



European Journal of Turkish Studies

Social Sciences on Contemporary Turkey

27 | 2018

Religion as a Foreign Policy Tool

Diyanet dans la Patrie, *Diyanet* dans le Monde. En guise d'introduction

Samim Akgönül



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5921>

DOI : 10.4000/ejts.5921

ISSN : 1773-0546

Éditeur

EJTS

Référence électronique

Samim Akgönül, « *Diyanet* dans la Patrie, *Diyanet* dans le Monde. En guise d'introduction », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 27 | 2018, mis en ligne le 08 janvier 2019, consulté le 16 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5921> ; DOI : 10.4000/ejts.5921

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2020.

© Some rights reserved / Creative Commons license

Diyanet dans la Patrie, Diyanet dans le Monde. En guise d'introduction

Samim Akgönül

- 1 Depuis une dizaine d'années, les travaux académiques sur les fonctions et les rôles de la Direction des Affaires religieuses [*Diyanet İşleri Başkanlığı* – DİB] se multiplient, parallèlement à la prise d'importance de la religion dans la gouvernance de la société turque. Un grand nombre de ces travaux met l'accent sur les développements internes de la Turquie autour des débats de la sécularisation et de dé-sécularisation¹, autour de la visibilité et de non-visibilité de la religiosité dans l'espace public, ou encore autour de l'extension du champ d'action du *Diyanet* au sein de la politique interne générale. Ce numéro spécial de l'*EJTS* opte pour une approche à la fois macro et micro concentrée sur les fonctions du DİB à l'extérieur. Cette externalité n'est bien entendu qu'un trompe-l'œil, dans la mesure où précisément l'implication de la religion dans les affaires étrangères est une tentative d'internaliser la « diaspora »² ou du moins le refus de la laisser partir. Par conséquent, ce travail collectif vise à contribuer à deux littératures déjà fournies, une sur le DİB et l'autre sur la politique étrangère turque, en trouvant un point de convergence³.
- 2 La Turquie est, certes, un État *laik* selon l'article 2 de sa Constitution. Néanmoins, cette *laiklik* est un concept propre à la Turquie, inspirée du modèle français, mais totalement façonnée à l'idée que se faisaient les pères fondateurs du rôle de la religion dans la construction nationale. Afin de comprendre les spécificités du système de *laiklik* en cours en Turquie et du rôle de la Direction des Affaires religieuses dans ce système dynamique *ad hoc*, il faut d'abord attirer l'attention sur une confusion sémantique.
- 3 Le concept de « laïcité » fut traduit tout d'abord par le terme arabe de *lâdini*, « areligieux » conformément à l'étymologie du terme « laïc » en français, dérivé lui-même du *λαός* grec, désignant le peuple simple, sans charge religieuse. Mais comme ce terme possédait également le sens d'« irréligieux », pendant la République, le néologisme *layik* l'a remplacé, dépouillé de toute son historicité française. Le terme est vite devenu un terme idéologique et non politique ou sociologique. Alors que *laiklik* désignait le système politique à partir de 1937, actuellement un *laik* en Turquie est un

individu occidentalisé ayant effectué sa « sortie de religion »⁴ bien que le terme opère une mutation depuis l'accession de l'AKP au pouvoir. Ainsi, s'il y a une ressemblance de forme entre le terme utilisé en turc et le terme source en français, les significations diffèrent considérablement (bien qu'en français également le concept de laïcité soit dynamique).

Histoire de la conception du rapport au religieux et à l'institution des pouvoirs

- 4 Depuis sa fondation en 1924, le DİB est l'outil qui régule la religion, mais au-delà, qui est en charge de façonner la société. Il est vrai que durant les premières décennies de la République, le DİB fut une administration périphérique sans grande importance politique, en charge de la récupération de la souveraineté étatique sur les affaires religieuses, jusque-là sous l'autorité du calife/sultan pour le sunnisme normatif – autorité qu'il délègue au *şeyh-ül İslam* – et surtout sous l'autorité d'innombrables confréries rurales, en ce qui concerne l'islam populaire. Il ne faut pas oublier que non seulement les confréries « furent la principale et même l'unique forme de sociabilité [...] parmi les musulmans de l'Empire ottoman » et ce, surtout dans les dynamiques identitaires rurales (Zarcone 2004 : 56). Mettre le « fait religieux » sous le contrôle étatique est bien entendu une idée française du 18^e siècle. Mais les pères fondateurs de la République turque sont allés plus loin. Non seulement ils n'ont pas séparé l'État de la religion, gardant la normativité religieuse sous la coupe étatique et l'intégrant *de jure* dans la doxa républicaine ; mais de plus, à travers le DİB, ils ont décidé d'intégrer le credo religieux au credo national. Par conséquent s'opère une double construction volontariste et jacobine : le passage de l'*oumma* (communauté des croyants) au *milla* (nation) et le passage du statut de *tebaa* (sujets du Sultan mais aussi les *kul* – esclaves – du Dieu) à celui de *yurttaş* (citoyen/compatriote). Cette construction est cependant strictement contrôlée par l'administration étatique à travers, – et c'est le paradoxe turc – la nationalisation religieuse. D'ailleurs, si l'individualisation pour les musulmans est prévue et encouragée par l'État, les citoyens non-musulmans restent enfermés dans leur groupe, comme une prolongation du statut sociologique de *millet*. C'est ainsi que les *Rums* dans les années 1950 et 1960, les Arméniens tout au long des années 1980, ou bien les Juifs encore de nos jours ont pu être tenus responsables des agissements de leur coreligionnaires en dehors même de la Turquie.
- 5 En Turquie, la laïcité est intimement liée à la question de la souveraineté tant interne qu'externe. Interne d'abord parce qu'en abolissant le califat en 1924, les kémalistes s'assuraient avant tout d'exclure toute possibilité de formulation de revendications monarchistes face à la jeune République dans la mesure où le Calife n'était plus que le dernier membre de la dynastie ottomane dépouillé de ses prérogatives temporelles. Externe aussi, car il s'agissait d'exalter le caractère « occidental » de la nouvelle nation turque au détriment de son caractère religieux en la distinguant radicalement des nations arabes, jeunes elles aussi. Ce coup d'épée entre l'identité des Turcs et des Arabes ne fonctionne pas de la même manière pour les autres nations musulmanes, islamisées pour la plupart durant l'époque ottomane comme les musulmans des Balkans et du Caucase, et ce, en grande partie parce que la population de la nouvelle Turquie des années 1920 compte de nombreux Balkaniques et Caucasiens ayant trouvé refuge dans l'Anatolie tout au long du XIX^e siècle.

- 6 Mais la laïcité turque ne peut se résumer à une question de souveraineté. Il s'agit d'un immense et ambitieux projet sociétal inséré dans le projet national : créer une nation musulmane occidentale, où la religion n'est qu'une affaire spirituelle individuelle d'une part, et un marqueur identitaire de l'autre. Marqueur de classe, une religiosité visible est tolérée dans les couches populaires et rurales tandis que la bourgeoisie se montre totalement areligieuse, en dehors des manifestations religieuses de parade comme les funérailles ou les fêtes religieuses, dénuées de spiritualité. Les aspects les plus populaires de l'islam turc ont été associés par Mustafa Kemal à des superstitions, indignes d'une société moderne. D'ailleurs, depuis sa fondation et jusqu'à aujourd'hui, l'islam normatif du DİB a toujours condamné les visites aux tombeaux des « saints » comme un acte de superstition voire un pêché, sans grand succès sur ce point, il faut l'avouer (Zarcone 2004).
- 7 Il est impossible de considérer la laïcité turque comme *anticléricale*, il s'agit là d'une conception de la laïcité où l'État naissant se sent obligé de contrôler la structure religieuse, comme d'ailleurs les révolutionnaires français de 1789. En ce sens, l'imam du village n'a pas subi d'attaques du même ordre que le curé du village en France, bien au contraire il a été entièrement intégré dans l'appareil étatique, domestiqué si l'on ose dire. Ainsi, si la sentinelle de la laïcité française est l'instituteur, en Turquie, ce dernier est secondé, bon gré mal gré, par l'imam.
- 8 Jusqu'en 2017, le DİB est une administration (et non pas ministère) directement liée au Premier ministre (la réforme constitutionnelle l'a rattachée au Président de la République). Par conséquent, elle a toujours été le reflet de la volonté du pouvoir. Autrement dit, la laïcité est comprise dans le contexte turc, comme mainmise sur la religiosité et non comme séparation. Lorsque le pouvoir en place était séculariste, le DİB a été utilisé pour invisibiliser la pratique de la religiosité et l'uniformiser en supprimant les islamités populaires. Le nationalisme est le tronc commun des courants politiques en Turquie. Ainsi, tous les pouvoirs en place depuis 1923 jusqu'à nos jours étant nationalistes (mais de différentes manières), le DİB a constitué un outil de propagande nationaliste et d'obéissance à l'État. À partir du moment où le pouvoir a basculé vers un courant islamiste, le DİB est devenu le principal outil de désécularisation de la société. Il faut ici préciser que la réhabilitation du DİB chez les courants islamistes est plus une entreprise à porter au crédit de l'AKP qu'à l'islam politique classique *Millî Görüş* demeuré méfiant tout au long des années 1990.
- 9 Successeur du ministère de la Charia et des Fondations pieuses (chargé de contrôler la conformité des lois séculières à la Charia et d'administrer les biens des fondations pieuses), le DİB a d'abord été une institution mineure dans l'appareil étatique, amputé de la gestion des énormes capitaux financiers et sociaux des fondations pieuses [*Vakıflar*], transférée vers une administration dédiée (Gözaydın 2016 : 24 *et passim*). Tout au long de la phase de la construction nationale, la charge symbolique de la religiosité a été reléguée au second plan à travers l'effacement progressif de sa visibilité alors que l'usage du discours religieux en faveur de la nation a augmenté sa charge idéologique. L'effacement de la visibilité se matérialise par le remplacement de l'architecture urbaine religieuse au profit d'une architecture monumentale civile, mouvement débuté à la fin de l'Empire ottoman et accéléré avec la République. Avec la *şapka Devrimi* (Révolution de chapeau) le clergé musulman, nouvellement fonctionnarisé, privé de la possibilité de se faire voir en habit religieux, perd sa « signification sacrée » (Çıtak 2012 : 9-15). Or, dès le coup d'État militaire du 12 septembre 1980, à travers la nouvelle

constitution de 1982 et les nouveaux statuts du DİB en 1983, ce dernier a vu ses moyens financiers et en personnel considérablement renforcés pour lutter contre le communisme, utilisant une idéologie simpliste de « synthèse turco-islamique » (Copeaux 2000). Parallèlement, tout au long des années 1990, le mouvement d'islam politique *Millî Görüş* a été marginalisé, voire criminalisé par les tenants du pouvoir, utilisant l'appareil officiel du DİB, notamment en Europe. Avec l'arrivée de Necmettin Erbakan aux affaires en 1996, on aurait pu s'attendre à une dé-légitimation du personnel en poste au DİB et son remplacement par les anciens cadres du *Millî Görüş*. La réalité fut tout autre. Le dernier avatar de l'islam politique, le Parti de la Prospérité [*Refah Partisi*] s'est tenu à l'écart des cadres du DİB lors de son court passage au gouvernement, misant ostensiblement sur les confréries, longtemps dépeintes comme fondamentalistes et danger potentiel pour la laïcité. En revanche, la scission de l'islam politique et l'arrivée de l'AKP au pouvoir en 2002 a initié une ère d'investissement sans précédent sur le DİB de la part de ses anciens rivaux (Haynes 2010 : 320). En l'espace d'une décennie, l'institution est devenue une des principales portes d'entrée du pouvoir dans les couches populaires, avec un personnel et un budget qui dépassent celui de quasiment tous les ministères. Après avoir été l'outil d'homogénéisation et de domination des séculiers sur la société, prônant un islam invisible, le DİB est devenu sous l'AKP un catalyseur de dé-laïcisation de l'État avec la prise en considération des appartenances et justifications musulmanes dans l'appareil étatique et de désécularisation de la société à travers une augmentation et une légitimation de la visibilité du sunnisme dans les interactions sociales ainsi que dans l'espace public. À travers le discours de ce dernier, des pans entiers de la population tels les Alévis ou les séculiers, sont exclus de son champ de service, alors que des problèmes sociétaux comme le conflit ethnique avec les Kurdes sont entrés dans son champ d'action. Par ailleurs, il est intéressant de constater qu'à partir du moment où l'islam politique a dominé la totalité du pouvoir en Turquie, il a adopté une démarche similaire à celle observée durant les années 1920 et 1930, considérant les confréries comme des rivales réelles ou potentielles à sa souveraineté. Ainsi, une guerre larvée a vu le jour contre les confréries qui deviendraient trop puissantes et trop indépendantes. La première victime fut l'alliée des années 2000, la confrérie güleniste, mais d'autres, comme la fondation Furkan ou la secte du gourou Adnan Oktar l'ont suivi. À terme, l'objectif visé est la gestion du religieux uniquement du centre, normatif et contrôlé, répondant aux besoins contextuels du pouvoir en place.

- 10 Pour comprendre le rôle du DİB dans la construction nationale, il faut se garder de deux pièges. Premièrement, il s'agit d'une institution dynamique dont la fonction a évolué au gré des besoins du contexte. Ainsi, le présentisme conduirait à surévaluer son rôle d'avant les années 1990 qui ont vu l'islam politique conquérir le pouvoir pas à pas. Deuxièmement, depuis la fondation de la République, les institutions étatiques n'ont pu construire leur propre personnalité et voient leur discours et leur rayon d'action modelés par l'idéologie au pouvoir. Ceci est vrai pour n'importe quelle institution, de la Poste à la Banque centrale, de la Haute justice à la perception des impôts. La seule exception à ce constat général d'absence de continuité institutionnelle à travers les changements du pouvoir, était l'Armée qui s'est résignée à son tour, dans les années 2010. Bien évidemment le DİB n'échappe pas à ce constat, il est devenu, à une vitesse exponentielle, l'outil politique du pouvoir en place reproduisant telle ou telle visée politique à long terme mais aussi dans l'immédiat, pour communiquer un message concernant une action politique. À partir du coup d'État militaire de 1980, son rôle

avait évolué de deux manières : maintenir la nation unie face aux « dangers » du communisme, du séparatisme et paradoxalement de l'islamisme à l'intérieur mais aussi s'assurer de la loyauté des Turcs expatriés en Europe, puis de leurs enfants, avec la création du DİTİB⁵ en 1982 à Berlin. Et depuis 2002, avec l'arrivée de l'AKP au pouvoir, le DİTİB remplit une nouvelle fonction de promotion de l'islam sunnite *alla turca* et de la nation turque à l'étranger, aussi bien en Europe occidentale que dans l'espace post-ottoman, conformément au projet du régime en place de devenir le protecteur des Turcs et des musulmans à travers le monde.

- 11 On peut dire que cette période allant des années 1980 jusqu'à aujourd'hui, en passant par la normalisation de l'islam politique, est celle de la reconstruction d'un éthos national où la fonction unificatrice de l'islam sunnite a été largement utilisée. L'État, dans sa volonté d'exercer le monopole du comportement religieux utilise le DİB comme courroie de transmission en augmentant les effectifs des imams et en étendant son champ d'action en faisant entrer les fonctionnaires rattachés au DİB dans l'école de la République pour y dispenser les cours nouvellement créés de *Din kültürü ve Ahlâk Bilgisi*, (morale et culture religieuse). Malgré ce nom séculier, ces enseignements se sont transformés en instruction de la pratique religieuse sunnite teintée de nationalisme (Türkmen 2009 : 381). . Depuis le début de l'émigration turque vers l'Europe occidentale, des réseaux religieux rivaux au régime turc, notamment *Millî Görüş*, avaient investi les foyers des *Gastarbeiter* (Akgönül 2006 : 63-86). C'est ainsi qu'en 1982, la fondation du DİTİB à Berlin avant de s'étendre à toute l'Europe signale une volonté d'expansion géographique. et un souci de « protéger » les ouvriers turcs des courants contestataires islamiques (*Millî Görüş*, puis les *Kaplanlı*) et d'extrême gauche. Le pouvoir central a pu atteindre les familles turques installées en Europe et leurs enfants afin de s'assurer de leur loyauté constante aussi bien à la "turcité" qu'à l'islamité (Beilschmidt 2013 : 191). La traque actuelle des *gülenistes* proclamés traîtres et « terroristes » entreprise par le DİTİB dans les pays européens fait écho à la chasse au *Millî Görüş* des années 1990 où il était expressément demandé aux gouvernements européens de l'inscrire sur la liste des mouvements terroristes. À partir du moment où la jonction entre l'islam politique et l'appareil étatique s'est réalisée, à la fin du premier mandat de l'AKP, la capacité d'action et la fonction du DİB se sont transformées considérablement en quantité et en qualité. Les chiffres sont sans appel. En 2017, il y avait 92 762 mosquées en Turquie pour approximativement 80 millions d'habitants (1 mosquée pour 860 habitants). Approximativement 20 000 mosquées sur 92 000 ont été construites à l'époque de l'AKP, augmentant le nombre de mosquées sur le territoire turc de 23 % en 15 ans. De plus, leur capacité d'accueil a augmenté de 300 % avec l'édification de mosquées de plus en plus grandes et « impériales » La dernière en date, la mosquée de Çamlıca, à la gloire de Recep Tayyip Erdoğan, a une capacité d'accueil de 37 500 fidèles sur 15 000 m² (CNN Türk 4/1/2018).
- 12 Il faut aussi signaler que pendant la même période, il y a eu une augmentation exponentielle des écoles *imam hatip*, devenues désormais des écoles « normales » produisant non seulement le personnel religieux mais également des individus intégrés dans tous les secteurs économiques et sociaux. Le nombre de ces écoles est passé de 400 en 2002 à près de 2000 en 2018⁶.
- 13 Bien entendu, à part les revenus de la fondation *Diyamet*, le DİB est doté d'un budget de fonctionnement qui, lui aussi, a augmenté de manière vertigineuse ces 15 dernières

années pour atteindre 7,2 milliards de livres turques (1,3 milliards d'euro) en 2018 (Çakır 12/10/2018).

- 14 Ces données quantitatives vont de pair avec un élargissement du domaine d'action du DİB, qui ne se limite plus aux domaines « religieux » et « identitaire » mais touche à l'éducation, la santé, l'économie, la sécurité et... la politique étrangère. Le réseau du DİTİB est en phase de devenir une diplomatie parallèle dans l'espace post-ottoman. Par conséquent la « religion » n'est plus seulement un outil de *soft-power* pour la promotion de l'islam *alla turca* mais elle est le *sujet* même de la politique étrangère à travers une implantation solide (Öztürk, Sözeri 2018 : 1-25)

L'évolution et l'extension des domaines d'action de l'institution et de son rapport à l'étranger

- 15 En Europe occidentale, le rôle du DİTİB y est devenu double. D'une part, en tant qu'interlocuteur des États d'Europe occidentale, surtout en France, en Allemagne en Belgique et en Hollande, montre ainsi sa volonté de devenir le représentant de l'islam européen, en imposant le modèle turc. Comme le formule élégamment Zehra Cunillera, « Il est clair que depuis une décennie, le DİB s'engage à faire de l'islam turc une "marque" sur le marché mondial » (Cunillera 2018 : 166). D'autre part, le rôle du DİTİB reste le maintien identitaire des Turcs d'Europe, à travers les sermons centralisés où le message du centre vers la périphérie reste identique : restez Turcs et agissez dans l'intérêt de l'État turc. Par conséquent, il serait erroné de considérer le DİB et sa branche diplomatique le DİTİB comme une organisation religieuse. Il s'agit avant tout d'une institution dont la fonction principale est politique.

Présentation des articles

- 16 Ce numéro spécial du *European Journal of Turkish Studies* est issu d'un colloque international organisé à Strasbourg les 7-8 décembre 2017 par le centre de recherche DRES (UMR 7354) du CNRS et par le Département d'Études Turques de l'Université de Strasbourg. L'organisation du colloque intitulé *Religion as a Foreign Policy Tool: Scrutinizing the multi-dimensional role of Turkey's Diyanet abroad*, a été réalisée par Samim Akgönül et Ahmet Erdi Öztürk, comme d'ailleurs la conception de ce numéro regroupant 7 des 12 contributions présentées. L'intervention de Samim Akgönül est résumée dans ses grandes lignes dans l'introduction que vous venez de lire.
- 17 Paul Dumont, historien de la fin de l'Empire ottoman et des débuts de la République de Turquie revient aux sources des débats sur l'instrumentalisation de la religion pour des questions séculières et surtout dans le domaine de la politique étrangère et ce, à la fin de l'Empire ottoman quand ce dernier était d'un côté menacé par l'expansion occidentale et par les divisions internes, et de l'autre, au centre des débats sur la place de la religion musulmane dans l'identité et l'appareil ottomans.
- 18 Ahmet Erdi Öztürk prend en quelque sorte la suite et examine l'évolution de la fonction et du *sens* du DİB dans l'appareil étatique turc (et non pas de Turquie car il s'agit bel et bien d'une institution turque au sens ethno-religieux du terme) à la fois à l'intérieur de la Turquie mais surtout à l'extérieur.

- 19 La contribution de Martin van Bruinessen, un des experts les plus éminents de la région turco-kurde et de l'Indonésie, adopte une approche comparatiste. En effet, la question de la gouvernance de l'islam mais surtout celle de son instrumentalisation, présentent des similarités surprenantes dans les contextes turc et indonésien. Cette réflexion compare les attitudes d'un État républicain où le rôle de l'islam dans sa *raison d'être* fut toujours un débat politique et sociétal, à un autre État républicain regroupant la plus grande population musulmane du monde (près de 230 millions de musulmans) tout en reconnaissant officiellement d'autres religions minoritaires comme le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme.
- 20 Nil Mutluer, politologue à l'Université de Humboldt, se concentre sur l'évolution interne du DİB à travers ses différents présidents et le discours politique (sous couvert d'un discours religieux) de cette institution sur les grands problèmes sociétaux du pays comme la question kurde, la question alévie ou encore la question du genre.
- 21 L'article de Chiara Maritato, également politologue et actuellement professeure associée à l'Université de Graz, est au cœur de deux problématiques fondamentales croisées. L'auteure analyse d'une part le rôle dynamique du DİB en Europe occidentale dans un processus de dé-sécularisation des expatriés et surtout de leurs enfants nés en Europe, mais d'autre part elle effectue cette analyse à travers les femmes, qui sont chargées depuis que l'AKP est au pouvoir d'un nouveau rôle dans l'encadrement de la diaspora.
- 22 Outre ces cinq contributions, le numéro contient un rapport sur les activités du DİB en Autriche. Il a été rédigé par Ednan Aslan, spécialiste de la pédagogie islamique et figure incontournable de l'islam autrichien, sur l'évolution des activités du DİB dans ce pays qui, récemment, a pris des mesures spectaculaires contre l'implantation de l'islam officiel turc dans ses territoires, créant de fait un précédent susceptible d'être suivi par d'autres pays européens.
- 23 Le cadre dressé à travers ce numéro spécial de l'*EJTS* est clair. Le DİB est une institution étatique dont le rôle, les fonctions, le champ d'action et les moyens ont évolué tout au long de la République. D'une institution marginale au service de l'État, il est devenu l'appareil idéologique principal dont les interventions couvrent tous les domaines de la vie sociale, publique et privée. Suivant la conceptualisation de Marcel Mauss, pas à pas les pouvoirs en place ont considéré la religion comme un « fait social total » (Mauss 1973 : 149) et l'ont instrumentalisé soit pour l'ingénierie sociale et identitaire, soit, depuis que l'islam politique est au pouvoir, pour régler divers problèmes sociétaux. En effet, depuis une décennie, on constate l'intervention du DİB dans les questions aussi sérieuses que séculaires que la question kurde ou la crise économique. Par exemple, lors de « l'ouverture kurde » entre 2010 et 2015, une des mesures phares consista en la nomination des imams shaféites dans les mosquées des villes à majorité kurde afin qu'ils relaient le message du centre à travers un vocabulaire religieux. Des sermons en kurde furent également envisagés, sans suite. De la même manière, le DİB fut l'acteur principal des débats qui ont porté, entre 2008 et 2010 sur la reconnaissance ou la question de l'égalité des Alévis (Keyman 2010 : 96). Mais là, il s'agit encore des questions touchant à l'identité, et par conséquent, dans le contexte turc, forcément l'identité religieuse. Mais au-delà, depuis surtout 2010 et la présidence de Mehmet Görmez, on constate l'émission de plus en plus fréquente de fatwas sur des sujets variés, des personnes handicapées au réchauffement climatique, des bitcoins au tourisme. La dernière victoire en date de cette extension du champ d'action de la

sacralité de la parole est l'ajout aux prérogatives des muftis de la célébration les mariages civils (et non les mariages religieux, qui existaient déjà).

- 24 Ainsi, le DİB est un mégaphone de l'État. Lorsque l'État menait une politique de sécularisation coercitive et de nationalisme exacerbé, il amplifiait ce message des moindres recoins d'Anatolie jusqu'aux bourgs du Haut-Rhin. Maintenant que la politique de l'État est la dé-sécularisation coercitive et (encore) le nationalisme exacerbé, c'est ce même message qui est amplifié de Yozgat à Essen avec des moyens autrement plus importants.

BIBLIOGRAPHIE

Akalın, Ömer (2016). The change in official Islam in Turkey. An analysis of Friday sermons published by the Presidency of Religious Affairs, Mémoire de Master non publié, Istanbul, Sabancı University.

Akgönül Samim (2018). « Y a-t-il une diaspora turque en Europe et joue-t-elle un rôle politique ? », *Questions internationales* 94, p. 17-21.

Akgönül, Samim (2016) “‘Perpetual First Generation’: A Strategy for a New Minority – People Originating from Turkey in France”, *European Review* 24(3), p. 405-416. DOI : 10.1017/S1062798716000132.

Akgönül, Samim (2006). « Millî Görüş : Institution religieuse minoritaire et mouvement politique transnational » in Amghar Samir (dir.) *Recompositions contemporaines de l'islamisme en situation de diaspora*, Paris, Lignes de Repères, p. 63-86.

Arkılıç, Ayça (2015). “The Limits of European Islam: Turkish Islamic Umbrella Organizations and their Relations with Host Countries—France and Germany”, *Journal of Muslim Minority Affairs* 35(1), p. 17-42. DOI : 10.1080/13602004.2015.1019193.

Baktır, Mustafa (1998). “Hutbe”, *İslam Ansiklopedisi* 18, Ankara, Türk Diyanet Vakfı, p. 425-428. URL : <https://islamansiklopedisi.org.tr/hutbe>.

Balcı, Bayram (2018). “Situating the Gülen Movement in France and in Europe”, *Politics, Religion and Ideology* 18(1), p. 69-80. DOI : 10.1080/21567689.2018.1453262.

Barry James et Yılmaz İhsan (2018). “Instrumentalizing Islam in a ‘Secular’ State: Turkey’s Diyanet and Interfaith Dialogue”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, p. 1-16. DOI : 10.1080/19448953.2018.1506301.

Baubérot, Jean (2013). *Histoire de la laïcité française*, Paris, PUF.

Beilschmidt, Theresa (2013). “Religious Practices of DİTİB Mosque Community Members: Perspectives from Germany” in Kortmann, Matthias et Rosenow-Williams, Kerstin, *Islamic Organizations in Europe and the USA*, Londres, Palgrave Macmillan, p. 186-202. DOI : 10.1057/9781137305589_11.

Bergeron, Patrice (2009). *La sortie de la religion. Brève introduction à la pensée de Marcel Gauchet*, Paris, Athena.

- Bozdemir, Michel (1993). « Cheminement de l'islam turc », *Les Annales de l'Autre Islam* 1, p. 87-108.
- Butler, Kim (2001). "Defining Diaspora, Refining a Discourse", *Diaspora*, 10(2), p. 189-219. DOI : 10.1353/dsp.2011.0014.
- Çakır, Mustafa (12/10/2018). "Diyanet'e Dev Bütçe", (Budget colossal pour le Diyanet). *Cumhuriyet*. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/ekonomi/1109049/Diyanet_e_dev_butce.html.
- Cirit, Hasan (2012). "Vaaz", *İslam ansiklopedisi* 42, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, p. 404-407. URL : <https://islamansiklopedisi.org.tr/vaaz>.
- Çıtak, Zana (2018). "National conceptions, transnational solidarities: Turkey, Islam and Europe", *Global Networks* 18(3), p. 377-398. DOI : 10.1111/glob.12184.
- Çıtak, Zana (2013). "The Institutionalization of Islam in Europe and the Diyanet: The Case of Austria", *Ortadoğu Etütleri* 5(1), p. 167-182. URL : <http://orsam.org.tr/tr/the-institutionalization-of-islam-in-europe-and-the-diyamet-the-case-of-austria/>.
- Çıtak Zana, (2012) « D'acteur national à transnational : la Diyanet en Europe », *Cahiers de l'OBTIC* 2, p. 9-15. URL : <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/51kn9im0vh8i59atgkod7lr9fc/resources/cahiersobtic-2.pdf>.
- Çıtak, Zana (2010). "Between 'Turkish Islam' and 'French Islam': The Role of the Diyanet in the Conseil Français du Culte Musulman", *Journal of Ethnic and Migration Studies* 36(4), p. 619-634. DOI : 10.1080/13691830903421797.
- CNN Türk (4/1/2018). "Diyanet'e bağlı cami sayısı 2017'de 90 bine ulaştı", (Le nombre de mosquées dépendant du Diyanet a atteint 90 000 en 2017). *CNN Türk*. <https://www.cnturk.com/turkiye/diyanete-bagli-cami-sayisi-2017de-90-bine-ulasti>.
- Cohen, Robin (1999). *Global Diasporas: An Introduction*, Washington, University of Washington Press.
- Cunillera, Zehra (2018). Des « Imams importés » aux « théologiens natifs » : formation des cadres religieux musulmans en France et en Allemagne, Thèse de doctorat non publiée, Paris, EHESS.
- Gauchet, Marcel (2015). « Les ressorts du fondamentalisme islamique », *Le Débat* 185(3), p. 63-81. DOI : <https://doi.org/10.3917/deba.185.0063>.
- Gölpınarlı, Abdülbaki (1930-1931). *Cumhuriyet Çocuğu'nun Din Dersleri*, Istanbul, şirketi Mürebbiye Matbaası.
- Gorzewski, Andreas (2015). *Die Türkisch-Islamische Union im Wandel*, Weisbaden, Springer.
- Gözaydın, İftar B. ([1993] 2016). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi*, Istanbul, İletişim.
- Gürpınar, Doğan et Kenar, Ceren (2016). "The Nation and its Sermons: Islam, Kemalism and the Presidency of Religious Affairs in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 52(1), p. 60-78. DOI : 10.1080/00263206.2015.1076797.
- Haynes, Jeffrey (2010). "Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Atatürk to the AKP", *Australian Journal of International Affairs* 64(3), p. 312-327. DOI : 10.1080/10357711003736477.
- Kaya, Emir (2018). *Secularism and State Religion in Modern Turkey: Law, Policy-Making and the Diyanet*, New York, I.B. Tauris.
- Keyman, Fuat (2010). "The CHP and the 'Democratic Opening': Reactions to AK Party's Electoral Hegemony", *Insight Turkey* 12(2), p. 91-108. URL : <https://www.insightturkey.com/articles/the-chp-and-the-democratic-opening-reactions-to-ak-partys-electoral-hegemony>.

- Korkut, Şenol (2010). "The Diyanet of Turkey and Its Activities in Eurasia after the Cold War", *Acta Slavica Iaponica* 28, p. 117-119. URL : <http://src-home.slav.hokudai.ac.jp/publicatn/acta/28/06Korkut.pdf>.
- Maritato, Chiara et Ozano, Luca (2018). "Patterns of Political Secularism in Italy and Turkey: The Vatican and the Diyanet to the Test of Politics", *Religion and Politics*, p. 1-21. DOI : 10.1017/S1755048318000718.
- Mauss, Marcel (1973). *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. In *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF.
- Öktem, Kerem (2012). "Global Diyanet and Multiple Networks: Turkey's New Presence in the Balkans", *Journal of Muslims in Europe* 1(1), p. 27-58. DOI : 10.1163/221179512X644042.
- Öztürk, Ahmet Erdi (2016). "Turkey's Diyanet under AKP rule: from protector to imposer of state ideology?", *Southeast European and Black Sea Studies* 16(4), p. 619-635. DOI : 10.1080/14683857.2016.1233663.
- Öztürk, Ahmet Erdi et Sözeri, Semiha (2018). "Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool: Evidence from the Netherlands and Bulgaria", *Politics and Religion* 11(3), p. 624-648. DOI : 10.1017/S175504831700075X.
- Rosenov-Williams, Kerstin (2012). *Organizing Muslims and Integrating Islam in Germany: New Developments in the Twenty-First Century?* Leiden, Brill. DOI : 10.1163/9789004234475.
- Safran, William (1991). "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return," *Diaspora* 1(1), p. 83-99. DOI : 10.1353/dsp.1991.0004.
- Sunier, Thijl et Landman, Nico (2015). *Transnational Turkish Islam: Shifting Geographies of Religious Activism and Community Building in Turkey and Europe*, Londres, Palgrave Macmillan. DOI : 10.1057/9781137394224.
- Taydas, Zeynep ; Akbaba, Yasemin et Morrisson, Minion (2015). "Did Secularism Fail? The Rise of Religion in Turkish Politics", *Religion and Politics*, 5(3), p. 528-554. URL : <https://cupola.gettysburg.edu/poliscifac/7>.
- Türkmen, Buket (2009). "A Transformed Kemalist Islam or a New Islamic Civic Morality? A Study of 'Religious Culture and Morality' Textbooks in the Turkish High School Curricula", *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 29(3), p. 381-397. DOI : 10.1215/1089201X-2009-026.
- Zarcone Thierry (2004). *La Turquie moderne et l'islam*, Paris, Flammarion.

NOTES

1. Les concepts de sécularisation – et, par opposition, de dé-sécularisation – renvoient dans le cadre de ce texte à la présence et visibilité des pratiques et symboles religieux dans plusieurs domaines de la vie publique, allant des pratiques et discours politiques à l'architecture, de la légitimation du pouvoir à l'usage de la langue. Sans faire de dichotomie artificielle, on peut constater que tout au long de la période de la fondation de l'État-Nation, la visibilité de l'islam fut considérée comme illégitime ou, du moins, folklorique et rurale, alors que tout au long de la prise et du renforcement du pouvoir par l'islam politique, des années 1970 à nos jours, cette visibilité est ramenée au cœur de la vie publique et surtout urbaine, tout en étant instrumentalisée pour la légitimation des actes politiques.
2. Il existe un débat en cours au sujet de la qualification de « diaspora » des communautés turques en dehors de la Turquie (le terme expatriée ne convient pas car dans leur majorité ces

Turcs sont nés dans les pays où ils résident). Si on prend les définitions classiques de ce concept socio-politique telles que celles de William Safran (Safran 1991), ou Robin Cohen (Cohen 1997) la réponse est non en raison de l'absence d'une cause unique et traumatisante de la dispersion et en raison de l'absence l'unicité de la mémoire identitaire transmise. En revanche, des conceptualisations plus englobantes comme celle de Kim Butler (Butler 2001: 189-219) permettent de prendre en considération le facteur espace et le facteur temps sans exiger un dévouement à la prospérité de la mère patrie. En effet, les seuls Turcs de Turquie sont répartis en 60 différents pays avec des communautés plus ou moins denses et anciennes. Pour plus de détail sur ce débat voir Akgönül (2018).

3. Parmi tant d'autres, on peut citer Akgönül Samim (2016) ; Arkılıç (2015) ; Balcı (2018) ; Barry et Yılmaz (2018) ; Çıtak (2018, 2013, 2010) ; Gorzewski (2015) ; Kaya (2018) ; Korkut (2010) ; l'actualisation en 2016 du livre d'Iştar Gözaydın paru initialement en 1993 ; Maritato et Ozano (2018) ; Öktem (2012) ; Öztürk (2016) ; Öztürk et Sözeri (2018) ; Rosenov-Williams (2012) ; Sunier et Landman (2015) ; Taydas, Akbaba et Morrisson (2015).

4. Le terme est forgé par Gauchet pour désigner la spécificité du catholicisme, certes, mais sa description des catholiques « sortis de religion » correspond parfaitement aux Turcs musulmans en appartenance mais pas en visibilité qui, pour la plupart, suivent les aspects festifs du sunnisme dans une démarche folklorisante (Bergeron 2009). D'ailleurs, Gauchet lui-même voit en des crispations de l'islam des signes de « sortie du religieux » (et non pas de « religion »), (Gauchet 2015).

5. *Diyamet İşleri Türk İslam Birliği* – Affaires religieuses- Union Turco-Islamique (et ce nom n'est pas un hasard).

6. Données du syndicat d'enseignants *Eğitim Sen*, <http://egitimsen.org.tr/>.

AUTEUR

SAMIM AKGÖNÜL

Université de Strasbourg