

## **Maroc pluralisme religieux Intégration**

Examiner le cas du Maroc en rapport avec la problématique du pluralisme religieux et de l'intégration des différences religieuses dans un cadre d'« hégémonie » islamique (sûnnite) est une illustration particulière d'un problème qui se pose d'une manière générale dans les pays de l'islam. Mais le cas du Maroc est plus significatif encore, du fait de la spécificité de son système politico-religieux de la « Commanderie des croyants », qui est dans le présent l'écho du passé théologico-politique du califat. Cette spécificité fait du Maroc un condensé du problème que pose le rapport du religieux et du politique dans ses effets sur le système politique et normatif. Paradoxalement, le cas particulier du Maroc est significatif de la possibilité d'une évolution de ce rapport dans un sens plus favorable à l'intégration du pluralisme religieux, mais il est évident que cette possibilité a encore du chemin à faire.

Comment au Maroc le problème du pluralisme religieux se présente-t-il et quel type de réponse le système politique et normatif marocain apporte-t-il à ce problème ? Dans quelle mesure l'intégration du pluralisme religieux est-elle favorisée par la manière dont l'Etat marocain répond à ce problème ? Comment comparer le cas du Maroc aux modèles de l'Europe occidentale, et en particulier à celui de la France ?

### **Etat actuel de la situation au Maroc à l'aune du pluralisme religieux Une « hégémonie » sûnnite dans un paysage en voie d'une plus grande pluralisation**

La composition religieuse et confessionnelle de la population du Maroc se présente sous un aspect homogène et « monotone » : la population est majoritairement musulmane. A l'intérieur de cette composante, l'islam sûnnite malikite constitue aussi une « couleur » « homogène », « hégémonique », « monotone ». Cette « homogénéité monotone » est quelque peu tempérée par le phénomène d'individualités qui se réclament d'une obédience chi'ite. Elles sont peu nombreuses, mais cherchent à être visibles.

La composante judaïque de la population, qui a pendant longtemps constitué la minorité communautaire la plus importante au Maroc, est aujourd'hui numériquement plus réduite (l'émigration des juifs a été une véritable « hémorragie »).

La composante chrétienne, qui a été dans un passé très lointain importante et qui a été effacée à la suite de l'islamisation du pays ( l'islamisation a été l'oeuvre des Almohades au XIème siècle), n'est tangible aujourd'hui qu'à travers les résidents étrangers ou la présence, régulière, régularisée ou le plus souvent irrégulière, d'immigrés subsahariens.

D'autres composantes confessionnelles sont présentes sur le sol marocain. Elles sont numériquement peu significatives (les bouddhistes par exemple), mais, dans certains cas, significatives à l'aune de l'enjeu de la liberté de conscience, du fait qu'elles sont constituées d'individualités marocaines en rupture avec la communauté musulmane (les bahaïs).

Cette pluralité religieuse ne fait que tempérer le caractère religieusement et confessionnellement homogène de la population marocaine. On peut déplorer cette homogénéité, comme semble implicitement être le cas dans les rapports du Gouvernement américain. Si l'on

considère cependant que cette homogénéité est moins propice aux divisions religieuses, dont on sait à quel point elles sont terribles dans leurs conséquences, on peut y voir un facteur positif de stabilité sociale et politique. D'autre part, cette homogénéité n'est problématique que si elle se fait nuisible au pluralisme religieux et à la liberté de conscience. Est-ce le cas ? Comment le « modèle » marocain rend-il « soluble » le pluralisme religieux dans le cadre de son système socio-politique ?

La réponse à cette question tient dans la proposition suivante : le Maroc, qui se rattache historiquement et culturellement à un « modèle » « holiste » de réponse au problème du pluralisme religieux, qui est le modèle de la « protection » ou « tolérance », est entré dans le moule du modèle individualiste de la citoyenneté sans avoir totalement rompu avec le modèle traditionnel « holiste ». Cette ambivalence est à la fois problématique et bénéfique : problématique par certains de ses effets sur les individus et leurs libertés ; bénéfique pour les intéressés par certains de ses effets communautaires, et donc « holistes ».

### **Un modèle traditionnel dépassé, mais avec des survivances**

Dans la configuration historique et culturelle du monde musulman, le modèle de la tolérance a pris la forme du régime de la « dhimmitude ». Les communautés qui incarnaient les « religions du Livre », à savoir le judaïsme et le christianisme, relevaient du statut de la dhimma (ahl al dhimma, les « protégés ») ; ce statut impliquait les conséquences suivantes :

- les membres des communautés des « religions du Livre » sont exclus, en théorie, de la participation à la vie publique (cela n'a pas empêché en fait que des non-musulmans occupent des fonctions importantes) ;
- les membres de ces communautés sont en situation inégalitaire par rapport aux sujets musulmans ;
- les membres de ces communautés ont le droit de pratiquer librement leur religion ;
- ils ont leur propre école et leur propre éducation ;
- ils sont protégés par les pouvoirs publics ;
- ils ont le droit d'être jugés par des coreligionnaires sur la base de leur propre loi religieuse ;
- en cas de litige entre un musulman et un non-musulman, l'affaire est jugée par une juridiction musulmane.

La réalité de l'Etat national au Maroc a mis fin à ce modèle. Désormais, formellement, l'Etat national est porteur d'une « logique » égalitaire de la citoyenneté. Les Constitutions marocaines ont toujours affirmé l'égalité de tous les citoyens. Ce principe porte la signification historique et culturelle d'avoir mis fin au système ancien de la dhimma fondé sur la confessionnalité et la discrimination entre les religions.

Ce changement a été gros d'une évolution en profondeur de l'institution de la « Commanderie des croyants » qui fonde le système politique marocain. Dans la tradition marocaine, le « Commandeur des croyants » est le « Commandeur des musulmans ». Le lien contractuel de la « bay'a » ne couvre que la relation entre le « commandeur des croyants » et les musulmans. A l'époque moderne, un effet a été lié à la « bay'a », à savoir le principe de l'allégeance perpétuelle (Introduit pour la première fois, à la demande du Maroc, dans la Convention de Madrid du 3 juillet 1880). L'Etat national et le modèle égalitaire de la citoyenneté ont entraîné un effet de sens qui est complètement nouveau. La monarchie marocaine étend désormais le principe d'allégeance perpétuelle à tous les sujets nationaux. Cependant, la « bay'a », qui est au fondement de ce principe, exclut toujours en principe de son cadre les sujets non-musulmans puisque la bay'a

continue à ne s'appliquer qu'aux rapports du « Commandeur des croyants » aux sujets marocains musulmans. En pratique cependant, la « Commanderie des croyants » est devenue perceptible dans la « logique » égalitaire de la citoyenneté. Une déclaration du représentant de la communauté juive marocaine est allée récemment dans ce sens, le titre de « Commandeur des croyants » ayant été interprété comme s'étendant aux croyants juifs marocains. Le monarque Mohamed VI lui-même a entériné dans déclarations cet effet de sens.

Cependant, à l'égard du principe de la liberté religieuse, le modèle égalitaire de la citoyenneté n'a pas bouleversé les choses. D'une part, la liberté religieuse était déjà acquise pour les minoritaires juifs et chrétiens dans le système traditionnel. D'autre part, le modèle égalitaire de la citoyenneté n'a pas mis fin à l'autonomie légale et judiciaire des juifs marocains, de sorte que ces derniers relèvent toujours en matière de statut personnel de la loi judaïque et de juges de confession juive (intégrés au système judiciaire moderne). Cela constitue une différence avec le modèle égalitaire individualiste de la citoyenneté, en tout cas dans sa variante française.

S'agissant des autres confessions, le modèle marocain d'intégration ne relève plus que du seul principe de la liberté de culte. Ce principe a une double conséquence :

- en premier lieu, il « révolutionne » le modèle traditionnel de la protection. Dans ce système, les confessions autres que juive et chrétienne n'étaient pas incluses du fait qu'elles étaient cataloguées comme « associationnistes ». Aujourd'hui, le modèle égalitaire de la citoyenneté modifie substantiellement le sens de la liberté religieuse dans le système traditionnel. En effet, cette liberté n'est plus affirmée par les Constitutions marocaines comme se limitant uniquement aux « dhimmis ». La liberté de culte est en effet affirmée et garantie en faveur de tous les cultes, sans autre spécification ; en pratique cependant, il n'y a pas pour les cultes autres que judaïque et chrétien l'indication d'une liberté dans l'espace public et dans les manifestations extérieures du culte ;

- en second lieu, la confession chrétienne, qui était dans le passé associée au judaïsme sous l'angle du régime de la protection, étant toutes les deux des « religions du Livre », se trouve incluse avec les religions qui ne sont pas des « religions du Livre » dans le même régime de la liberté de culte ; ce statut de la confession chrétienne s'explique par l'histoire. L'effacement d'une présence communautaire chrétienne « indigène » et le fait que la présence chrétienne sur le sol marocain d'aujourd'hui est associée principalement à l'histoire du protectorat et à la réalité d'une population étrangère issus de l'immigration et de l'expatriation ont affaibli l'ancrage de la réalité chrétienne dans le modèle traditionnel de la tolérance, de sorte que les membres de la confession chrétienne ne relèvent plus que du régime juridique de la liberté de culte.

La liberté de culte qui est assurée par l'Etat se renforce aujourd'hui d'une évolution soucieuse aussi de la liberté de conscience des membres de la communauté chrétienne. Si dans les écoles de mission les enfants étrangers non musulmans scolarisés peuvent ne pas avoir à subir un enseignement islamique, ces enfants, quand ils sont scolarisés dans l'enseignement national, sont confrontés à un enseignement religieux islamique par lequel ils ne sont pas en principe concernés. Dans un rapport<sup>1</sup> réalisé par l'association « Oum El Banine », partenaire du projet « Tamkine-Migrants » et financé par l'Union européenne, ce problème est soulevé. Le rapport fait état de l'inquiétude des parents migrants : « L'enseignement des matières islamiques: c'est un point déterminant pour les parents migrants, pour ceux qui ne sont pas de confession musulmane. Ces

---

<sup>1</sup> Les enfants migrants et l'école marocaine – Avril 2014 Etat des lieux sur l'accès à l'éducation des enfants migrants subsahariens au Maroc.

derniers sont réticents à l'enseignement des matières islamiques car cela pourrait à leurs yeux corrompre la foi et l'identité religieuse de leur enfant ». Les parents « préfèrent scolariser leurs enfants dans des écoles privées principalement en raison de l'utilisation du français en tant que langue d'enseignement et qui facilite le processus d'apprentissage et d'intégration de leurs enfants dans l'environnement scolaire ». En l'absence d'une solution législative à ce problème, les responsables (enseignants et Administration) dans les écoles y remédient par la dispense des élèves concernés de l'enseignement islamique, mais sont contraints de comptabiliser la matière dans l'évaluation finale : « En effet, suite à la demande de quelques parents d'enfants migrants scolarisés, quelques enseignants, en concertation avec le directeur de l'école, ont choisi de dispenser l'élève migrant des cours d'éducation islamique. De cette façon, la matière n'est pas notée et ne figure donc pas dans la note générale de fin d'année. L'action a motivé les parents d'enfants migrants à fréquenter l'école et à établir un lien de confiance et de respect. Toutefois, les associations spécialisées relèvent que cette matière sera de toute façon évaluée avec l'examen de la 6ème année. Et si l'enfant ne réussit pas cet examen, il redouble. Donc en effet, cette pratique de dispense ne pose pas de problème majeur pour les enfants qui ne resteront pas au Maroc, mais pour les autres, cela ne résout pas la question de leur poursuite scolaire. D'autres enseignants et chefs d'établissement sont moins souples, car ils considèrent que l'enfant migrant doit apprendre par principe l'ensemble des matières du programme scolaire. Ils insistent donc sur l'apprentissage des matières islamiques sans avoir l'intention d'influencer sur les croyances religieuses des élèves migrants non musulmans. Généralement, l'éducation islamique se présente comme un problème en relation directe avec les croyances des parents migrants. L'enfant ne fait que se conformer à la demande de ses parents qui souhaitent que l'éducation de leurs enfants reste compatible avec leurs convictions ». Le rapport préconise de « Prévoir la possibilité de dispense des matières islamiques, dans l'ensemble du cursus scolaire et y compris les examens, pour les enfants dont les parents sont de confession différente (par exemple, possibilité de remplacer par des classes d'initiation à la religion islamique, ou sur la culture marocaine) ».

### **Un modèle intégrateur par le politique mais négateur par le religieux du pluralisme religieux**

Dans la mesure où le Maroc a intégré le modèle de la citoyenneté, l'intégration de l'individu se joue fondamentalement au niveau des droits qui lui sont garantis sur la base des valeurs d'égalité et de liberté. La question qui se pose est de savoir dans quelle mesure la citoyenneté au Maroc, comme dispositif de droits, est indifférente aux différences religieuses et confessionnelles des citoyens et donc dans quelle mesure elle est intégrative et inclusive ?

L'analyse du système juridique fait ressortir une forte dissonance entre la fonction intégratrice du modèle de la citoyenneté devenu désormais le modèle de base et la fonction exclusive de la survivance du modèle « holiste ».

L'Etat national établit une base d'affiliation qui n'opère pas par la distinction confessionnelle entre le musulman et le non-musulman. L'Etat rend désormais possible la dissociation entre appartenance nationale et appartenance religieuse. Ainsi, le Droit marocain admet-il désormais l'attribution de la nationalité marocaine à un non-musulman. L'appartenance à la religion et l'appartenance à la communauté politique sont nettement différenciées. L'identifiant national détermine les droits et les obligations sur la base du principe de l'égalité juridique.

En revanche, le « Droit musulman » familial établit une base d'affiliation qui repose sur l'islam comme identifiant communautaire et détermine les droits et les obligations sur la distinction entre le musulman et le non-musulman. Ainsi, il ne peut y avoir mariage entre une musulmane et un non-musulman. Il ne peut non plus y avoir de vocation successorale entre un musulman et un non-musulman. En conséquence, le non-musulman « nationalisé », pour se marier à une marocaine musulmane, doit se convertir à la religion islamique, c'est-à-dire doit apostasier. La communauté politique ne contraint pas le non-musulman à l'apostasie pour l'acquisition de la nationalité et des droits politiques, mais elle le contraint à l'apostasie pour l'acquisition de ses droits privés familiaux. Le « Droit musulman » de la famille fonctionne ainsi selon une logique exclusive, quand le modèle de la citoyenneté, porté par le droit positif de l'Etat, fonctionne selon une logique inclusive et intégrative.

Cette dissonance n'est pas toujours conséquente à la « logique » interne du « Droit musulman », mais paradoxalement à l'effet externe de la « logique » positiviste qui fonde le modèle de la citoyenneté. En principe, le « Droit musulman », dans ses limites traditionnelles, obéit à la distinction confessionnelle. Le non-musulman obéit à sa propre loi, le musulman obéissant à la sienne. Mais l'Etat national est amené à donner un statut juridique à la catégorie confessionnelle qu'il rend désormais possible, celle du naturalisé marocain non-musulman non-juif, principalement le chrétien, qui ne trouve pas dans la perpétuation partielle du système de la « dhimmitude » par l'Etat national une base d'ancrage. Ne pouvant pas être référé à un code religieux propre, la catégorie du naturalisé marocain non-musulman chrétien ne va pouvoir être référée qu'au droit commun du statut personnel, qui ne peut être que le "Droit musulman" de la famille.

Il y a là un problème évident, mais dont l'acuité varie en fonction de la portée d'applicabilité de ce « Droit musulman ». Dans le cadre de l'ancienne Moudawwana de 1957, cette applicabilité était assortie d'exceptions (pas d'application des règles suivantes : l'allaitement comme cause d'empêchement du mariage ; la polygamie ; droit des successions). Par cette mise en exception, le contenu du droit de la famille se trouvait scindé entre un dispositif exclusivement réservé à l'individu musulman et un dispositif rendu indifférent à la confessionnalité de l'individu. Ces exceptions ont disparu du NCF, de sorte que le marocain non-musulman non-juif se trouve couvert théoriquement par l'ensemble du dispositif de la loi musulmane. On voit donc ici le paradoxe : en raison de l'effet de la « logique » positiviste du modèle de la citoyenneté, la normativité islamique/fiqhiste se trouve amplifiée et étendue au-delà de ses limites traditionnelles. C'est le principe général et positiviste de l'égalité juridique porté par le modèle de l'Etat national qui entraîne l'extension et l'amplification de la normativité islamique/fiqhiste.

### **Un modèle émancipateur de l'individualité mais contrariant de la liberté de conscience**

Le modèle égalitaire de la citoyenneté est porteur d'une « logique » individualiste des droits. Il se trouve pour cette raison en décalage avec un fort attachement aux valeurs « holistes » de la société, qui se retrouvent inévitablement dans les positions exprimées au niveau des autorités politiques. Les incohérences qui sont constatables dans ces positions ont leur écho dans le système juridique et dans les dispositions de la législation.

Il y a cependant des transformations qui s'opèrent dans la société, qui s'expriment dans la tendance à l'individuation, c'est-à-dire à l'affirmation de l'individu. L'individuation comme

processus se manifeste notamment par le phénomène de conversion de marocains musulmans à d'autres religions, principalement le bahaïsme et le christianisme.

A l'égard de ce problème, la législation pénale de l'Etat national apparaît moins défavorable à la liberté de conscience que par le passé. Certes, la liberté de conscience n'est pas reconnue de façon explicite, mais l'apostasie n'est plus incriminée par la législation pénale. L'état actuel de la législation est le produit de la dynamique qui va conduire à la formation de l'Etat national comme objectif du nationalisme en lutte contre la domination coloniale.

L'Etat national a été, dans sa dynamique historique, porteur d'une dévalorisation des catégories fiqhistes d'apostasie et d'apostat, et ce par l'importance prise, dans le cadre de la lutte nationaliste, par les catégories de « traîtrise » et de « traître ». A partir du moment où la « Nation » est devenue la communauté d'appartenance politique de base, elle va produire son propre effet de stigmatisation et d'exclusion. Dans l'expérience de la lutte nationaliste, le « traître » va être quelqu'un qui agit contre sa « Nation », même quand celle-ci est encore juste un projet, non contre sa religion. Il est un infidèle politique, non un infidèle religieux. La production de cette catégorie va donner forme à une infidélité politique qui ne se confond pas avec l'infidélité religieuse. En effet, si le « traître » pouvait être un fidèle musulman, l'« apostat », lui, pouvait ne pas être un infidèle politique, un « traître ». La dissociation entre l'« apostat » et le « traître » procède d'une différenciation entre appartenance religieuse et appartenance politique. Elle porte le sens d'une dynamique de séparation du politique et du religieux et, surtout, d'une liberté de conscience que le positivisme étatique n'a pas été jusqu'à l'explicitier, mais qu'il a favorisée en n'incriminant plus l'apostasie. C'est cette dissociation qui est entérinée par le positivisme étatique au lendemain de l'Indépendance.

En contrepartie, la liberté de conscience est contrariée et malmenée par la confessionnalité du Droit qui régit le domaine civil du statut personnel. L'apostasie du marocain musulman et ses conséquences sur le plan de ses droits privés, s'avère particulièrement révélatrice de la dissonance entre la « logique » d'inclusion et la « logique » de l'exclusion.

Le « Droit musulman » de la famille a pour conséquence que l'« apostat » ne peut pas ou ne peut plus être en situation juridique valide au regard de ses normes. Il ne peut pas se marier à une musulmane ou, si son apostasie est postérieure à son mariage à une musulmane, se maintenir en sa situation légale de mariage. Ainsi, si l'Etat ne tire pas les conséquences de l'apostasie sur le plan du Droit politique (l'apostat reste un citoyen ou un sujet), il en tire par contre les conséquences sur le plan du droit privé de la famille. L'« apostat » est censé ne plus être en situation régulière de mariage, car sa femme musulmane ne peut être marié à un infidèle. En revanche, le « traître » n'encourt pas de telles conséquences. Le « traître » est toujours un fidèle religieux. Les liens juridiques qui lient le « traître » à sa famille ne sont pas annulés.

Ces effets « exclusifs » ne se sont pas fortement matérialisés en pratique. Les autorités politiques se contentent d'amortir sur le plan de la sécurité le phénomène de la conversion, à la fois pour prémunir les concernés contre les réactions dans la société et pour les dissuader.

La dimension individualiste du phénomène de la conversion s'accompagne inévitablement d'une dimension communautaire. Cette dimension communautaire est plus significative dans le cas des convertis au christianisme. Dans le cas du bahaïsme, la dimension communautaire s'exprime certes, mais n'est pas adossable à une infrastructure culturelle d'édifices religieux préexistante

héritée du passé. Cette dimension communautaire est à créer. En revanche, dans le cas du christianisme, la dimension communautaire est adossable à une telle infrastructure, héritée du passé colonial. Elle est aussi adossable à une communauté statistiquement plus importante. Si statistiquement le nombre des marocains convertis au christianisme phénomène est encore limité, leur représentation statistique se renforce de l'existence d'une population d'étrangers européens ou d'immigrés subsahariens résidents. Ces derniers ont donné une nouvelle vie à la pratique religieuse dans les édifices chrétiens. Symboliquement, le phénomène est significatif de profondes transformations sociales.

Sur fond de cette réalité, prend forme la question de la reconnaissance communautaire. Le vatican a cherché à élever la visibilité de la réalité chrétienne au statut d'une reconnaissance communautaire. A la fin des années quatre-vingts, cette dimension communautaire est ressortie à la faveur des rapports entre le Maroc et le Vatican ; avec Jean-Paul II et dans le cadre de la diplomatie vaticane sous son apostolat, l'Eglise romaine a cherché à obtenir du Maroc une reconnaissance statutaire, c'est-à-dire par la voie législative, de la communauté chrétienne. Dans une certaine mesure, c'est l'Eglise qui réactive le modèle traditionnel de la protection.

La reconnaissance n'est pas advenue. Si elle devait l'être, elle n'aurait pas cependant pour conséquence de faire relever les membres de la communauté chrétienne d'un « droit canonique » en matière de statut personnel, étant donné que les membres de cette communauté sont majoritairement des ressortissants étrangers qui relèvent de leur loi nationale en la matière. Par contre, elle aurait des conséquences sur les individus marocains qui, en devenant chrétiens par apostasie, compteront pour l'Eglise comme membres de la communauté chrétienne. En effet, en tant que membres de cette communauté, les nationaux marocains devenus chrétiens peuvent solliciter l'appui de l'autorité religieuse qui les représente ou être considérés par cette autorité comme des sujets qui relèvent de sa protection morale, et même peut-être de son droit canonique. En effet, dans le cas de ces nationaux devenus chrétiens, le problème se pose de savoir de quel cadre normatif ils relèvent en matière de statut personnel.