

Dounia Bouzar
Docteur en anthropologie du fait religieux
Présidente de l'association L'Entre-2
Dounia.bouzar@gmail.com

LES INTERACTIONS DE LA LAÏCITÉ AVEC LES DIFFÉRENTES MODALITÉS DU « CROIRE MUSULMAN » FRANÇAIS¹

Juillet 2021

« On donne souvent trop de place à l'influence des religions sur les peuples et leur histoire, et pas assez à l'influence des peuples et de leur histoire sur les religions »

Amin Maalouf, *Les identités meurtrières*, Grasset, Paris, 1998.

Personne ne peut nier que les discours des divers groupes prônant l'islam politique font autorité sur des jeunes de plus en plus nombreux. Cet article n'interroge pas ce diagnostic. Il n'a pas non plus comme objectif de déconstruire les raisons pour lesquelles les discours liés à l'islam politique font autorité sur ces jeunes, sachant qu'un discours fait autorité lorsqu'il « fait sens »².

Cet article se limite à partager des analyses sur la manière dont la laïcité a déjà interagi avec les différentes modalités du « croire musulman » français, y compris celles proches de l'idéologie de l'islam politique. « L'anthropologie du croire »³ permet d'analyser les dynamiques des différentes formes de croire religieux contemporaines, en y incluant non seulement les croyances, mais aussi l'ensemble des pratiques, comportements et institutions dans lesquels ces croyances prennent corps. Car le contenu des croyances – et le type de relation avec ces dernières – sont tributaires de fondements anthropologiques, dans la

¹ Cet article est tiré des travaux de la thèse soutenue par Dounia Bouzar « Importance de l'expérience citoyenne dans le parcours des musulmans nés en France sensibles au discours de l'islam politique ».

² CAMPELO N, BOUZAR L, OPPETIT A, HEFEZ S, BRONSARD G, COHEN D, BOUZAR D. Joining the Islamic State from France between 2014 and 2016: an observational follow-up study. Palgrave Communications, 2018, 4, 137. ; CAMPELO N, BOUZAR L, OPPETIT A, HEFEZ S, BRONSARD G, COHEN D, BOUZAR D. Do radicalized Minors have different social and psychological profiles from radicalized adults? Frontiers in psychiatry, 2019, Vol 10, 644. ; BOUZAR D & BENEZECH M. Facteurs de risque et de protection facilitant le désengagement de l'extrémisme violent djihadiste : études sur les variables de devenir de 450 djihadistes. journal de médecine légale, droit médical, victimologie, dommage corporel.

³ De Certeau M., *L'institution du croire, Note de travail, Le magistère. Institutions et fonctionnements*, Recherches de sciences religieuses (numéro spécial), Paris, 1983.

mesure où l'individu est influencé par son existence : l'espace qu'il habite, le moment qu'il vit, sa relation avec ceux qui l'entourent, agissent sur la représentation du monde qu'il se construit au-delà des expériences qu'il en fait et des dimensions qu'il contrôle.

Pour mener ces analyses, nous partons du postulat que, contrairement à ce qui ressort du débat public, l'islam, comme les autres religions, n'est pas un système externe qui détermine les individus : les musulmans nés en France construisent « leurs islams » en les articulant à leur expérience humaine, au sein du cadre laïque qui est celui de la France. Leurs constructions religieuses sont conjoncturelles : elles prennent forme selon des modalités différentes d'un milieu à un autre, voire d'un individu à un autre, dans la mesure où le croire est le produit d'un nœud d'influences et d'interactions avec un environnement culturel, social et politique lui-même en mouvement. Il s'agit donc de se focaliser non pas sur le contenu de l'islam mais sur la nature de la relation à l'islam, notamment celle des jeunes qui surinvestissent la religion comme système politique. Nous n'aborderons pas la question du salafisme dit séparatiste⁴, ni la question du djihadisme⁵, puisqu'il s'agit ici de rappeler les effets du cadre laïque sur le croire musulman, et que l'idéologie qui sous-tend ces deux mouvances n'accepte en aucun cas le principe d'une loi humaine en général, et le principe de séparation entre le profane et le sacré en particulier... D'après notre retour d'expérience et le résultat de nos recherches, le rappel de la laïcité n'a d'ailleurs aucun effet sur ces deux mouvances, ni en termes de prévention, ni en termes de discours alternatif.

Déconstruire les postulats « essentialistes »

La *tentation islamiste* est fréquemment présentée comme le fruit de la religion musulmane, émanant de son essence. De nombreux intervenants énoncent d'une même voix, reprise en écho par les médias, qu'il n'existe aucune distinction entre l'instance spirituelle et l'ordre temporel en islam. Le discours de l'islam politique participe à cette essentialisation du débat, en imposant la référence constante à l'islam authentique au lieu de l'expérience historique concrète et refusant l'histoire sous prétexte de fidélité au patrimoine : tout raisonnement ne pourrait être envisagé qu'en relation avec ce que les pieux ancêtres en ont dit ; il faudrait chercher dans les interprétations du passé un cas analogue à partir duquel on pourrait trouver la solution adéquate pour aujourd'hui ; les solutions à tous les problèmes éthiques de notre temps se trouveraient dans la sagesse des anciens, le passé devenant une force incontournable. Le système religieux ne se distingue alors pas du processus historique qui a donné lieu à ses normes et à ses représentations.

Le débat public présente fréquemment l'islam comme un cas à part qui se distinguerait précisément par le fait que religion et politique y seraient indissociables. Contrairement au christianisme qui recommande de « rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à

⁴ Bouzar D *La notion de Tawhid manipulée pour conduire les jeunes à la rupture sociétale*, Les Cahiers de l'islam

⁵ Bouzar D & Bénézec M. *Guide pratique d'évaluation du désengagement de l'extrémisme violent djihadiste, questions motivationnelles et indicateurs de mesure*, *Journal de médecine légale, droit médical, victimologie, dommage corporel* N° 1, 2020, Vol. 4

Dieu », cette façon de prétendre que le christianisme, à l'inverse de l'islam, est intrinsèquement laïque évacue toute la dimension historique des déclinaisons des deux religions. Car il est évident que tout message religieux évolue en fonction des circonstances historiques. Quel que soit le contenu de leur religion, les croyants interprètent leur texte en fonction de la mentalité de l'époque où ils vivent. C'est justement la laïcité qui a obligé les Chrétiens à redéfinir leur manière de croire et d'exister, ainsi libérés de la tutelle des religions historiques⁶. De nombreux auteurs ont démontré comment le désenchantement du monde ne signifie pas la fin de la religion mais le déclin des institutions et des formes religieuses traditionnelles. Présenter une sorte d'islam essentialisé nie tout processus dialectique. L'absolutisation des textes permet de faire l'économie d'un examen de la façon dont les normes se sont imposées dans les pratiques et les comportements des musulmans, qui se déclinent pourtant de différentes manières selon leurs mouvances, leurs âges, leurs classes sociales, leurs cultures, etc.

En appréhendant l'islam comme une religion à part, les discours politiques risquent donc, en miroir des discours islamistes, de renforcer ces derniers plutôt que de les combattre. En effet, depuis le milieu des années 90, les institutions et les instances politiques, au lieu d'étudier les paramètres économiques, sociaux, culturels, historiques qui amènent une frange de la jeunesse à surinvestir l'islam pour se définir et exister, développent un discours basé sur la laïcité destinée à combattre ce qu'ils estiment être un « retour du religieux », dans la mesure où les dysfonctionnements des jeunes concernés sont appréhendés comme le produit de l'islam et non comme le résultat de la corrélation momentanée d'un certain nombre de facteurs interactifs qu'il faudrait analyser.

Accompagner les musulmans de France au sein du cadre laïque exige pourtant de reconnaître l'existence de variables extra-religieuses dans la construction de l'individu, ainsi que leur influence dans la lecture opérée du texte religieux. Reconnaître que toute interprétation, toute recherche de sens, relève toujours d'une expérience au monde revient à admettre que les normes présentées par les discours religieux comme sacrées proviennent toujours de compréhensions humaines. C'est accepter que les normes dites « sacrées » émanent aussi de processus sociaux et historiques, dues à l'interactivité des hommes avec leur texte. Le texte considéré divin reste le même, mais sa compréhension dépend de l'expérimentation des Hommes.

Le long débat des catholiques sur les modalités à construire pour vivre dans un espace laïque sert d'exemple pour comprendre cette dynamique. Rappelons que l'invitation du Pape Léon XIII au « ralliement » à la République, invitant les croyants à renoncer à une « cité catholique » et à ne plus vivre « dans le rêve d'une théocratie » ne date que de 1892. C'est à partir de cette période que des institutions chrétiennes se sont créées, comme la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC), parce que leurs fondateurs

⁶ Danièle Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, édition du cerf, Paris, 1993.

voulaient que leur foi se traduise en combat pour la société. Un siècle de débat s'en est suivi sur les différentes façons d'être chrétien en société laïque, engendrant scissions et crises entre les différents interlocuteurs chrétiens. Cette partie récente de l'histoire de France laisse entrevoir l'importance de l'expérience du vécu dans le pluralisme laïque : les croyants – quels que soient leur religion et leur degré d'adhésion aux principes de la démocratie – se retrouvent dans une situation où, de fait, ils doivent redéfinir leur manière de croire et d'exister. N'est-ce pas le cas aussi pour les Français de confession musulmane ? Parmi tous ceux qui ont eu tendance à surinvestir la loi divine comme meilleur système de gouvernance, certains n'ont-ils pas fait le deuil de cette utopie au contact de la laïcité ? N'ont-ils pas pris conscience qu'au fond, ce qu'ils appellent « la loi divine » se révèle toujours être une production humaine, émanant d'un rapport de pouvoirs ?

De plus en plus de jeunes musulmans, ayant appris à dire « je » à l'école de la République, admettent l'interaction entre l'humain et la compréhension de sa religion, ce qui permet d'historiciser la relation au passé. Cette posture vis-à-vis du texte religieux accepte de ne pas confondre le message divin et son expression - sa compréhension - dans une culture donnée. Elle fait la distinction entre le crédo et l'histoire.⁷ L'histoire musulmane est alors désacralisée: la façon qu'ont d'autres musulmans de comprendre le Coran n'est pas sacrée : il peut y avoir d'autres manières d'être fidèles au message divin⁸.

Un nouveau croire musulman facilité par la compréhension de la laïcité

Face aux divers discours sur l'incompatibilité de l'islam et de la laïcité - tant de la part des mouvances traditionnelles musulmanes que des institutions et politiques français - certains responsables associatifs se sont organisés à la fin des années 90⁹ pour vérifier que rien n'interdisait la pratique de leur religion dans un pays laïque, ce qui les a conduit à étudier la notion de laïcité. Comprendre la laïcité a ensuite entraîné une réorganisation de leurs associations, qui devaient apprendre à appliquer la séparation du culturel et du cultuel¹⁰. Cette compréhension et la mise en application de la laïcité s'est mise en place grâce à la confrontation sur le terrain avec des interlocuteurs qui ont dialogué avec eux. Elle a débouché sur la mise en place de nouvelles formes d'action. Ces associations, après avoir commencé à séparer le culturel du cultuel, ont voulu établir des partenariats pour toucher plus d'adhérents. Le social n'a plus été pratiqué dans un cadre religieux, au sein même de la religion, comme c'était le cas dans leurs débuts associatifs. En effet, l'appréhension de la

⁷ Cette distinction est faite par les chrétiens : on parle de chrétienté et de christianisme.

⁸ C'est ce que demande depuis des années Mohammed Arkoun, en démontrant que la seule façon d'adapter un savoir théologique canonisé à la modernité passe par l'étude du processus mental et historique qui a produit ses significations. Prendre en compte l'importance de l'interactivité des hommes avec leurs textes, comprendre que les normes émanent aussi de processus sociaux et historiques apparaît fondamental pour toute perspective d'évolution durable et globale.

⁹ Cette analyse émane du travail d'observation réalisé pour ma thèse soutenue en 2004, sur la sortie de l'islamisme par l'exercice de la citoyenneté.

¹⁰ Ce qui leur ait encore demandé aujourd'hui par la nouvelle loi

laïcité et la réorganisation des associations, en séparant le cultuel du culturel, ont eu des répercussions sur le contenu des activités. D'abord centrées sur elles-mêmes, ces associations tenues par des musulmans implantés dans les banlieues ne proposaient souvent que des activités de type occupationnel. L'expérience du pluralisme laïque a obligé les responsables associatifs à se réorganiser, en passant d'activités de type occupationnel à des dimensions plus sociales et plus éducatives, d'intérêt général.

En fait, le contexte laïque leur a offert des conditions favorables pour démêler l'idéal religieux des formes historiques dans lesquelles l'islam a été mis en œuvre dans les sociétés musulmanes. Ils se sont posé une nouvelle question : la fusion entre politique et islam était-elle sacrée ou tout simplement le fruit d'un choix humain, pour des intérêts temporels, au VII^{ème} siècle ? Leur compréhension de la laïcité les a menés à faire la différence entre les fondements vécus comme religieux, destinés à gérer les relations sociales entre les humains (ramasser les papiers sales en bas des immeubles, porter les courses de sa voisine âgée, organiser des collectes pour les plus pauvres, organiser de l'aide aux devoirs pour les enfants du quartier, etc.) et les règles d'organisation pour les mettre en place. Le concept d'islam-système global a été interrogé. Si le Coran contient des éléments de doctrine avec la question sociale, il ne prévoit pas les modalités de leur mise en œuvre. Contrairement à la doctrine initiale des frères musulmans, ces musulmans acceptent, du fait de leur compréhension de la laïcité, d'inscrire leur rapport global au religieux dans des cadres administratifs puis pédagogiques séparés. Pour cela, ils ont commencé à opérer une distinction entre l'aspect historique de l'islam et les principes religieux eux-mêmes, ce qui revient à reconnaître que le Coran contient des principes (de fraternité, d'égalité, de justice, etc.) mais n'impose pas de mode de fonctionnement pour les mettre en place. En clair, comme les Chrétiens l'ont fait auparavant, ces musulmans nés en France ont appris à faire une différence entre les principes moraux religieux destinés à réguler le comportement des humains (doctrine en rapport avec la question sociale contenue de leurs points de vue dans le Coran) et les modalités de leur mise en œuvre (qui peut passer par les principes, les valeurs et les lois de la République).

Au fond, la rencontre entre l'islam et le cadre laïque français a débouché pour cette première génération de Français de confession musulmane responsables associatifs au même type de processus que chez les Catholiques à la fin du 19^{ème} siècle : le besoin de restaurer le sens et la fonction du religieux en lui donnant une forme en accord avec les nouvelles données temporelles. L'aspect « islam global » perd sa position dominante et l'aspect « islam social » apparaît, pour reconquérir une place au sein de la société. Rappelons que c'est lorsque le Saint-Siège renonce à une cité politiquement et publiquement ordonnée à la religion qu'il investit le terrain social, justement pour continuer à exister autrement. La réorganisation mène à une nouvelle façon de croire, à une nouvelle relation avec l'islam, qui se décline sous une forme plus sociale.

Une nouvelle vision typiquement française est alors apparue : ce type de militants considèrent qu'il n'y a aucune incompatibilité entre la loi humaine (de la République) et la loi divine (émanation du Coran). « L'agir partagé citoyen français » avec des non-musulmans a donc permis à de nombreux jeunes, au départ plus ou moins proches de mouvances religieuses orthodoxes ou liées à l'islam politique, d'accepter de se soumettre aux lois démocratiques humaines sans avoir le sentiment de trahir leurs principes religieux, bien au contraire : à leurs yeux, l'éthique musulmane leur demande d'être des bons citoyens. Ce type de militants associatifs utilisent la symbolique musulmane non pas pour s'opposer aux non-musulmans mais pour les rejoindre sur des valeurs communes, exactement comme l'ont fait les militants de la Croix-Rouge, de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (JOC) ou de la Cimade. Et comme eux, les activités socio-éducatives sont d'autant plus investies qu'elles apparaissent compatibles avec les principes et la philosophie de leur religion.

La praxis est devenue un élément constitutif d'une nouvelle production théologique, en ce sens que les textes musulmans doivent donner du sens aux nouvelles situations concrètes que les jeunes rencontrent. L'islam n'est plus appréhendé comme un système social mais comme un engagement personnel relié à un acte de foi. Ne plus considérer l'islam comme un système absolu, global et social, entraîne des conséquences sur la relation aux textes sacrés. Accepter que l'islam ne contienne pas toutes les vérités prêtes à l'emploi auxquelles seraient subordonnées toutes les visions et conceptions du monde et de l'Homme revient à considérer son message comme symbolique et relatif, et non pas littéral.

En effet, la laïcité a déjà interrogé certaines interprétations religieuses traditionnelles et a provoqué de nouvelles significations, jusqu'à rendre parfois inopérants, parce que décalés, des critères appliqués dans des sociétés musulmanes. La séparation entre la sphère du spirituel et celle du profane, engendrée par la laïcité française, oblige les musulmans à repenser leur mode d'exister et leur façon de croire, comme d'autres croyants l'ont fait. Mais les études montrent que c'est justement l'aspect « praxis du terrain » qui permet cette évolution. Les croyants construisent leur relation à Dieu à partir des situations concrètes qu'ils vivent. Ils comprennent leur religion à partir de ce qu'ils sont et à partir de ce qu'ils font. Leur interprétation est toujours le fruit d'une relation au monde. Socialisés dans une société laïque et plurielle, les musulmans nés en France font des expérimentations et « se corrigent », ou « sont corrigés » au fur et à mesure. Le « faire » des hommes, « l'agir partagé », encouragés par la sécularisation de notre société, remet en cause les critères classiques de l'orthodoxie musulmane. C'est en partageant les valeurs du milieu ouvrier que les prêtres envoyés en mission stratégique auprès des prolétaires incroyants ont changé de vision du monde, à tel point qu'ils se sont retrouvés rejetés par leur hiérarchie. Quant à la Théologie de la Libération, elle s'est forgée dans la pratique et non par une énième théorie ou beau discours. Ce que nous voulons dire, c'est que la praxis devient souvent un élément constitutif d'une nouvelle production théologique, en ce que les textes religieux doivent donner du sens aux nouvelles situations concrètes que les croyants rencontrent.

Une illustration par l'exemple d'une association sportive

Nous avons choisi l'évolution d'une association tenue par des musulmans, organisant des activités sportives, pour illustrer ce type d'évolution concrète du « croire musulman », après avoir été confrontée au cadre juridique laïque français. Au départ, les responsables associatifs présentaient l'exercice sportif comme une application de l'islam, afin de fortifier et de purifier le corps. Ils justifiaient la pratique du sport en mixité par l'islam, en passant par une anecdote du Prophète qui pratiquait la course de chameaux avec sa jeune femme Aïcha. L'objectif était bien de convaincre les jeunes à accepter la mixité, mais le raisonnement reposait encore sur une vision d'un « islam global ».

Après leur confrontation avec des interlocuteurs locaux exigeant le respect du cadre laïque, et l'évolution organisationnelle et partenariale décrite précédemment, les obligeant à s'ouvrir à des jeunes non-musulmans, on peut observer que leur argumentation pour faire du sport en mixité a changé. Ils présentent progressivement le sport comme une discipline à laquelle des musulmans peuvent participer sans problème. Les arguments invoqués pour encourager les jeunes ne font pas appel à la même logique. Ils ne parlent pas la mixité comme un produit de l'islam mais injectent « de l'élément humain » pour justifier la mixité devant quelques jeunes récalcitrants qui ne trouvent pas ça « très musulman » de se mélanger avec des filles : « *Quand tu montes dans le métro, ça ne te gêne pas d'être en totale proximité avec des filles ? Et quand tu traînes à la foire non plus ? Pourquoi tu te poses plus cette question quand il s'agit de faire du foot avec des filles ? Ça change quoi ? On fait du foot pour cracher les gaz des pots d'échappement que l'on ramasse toute la semaine dans nos poumons, voilà pourquoi ! Et je ne vois pas pourquoi les filles n'y auraient pas droit !* » Ce type d'arguments réintroduit la subjectivité humaine et renvoie le jeune à lui-même et à ses propres choix. Il ne s'agit plus de dire « L'islam dit que... » mais bien d'amener ce garçon-là, ce « musulman-là » à se demander ce que *lui* en pense.

Avant la confrontation avec le cadre laïque, l'islam restait la source exclusive à partir de laquelle tout était conçu : le développement du corps, le développement de l'esprit, la protection de la nature, l'engagement dans la cité, étaient autant de domaines considérés comme déjà régis initialement par l'islam. Même si ces principes étaient sollicités pour prouver que rien n'interdisait la mixité dans le sport, le religieux continuait de régir toutes les conceptions du monde. Le sport mixte était promu sur une argumentation de type d'abord religieux. La preuve de son aspect positif passait par l'expérience du Prophète. Le détour par les symboles religieux était la voie adoptée pour appuyer toutes les dimensions de la vie, y compris les plus modernes. Ce processus de pensée selon lequel l'islam aurait tout inventé pouvait transmettre dans l'inconscient des jeunes une vision du monde où la conception

islamique était supérieure à toute autre, ne laissant pas de place à d'autres types de conceptions du monde¹¹.

Après la confrontation avec le cadre laïque, l'établissement de partenariats et l'ouverture à un public non-musulman, les responsables associatifs ont construit un discours qui accordait plus de place à l'individu et l'amenait, nous semble-t-il, à un positionnement de véritable Sujet. En effet, même vis à vis des usagers musulmans, l'accent n'est alors pas mis sur « ce que l'islam dit... ». Au contraire, la pédagogie mise en place consiste à faire réfléchir le jeune sur *le type d'individu qu'il choisit d'être*. Pour cela, le type de discours utilisé réintroduit de la subjectivité et s'adresse au jeune comme à un produit de cette société en partant notamment de sa réalité quotidienne. Il le replace dans son histoire économique, sociale, culturelle, historique et familiale, à partir de laquelle il va lui proposer de réfléchir au sens du message divin s'il est croyant. Ce n'est pas « l'islam qui dit »¹² mais le jeune, qui doit chercher des solutions non pas *dans* le texte mais *en lui-même*, puisqu'il est sommé de se demander ce qu'il comprend du texte. Le texte sacré n'est pas ouvert pour y chercher « la Vérité », il n'est pas utilisé comme un « mode d'emploi ». Il révèle son sens dans le dialogue avec les êtres humains qui, eux-mêmes, s'enrichissent d'une multitude d'autres paramètres. La solution n'est plus dans le texte mais dans la compréhension du texte, ce qui redonne une place au jeune en tant que *sujet*. Ce mode de pensée correspond, de notre point de vue, à une nouvelle façon de croire musulman dans le contexte laïque français.

Il ne faudrait pas que les analyses ou les mesures mises en place par la nouvelle loi sur les valeurs de la République provoquent une telle suspicion envers tout musulman investi socialement ou politiquement, qu'elles produisent un empêchement systématique de toute expérimentation sociale et citoyenne par laquelle les musulmans doivent passer pour construire une nouvelle recomposition du croire musulman. Il paraît fondamental aujourd'hui de rappeler avec force que l'aspect « praxis de terrain » est à la base de toute recomposition du croire. La religiosité des Français de confession musulmane résulte avant tout de leur pratique et de leur construction de citoyens au sein de la société française. La praxis devient un élément constitutif d'une nouvelle production théologique. Il s'agit d'une théologie qui se nourrit d'une expérimentation et qui se vérifie par l'expérimentation. Car lorsque les croyants vivent des nouvelles situations concrètes, les anciennes interprétations ne donnent plus de réponses aux nouvelles situations vécues. Le « faire » des hommes, « l'agir partagé, encouragés par la sécularisation de notre société, ont interrogé certaines

¹¹ Mohamed Benkheira, *L'amour de la Loi, essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF Politique d'aujourd'hui, 1997, p. 32 : « Des auteurs enseignent ainsi à la jeunesse qu'elle n'a point besoin de s'inspirer de l'Occident et qu'elle doit se garder de l'imiter, car bien avant, en son Age d'or, qu'il faut restaurer, l'islam a inventé « les droits de l'Homme », la « démocratie », la « Science expérimentale », etc. Selon une procédure repérée depuis longtemps par l'anthropologie culturelle, au même moment où ils empruntent certaines notions à la culture occidentale, les fondamentalistes dénie ces emprunts (Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, p.282).

¹² D'après Mohamed Benkheira, *L'amour de la Loi, essai sur la normativité en islam*, Paris, PUF Politique d'aujourd'hui, 1997 : dans ce cas, identité et culpabilité s'articulent : « L'islam apparaît du coup comme un sujet, ce n'est pas (le mufti) mais la Loi qui demande, à travers le nom « Islam ». Cela engendre une abondante littérature où l'« islam » veut, l'« islam » interdit, l'« islam » est contre, etc.) L'angoisse des fidèles n'est que l'expression de leur culpabilité. », p.7.

interprétations et ont provoqué de nouvelles significations. L'exigence du cadre laïque français a renvoyé ces jeunes responsables associatifs à eux-mêmes : l'islam, qui ne pouvait plus être appliqué comme une solution abstraite toute prête, a été *pensé* à partir de leur culture d'aujourd'hui. C'est le contexte de pluralisme démocratique laïque qui les a obligés à vivre des expériences humaines et citoyennes avec des non-musulmans et des non-croyants, ce qui les a menés progressivement à réorganiser leur manière d'exister et de croire.