « Good Imam, Bad Imam : Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11 », *The Muslim World* 96, 2006, pp. 687-705, ici 692.

20. Anne SCHÖNFELD, « Regulierung durch Wissensproduktion. Staatliche Versuche einer Institutionalisierung der Ausbildung von Imamen in Deutschland », in : Ahmet CAVULDAK, Oliver HIDALGO, Philipp W. HILDMANN et Holger ZAPF (dir.), *Demokratie und Islam. Theoretische und empirische Studien*, Wiesbaden, Springer VS, 2014, pp. 399-423, ici 399.

21. Jonathan BIRT, « Good Imam, Bad Imam », p. 687 ; Welmoet BOENDER, « Dossier imamopleiding het Nederlandse "imamopleidingsdebat" in historisch perspectief » *Tijdschrift voor Religie, Recht, en Beleid* 2, 2014, pp. 26-48, ici 36 ;

modèles de sujets positifs et de sujets négatifs – ou de modèles et d’anti-sujets – sont censées amener les gens à s’aligner sur des modèles positifs²².

Cela indique sur quoi repose cette étude sur le plan méthodologique et théorique : elle suit l’analyse du discours du point de vue de la sociologie de la connaissance²³ et l’analyse de la subjectivation²⁴. Suivant Michel Foucault, les discours sont compris comme des processus conflictuels de négociation publique dans lesquels se produisent des interprétations qui orientent ou légitiment les actions²⁵ qui, à leur tour, constituent des ordres de la réalité et produisent des effets de pouvoir²⁶. Les personnes sont par exemple abordées dans les discours comme des modèles de sujets, mais les sujets se positionnent de manière autonome par rapport à eux, interprétant pour leur compte ces injonctions, les changeant, s’en écartant, voire les rejetant complètement²⁷. À cet égard, les discours musulmans peuvent être compris comme des réactions en confrontation aux discours socialement dominants, qui créent en même temps leurs propres impulsions et modèles de sujets. De plus, ces discours musulmans se situent dans un

Philip LEWIS, « Imams in Britain: Agents of De-Radicalization? », in : Frank PETER et Rafael ORTEGA (dir.), *Islamic Movements of Europe: Public Religion and Islamophobia in the Modern World*, London, I.B. Tauris, 2014, pp. 237-240, ici 237.

22. Saša BOSANČIĆ, *Arbeiter ohne Eigenschaften. Über die Subjektivierungsweisen angelegener Arbeiter*, Wiesbaden, Springer VS, 2014, pp. 129-130.

23. Reiner KELLER, « The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD) », *Human Studies* 24, 2011, pp. 43-65.

24. Saša BOSANČIĆ, « Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse », in : Alexander GEIMER, Steffen AMLING et ID. (dir.), *Subjekt und Subjektivierung. Empirische und theoretische Perspektiven auf Subjektivierungsprozesse*, Wiesbaden, Springer VS, 2019, pp. 43-64.

25. Michael SCHWAB-TRAPP, « Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse », in : Reiner KELLER, Andreas HIRSELAND, Werner SCHNEIDER et Willy VIEHÖVER (dir.), *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*, Band I: *Theorien und Methoden*, Opladen, Leske + Budrich, 2001, pp. 261-283, ici 266.

26. Reiner KELLER, « The Sociology of Knowledge Approach to Discourse (SKAD) », p. 48.

27. Saša BOSANČIĆ, « Die Forschungsperspektive der Interpretativen Subjektivierungsanalyse », p. 48.

vaste réseau mondial de débats intramusulmans ainsi que de traditions discursives²⁸. Ainsi, dans ce qui suit, les discours politiques et musulmans seront d'abord analysés, puis comparés les uns aux autres.

Dans le cadre de la présente contribution, il n'est cependant pas possible de présenter une analyse globale du discours (des discours politiques en Suisse, par exemple). C'est pourquoi les discours politiques seront illustrés sur trois exemples, où les discours musulmans seront étudiés d'abord par une analyse secondaire des études existantes, puis par une analyse approfondie d'un entretien avec un imam.

Le débat politique sur les imams en Suisse

Dans l'analyse du débat politique, les interventions parlementaires jouent un rôle important, parce que les thèmes centraux et les caractéristiques structurelles du discours public y sont concentrés comme en un point focal. En outre, ces interventions parlementaires sont étroitement liées aux discours médiatiques : elles sont d'une part souvent reçues par les médias, et reprennent d'autre part régulièrement des éléments des reportages médiatiques. Ainsi, trois interventions parlementaires concernant les imams seront examinées en fonction de divers éléments du discours : le postulat « Filière de formation des imams en Suisse » de 2009, la motion « Mieux contrôler les imams », également de 2009, et le postulat « Tirer parti du rôle clé que jouent les imams modérés contre la radicalisation des jeunes musulmans », de 2016. Ce faisant, nous nous baserons donc sur des acteurs issus de différents partis politiques et aux priorités tout aussi différentes, dont les interventions ont été émises à des années de

28. Amir DZIRI, Arlinda AMITI, Alexander BOEHMLER, Safia BOUDAOU, Baptiste BROADARD, Esma ISIS-ARNAUTOVIC, Nadire MUSTAFI, Hansjörg SCHMID et Dilek UÇAK-EKINCI, « Les études islamo-théologiques. Exposé de position », in : Amir DZIRI et Hansjörg SCHMID (dir.), *Les études islamo-théologiques. Une discipline académique nouvelle en Suisse*, Fribourg, Université de Fribourg (CSIS-Papers 10), 2020, pp. 15-30, ici 23-25.

distance. Malgré tout, il existe certains points communs dans les discours des trois initiatives.

En examinant les trois interventions parlementaires, on retrouve des éléments de discours correspondant à ce qui a été démontré dans la section précédente. La première intervention, du conseiller national libéral radical Hugues Hiltbold, souhaite que le Conseil fédéral [le gouvernement fédéral] se penche sur la formation des imams. La création d'une formation d'imam permettrait de transmettre un « islam de Suisse » qui serait « concilié avec les valeurs démocratiques, l'ordre juridique et l'esprit de tolérance qui prévalent dans notre pays ». Des imams ainsi formés amélioreraient également l'intégration des nouveaux arrivants musulmans²⁹. Dans ce postulat, on trouve une image implicite de l'islam à travers la dénomination et la description de « l'islam de Suisse ». L'« islam » semble être compris comme un système de valeurs incompatible avec le système de valeurs européen³⁰, et doit donc être « adapté » à la Suisse. Des imams correctement formés peuvent alors assumer la fonction du « bon » imam, à savoir, entre autres tâches, promouvoir l'intégration des musulmans dans leur communauté. Le Conseil fédéral recommande le rejet du postulat, car la question de la création d'une formation d'imam a déjà été étudiée dans un projet de recherche alors en cours³¹. Par la suite, le postulat sera rejeté.

29. Hugues HILTBOLD, 09.3189 Postulat. *Filière de formation des imams en Suisse*, 2009, accès en ligne <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaeft?AffairId=20093189> (8.12.2020).

30. Samuel Martin BEHLOUL, « Discours total ! Le débat sur l'islam en Suisse et le positionnement de l'islam comme religion publique », in: Mallory SCHNEUWLY PURDIE, Matteo GIANNI et Magali JENNY (dir.), *Musulmans d'aujourd'hui. Identités plurielles en Suisse*, Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 53-72, ici 61 ; ID., « Islam-Diskurs nach 9/11. Die Mutter aller Diskurse ? Zur Interdependenz von Religionsdiskurs und Religionsverständnis », in: Wolfgang W. MÜLLER (dir.), *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*, Zürich, Theologischer Verlag, 2009, pp. 229-268, ici 259.

31. Ulrich RUDOLPH, Dorothea LÜDDECKENS et Christoph UEHLINGER, *Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz ? Schlussbericht. Eine Untersuchung im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms « Religionsgemeinschaften, Staat und Gesellschaft » (NFP 58). Unter Mitarbeit von Andreas Tunger-Zanetti, Irma Delacombaz und Nadja Rüegg*, Zürich, Universität Zürich, 2009.

La deuxième intervention de 2009, du conseiller national UDC Lukas Reimann, exige du Conseil fédéral la création d'un organe de contrôle pour les imams et l'obligation d'une autorisation pour pouvoir exercer leur activité. La distinction entre les « bons » et les « mauvais » imams devient très claire lorsque Reimann écrit :

L'autorisation ne sera délivrée que si l'imam reconnaît le respect de notre ordre juridique et des droits fondamentaux inscrits dans la Constitution fédérale. Les imams qui rejettent notre État *[sic !]* de droit séculier, la démocratie, la liberté de religion ou les droits de l'homme seront expulsés de Suisse³².

Reimann justifie sa proposition par le fait que les imams ont une grande influence sur l'intégration des musulmans en Suisse, ce pourquoi il considère qu'un contrôle précis est important. Sa préoccupation peut être comprise comme visant une surveillance et un pilotage délibéré des imams, ce qui est évidemment une expression de la sécuritisation. Dans cette perspective, l'État devrait de plus en plus réglementer l'attribution d'une activité au sein d'une communauté religieuse, notamment au regard des convictions religieuses, ce qui constitue en fait une transgression des principes de l'État de droit. Cependant, il a déjà été démontré dans le cadre de diverses études que d'autres États favorisent en fait certaines interprétations de l'islam au nom de la sécurité³³. Le Conseil fédéral recommande également de rejeter cette motion, estimant que les dispositions de la législation sur les étrangers déjà en vigueur sont suffisantes et qu'un organe de contrôle supplémentaire n'apporterait aucun avantage et pourrait même avoir un effet stigmatisant. La motion a été adoptée au Conseil national, mais rejetée au Conseil des États (le législatif fédéral est bicaméral).

32. Lukas REIMANN, *09.3270 Motion. Mieux contrôler les imams*, 2009, accès en ligne <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefte?AffairId=20093270> (8.12.2020).

33. Cf. p. ex. Frank PETER, « Political Rationalities, Counter-Terrorism and Policies on Islam in the United Kingdom and France », in : Julia ECKERT (dir.), *The Social Life of Anti-Terrorism Laws : The War on Terror and the Classification of the « Dangerous Other »*, Bielefeld, transcript, 2008, pp. 79-108 ; Robert M. BOSCO, *Securing the Sacred*.

La troisième intervention, de la députée du Parti évangélique suisse Maja Ingold, demande au Conseil fédéral d'établir un rapport définissant les exigences en matière de formation des imams. Toutefois, celles-ci sont liées à deux conditions : la formation d'imams envisagée devrait prévenir le prosélytisme islamiste et utiliser le potentiel intégrateur des imams pour les jeunes musulmans. Cette proposition a été acceptée³⁴. Cependant, le rapport correspondant du Conseil fédéral ne sera publié qu'au printemps 2021. Dans cette intervention, on retrouve clairement la compréhension dichotomique de l'islam exposée par Bosco³⁵ et les « bons » et « mauvais » imams qui y sont associés : la formation des imams devrait les protéger de devenir la proie d'un « islam radical ». Au lieu de cela, il faut soutenir et renforcer une fonction spécifique du « bon » imam, celle d'être un agent d'intégration, en particulier pour les jeunes. Les imams et les musulmans sont décrits dans certains passages de cette proposition davantage comme des objets que comme des sujets capables d'agir. Pour le dire de façon exagérée, d'une part, les imams doivent devenir des objets passifs façonnés par des formations suisses, afin de ne pas succomber à un « islam radical » ; d'autre part, ils sont décrits comme ceux « qui peuvent freiner ou au contraire encourager une éventuelle radicalisation »³⁶. En d'autres termes, les imams sont actifs et capables d'agir, tandis que les musulmans potentiellement radicaux, en particulier les jeunes, semblent être les objets passifs des actions des imams, ce qui ralentit ou favorise leur radicalisation.

Ce qui ressort des trois interventions parlementaires est une sécuritisation et un lien fort avec des questions d'intégration. Les tâches religieuses d'un imam – diriger la prière rituelle, donner le sermon du vendredi, accomplir les rites, etc. – passent complètement à l'arrière-plan. L'imam est principalement perçu à travers sa

34. Maja INGOLD, 16.3314 *Postulat. Tirer parti du rôle clé que jouent les imams modérés contre la radicalisation des jeunes musulmans*, 2016, accès en ligne <https://www.parlament.ch/fr/ratsbetrieb/suche-curia-vista/geschaefte?AffairId=20163314> (8.12.2020).

35. Robert M. BOSCO, *Securing the Sacred*.

36. Maja INGOLD, 16.3314 *Postulat*.

fonction de figure clé de l'intégration, censée conduire les musulmans à devenir de « bons citoyens ». Le « bon » imam se distingue des « mauvais » imams, c'est-à-dire des imams radicaux, qui doivent être empêchés ou, si cela ne réussit pas, expulsés. L'image implicite de l'islam que l'on retrouve dans les trois propositions est également intéressante, en ce qu'elle suppose une certaine incompatibilité de l'« islam » avec les « valeurs suisses ». Cependant, les interventions parlementaires qui reprennent ces points ne devraient pas seulement être perçues comme négatives ; elles peuvent également donner des impulsions importantes pour des mesures politiques ou un changement dans la conscience sociale.

Les parcours de formations multiples des imams exerçant en Suisse

Un danger peut être ici identifié, en ce que l'offre de formation repose moins sur la situation concrète de départ des imams que sur une image des imams façonnée par certaines attributions fonctionnelles, tel que montré dans l'analyse des interventions parlementaires. Comme il est moins réaliste de construire des « imams sur mesure »³⁷, il faut donc tenir compte de la situation initiale pour des offres de formation. L'aperçu suivant des structures des parcours éducatifs des imams sert de double point de référence : d'une part pour les discours politiques, qui ne peuvent être efficaces que s'ils traitent de cette réalité ; d'autre part pour les discours musulmans, qui sont fortement influencés par les conditions initiales des offres de formation et peuvent être interprétés à partir de celles-ci. En ce qui concerne les offres de formation, il faut également tenir compte du fait que le nombre d'imams en Suisse est relativement faible par rapport à d'autres pays (on estime à 130 le nombre d'imams régulièrement actifs en Suisse³⁸).

37. Franck FRÉGOSI, « De quoi le gouvernement de l'islam en France est-il le nom ? », p. 49.

38. Hansjörg SCHMID et Noemi TRUCCO, *Bildungsangebote für Imame – ein Ländervergleich aus Schweizer Perspektive*, Fribourg, Université de Fribourg (SZIG/CSIS-Studies 3), 2019, p. 7.

Ces imams forment un groupe diversifié, et les différents aspects de cette diversité constituent un point de départ essentiel³⁹. Cette diversité se reflète tout d'abord dans les modalités d'emploi, l'étendue de l'emploi étant variable entre temps partiel et plein temps, et l'employeur pouvant être aussi bien l'association locale que l'État turc⁴⁰. Ainsi des profils très différents sont-ils regroupés sous la catégorie « imam ».

Les parcours de formation des imams ne sont pas moins variés. Au-delà de la Suisse, il est vrai qu'il n'existe pas de parcours de formation islamique uniforme et formalisé, sanctionné par une institution officielle⁴¹. En revanche, on peut observer des tendances à la standardisation et à une académisation des parcours, bien que l'imam ne soit pas nécessairement une profession requérant un passage par l'académique. Cela signifie que les futurs imams fréquentent non seulement une « madrasa » – une école secondaire où sont enseignées des disciplines tant religieuses que séculières –, mais qu'ils suivent également un cursus universitaire de théologie islamique. Cela concerne les plus grands groupes d'imams exerçant en Suisse de la manière suivante⁴²:

- La standardisation touche plus particulièrement les imams employés par l'autorité religieuse turque Diyanet (36 en Suisse), qui étudient en règle générale dans une université turque et doivent passer des examens complémentaires concernant l'activité de l'imam.

- Les imams bosniaques (12 en Suisse) sont décrétés par le Grand Mufti à Sarajevo. S'ils n'ont pas étudié à Sarajevo, les diplômes obtenus à l'étranger sont soumis à un contrôle de qualité, et les candidats doivent parfois passer des examens supplémentaires.

39. Farid EL ASRI, « Imam Training in Europe: Changes and Challenges », in : Mohammed HASHAS, Jan Jaap de RUITER et Niels Valdemar VINDING (dir.), *Imams in Western Europe*, pp. 101-119, ici 103.

40. Benjamin BRUCE, *Governing Islam Abroad*.

41. Dilwar HUSSAIN et Henry TUCK, *The Education and Training of Islamic Faith Leaders in Europe: A Comparative Evaluation of Approaches in France and Germany*, London, Institute for Strategic Dialogue, 2014, p. 2.

42. Hansjörg SCHMID et Noemi TRUCCO, *Itinéraires de formation des imams en Suisse*, Fribourg, Université de Fribourg (CSIS-Papers 7), 2019.

– Parmi les imams albanais (40 en Suisse), la diversité est plus grande : certains d'entre eux ont étudié à Skopje (Macédoine du Nord) ou à Pristina (Kosovo) et, surtout, la génération plus âgée a souvent étudié dans un pays arabe, telles l'Égypte ou l'Arabie saoudite. Les autorités correspondantes jouent un rôle moins important que dans le cas des imams bosniaques, mais existe aussi une tendance à exiger le décret d'un mufti.

– Les imams arabes (25 à 30 en Suisse) sont les plus diversifiés. Ils ont suivi divers programmes d'études dans différents pays et, dans certains cas, l'autoapprentissage joue également un rôle important. Ici, aucune autorité des pays d'origine n'est impliquée, et il n'y a pas non plus d'association faîtière en Suisse qui s'occupe du contrôle de la qualité.

Cet aperçu montre qu'étudier dans le pays d'origine ou dans une université réputée du monde islamique est considéré comme une importante preuve de compétence pour les imams. Cela offre la possibilité de participer à un discours théologique qui s'est développé sur une longue période. Toutefois, les connaissances acquises ne sont pas toujours applicables aux besoins du contexte suisse⁴³. Au-delà des connaissances et compétences, il est important, pour les imams, de recevoir une légitimation supplémentaire par l'intermédiaire des autorités religieuses de leur pays d'origine, comme dans le cas des imams turcs et bosniaques, ou par l'intermédiaire de l'organisation faîtière en Suisse, comme dans le cas des imams albanais. La question des imams et de leur formation est donc étroitement liée à la légitimité et à la forme de l'autorité religieuse islamique.

Cependant, il serait difficile de classer les imams en fonction des seules communautés linguistico-culturelles et des lieux d'études. Les imams ont tracé leur parcours de formation de manière très différente d'un individu à l'autre, et certains ont acquis de leur propre initiative des qualifications supplémentaires, grâce à des formations continues en Suisse. En outre, la personnalité et la piété personnelle jouent également un rôle central, puisque des traits de caractère exemplaires, telles l'honnêteté ou l'empathie, sont également attendus de l'imam, ainsi qu'un

43. *Ibid.*, p. 50.

certain charisme⁴⁴. Même dans le cas des imams qui, par exemple, ont étudié en Arabie saoudite, les attitudes et convictions religieuses qui existaient avant leurs études ont un effet décisif sur la façon dont le contenu des études est intégré dans la vision du monde et la compréhension de l'islam⁴⁵. Terminons en ajoutant que le nombre d'années de travail des imams en Suisse fait également une différence.

Les besoins de formation articulés par les communautés musulmanes et les imams eux-mêmes

Compte tenu de la grande diversité des communautés musulmanes, de la diversité des parcours de formation des imams et, surtout, de la pondération différente des pays d'origine, il est évident qu'il n'y a pas de position uniforme des imams eux-mêmes concernant leurs besoins de formation mais, à nouveau, une diversité de positions. En particulier, la légitimité de la Suisse en tant que lieu de réflexion théologique est évaluée différemment. Une étude exploratoire de l'Université de Zurich dans le cadre du Programme de recherche national 58 a analysé pour la première fois cette question⁴⁶. Si une grande majorité des répondants musulmans sont favorables à la formation des imams en Suisse, une petite minorité s'y oppose⁴⁷. Selon cette étude, certains des répondants musulmans sont favorables à une formation complémentaire à la formation d'imams acquise à l'étranger, tandis qu'un groupe plus restreint souhaite une formation de base

44. Baptiste BRODARD, « La formation des autorités religieuses musulmanes en Suisse », in : *Dossiers documentaires du CISMODOC (online)*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 2018, p. 6.

45. Hansjörg SCHMID et Noemi TRUCCO, *Itinéraires de formation des imams en Suisse*, p. 34.

46. Cette étude – comme d'ailleurs celle citée ci-après – a interrogé non seulement des musulmans, mais aussi des représentants des autorités. Ce point ne sera toutefois pas approfondi, mais cf. Ulrich RUDOLPH, Dorothea LÜDDECKENS et Christoph UEHLINGER, *Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz?*

47. *Ibid.*, p. 4.

d'imams, ou une combinaison des deux modèles. De plus, un équilibre entre contextualité et authenticité est recherché, c'est pourquoi certains des conférenciers dans les offres de formation devraient venir de l'étranger. L'étude résume :

Les institutions et la majorité des musulmans veulent un islam qui s'intègre dans le contexte suisse, et non un produit fini importé. En même temps, l'islam en Suisse doit être authentique et non un islam réglementé par l'État suisse. Développer la nouveauté dans cette zone de tension ne peut réussir qu'à partir d'un échange entre les musulmans suisses, les experts religieux musulmans de Suisse et la société dans son ensemble⁴⁸.

Cela montre une volonté de coopération ainsi qu'un désir de développer une interprétation de l'islam adaptée au contexte, mais restant néanmoins autodéterminée par les musulmans.

Une enquête de besoin du Centre suisse islam et société (CSIS) a approfondi cette question⁴⁹. Cette étude montre, tout d'abord, qu'il y a une discussion critique au sein de la communauté musulmane sur les activités et les profils actuels des imams en Suisse, dont résultent certaines attentes⁵⁰. Un imam interrogé, lui-même arrivé en Suisse de l'étranger, souligne :

Venir ici depuis son pays d'origine et diriger une mosquée en tant qu'imam est difficile, car il faut aussi s'intégrer ici. Il est préférable qu'une personne soit née ici, soit bien intégrée, ait toutes les connaissances, et ait étudié l'islam et les autres religions en général ici. (*Entretien imam 1*)

Il exprime ainsi le souhait d'imams autochtones et d'un cursus d'études en Suisse qui intègre également des éléments

48. *Ibid.*, p. 9 (trad. HS).

49. Hansjörg SCHMID, Mallory SCHNEUWLY PURDIE et Andrea LANG, *Islambezogene Weiterbildung in der Schweiz. Bestandsaufnahme und Bedarfsanalyse/ Formations continues sur l'islam en Suisse – État des lieux et analyse des besoins*, Fribourg, Université de Fribourg (SZIG/CSIS-Studies 1), 2016.

50. Hansjörg SCHMID, « 'I'm just an Imam, not Superman'. Imams in Switzerland : Between Stakeholder Objects and Self-Interpretation », *Journal of Muslims in Europe* 9, 2020, pp. 64-95, ici 74-78.

interreligieux. Dans le cadre de cette étude, c'étaient surtout des femmes actives dans le milieu associatif qui reprochent aux imams un manque de connaissances de la société suisse et des défis sociétaux que les jeunes et les femmes rencontrent. Comme le relève une femme interrogée :

Les imams en Suisse, ils doivent parler des musulmans qui vivent en Suisse. C'est bien de parler de l'histoire, de l'époque du prophète, pour nous rappeler les bases, mais il faut essayer de mettre cela dans le contexte actuel. [...] J'aimerais qu'ils parlent de la réalité. (*Entretien animatrice de groupe de femmes*)

C'est ici qu'apparaît le désir de relier les connaissances relatives à l'islam au contexte et de les y inscrire. Une autre femme interrogée se plaint que l'accent est trop mis sur les pays d'origine :

Il faut qu'on ait un islam qui parle aux jeunes, qui leur parle ici, en Suisse. On en a marre de parler des choses qui sont en rapport avec d'autres pays. (*Entretien accompagnante spirituelle*)

Face à ces défis, les musulmans et les imams interrogés dans le cadre de cette étude désirent que les imams aient la possibilité de se qualifier pour travailler avec des groupes cibles tels que les jeunes, les familles ou les adultes.

Depuis 2016, diverses formations spécifiques ont été proposées pour la première fois aux imams en Suisse, notamment par l'Université de Genève et par le CSIS de Fribourg⁵¹. Alors que les offres de ce dernier se poursuivent, dans le cadre du projet « Organisations musulmanes comme actrices sociales »⁵², la formation continue à Genève a été arrêtée. En outre, il existe des offres

51. Baptiste BRODARD, « La formation des autorités religieuses musulmanes en Suisse » ; CSIS, *Organisations musulmanes comme actrices sociales (OMAS)*, accès en ligne <https://www.unifr.ch/szig/fr/formationcontinue/projet-omas/> (09.03.2021).

52. Voir ci-dessous le texte de Mallory SCHNEUWLY PURDIE et Hansjörg SCHMID, « Formation des imams et personnes encadrantes dans les associations musulmanes ».

destinées aux personnes encadrantes de différentes communautés religieuses, telle la formation continue « Communautés religieuses, pluralisme et enjeux de société » de l'Université de Lausanne mise sur pied en 2019, qui accueille des imams et autres responsables musulmans⁵³. Ainsi les souhaits exprimés dans les deux études citées se retrouvent-ils, du moins dans leurs premiers éléments. Un nouveau développement est également celui des formations continues dans le domaine de l'accompagnement spirituel musulman. Ces formations ne sont pas spécifiquement destinées aux imams, mais y participent aussi des imams exerçant comme aumôniers dans des institutions publiques. Par-delà, les imams individuels acceptent des offres de qualification en accompagnement spirituel afin de professionnaliser leurs activités communautaires. Ainsi un imam interrogé en 2019 souligne-t-il : « Notre travail d'imam représente une sorte d'accompagnement spirituel. » (*Entretien imam 2*) Cela confirme les observations faites dans le contexte britannique selon lesquelles l'accompagnement spirituel peut également alimenter le travail des imams⁵⁴.

Comme le montre déjà la dernière citation, ces dernières années, la réflexion des imams sur leur propre rôle, et donc sur leurs besoins de formation s'est intensifiée. La réflexion d'un imam interrogé dans le cadre d'une étude sur les communautés religieuses non reconnues dans le canton de Zurich⁵⁵ sera ainsi analysée ici, à titre d'exemple. Cette étude s'est également intéressée aux imams, à leurs multiples tâches et à leur formation.

53. Voir ci-dessus la contribution de Pierre GISEL et Philippe GONZALEZ, « Quelle foi dans la démocratie ? », et, ci-dessous, des mêmes, « Le programme de la formation lausannoise ».

54. Sophie GILLIAT-RAY, Mansur ALI et Stephen PATTISON, *Understanding Muslim Chaplaincy*, London, Routledge, 2013, p. 136 ; Mansur ALI, « Muslim Chaplaincy as a Model for Imamship: From Liminality to Immanent Spirituality », in : Mohammed HASHAS, Jan Jaap de RUITER et Niels Valdemar VINDING (dir.), *Imams in Western Europe*, pp. 295-314, ici 302-306.

55. Martin BAUMANN, Hansjörg SCHMID, Andreas TUNGER-ZANETTI, Amir SHEIKHZADEGAN, Frank NEUBERT et Noemi TRUCCO, *Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften*.

Tout d'abord, la personne interrogée porte un regard critique sur la situation discursive concernant les imams, qu'elle considère comme largement caractérisée par l'hétéronomie :

Ensuite, en tant qu'imam, vous êtes principalement jugé par des gens qui n'ont aucune idée sur le sujet. Donc, un ingénieur est jugé par un ingénieur et dit que vous faites ceci bien, cela est bon, et ici, qui nous juge ? D'une part, ce sont les médias, la société, qui dit ce qu'est un bon ou un mauvais imam ou, dans la communauté, ce sont des personnes qui ont leur idée, du pays d'origine, de comment était l'imam à l'époque, et que vous êtes maintenant ainsi et ainsi, vous êtes un bon ou un mauvais imam. (*Entretien imam 3*)

On peut voir ici que l'imam interviewé est clairement conscient des caractéristiques du type de discours élaboré ci-dessus. Il considère en outre que l'image normative de l'imam des pays d'origine pose problème dans les communautés. Cela exprime son clair désir d'autodétermination.

Pour surmonter la dichotomie entre « bon » et « mauvais », il propose l'ouverture à la diversité comme une exigence centrale pour les imams :

Ici, dans ce contexte, en Suisse, on a besoin de beaucoup d'ouverture pour que l'imam puisse aussi comprendre qu'il y a des femmes qui se disent musulmanes sans porter le foulard et qu'il puisse l'accepter. La diversité est donc nécessaire ici et, pour moi, elle dépend du degré de diversité autorisé par l'imam. (*Entretien imam 3*)

Tout d'abord, il est reconnu ici que l'imam assume un rôle normatif et peut participer à la détermination du degré de diversité dans la communauté, ce qui peut aussi impliquer la contestation de l'autorité de l'imam⁵⁶. Mais d'un autre côté, l'imam interviewé souligne que la diversité est « nécessaire » dans la

56. Dominic MÜLLER, « "Aber Hocam..." ». Imame und die Aushandlung islamischer Autorität im Alltag von Schweizer Moscheen », *Zeitschrift für Ethnologie* 142, 2017, pp. 67-92, ici 85.

société suisse. Ainsi, cette société non seulement génère et renforce la diversité, mais l'exige en tant que principe normatif dans les communautés islamiques.

En plus, il considère que, dans ce contexte, la réflexion sur de nouvelles questions constitue une autre compétence nécessaire pour les imams :

La sensibilité pour le développement qui a lieu, c'est aussi un aspect important, où l'imam réfléchit et voit : ah, nous avons maintenant une nouvelle génération, il y a de nouvelles questions qui occupent maintenant les gens. C'est important qu'il accompagne ce développement et qu'il ait la volonté de le faire. (*Entretien imam 3*)

Ainsi la fonction de l'imam n'est-elle pas déterminée comme un transmetteur de connaissances fixes. Surtout, face à la jeune génération, il a pour tâche de percevoir les nouveaux développements, d'y réfléchir et de les accompagner. Avec l'accompagnement, le rôle de l'imam s'approche clairement de celui de l'aumônier et peut intégrer une fonction pédagogique⁵⁷. Tandis que l'imam est souvent décrit comme figure dépendante de la politique, voire de l'administration de sa mosquée⁵⁸, une fonction d'orientation relativement indépendante est visée ici.

Enfin, l'interviewé précise encore les compétences réflexives de l'imam :

Le défi est avant tout qu'une évolution se produise et qu'il faut avoir une sensibilité pour le fait que cette évolution se produise. Et que l'on peut aussi se positionner par rapport à elle, ne pas la considérer en soi comme quelque chose de mauvais ou de bon, mais avoir une position sur le rôle que j'ai au sein de la

57. Farid EL ASRI, « Les défis d'une pédagogie de l'accompagnement. Analyse d'un processus à la lumière des intellectuels musulmans », in : Mohamed MESTIRI (dir.), *Intellectuel engagé. Patrimoine islamique d'Europe*, Paris, IIIT, 2009, pp. 151-162.

58. Mohammed HASHAS, « The European Imam », pp. 95-96 ; Ednan ASLAN, Evrim Erşan AKKILIÇ et Jonas KOLB, *Imame und Integration*, Wiesbaden, Springer VS, 2015, pp. 322-323.

communauté. C'est une chose, l'autoréflexion dans le contexte dans lequel on vit. (*Entretien imam 3*)

Contrairement aux caractéristiques du discours public et aux attentes de la communauté identifiées par l'imam interrogé, l'imam est censé être ouvert aux évolutions et prendre à leur égard une position qui va au-delà des jugements simples, avec ses catégories « bon » et « mauvais ». L'imam se voit ainsi confier la double tâche d'articuler des contre-discours différenciés et critiques aussi bien dans la communauté qu'en relation avec la société. L'imam interrogé qualifie cette compétence d'« autoréflexion » liée au contexte, ce qui implique une « actualisation de la tradition discursive islamique »⁵⁹. Pour s'assurer que les imams remplissent les prérequis pour cette fonction exigeante, la personne interrogée suggère non seulement un long parcours de formation, mais aussi un test d'aptitude.

En résumé, les trois études consultées, ainsi que l'analyse de l'interview présentée en dernier, montrent que la compétence de réflexion contextuelle de l'imam est particulièrement mise en valeur et considérée comme une alternative à une dichotomie simpliste entre « bon » et « mauvais ». Pour pouvoir développer cette compétence, il existe un désir de formation dans trois domaines⁶⁰ : premièrement, la théologie islamique, avec ses diverses branches, exégétiques, historiques, systématiques et pratiques ; deuxièmement, la pédagogie religieuse, pour le travail au sein de communautés avec les différents groupes cibles, tels les jeunes, les familles ou les adultes ; troisièmement, des connaissances liées au contexte, en rapport à l'histoire, à la politique, au droit, aux institutions, au système éducatif, à la diversité culturelle,

59. Amir DZIRI, Arlinda AMITI, Alexander BOEHLER, Safia BOUDAoui, Baptiste BRODARD, Esma ISIS-ARNAUTOVIC, Nadire MUSTAFI, Hansjörg SCHMID et Dilek UÇAK-EKINCI, *Les études islamo-théologiques*, p. 23.

60. Martin BAUMANN, Hansjörg SCHMID, Andreas TUNGER-ZANETTI, Amir SHEIKHZADEGAN, Frank NEUBERT et Noemi TRUCCO, *Regelung des Verhältnisses zu nicht-erkannten Religionsgemeinschaften*, pp. 56, 76, 118 ; Ulrich RUDOLPH, Dorothea LÜDDECKENS et Christoph UEHLINGER, *Imam-Ausbildung und islamische Religionspädagogik in der Schweiz?*, p. 12 ; Hansjörg SCHMID, Mallory SCHNEUWLY PURDIE et Andrea LANG, *Islambezogene Weiterbildung in der Schweiz*, pp. 72-75.

ou encore à la communication. Les approches interreligieuses représentent ici un thème transversal, car elles peuvent englober des questions théologiques et se référer à des activités liées aux groupes cibles mentionnés. Toutefois, elles sont étroitement liées au contexte spécifique, et souvent aux attentes en matière de politique d'intégration⁶¹. Compte tenu de la situation et des besoins spécifiques des imams, les offres interreligieuses ne peuvent constituer qu'une petite partie dans les offres de formation.

Tout cela laisse ouverte la question, déjà abordée dans l'étude de 2009, de la forme que devraient revêtir les offres proposées ici. Cette question sera abordée dans la section suivante, qui vise à rassembler les attentes politiques et sociétales, la situation initiale des parcours de formation des imams, ainsi que leurs attentes et réflexions.

Des pistes pour contribuer à la formation des imams en Suisse

En combinant les trois perspectives, on peut noter les résultats suivants :

1. Les exigences du discours politique, fortement motivées par la politique de sécurité et d'intégration, sont diamétralement opposées au champ d'activité réel des imams, ainsi qu'à leurs souhaits et attentes. Dans le cadre des connaissances et des compétences liées au contexte, les thèmes de l'intégration et de la prévention contre la radicalisation peuvent certainement trouver leur place. Cependant, il semble inapproprié de les déclarer comme étant le narratif directeur de la formation d'imams, ou de limiter la capacité d'agir des imams au champ de la prévention contre la radicalisation. Une motivation de pure politique sécuritaire et d'intégration derrière les offres de formation peut également réduire leur attractivité et leur légitimité⁶².

61. Hansjörg SCHMID, « Interreligious Dialogues in Switzerland : A Multiple-Case Study Focusing on Socio-Political Contexts », *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 6, 2020, pp. 293-316.

62. Frank PETER, « Training of Imams and the Fight against Radicalization », *IEMed Mediterranean Yearbook* 2018 (Barcelona), pp. 342-345, ici 345.

2. Au vu de la diversité des imams et de leurs parcours de formation, une offre uniforme ne semble pas appropriée ; il convient plutôt de mettre sur pied une offre multiforme. Il est important de penser également aux personnes qui travaillent déjà comme imam et de se baser sur leurs conditions préalables, au lieu de se concentrer uniquement sur les concepts destinés aux quelques personnes potentiellement intéressées par la profession d'imam en Suisse. Les associations locales ainsi que les faîtières dans lesquelles sont actifs les imams devraient également être considérées comme parties prenantes importantes. Les éventuels programmes de formation des imams en Suisse doivent relever le défi de prendre en compte ces différentes conditions de départ. Ils ne peuvent pas déclarer qu'un certain type d'imam est la norme, mais sont mis au défi de faire face au large spectre de profils et donc de compétences diversement développées.

3. Il faut également tenir compte du fait qu'il existe, dans les communautés musulmanes, une tendance à répartir les tâches entre les différentes personnes encadrantes. Même si un aumônier ou un animateur de jeunesse a un profil de formation différent, on peut constater des chevauchements intéressants avec celui de l'imam. Par exemple, le développement de la qualité dans le domaine de l'accompagnement spirituel musulman a des répercussions sur la manière dont les imams réfléchissent à leur propre rôle et exercent leur fonction consultative⁶³.

4. Le désir d'avoir des imams qui connaissent bien le contexte suisse⁶⁴ unit les discours politiques et intramusulmans. Mais cela concerne précisément les offres éducatives qui incluent une réflexion sur la théologie islamique⁶⁵, sans quoi risque de subsis-

63. Cf. Sophie GILLIAT-RAY et Mansur M. ALI, « Muslim Chaplains: Working at the Interface of "Public" and "Private" », in : Waqar I.U. AHMAD et Ziauddin SARDAR (dir.), *Muslims in Britain. Making Social and Political Space*, Abingdon, Routledge, 2012, pp. 84-100 ; Mansur ALI, « Muslim Chaplaincy as a Model for Imamship », pp. 302-306.

64. Cf. Nils Valdemar VINDING et Raida CHBIB, *Education and Training of Muslim Religious Professionals in Europe and North America*, Frankfurt, AIWG, 2020, pp. 34-35.

65. Abdessamad BELHAJ, *Après les attentats. Vers un débat de fond sur la formation des imams et la réforme de l'islam*, CISMOC, 2015, en ligne (23.12.2020).

ter un fossé entre les connaissances théologiques acquises à l'étranger et le contexte suisse. Dans le cas d'offres éducatives séparées sur les seules questions civiques, la réflexion synthétique et le transfert théologique demeurent pendants. Une offre intégrative permettrait déjà d'ancrer cette démarche dans la formation continue et son fondement scientifique. De cette manière, les compétences de communication entre éducation religieuse et savoir séculier pourraient être renforcées.

5. Dans ce contexte, la coopération entre l'État et les communautés islamiques, y compris les universités, semble cruciale⁶⁶. Les universités peuvent jouer un rôle intermédiaire en raison de leur relative indépendance. Cette coopération doit se baser sur un processus de négociation, touchant quelles compétences et connaissances sont transmises et dans quel cadre, certaines questions relevant de la responsabilité des communautés islamiques, d'autres de celle de l'État. Cependant, si l'on part de l'approche intégrative, il est évident qu'il convient d'assumer une responsabilité commune pour le développement de la théologie islamique dans le contexte des universités d'État.

6. Un autre défi est la question du financement⁶⁷, aspect qui n'a pu être approfondi dans la présente contribution. Il y a d'abord la question du financement de la formation continue qui, en Suisse, suit habituellement une logique économique. Par ailleurs, les conditions de travail des imams sont souvent précaires, alors même que plus les attentes en matière de formation des imams sont élevées, plus la question de savoir comment leur garantir un salaire approprié devient difficile.

7. Compte tenu des besoins spécifiques de la Suisse, un pays relativement petit et avec trois régions linguistiques, il ne semble ni judicieux ni réaliste de penser en termes d'une offre de formation complète. Compte tenu de la diversité des conditions de départ, mais aussi des acteurs et des organisations musulmans concernés, un modèle dans lequel plusieurs éléments peuvent

66. Nils Valdemar VINDING et Raida CHBIB, *Education and Training of Muslim Religious Professionals in Europe and North America*, p. 33.

67. Frank PETER, « Une religion civile en quête d'autorités religieuses », *Confluences Méditerranée* 57, 2006, pp. 69-81, ici 78.

être combinés apparaît plus réaliste : études de base à l'étranger, études approfondies et formation continue en Suisse.

8. Enfin, lorsqu'il s'agit d'offres de formation, les facteurs pédagogiques doivent également être pris en compte : l'apprentissage ne fonctionne que s'il est lié à des connaissances et à des expériences antérieures et s'il peut s'appuyer sur l'automotivation des sujets visés. Notamment dans l'éducation des adultes, les groupes cibles jouent un rôle central en tant que sujets d'apprentissage⁶⁸. Ainsi, la vision que les imams ont eux-mêmes doit jouer un rôle central et être liée de manière appropriée aux exigences de l'État, aux standards académiques et aux traditions du discours musulman.

Matériel empirique

Entretien animatrice de groupe de femmes, 12.6.2015, mené dans le cadre du projet « Formations continues sur l'islam en Suisse. État des lieux et analyse des besoins » (CSIS).

Entretien accompagnante spirituelle, 12.6.2015, mené dans le même cadre.

Entretien imam 1, 26.8.2015, mené dans le même cadre (trad. de l'allemand HS).

Entretien imam 2, 10.4.2019, mené dans le cadre du projet « Regelung des Verhältnisses zu nicht-anerkannten Religionsgemeinschaften. Untersuchung im Auftrag der Direktion der Justiz und des Innern des Kantons Zürich » (CSIS/ZRF) (trad. de l'allemand HS).

Entretien imam 3, 12.4.2019, mené dans le même cadre (trad. de l'allemand HS).

68. Marie-José BARBOT et Giovanni CAMATARRI, *Autonomie et apprentissage. L'innovation dans la formation*, Paris, PUF, 2015 ; Helle BECKER et Thomas KRÜGER, « Weiterbildung und Politik », in : Rudolf TIPPELT et Aiga von HIPPEL (dir.), *Handbuch Erwachsenenbildung/Weiterbildung*, Wiesbaden, Springer VS, 2018, pp. 913-930.