

Le devenir de l'islam européen et belge face aux défis citoyens

Felice Dassetto¹

Août 2009

L'islam européen continue à se construire lentement depuis l'arrivée de l'immigration musulmane de masse à la fin des années 1960. Cette immigration a commencé d'abord au Royaume-Uni, en France, en Allemagne, en Suisse, en Belgique, aux Pays-Bas et au nord de l'Europe. Elle s'est poursuivie dans les pays du sud de l'Europe.

Mais c'est seulement à partir des années 1970 que s'est affirmée avec vigueur une identité qui se fonde sur les références à l'islam comme religion. Cette identité se juxtapose au vécu culturel qui opère une composition difficile entre les cultures d'origine et celles des espaces d'arrivée, au vécu national particulièrement important pour certains pays (qu'on pense à la Turquie) ou au vécu ethnique-racial auquel l'immigré arabe, indo-pakistanaï ou africain est souvent renvoyé. Cette émergence de l'identité religieuse musulmane en Europe allait de paire avec une réislamisation croissante dans les pays musulmans.

Les musulmans se sont ainsi confrontés au défi d'implanter leur religion en tant que composante de la réalité européenne. Cette implantation est loin d'être achevée. Il importe de tenir compte de ce processus historique de construction progressive de l'islam européen à propos duquel on peut commencer à faire un bilan des défis relevés et tenter un diagnostic au sujet des défis à venir.

I. LES DEFIS DU PASSÉ ... TOUJOURS PRESENTS

Dans tous les pays européens, les quarante années d'implantation de l'islam ont été assez mouvementées, secouées par de nombreux remous et débats. On peut tenter de synthétiser quelques grands enjeux auxquels les musulmans ont dû faire face.

1. La visibilité de l'islam dans l'espace européen

Lorsque les immigrés originaires de pays musulmans, arrivés depuis quelques années en Europe, ont entamé une démarche d'islamisation, ils ont relevé un premier type de défi qui découlait de la volonté de rendre visible à eux-mêmes leur religion, jusqu'alors souvent enfouie et un peu oubliée. D'un coup, ils ont ajouté une nouvelle dimension religieuse aux territoires où ils vivaient en engendrant une nouveauté historique considérable : l'islam devenait une composante visible et permanente de l'Europe occidentale.

C'était une démarche (inachevée) dont l'ampleur dépassait – et dépasse – les processus habituels de contact culturel inhérents à toutes les migrations. Car ce qui était et ce qui est en jeu, ce ne sont pas seulement des traits culturels, des modes de vie différents, mais le système complexe de tout cela soutenu par une histoire millénaire, par des systèmes de pensées théologiques élaborées, par des institutions, par des Etats. Ce n'est pas une banale rencontre entre cultures différentes². C'est une rencontre de civilisation qui a eu et qui a lieu, sous les formes nouvelles d'existence des civilisations, à

¹ F. Dassetto, Président du Centre Interdisciplinaire d'Études de l'islam dans le Monde Contemporain (CISMOC) à l'UCL, Professeur émérite UCL, membre de l'Académie Royale de Belgique.

Ce texte est un bilan appuyé en grande partie sur les réflexions et les travaux que j'ai conduits ou qui ont été conduits par des membres du « Centre Interdisciplinaire d'Études de l'Islam dans le Monde Contemporain (CISMOC/UCL) ». C'est la raison pour laquelle on trouvera dans ce texte de fréquentes références à ces travaux. Ceci non pas par mépris ou par méconnaissance de ce qui est fait par d'autres collègues, mais pour faire le lien entre des recherches et interrogations concrètes et une réflexion générale.

² Felice Dassetto, *La rencontre complexe : occidents et islams*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2004.

l'ère des États-nations, des relations internationales et des circulations des personnes, des idées, des marchandises et des capitaux, à la suite des nouvelles dynamiques de la mondialisation.

Ce défi comporte plusieurs dimensions.

La première est la possibilité et la légitimité même de la présence de l'islam dans une société non musulmane. On connaît les hésitations des musulmans pour qualifier l'espace européen. Ils ont utilisé diverses catégories, les unes puisées dans le répertoire historique de la géopolitique musulmane, d'autres repensées en fonction de la vie des musulmans dans le contexte européen. Contrairement à une appréhension musulmane historique, l'Europe ne peut plus être qualifiée, par la grande majorité des musulmans européens, comme un « territoire de la guerre » (*dâr al-harb*), mais elle n'est pas non plus un « territoire de l'islam » (*dar al-islam*). S'agit-il d'un « territoire de la trêve » (*dâr al-sulh*), catégorie utilisée historiquement pour désigner un territoire non musulman, mais qui avait établi un pacte avec l'islam à l'instar de ce que firent des tribus chrétiennes ou juives au temps du Prophète ? Même cette catégorie n'était pas entièrement satisfaisante et c'est ainsi que des penseurs musulmans tentèrent d'autres définitions : comme le « territoire de l'exil » (*dar al-hijra*) qui associe la situation d'immigration à celle de l'exil du Prophète, mais cette catégorie d'identification ne peut plus être significative pour de jeunes musulmans nés et éduqués en Europe. L'enthousiasme religieux fit parler aussi de « terre de mission » (*dâr al-dawa*) en insistant sur l'exigence du maintien et du retour à l'islam. Plus récemment, on ramena l'appellation à l'attitude personnelle du musulman, pour parler de « terre du témoignage » (*dar al-shahada*).

Toutes ces appellations montrent comment les musulmans ont été amenés à chercher des catégories cognitives pour concilier leur présence définitive au sein d'un territoire, qu'ils pensaient exogène et puis, progressivement, comme faisant partie de leur identité. C'est ainsi que, à partir des années 1990, les jeunes générations et leur leaders (comme Tariq Ramadan), ont commencé à parler de plus en plus d'« islam européen », en affirmant donc une spécificité identitaire tant à l'égard du monde musulman que de la société européenne.

Du côté non musulman, la catégorie de pluralisme associée à un regard éloigné du religieux, a rendu apparemment plus facile d'intégrer « en général » l'islam dans l'univers culturel et civilisationnel européen. Mais ceci est loin d'être évident. Dans pas mal de territoires – par exemple ceux de tradition catholique homogène et stable –, la présence de l'islam suscite des réactions, car les codes normaux d'appréhension de l'identité territoriale sont perturbés. Des formations politiques et des groupes de nature idéologique alimentent d'ailleurs la crainte à l'égard des musulmans en s'appuyant sur une affirmation identitaire européenne purifiée des codes culturels révélateurs de la présence musulmane.

L'acceptation de l'islam « en général » est mise à l'épreuve face à des questions concrètes. Ainsi le port du foulard islamique est un cas non résolu de l'implantation de l'islam en Europe³. Il l'est du côté musulman, car la construction de cette obligation par les courants normatifs musulmans pose de nombreuses questions. Elle interpelle l'idée même de pluralisme, dans une vision postmoderne ; elle interroge sur le statut de la femme ; elle interroge sur un islam voulant s'affirmer de manière ostensible et pénétrer dans la vie civile commune.

La volonté de rendre visibles des lieux de culte à travers une symbolique qui reproduit ou qui évoque l'esthétique musulmane suscite, dans de nombreux cas, des réactions de citoyens. Ce qui est en jeu dans ce cas est bien la symbolique de la ville, de la vie commune où tente de s'insérer ce nouveau signe urbain à côté des signes chrétiens, des signes civiques, des signes ouvriers, des signes de l'activité industrielle et commerciale. Souvent chez les initiateurs de ces lieux de culte, a prévalu le transfert pur et simple de l'esthétique des mosquées des pays musulmans. Cette importation architecturale fait naître des questions chez les musulmans eux-mêmes, qui recherchent des codes

³ Voir à ce sujet mon analyse Felice Dassetto, « Foulards, signes, rencontre », 2004
http://www.uclouvain.be/cps/ucl/doc/cismoc/documents/Foulards_signes.pdf

architecturaux adaptés à l'esthétique urbaine européenne. Elle suscite étonnement, malaise et hostilité auprès de non musulmans⁴.

La fête musulmane de l'Aïd el Kebir est aussi un cas – mineur – qui suscite des réactions. C'est un cas mineur, car elle se déroule ou bien dans l'espace domestique ou bien dans des espaces communautaires. À la différence du foulard ou de la mosquée (et de son minaret), ce fait social ne soulève pas la question des codes culturels partagés dans un espace public commun avec l'ensemble de la population.

Ces processus de visibilisation ont eu lieu de manière tâtonnante, par essais et erreurs car cette présence était une réalité nouvelle pour tout le monde. Et, en général, ce qui a manqué de part et d'autre (encore davantage du côté musulman), ce sont des interprètes capables de prendre distance, d'analyser, d'expliquer le processus en cours. Cette démarche de visibilisation fut d'autant plus un défi que, le plus souvent (avec l'exception partielle du Royaume-Uni), les communautés musulmanes manquaient cruellement de leaders formés, pouvant faire le pont vers les populations autochtones.

Ceci dit, il est clair que depuis quarante ans l'islam est devenu visible dans l'espace européen et est désormais une composante qui s'inscrit progressivement dans les cultures européennes à la suite du rapprochement progressif et réciproque entre la réalité de l'islam européen et celle du contexte européen non musulman. Ce processus est loin d'être achevé.

À noter, pour conclure sur ce point, que la dynamique de visibilisation est marquée aussi par la situation sociale et économique des populations musulmanes. L'islam a été un refuge pour des hommes au chômage et marginalisés et pour des pères désarçonnés⁵.

La question sera de voir si et en quoi, surtout pour les deuxièmes et troisièmes générations, l'islam sera un instrument de positionnement social. Parfois la tendance de certains leaders a été de parier sur une identité ethno-islamique marginalisée, en s'inspirant quelque peu du modèle des Black Muslims américains. Mais ces logiques ne semblent pas devenir majoritaires. Par contre l'affirmation d'une identité sociale spécifique dans l'espace européen semble guider certaines pratiques : le port du foulard, la revendication de la célébration familiale de l'Aïd sont autant des affirmations religieuses que des affirmations sociales. Dans d'autres cas, l'islam peut servir d'instrument de mobilité sociale, car il est à l'origine de rigueur et de droiture morale, de motivation aux études et de volontarisme au travail.

Mais le devenir et surtout la forme de l'islam européen se bâtiront aussi en fonction des réactions du contexte. Des attitudes de rejet, parfois des polémiques non justifiées et non fondées, pourraient contribuer à engendrer des réactions ou apporter de l'eau au moulin de groupes plus conservateurs et radicaux.

2. L'institutionnalisation de l'islam

L'implantation de l'islam dans l'espace européen ne fut pas seulement une question culturelle, car très vite les musulmans ont relevé le défi de consolider l'implantation de l'islam en Europe à travers des institutions vigoureuses.

Que l'on considère un premier indicateur, celui des salles de prières, des mosquées et des associations qui les animent. Ces salles de prière et mosquées étaient quelques dizaines au début des années 1970. Elles étaient quelque 2.000 vers la moitié des années 1980 et presque 3.000 au début des années 1990. Elles sont quelque 8.000 au début du XXI^e siècle⁶. Pour ce faire, les musulmans ont utilisé des cadres existants : anciens magasins ou ateliers, garages ou anciens bains publics. Ils ont utilisé toutes les

⁴ Felice Dassetto (with the collaboration of Olivier Ralet), *Mosque Conflicts in Europe: Belgium*, (unpublished report, Louvain-la-Neuve/Rome, Cismoc/Ethnobarometer Research, May 2009).

⁵ Felice Dassetto, « Tablîghî Jamâ'at in Belgium », in M. K. Masud, *Travellers in Faith. Studies of the Tablîghî Jamâ'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden, Brill, 2000, pp. 174-187 ; Felice Dassetto et Albert Bastenier, *L'islam transplanté*, Bruxelles, EPO, 1984.

⁶ Voir à ce sujet Brigitte Maréchal, « Mosques, Organisations and Leadership », *Muslims in Enlarged Europe. Religion and society*, in B. Maréchal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsens (eds), Leiden, Brill, 2004, pp. 79-84.

ressources locales pour implanter une présence de l'islam dans les quartiers où ils vivent. Aujourd'hui les musulmans entrent dans une phase nouvelle, évoquée au point précédent, qui est celle de donner une forme symbolique plus claire à cette implantation.

À partir des années 1980, à côté de cette implantation de type privé-communautaire, les musulmans commencent à poser des revendications institutionnelles. Ces revendications varient selon les situations juridiques des cultes dans les divers pays européens⁷. C'est ainsi que sera posée la question du financement du culte, de l'enseignement de la religion islamique et de l'ouverture d'écoles islamiques, des cimetières musulmans, de la nourriture *halâl* dans des institutions publiques etc. Ces demandes rencontrent d'abord des réponses mitigées et hésitantes. Mais, progressivement, leur prise en compte prend forme.

Globalement, les musulmans vont tendre à obtenir que les États attribuent à l'islam un statut comparable à celui qu'ils octroient aux autres religions. Cette tendance vers une égalisation des droits se confirme dans l'ensemble des pays européens, tout au moins en principe car elle se fonde sur l'acquis indiscutable dans tous les pays européens et dans de nombreux textes d'instances européennes, du droit fondamental de liberté d'opinion et d'expression religieuse.

Par cette demande, les musulmans montrent ainsi leur spécificité par rapports aux autres migrations : celles-ci (portugaise, italienne, espagnole, grecque) avaient accepté de s'occulter, de s'assimiler individuellement dans l'espace public, tout en maintenant une culture d'origine dans l'espace familial et communautaire. Par contre, d'emblée et assez rapidement, les musulmans demandent leur intégration spécifique comme groupe à l'intérieur des sociétés européennes. D'un coup les enjeux qu'ils suscitent ne sont pas seulement sociaux et culturels mais également politiques voir philosophiques. Et certains enjeux, ouverts et non résolus, pourraient poser de nouvelles questions, plus difficiles à résoudre que les précédentes.

3. Le rapport au radicalisme

Le troisième défi auquel les musulmans européens ont été confrontés est celui lié au développement du radicalisme musulman qui a commencé à se manifester, et dont on a commencé à parler, dans la deuxième moitié des années 1970. Ils ont dû faire face, et ils continuent à être confrontés, à trois enjeux majeurs.

L'un est celui des relations qu'ils entretiennent avec des événements, des acteurs et des groupes inspirés ou suscités par le radicalisme islamique dans les pays musulmans. Ces relations sont jaugées par des musulmans et par le contexte à la lumière des principes fondamentaux des droits de l'homme. Les musulmans doivent ainsi tenter de résoudre la contradiction existant entre leur adhésion éventuelle à ces événements et leur affirmation en tant que musulmans européens. Dans les années 1970-1980, l'adhésion au point de vue de l'action musulmane était spontanée, quasi naturelle. L'arrivée au pouvoir de Khomeiny, l'affaire Rushdie, l'affaire des caricatures, l'action des Talibans, furent des exemples d'une tendance spontanée à partager un point de vue musulman. Dans les années 2000, et notamment après le 11 septembre, l'adhésion est plus critique et plus débattue (exception faite, peut-être, pour la réalité palestinienne), car non seulement il y a eu les expériences des controverses passées, mais il y a aussi des nouvelles générations musulmanes.

Cette prudence, voire cette distanciation, est d'autant plus grande que des phénomènes d'extrémisme religieux sont apparus au sein même de l'islam européen, que ce soit en vue d'une action dans l'espace européen (que l'on pense aux attentats du métro parisien dans les années 1980, aux attentats de Madrid ou de Londres) ou en vue de la constitution de réseaux allant combattre dans les pays musulmans. Les musulmans européens ont été forcés à prendre position à ce sujet, à dire ce qu'ils pensaient de ces conduites. Ils ne se sont pas toujours exprimés avec clarté, mais en

⁷ Pour une synthèse : Silvio Ferrari, « The State and Legal Status Systems with Regard to Islam : The Legal Dimension », in B. Marechal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen (eds), *Muslims in Enlarged Europe. Religion and Society*, Leiden, Brill, 2004, pp. 219-254.

majorité ils ont manifesté une réserve, de telle sorte que ces individus et ces groupes ont été un peu isolés au sein de l'espace musulman européen.

Reste toutefois un troisième défi : celui du rapport à la pensée radicale et aux fondements de celle-ci. Les comportements extrémistes sont condamnés en général, au nom de principes moraux généraux ou simplement d'un bon sens humain. Mais il n'y a pas toujours une cohérence claire entre cette condamnation et un système de pensée politique général qui balayerait les prémisses justificatrices d'une action radicale. Que ce soit ce qui concerne le rapport entre religions, la théorie de l'État, la théorie de l'action politique. C'est la lacune de la pensée religieuse et politico-religieuse dont nous parlerons plus loin⁸.

Cette question du radicalisme, ou tout au moins celle de ses prémisses culturelles, est mal vécue par les musulmans et surtout par les jeunes qui se sentent accusés et accablés par cette interpellation venant de non-musulmans. Elle reste pourtant une question partiellement ouverte.

Ces trois enjeux – événements externes, radicalisme interne, pensée politique – se déclinent comme autant de facettes du rapport entre islam européen et islam mondial⁹.

4. L'identité des musulmans européens et la transition des générations

Les rares et imparfaites enquêtes sociologiques relatives à l'identité religieuse musulmane et aux obligations qui en découlent, tendent à montrer deux choses.

Tout d'abord, qu'on est devant une affirmation identitaire diversifiée et que l'adhésion explicite religieuse concerne une partie consistante, mais une partie seulement (on pourrait dire entre 30 et 50 %) des populations d'origine familiale musulmane. On est loin donc d'une image monolithique et naturalisée de l'adhésion à l'islam, souvent utilisée comme raccourci par les médias et par les musulmans eux-mêmes et qui fait coïncider les personnes d'origine familiale musulmane avec des croyants et pratiquants actifs. Il y a parmi les musulmans européens des personnes indifférentes au religieux, agnostiques ou athées¹⁰.

La deuxième donnée est, bien qu'en moindre mesure, que parmi les adultes, une partie consistante des jeunes générations adhère à une identité religieuse : en somme jusqu'à présent, il y a bien une succession de générations religieuses musulmanes. L'avenir dira si le processus continuera et sous quelles formes. La nouveauté consiste dans le fait que des femmes prennent une part active croissante à la construction de ce processus identitaire.

Ce renouvellement des adhésions se fait en s'inscrivant dans l'un ou l'autre des divers courants qui sillonnent l'islam européen tout comme l'islam mondial.

Parmi ces grands courants, on peut rappeler les suivants. Un *radicalisme politique*, qui amène des musulmans, fascinés par la puissance de l'État-nation moderne, à penser que la prise de pouvoir d'État permettra enfin d'attester l'islam dans le monde moderne et qui désigne facilement l'Occident comme ennemi. Ce courant est statistiquement peu présent en Europe, même si le mythe d'une société-État musulman peut rester un idéal de référence. Un autre courant est constitué par l'ensemble des tendances qui prônent une *orthodoxie normative et rituelle*, comme le *wahabisme* ou certains courants mystiques ou des courants *néo-salafites ou wahhabo-salafites* qui surfent sur un retour au rigorisme moral au nom d'un retour aux anciens et que des savants érudits mettent au goût du jour. Un autre courant encore est celui porteur d'un *mysticisme expressif*, qui fascine par la

⁸ Cfr Felice Dassetto, « After September 11th : Radical Islamic Politics and European Islam », in B. Marechal, S. Allievi, F. Dassetto, J. Nielsen (eds), *Muslims in enlarged Europe. Religion and society*, Leiden, Brill, 2004, pp. 429-530 ; Felice Dassetto et Brigitte Maréchal, « Le suicide offensif : clés de lecture », *Maghreb-Machrek*, Hiver 2005-2006, pp. 7-14 (N° Spécial sous la direction de F. Dassetto et B. Maréchal, *Le suicide offensif en Islam*).

⁹ Raisonner en terme de rapport entre local et global nous semble plus pertinent qu'analyser uniquement l'angle de « l'islam mondialisé », car il n'y a pas de dimension mondialisée sans rapport à des réalités locales. Cfr. Dassetto Felice, « Islams locaux et globalisation islamique : éléments pour un questionnement théorique », *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 2006/2 (N° spécial sur « Islam entre local et global »).

¹⁰ Pour une discussion de cette question, voir Felice Dassetto, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 83-140. Une analyse des sondages français : J.M. Gadeul, « L'islam de France par les sondages », *Se comprendre*, 08/05, 14 p.

libération dans l'imaginaire qu'il suscite. On trouve aussi le courant porteur d'un engagement sociopolitique inspiré d'un *réformisme* très prudent et qui reste parfois intellectuellement assez pauvre (genre Frères musulmans). Ou encore de nouveaux *efforts de renouveau* qui semblent trouver un nouveau souffle après le 11 septembre 2001, ainsi que des courants *spiritualistes et mystiques* plus individualisés qui semblent intéresser les jeunes générations.

Si ces courants sont multiples, les questions auxquelles les musulmans européens (en particulier jeunes) cherchent une réponse sont assez communément partagées : Que signifie être musulmans européen ? Comment entendre l'idée de « religion » ? Comment « contextualiser », c'est-à-dire adapter le message d'origine au contexte européen ? Comment comprendre les obligations musulmanes ? Comment comprendre le licite et l'interdit, le souhaitable, l'obligatoire ? Est-il légitime d'écouter de la musique ? Le port du foulard est-il obligatoire ? Peut-on manger de la viande non hallâl ? Peut-on épouser un non musulman ? etc.¹¹

Les quatre défis auxquels les musulmans ont dû répondre pendant les quarante années de présence en Europe, continuent à se poser aujourd'hui. Et de nouveaux défis pointent à l'horizon de la construction européenne de l'islam.

II. LES DÉFIS DU FUTUR... MAL RELEVÉS DANS LE PASSÉ

L'histoire de la présence de l'islam en Europe a marché très vite, même si aux yeux de l'impatience de nombreux musulmans elle semble aller trop lentement. Et, au regard du passé, au regard des questions, des controverses, des réalités de l'islam européen on peut entrevoir les enjeux futurs.

1. Le défi du leadership

Nous avons vu comment les musulmans européens ont créé des mosquées, fondé des associations, développé des institutions pour entrer en relation avec les Etats.

Cette action a été portée par des leaders d'origine diverse. Il s'agissait d'immigrés reconvertis à l'action religieuse. Il s'agissait de réfugiés ou de quasi réfugiés politiques, dotés d'une relative formation religieuse et intellectuelle, souvent proches des Frères musulmans, arrivés en Europe dans les années 1970-80 suite aux répressions de mouvements islamiques divers dans des pays musulmans (Syrie, Égypte, Tunisie, etc.). Il y avait également des convertis à l'islam qui ont souvent joué un rôle de médiateurs entre les musulmans et l'espace européen. Il y avait enfin, depuis la fin des années 1980, des « beaux-fils », hommes mariés à des jeunes femmes de deuxième génération immigrée à travers des mariages (qui sont en même temps des moyens d'immigration), et qui ont été socialisés dans les pays d'origine au vent de l'islam qui y a soufflé depuis les années 1970.

L'ensemble de ces leaders a œuvré à l'implantation de l'islam en Europe. Ces leaders ont montré de remarquables qualités de mobilisation et d'organisation.

Une carence structurelle est toutefois apparue. Pour le dire en un mot : en islam, il y a beaucoup, voire beaucoup trop de leaders, mais il manque un leadership, c'est-à-dire des ensembles cohérents, ayant une vision partagée, des attitudes communes, formés sur un socle commun de dispositions cognitives¹². Plusieurs raisons peuvent expliquer cette crise du leadership. Elles sont dues à des raisons sociologiques structurelles inscrites dans la sociologie de base du moment fondateur de l'islam et aux logiques de compétition qui s'en suivent. Elles sont dues à l'hétérogénéité des

¹¹ On trouvera une analyse méthodique de ces questions, réalisée à partir de l'étude de sites web francophones dans un texte de Jean-Marie Gadeul, « En quête de réponses », *Se comprendre*, n. 09/07, août-septembre 2009, pp. 1-10.

¹² Sur ce point cfr. Felice Dassetto, « Leaders and Leaderships in Islam and Transplanted Islam in Europe », *Religion and Social Transitions*, in E. Helander (ed.), Helsinki, Department of Practical Theology, 1999, pp. 87-103 ; Felice Dassetto, « Formes organisées et appartenances subjectives : faits fondateurs », *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris, L'Harmattan, pp. 83-96 ; Felice Dassetto, « Fondements : Un brin de logique pour comprendre », *Islams du nouveau siècle*, Bruxelles, Labor, pp. 29-34.

origines culturelles-nationales des musulmans européens. Elles sont dues aux faiblesses intellectuelles de leaders formés sur le tas, porteurs d'intérêts particuliers mais ayant des difficultés à transcender leurs intérêts locaux. Elles sont dues à la circulation des leaders, l'arrivée de nouveaux leaders, à l'accaparement du pouvoir par certains leaders locaux et au difficile recyclage interne du leadership. Elles sont dues à l'interférence de certains pays d'origine qui tentent d'exercer un contrôle sur leurs populations expatriées.

2. Le défi intellectuel

Outre la faiblesse sociale, les leaders musulmans européens ont désormais montré leurs faiblesses intellectuelles, soit par la lacune de leur formation qui s'est constituée « sur le tas », soit parce qu'il y a une inadéquation entre la formation reçue dans des pays musulmans et les attentes, les interpellations du contexte européen. Il existe bien entendu des profils intellectuels exemplaires, mais ils font figure d'exception.

Cette carence intellectuelle éclate au grand jour dans deux situations au moins.

Devant les controverses liées à l'insertion de l'islam en Europe, que ce soit par exemple les réitérés affaires du foulard, les images du Prophète, ou le terrorisme ou encore des aspects de la « loi » islamique ou la citoyenneté, ou les questions relatives au rapport entre science et foi, ces intellectuels ne parviennent presque jamais à donner des réponses satisfaisantes ni à débattre de manière éclairante.

Deuxièmement, ils ne semblent pas parvenir à formuler – en général – le sens d'être musulmans en Europe notamment à l'égard des jeunes générations. Les débats tortueux sur le licite et l'interdit, les ambiguïtés quant au sens à donner à l'être musulman en Europe (minorité ? marginalité, inclusion ?), la pauvreté de l'élaboration intellectuelle quant à l'idée de révélation, donc quant aux rapports entre histoire et histoire « divine », entre texte fondateur et interprétation ainsi qu'au rapport entre foi et science laissent les jeunes générations dans l'incertitude. Ou plus exactement dans l'incertitude d'une approche réformatrice, capable de contextualiser, de relire les textes fondateurs. Incertitude qui laisse la porte grande ouverte aux courants néo-salafistes, avec leur érudite interprétation des textes par la répétition littérale des interprétations savantes du passé. Il apparaît désormais que l'énoncé volontariste de pas mal de musulmans qui consiste à s'affirmer – à juste titre – comme européens et porteurs de l'idée d'un islam européen, nécessite encore la construction d'un soubassement : il importe que le système de pensée, la vision du monde véhiculée puisse trouver place au sein de l'espace européen.

Au vu de cela, il est probable que le défi majeur des années à venir est la constitution d'une élite intellectuelle formée aux fondements de l'islam, capable d'une production intellectuelle autonome et originale, à partir du vécu des musulmans européens et en dialogue avec la réalité des sociétés européennes et de leurs fondements culturels et philosophiques. Pouvant également, par leur curriculum de formation, par leur vécu cognitif partagé, constituer non seulement un ensemble hétéroclite de leaders, mais un leadership disposant de référentiels commun et dont une partie est en condition d'assurer la guidance de la communauté dans son ensemble. Ceci ne veut pas dire uniformité de pensée, mais signifie disposer des outils communs pour pouvoir se parler. À titre d'exemple : aujourd'hui entre leaders turcs (hanéfites) et marocains (malékites) la possibilité de communication sur des questions de fond est assez faible, surtout s'ils restent influencés par les instances religieuses de leurs pays d'origine.

Ce leadership devra parvenir à se positionner – voire influencer – le leadership intellectuel islamique mondial. Alors qu'aujourd'hui encore – au moins sur le plan intellectuel – l'islam européen est fortement dépendant et soumis aux vents multiples des idées de l'islam venant d'ailleurs.

Les musulmans de la première heure continuent à mettre en place des infrastructures, à bâtir des mosquées, à chercher des assises institutionnelles. Des bienfaiteurs musulmans divers les aident à financer des bâtiments. Des politiques bienveillants pensent que c'est la solution à l'intégration de

l'islam en Europe. Ces aspects, certes importants, pourraient ne plus être prioritaires. Il existe en effet une large infrastructure religieuse et, plus ou moins, dans tous les pays européens le statut du culte musulman est semblable à celui des autres cultes.

Mais le défi majeur aujourd'hui, celui dont dépendra probablement le devenir harmonieux de l'islam européen, se jouera dorénavant, moins sur les développements institutionnels, organisationnels – sur lesquels misent les musulmans et par lesquels parfois les autorités politiques espèrent garantir l'encadrement des populations musulmanes – que sur les développements du potentiel et des dynamiques intellectuelles. Ce sera la capacité de l'islam de produire des discours capables de donner une réponse aux questions des musulmans européens, celles que nous évoquions plus haut : quelle vision de soi comme musulman, quelle vision de la société, quelle vision de la place de la religion musulmane dans la scène pluraliste européenne, quelle vision de l'islam dans le monde.

Il importe de prendre au sérieux ces questions car l'islam, comme toute religion, se fonde sur un important appareil intellectuel, de justifications, d'idéation religieuse qui fonde les représentations et les motivations.

De ce point, de vue on mesure le drame que vit l'islam contemporain en général. Sa crise majeure est une crise de l'élaboration intellectuelle et de l'idéation religieuse. La fameuse « réforme » qui devait se confronter au monde moderne est loin d'avoir porté ses fruits. Elle a été réorientée de manière obsédante sur trois axes.

Celui de l'action politique qui consiste à justifier la prise du pouvoir, l'action armée, l'action suicidaire, l'action assortie de toute forme de violences. Et encore : on a très peu théorisé l'État islamique même s'il est souvent évoqué ; on a peu pensé, sauf exceptions, l'économie islamique souvent présentée comme signe d'une modernité musulmane. Le deuxième axe est celui de la norme, du licite et de l'interdit. Il est devenu l'obsession des prédicateurs de toute sorte et des hommes inquiets et mal assurés. Il est la spécialisation par excellence du néo-salafisme wahabite, qui fait de sa lecture érudite des hadith son fer de lance en y recherchant non pas la finalité, le sens de la norme, mais la lettre de celle-ci. D'où la polarisation sur des repères, tels le foulard, devenu l'emblème polysémique de l'être musulman où on voit les hommes envoyer en première ligne les femmes présumées exemplaires car voilées. Le troisième axe est celui organisationnel : il faut faire l'islam concrètement. Les mosquées poussent comme des champignons dans les pays musulmans et dans l'espace européen. Des institutions se créent et se recréent, faisant le pendant, la juxtaposition ou la contraposition à celles existantes. En Europe, le même processus est apparu. Cette volonté organisatrice a enthousiasmé les premières générations des musulmans et a répondu à leurs attentes. La question sera de voir si à l'avenir les futures générations auront autant d'intérêts pour le culte et ses édifices.

Ces trois axes – l'action politique, la norme, le culte – ne répondent pas toutefois à la question majeure du sens et de la finalité. Ils n'y répondent pas parce que, en général, ils ne disposent pas des outils intellectuels pour le faire et, aussi, parce qu'ils n'ont pas les ressources intellectuelles pour le faire. C'est ici que le grand défi contemporain de l'islam en général et de l'islam européen apparaît. Il s'agit de savoir comment se construira la réalité intellectuelle à venir, comment elle se produira, où se produira-t-elle.

Évidemment, cette élaboration intellectuelle ne surgira pas de rien. Et la question majeure est désormais celle de savoir par quel processus des futurs leaders intellectuels vont être formés. Aujourd'hui, cette question constitue la grande carence européenne. Il n'existe pratiquement pas en Europe des lieux de formation islamique supérieure de qualité et à la hauteur des institutions supérieures de formation locales¹³. La plupart des lieux existants sont très communautaristes et bien éloignés d'une pensée critique. Des universités européennes tentent des suppléances¹⁴.

¹³ Farid el Asri, *La situation de la formation supérieure islamique en Europe: panoramique*, Étude réalisée pour le Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche et la Fondation Roi Baudouin (rapport non publié), 2006.

¹⁴ Comme, entre autres, le programme initié par le Cismoc à l'Université catholique de Louvain avec les Facultés Universitaires Saint-Louis et la Haute école Galilée (cfr. <http://www.uclouvain.be/38784.html>).

Des jeunes vont suivre leurs formations dans des pays musulmans grâce à des bourses d'études (Turquie, Arabie Saoudite, Egypte, Pakistan etc.). Il n'est pas sûr qu'ils reviennent dotés des attitudes et des outils pour produire une pensée musulmane adéquate au devenir de l'islam européen. Il n'est pas sûr non plus que l'interférence des pays d'origine qui tentent de gérer, d'animer, d'interférer dans l'islam européen – comme dans le cas de la Turquie par exemple- soit à terme profitable, car il maintient l'islam européen sous tutelle d'une réalité venant d'ailleurs et le maintient enfermé dans les catégories nationales d'origine.

À côté des défis hérités du passé, ces deux défis, celui du leadership et celui intellectuel, se posent de manière éclatante aux musulmans européens. S'ils ne seront pas relevés, on peut faire l'hypothèse que le ton dominant des prochaines années sera celui du scénario qui se profile aujourd'hui : un scénario fait d'éclatements, de surdétermination du devenir de l'islam européen par l'influence d'États ou de groupements exogènes à l'Europe et la poursuite de tensions mal gérées et de réactions négatives de la part de groupes non musulmans.

L'urgence de s'atteler à ces questions est d'autant plus grande que ces défis demandent du temps. Si bâtir une mosquée est tout compte fait concrètement simple, construire une élite intellectuelle et produire une pensée sont infiniment plus longs et plus complexes. Mais il n'est pas sûr que les actuels dirigeants musulmans européens comprennent et soient à la hauteur de ces enjeux.

III. LES ANCIENNES ET LES NOUVELLES QUESTIONS CITOYENNES

L'immersion de l'islam dans les cultures et sociétés européennes pose de nouvelles questions concernant le vivre ensemble contemporain. On voudrait pointer ici deux aspects.

1. La gestion des conflits

Pas mal de nœuds apparaissent sur la scène sociale en lien avec la présence de l'islam. Or, les débats, les nœuds concernant des aspects fondamentaux du vivre ensemble –des uns et des autres- montrent comment un certain chemin est encore à parcourir. Parmi d'autres, on peut penser aux questions suivantes.

Les questions liées au quotidien, comme le foulard islamique. Celles liées à la visibilité de l'islam (comme le déroulement des moments festifs, le calendrier, l'édification de mosquée visibles dans l'espace public) ; celles liées à la vision religieuse du politique, celles liées aux rapports entre foi et science ; celles liées aux positions à l'égard des expressions politiques radicales ; celles liées aux réalités internationales où des musulmans sont engagés.

Il est probable qu'il faille créer, inventer, multiplier des lieux de débat si l'on veut éviter que ces controverses aboutissent à des radicalisations des positions en présence. Lorsqu'on observe le déroulement des débats relatifs à ces questions, ceux-ci prennent le plus souvent la forme de controverses, c'est-à-dire d'affrontements qui aboutissent parfois à des situations de pourrissement crispé des positions en présence. Ces controverses sont d'ailleurs de part et d'autre, peu argumentées, chacun véhiculant ses idées dans un dialogue de sourds.

Où justement le débat laisse la place à la simple controverse, où les positions multiples tant des musulmans (qui sont loin d'être unanimes) que des non musulmans puisse s'explicitier et surtout, dans lesquelles, les arguments des uns et des autres puissent se dire et être entendus¹⁵. L'esprit critique, indispensable au débat intellectuel et à la pensée novatrice, n'avance pas si chacune des partenaires reste cadenassée et cramponnée dans des positions faites d'à priori, d'expériences passées, d'expériences déconnectées de la réalité de l'islam européen, d'injonction abstraites de tout contexte.

Il est clair, encore une fois, que dans ces débats, il importe de trouver des interlocuteurs. Or, nous avons dit la difficulté d'en trouver du côté musulman. Et du côté non musulman, la tradition désormais

¹⁵ Cfr. Felice Dassetto, Jordane de Changy, Brigitte Maréchal, *Relations et co-inclusion. L'islam en Belgique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

ancrée dans pas mal de pays d'une absence de culture religieuse et d'une méconnaissance totale du fait religieux, font qu'il est difficile de trouver des interlocuteurs qui entendent de quoi on parle lorsque des interlocuteurs leur parlent de foi, de fidélité, de révélation, de tradition religieuse.

2. Pluralisme et démocratie

Ces controverses montrent que la question du pluralisme dans la cité n'est pas aussi simple qu'il peut paraître. C'est une réalité plus complexe que celle implicite dans l'énoncé qui consiste à dire que nous vivons dans des sociétés multiculturelles. Ce qui souvent fait partie des évidences et donne souvent lieu à des expressions enthousiastes, accompagnées d'une pointe d'exotisme. L'islam est souvent l'une des références implicites majeures lorsqu'on parle aujourd'hui de pluralisme ou d'interculturalisme. Pour une partie au moins des opinions, celles qui se situent dans une aire qui se veut modérée, éclairée, tolérante, l'affirmation de pluralisme ou d'interculturalisme constitue une référence positive. Mais dans une autre sphère de l'opinion, athéiste militante, antireligieuse ou nationaliste, l'islam est explicitement ciblé, voire carrément rayé par principe de la carte socioculturelle.

Entre ces deux attitudes extrêmes, une aile, composée de personnes en principe tolérantes, religieuses ou agnostiques, est embarrassée par cette religion qu'est l'islam. D'une part, elle est portée par une population dont elle voudrait être solidaire. Mais d'autre part, cette religion semble véhiculer des référentiels problématiques.

Ceci porte à réfléchir sur la différence entre le « divers » et le « pluriel ». Dans toute société humaine, il y a de la *diversité*. Qu'il s'agisse de traits physiques, comme la couleur des cheveux ou la tonalité de la voix, ou les marques sexuelles, ou des conduites de consommation, ou encore qu'il soit question de l'adhésion à l'un ou l'autre groupe d'appartenance. On voit d'emblée dans ces exemples que derrière la diversité pointe une autre dynamique sociale, à savoir que le « divers » peut devenir socialement significatif et pertinent pour marquer des différences, des clivages entre « eux » et « nous ». J'appellerai « *pluriel* », la diversité qui non seulement devient socialement significative, mais qui devient aussi objet de débats collectifs, d'enjeux de positionnements sociaux, de constitutions d'identités collectives. Le divers est donc « pluriel » par une construction sociale qui se produit dans le jeu des relations sociales. C'est bien le cas de l'islam en Europe : il n'est pas seulement « divers », mais il se construit et il est construit comme « pluriel ». Ceci n'est pas spécifique à l'islam : on peut dire que l'ensemble des relations entre idéologies et religions sont et restent, à des degrés divers, de l'ordre du « pluriel ».

L'idée de pluralisme donc est importante, mais à condition qu'elle ne soit pas seulement pensée comme « diversité », mais dans toute la profondeur des enjeux liés au pluralisme. Car il ne suffit pas de penser une cohabitation de cultures diverses, mais il importe de penser et de mettre en oeuvre les modalités concrètes d'existence de ce pluralisme.

L'idée de pluralisme est fortement marquée par la vision du monde qui la sous-tend. Assortie d'une vision postmoderne, elle amène la culture à être mesurée uniquement à la lumière des subjectivités de ceux qui la vivent. L'idée d'un référent tiers (les droits de l'homme par exemple) est mise en question ou tout au moins placée en deuxième ligne.

Les développements de l'idée de démocraties plurielles (chez Taylor, Kymlycka par exemple), issue d'une vision pluraliste teintée de postmodernisme et d'une pensée politique soucieuse de trouver des solutions pragmatiques (comme dans l'idée d'« accommodements raisonnables »), sont tout compte fait des pensées politiques pauvres. Elles supposent en effet que des identités se figent au sein des communautés et ne prennent pas en compte les changements, les multiplicités des appartenances et les exigences sociologiques du vivre ensemble. Elles ignorent aussi que ces identités sont des constructions sociales qui vont et qui viennent. Elles ignorent que le temps des « identités en soi » est un temps révolu (voir infra). Et surtout, au nom de la recherche de solutions immédiates, elles sous-estiment les effets destructeurs sur les ensembles sociaux et à terme sur la démocratie, de l'institutionnalisation, de la consolidation de ces identités. Car la démocratie

suppose un minimum d'universalisme, de valeurs et de référentiels partagés. Or, si ceux-ci ne sont plus partagés, les bases mêmes d'une cohabitation commune, d'une transaction entre ces groupes particularisés disparaissent. Ces solutions sont politiquement pauvres car elles utilisent le découpage entre groupes et par communauté, donc la simplification, au lieu de se confronter au grand défi contemporain de la multiplicité et de la complexité.

Je pense que l'organisation sociale sous l'angle du pluralisme doit parvenir à trouver un point d'équilibre entre quatre polarités :

- nécessité de maintenir un Etat viable, démocratique, assurant une certaine fonction de garant de justice, d'équité dans un espace donné et sur base d'un socle commun partagé ;
- nécessité de maintenir une vie collective sur un espace donné, en entendant par là l'idée qu'il est légitime d'avoir une vie collective commune et que l'on assure certaines conditions pratiques qui permettent le fonctionnement de celle-ci. Ainsi par exemple, une (des) langue(s) commune(s) de communication garantit cette possibilité. Un échange entre les différentes parties, un bien-être partagé, une permanence des sociétés et des référents collectifs communs, ce qui ne signifie par retomber dans les grands mythes de la nation qui ont nourri les nationalismes du XIX^e et XX^e siècles ;
- nécessité de garantir une satisfaction individuelle, c'est-à-dire la possibilité pour tout un chacun de parvenir à un bilan aussi satisfaisant que possible pour vivre là où il vit. Il s'agit inévitablement d'une satisfaction relative, conjoncturelle et qui relève du bilan de vie personnel, mais qui suppose un souci de garantir des formes relative et aussi bonnes que possible d'équité ;
- nécessité de satisfaire des attentes collectives, des aspirations, des identités, lorsqu'elles se manifestent, mais tout en garantissant le caractère ouvert et non stigmatisant de ces identités et appartenances collectives¹⁶.

Il s'agit donc d'un équilibre difficile, toujours fragile, jamais achevé qui doit être atteint. L'adhésion à des référents convictionnels différents implique la nécessité de rechercher cet équilibre. Les modalités pour élaborer la coexistence commune ne peuvent plus relever d'une injonction, d'une assimilation unilatérale, mais elles doivent tenir compte des positions multiples en présence. Ce sont là, par exemple, les limites des approches qui défendent exclusivement les immigrés ou les musulmans ou à l'inverse, de celles qui défendent exclusivement les autochtones ou qui agitent la menace d'une Europe islamisée.

La cohabitation rapprochée de cultures, connectée à la société contemporaine mondialisée, force à repenser le mode de construction des identités. On devrait penser un nouveau concept, fondateur de nouvelles démarches. On pourrait dire que devrait se mettre en place un processus de « co-inclusion réciproque »¹⁷ : ce concept entend désigner le fait que désormais le mode de vivre ensemble en raison des contacts et des circulations intenses de signes et de personnes ne peut se faire que si dans la définition de soi, chacun, chaque groupe, dit ce qu'il est, en explicitant en même temps son rapport à l'autre ou aux autres. Il est devenu impossible de se dire musulman, chrétien, athée etc. en soi, de manière isolée, de manière dissociée de la définition de son propre rapport à l'autre.

Ce mode de définition des identités « en soi » appartenait au passé de sociétés de communication réduite ou au passé récent des sociétés modernes de communication sélective et aux structures sociales cloisonnées. Les sociétés contemporaines, tant en termes de communication (internet, médias audiovisuels) qu'en termes de relations sociales et de modes de vie, qu'en termes de liens avec des processus mondialisés, exigent la construction d'identités qui incluent et explicitent la relation aux autres.

¹⁶ Une réflexion et une théorisation approfondies des aspects formulés ici se trouvent dans Pierre Rosanvallon, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité* ? Paris, Seuil, 2008.

¹⁷ Felice Dassetto, *La rencontre complexe : occidents et islams*, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia, 2004 ; Felice Dassetto, Jordane de Changy, Brigitte Maréchal, *Relations et co-inclusion. L'islam en Belgique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Ce mode de définition des identités concernera probablement aussi les religions en tant que telles et les processus de communication (dialogue) que des acteurs religieux envisagent. C'est sur base de cette prémisse que des débats (et pas seulement une information réciproque sur l'autre) peuvent s'engendrer sur les modalités du vivre ensemble. Car parler de co-inclusion ne signifie pas une exclusion du conflit, des tensions, des oppositions. Mais la co-inclusion suppose aussi qu'une certaine entente au moins sur les enjeux du conflit puisse avoir lieu.

3. Religion, sécularisation

Un enjeu à venir est lié à la place du religieux à l'intérieur de la société européenne. On sait qu'à ce sujet les États-nation européens n'ont pas la même attitude face au religieux. Mais ils ont une position commune : le religieux ne peut pas être le référentiel ultime des processus démocratiques. Mais dans la gestion concrète des cultes, ils diffèrent par leur histoire, par leur expérience passée du pluralisme religieux (intra-chrétien) ou de luttes religieuses, mais également par le rôle qu'ils attribuent à la construction de l'espace public et aux rapports entre société civile et État. Entre une forte vision du rôle de l'État et la dissociation entre État et religion comme en France ou une vision d'entremetteur de l'État accompagnée d'une articulation entre État et religion comme en Belgique, il y a une certaine distance. Il n'est toutefois pas à exclure que les positions pratiques convergent progressivement, entre autre face aux enjeux communs posés par la présence de l'islam. Reste encore à observer à cet égard le rôle que l'Union Européenne aura à l'avenir dans ce processus d'homogénéisation. Pour le moment l'Union Européenne n'a pas de compétence directe en la matière. Mais pourrait apparaître des compétences indirectes : par exemple en matière de statut d'enseignants ou de personnel affecté aux lieux de culte et à sa libre circulation dans l'espace européen.

Les héritages passés sont aujourd'hui interpellés par la présence de l'islam mais aussi par une irruption nouvelle du religieux dans l'espace public. Mais qu'est-ce qui est interpellé au juste ? Certes une vision qui s'était imposée depuis les années 1960 en Europe (ce n'est pas le cas des États-Unis) et qui consistait à penser que le chemin de la Modernité allait de pair avec la disparition du religieux de l'espace public. Des groupes religieux, notamment musulmans ou pentecôtistes affirment et affichent une fierté religieuse. Dans les années 1970-80 d'ailleurs, les enthousiasmes musulmans ont étonné et parfois fait réagir pas mal d'Européens. Mais l'idée fondatrice de la liberté d'expression et d'organisation religieuse a coupé court à ces perplexités.

Mais en même temps, il est apparu que la liberté d'expression dans la société civile existe à condition qu'elle trouve des principes d'autorégulation et de respect réciproque. Par exemple, les réactions au roman de Salman Rushdie de la part de musulmans ont montré une absence de retenue encore plus qu'une atteinte à la liberté d'expression. Et, à l'opposé, la publication des caricatures de Mahomet, faites au nom de la liberté d'expression, a montré aussi une absence de retenue.

Mais des milieux religieux associent parfois cette liberté d'expression et d'organisation dans l'espace public civil à la légitimité d'une pénétration du religieux dans l'espace public étatique. Ce glissement touche au cœur d'un pilier des fonctionnements démocratiques, à savoir que l'État et ses lois peuvent être démocratiques dans des sociétés fondamentalement pluralistes, uniquement s'ils sont autoréférentiels et sans référence à d'autres principes fondateurs que ceux qui découlent des procédures démocratiques.

En sommes, on assiste à un réajustement de la réflexion et des pratiques autour du rapport entre l'espace public, l'espace de l'État et les convictions de groupes. Les équilibres et les formulations issues du XIX^e siècle et qui avaient maintenu un relatif *statu quo* jusqu'ici sont en train de chercher des nouvelles formulations.

Conclusion

Sans pessimisme lequel ne ferait qu'agrandir les problèmes, sans faux optimisme non plus qui ne ferait qu'occulter les problèmes, cet article a voulu souligner comment le processus

d'inclusion de l'islam en Europe, son devenir « islam européen » à plein titre est encore en train de se faire et a encore du chemin à parcourir.

Ce chemin n'est pas nécessairement linéaire. Des tendances diverses peuvent apparaître. Des tensions peuvent surgir.

Il importe de se doter d'outils et de personnes pouvant prévenir les situations de crise et gérer les conflits lorsqu'ils apparaissent.

Le rôle important des intellectuels a été mis en exergue : le rôle que des intellectuels formés aux sciences islamiques pourront jouer. Tout comme l'importance de susciter des lieux de débat, au sens profond et fondamental du terme.

Ceux qui pensent que le multiculturalisme est en soi une réalité positive se trompent : le multiculturalisme est bon si les parties en présence le font devenir tel.