

Islam minoritaire, islam majoritaire

Entretien avec Tareq Ramadan

Tareq Ramadan, professeur de philosophie au Collège de Genève et de civilisation islamique à l'Université de Frigourg, est engagé depuis plusieurs années dans le débat concernant l'islam en Europe et dans la monde. Son dernier ouvrage, paru en octobre 1999 aux éditions Tawid, a pour titre : Etre un musulman européen.

— Robert Bistolfi : La mesure prise à votre rencontre par un ancien ministre de l'Intérieur, Charles Pasqua, vous a valu jadis une forme de publicité que vous ne souhaitez sans doute pas. votre personnalité, votre engagement, vos publications continuent à susciter adhésions, interrogations et — pourquoi le nier ? — méfiances persistantes. Avant d'aborder le sujet central de notre entretien, souhaitez-vous apporter quelques précisions sur votre itinéraire personnel ?

Je suis né à Genève où j'ai fait l'essentiel de mes études (maîtrise de philosophie et de littérature française et doctorat d'arabe-islamologie). J'ai suivi une formation intensive en sciences islamiques en Egypte. Mon engagement, pendant longtemps, fut orienté vers la solidarité dans le Tiers-Monde (travail avec les prêtres-ouvriers en Amérique du Sud, élaboration de projets de développement en Afrique ou en Asie aux côtés des Tibétains). Je me suis également occupé, pendant huit ans, de la promotion et de l'engagement concret pour une «pédagogie de la solidarité» dans les établissements scolaires tournée vers le Quart-Monde dans le but d'enrayer les processus de marginalisation à l'œuvre dans les sociétés modernes. Cette formation de terrain, mariée à l'étude classique, demeure un constant apport dans ma réflexion actuelle sur la présence des musulmans en Europe.

— Si nous sommes convenus d'axer notre entretien sur le thème

«Islam minoritaire, islam majoritaire», c'est pour faire progresser d'indispensables clarifications. Parmi les interrogations — les préjugés ? — de nombreux non-musulmans, figure la conviction que l'islam ne se conçoit qu'hégémonique. Et que, s'il accepte les règles de la société d'accueil lorsqu'il est en situation minoritaire, ce n'est que contraint et forcé.

Effectivement, je crois que ceci est tout à fait juste : contrairement à ce que l'on a pu dire sur la situation des musulmans en Europe, au cours de l'histoire, les musulmans ont souvent connu une situation de minorité. Un point très important à rappeler, en préambule, est que les savants musulmans se sont toujours appliqués à penser leurs références religieuses selon les circonstances de leur époque, en fonction du contexte social dans lequel ils ont vécu. Le fait est clair pour ce qui concerne la tradition médiévale, comme pour la présence des musulmans en Afrique Noire, ou encore, plus spécifiquement, dans la production qui a eu lieu en Inde qui fut un foyer toujours actif de production juridique. Leur clé de lecture distingue les pays où on est majoritairement musulman qui constituent *dar al-islam*, «la maison de l'Islam», «l'espace de l'Islam» et qui se différencient du *dar al-harb* ou «espace de la guerre». Les musulmans, placé dans une situation et un espace qu'ils ne considéraient pas comme musulman, ont tenté le plus souvent des aménagements. Il est vrai — parce que l'époque ne l'exigeait pas — qu'ils n'avaient pas une vision globale de la dimension minoritaire, mais plutôt une vision très locale, très ponctuelle de ce qu'il était possible de faire ou de ne pas faire (en matière de droit), souvent d'ailleurs dans des situations politiques qui n'assuraient pas la liberté d'expression. On va avoir, par exemple, une production juridique importante concernant la pratique discrète, touchant à la non-visibilité. Cela est vrai en Afrique Noire, en Inde, dans certaines régions de Perse où des groupements minoritaires vont plutôt opter pour la discrétion. La situation politique avait une grande influence sur le type de rapport au droit musulman et c'est parce que nous vivons une situation tout à fait nouvelle, que nous sommes, à mon sens, dans l'obligation de sortir de cette vision binaire.

Un autre élément va intervenir, une production très importante dans la tradition musulmane : c'est l'apport de ash-Shâfi' qui est un des penseurs des quatre écoles dominant aujourd'hui dans le monde sunnite. Il y en a certes d'autres, mais lui va développer une idée, à savoir qu'il faut ajouter à la vision binaire opposant espace de l'islam et espace de la guerre, une troisième dimension : celle de pays qui ne sont pas majoritairement musulmans mais dans lesquels règne une possibilité de vivre

ensemble pacifiquement. Une troisième catégorie : «espace de la concorde», «espace du traité» ou encore «de la paix» voit ici le jour. C'est intéressant parce que c'est l'idée d'une coexistence dans un espace non musulman avec adaptation des lois pour préserver l'essentiel de la pratique. C'est-à-dire les quatre piliers, les éléments d'une pratique personnelle et collective, mais sans aller plus loin dans l'exigence d'une application de la loi musulmane, en raison d'une situation minoritaire.

L'idée est désormais d'aller le plus loin possible en matière de législation : c'est ce vers quoi nous orientent d'ailleurs les textes. C'est ce que déjà l'on trouve en terme de production du *fiqh* (droit et jurisprudence musulmans) en Inde : une pensée de la loi musulmane dans un environnement majoritairement non musulman, qui permet à une communauté donnée de s'autostructurer. Le *fiqh* exige cette démarche.

— Il n'est pas surprenant qu'on trouve au Royaume-Uni, plus qu'ailleurs en Europe, des tentatives du même ordre pour — dans un cadre législatif et public non musulman — rechercher l'application la plus large possible des dispositions juridiques islamiques.

On a assisté à une importation de ce que l'on a connu dans le sous-continent indien, qui a créé un débat à l'intérieur de la communauté musulmane britannique. La perspective est effectivement d'aménager une sorte de législation spécifique pour ce qui concerne les mariages, l'héritage, etc. Mais comme la loi générale le permet, on n'a pas forcément des conflits juridiques très pointus tels que ceux que l'on peut trouver en Europe où la législation est d'une autre nature avec un cadre et une jurisprudence plus élaborés. Il existe donc des expériences, une réflexion, et des débats ont vu le jour qui sont extrêmement intéressants, comme en Inde avec an-Nadawî, une grande figure musulmane indienne, qui vit à Lucknow et qui a pris le parti de la présence minoritaire en encourageant l'élaboration juridique en ce sens. L'idée que l'on a à respecter la juridiction du pays où l'on vit n'a pas été inventée par les musulmans en Europe. C'est une donnée effective et ancienne de la pensée des juristes musulmans dans des cadres comme celui de l'Inde. Ce qui diffère, c'est la vision globale du monde. Aujourd'hui, nous nous trouvons en Europe avec la nécessité de revoir cette conception binaire parce que tous les paramètres qui l'ont justifiée à l'époque médiévale sont aujourd'hui caducs. Le seul élément, peut-être, qu'on pourrait retenir de l'ancienne pensée juridique de la tradition musulmane, c'est le critère établi par Abû Hanifa et ses disciples. C'est assez étonnant : il est

la première des quatre grandes figures sunnites qui a développé dans les critères de qualification d'un espace l'idée de sécurité et de non-sécurité. C'est-à-dire qu'à partir du moment où nous nous trouvons en sécurité dans un espace, celui-ci est considéré comme *dar al-islam*. Son idée était sous-tendue par le présupposé qu'il fallait être en majorité pour être en sécurité, ce qui correspond à la réalité de la sécurité dans les conditions de l'époque. Aujourd'hui, par rapport aux mêmes critères, nous allons nous apercevoir que le qualificatif peut presque «émigrer» : nous sommes souvent, en tant que musulman citoyen et politique, plus en sécurité dans certains pays où les musulmans ne sont pas majoritaires que dans les pays dits musulmans !

De fait, il faut que nous développions un corps de concepts qui nous permette de déterminer beaucoup plus clairement les critères de notre enracinement en milieu non musulman que la très grande majorité des musulmans disent être possible. Au demeurant, il existe des groupements sectaires et minoritaires qui considèrent que les termes *dar al-islam* et *dar al-harb* (termes, rappelons-le, ni coraniques ni prophétiques) conservent leur validité. Notre travail consiste désormais à armer la conception majoritaire d'une structuration, d'un corps conceptuel...

— Où en est-on de cette élaboration ? Y a-t-il des lieux, des pôles de référence où cette nouvelle réflexion est déjà avancée ? Les musulmans d'Europe y jouent-ils un rôle significatif ?

Cela a commencé d'une façon un peu fragmentaire, avec une pensée qui s'élaborait d'un savant à un autre. On a eu pendant de nombreuses années une réflexion aboutissant à la conclusion : il faut peut-être remettre en cause l'ancienne distinction. Depuis sept ou huit ans, un certain nombre de rencontres à plusieurs niveaux ont eu lieu. Il y a trois ans, un «Conseil européen de l'avis juridique et de la recherche», dont le Président est Yûsuf al-Qardâwî, s'est attaché à produire une réflexion originale. Il n'a pas été seul pour le faire et s'est entouré de gens qui vivent la situation européenne et qui apportent leurs contributions. Et eux ont retenu l'idée que dans les conditions qui prévalent dans les pays européens, le concept d'espace de la prédication (*dâr ad-da'wâ*) pouvait trouver à s'appliquer. Mais, ce faisant, ils présentaient une simple proposition, une réflexion, sans prétendre lui conférer une autorité déjà fondée.

A d'autres niveaux, un certain nombre d'intellectuels, d'universitaires

et de lettrés se rencontrent, localement, et développent une pensée qui est en train aujourd'hui — c'est assez manifeste — de prendre forme, c'est-à-dire de se structurer, de produire un certain nombre de concepts. Je crois qu'il faut dire que nous sommes dans une période extrêmement intéressante d'élaboration du discours islamique en langue européenne et également en français, et cela aussi c'est important. On assiste à la maîtrise progressive, par les musulmans eux-mêmes, d'un corps de concepts qui va leur permettre d'être plus clairs sur les points évoqués, en se dotant d'une armature conceptuelle mieux maîtrisée et mieux adaptée aux nouvelles exigences...

— Sans entrer dans une analyse détaillée de cette évolution, c'est, me semble-t-il, sur des cas précis, par le biais de *fatwas*, d'avis juridiques, que cette pensée se développe surtout. Ce n'est pas, principalement, à travers une nouvelle approche frontale du corpus juridique (par ailleurs très diversifié) que l'avancée se fait, mais en fonction de nouveaux problèmes posés, pas à pas, en s'attachant à dégager, face à chacun, la solution la mieux adaptée, la plus juste. Ceci résume-t-il, sans la trahir, la démarche ?

Il y a effectivement deux choses que les musulmans sont amenés à faire aujourd'hui. Si nous considérons que nos sources sont effectivement le Coran et la tradition du Prophète (*Sunna*), il n'y a pas chez nous l'idée de choisir une partie de ce corpus, d'enlever une partie, mais par contre il y a clairement l'idée d'en renouveler la lecture. C'est une première attitude, c'est la globalité de tous les textes qui doivent être relus en fonction du contexte dans lequel on vit. Cette première démarche est très importante parce qu'elle est globalisante.

En même temps, il y a le coup par coup, dans deux cas de figure très précis, à savoir quand les textes de référence ne sont ni précis dans leur formulation, ni assez clairs pour permettre une seule interprétation. Dans ce premier cas, on dispose d'un espace d'interprétation possible où va opérer celui qui fait un travail d'élaboration juridique. C'est l'*ijtihad* (interprétation) qui va aboutir à une *fatwa*. L'autre cas de figure apparaît quand le texte fait silence, c'est-à-dire qu'on ne trouve pas dans les textes de références de rapport direct ou indirect à la question (ce qui permettrait un raisonnement par analogie): le juriste va être amené à effectuer un travail spécifique afin de formuler un avis juridique tout à fait original; c'est là un travail extrêmement pointu, qui doit offrir une réponse

précise à un moment précis pour une personne précise, sur ce problème précis et inédit.

— Les sources de l'incompréhension....

Il y a effectivement tout ce que vous avez mis en évidence : un grave déficit sur le plan académique pour ce qui est de la connaissance de l'islam, un rôle souvent discutable des médias, la méconnaissance du dynamisme interne à la pensée islamique. Sur la question de l'égalité, du statut personnel, je crois qu'il y a des choses qu'il faut que l'on reconnaisse : si on prend le monde musulman, si on observe les différentes écoles, les différents modes d'interprétation des textes, on va trouver clairement des attitudes discriminatoires fondées sur des lectures très orientées et réductrices des textes de référence, justifiant par les textes des pratiques qui pour nous posent un problème car, souvent, elles étaient ante-islamiques. C'est par exemple le cas d'une culture très prégnante en Afrique, en Afrique du Nord, dans le monde arabe, qui pousse à justifier par les textes islamiques des pratiques préislamiques. Cela pose un problème, et il faut faire un travail d'analyse critique afin de vérifier ce que dit l'islam sur ces points, afin de savoir si ce n'est pas quelque chose qu'on a justifié a posteriori. C'est là un premier élément.

L'autre élément, qui pose effectivement un gros problème, réside dans la nature de certaines lectures très traditionalistes et très conservatrices des textes de référence. Elles vont justifier certaines pratiques par des prises de position juridiques légitimées par l'islam. Mais, ce faisant, on néglige qu'elles ont été le produit d'un certain nombre de références, à un moment donné, et qu'elles doivent être comprises dans un contexte précis. Prises dans un autre contexte, elles légitimeraient en fait une discrimination. Le cas le plus frappant, dans les faits, concerne la situation de la femme où effectivement on a un vrai travail à faire. Il y a en islam une vision de deux êtres : un homme qui a des devoirs, des responsabilités et des droits devant Dieu ; une femme qui a également des devoirs, des responsabilités et des droits devant Dieu, et qui donc participe pleinement d'une conception globale de la société et de la famille. Cela c'est la réalité. Quand, par exemple, on parle de questions touchant à l'héritage ou à la complémentarité dans le couple, si on ne prend qu'un élément d'une partie et qu'on ne le situe pas dans la conception globale, on ne peut y voir que de la discrimination. Prenons un exemple très important : celui de la gestion du couple. Il faut ici être très précis parce que

cela va permettre de contredire des musulmans qui justifieraient tout au nom de la conception de l'islam.

L'homme a un devoir dans la conception musulmane de la famille : il doit subvenir aux besoins de sa famille, au niveau financier comme à celui des biens matériels. La femme a un droit, ce droit — fondamentalement — c'est de ne pas avoir à subvenir à ses besoins : en amont, ses frères et ses parents la prennent en charge ; en aval, son mari la prend en charge. C'est son droit, c'est-à-dire qu'on ne peut pas lui imposer de travailler. Ce n'est pas une obligation, et certains vont à tort passer du droit à l'obligation, en affirmant elle ne peut pas travailler. Ce qui a été dit c'est que c'était un droit, pour pouvoir constituer l'espace familial avec la dimension centrale que la femme occupe, dont elle est le noyau. On a donc ici la vision d'un droit et d'un devoir : le droit de ne pas avoir à travailler pour ce qui est de la femme et le devoir de subvenir à ses besoins pour ce qui est du mari. Une femme qui reçoit de l'argent n'est absolument pas tenue de le dépenser pour la famille, c'est son bien. Quand héritage il y a, la part qui lui revient est une part personnelle ; elle n'a pas à la dépenser pour la famille ; elle peut la gérer comme elle veut ; elle peut l'investir comme elle l'entend et ce sans l'accord de quiconque.

Quant à l'homme, l'argent qu'il reçoit, il le reçoit avec une responsabilité financière qui est supérieure, c'est-à-dire pour lui mais également pour toute sa famille. C'est avec cette vision-là que les musulmans abordent la question de l'héritage : ce n'est pas parce qu'une femme vaut la moitié d'un homme, mais parce que les charges qui pèsent sur l'un et sur l'autre sont totalement différentes. Enlever l'idéalité de cette famille et continuer à appliquer littéralement le principe amènerait à tomber dans une discrimination patente. L'idéal voudrait qu'on ait une famille constituée sur ces bases. Or, aujourd'hui, dans la majorité des sociétés musulmanes, cette vision idéale d'un homme qui peut subvenir aux besoins familiaux et d'une femme qui peut gérer l'espace familial sans avoir besoin de travailler, ne répond pas du tout à la réalité sociale. Est-ce qu'on va appliquer littéralement le principe ou, tout en maintenant l'idée que cet idéal se fonde sur la Révélation coranique, trouver la voie la plus adéquate pour que l'application d'une loi que nous pensons juste dans un contexte idéal ne devienne pas injuste quand le contexte n'est plus idéal ? Voilà le travail que nous avons à faire.

Certains vont pointer du doigt un dysfonctionnement chez les musul-

mans et ils ont raison. Vous allez voir — mais cela on le connaît dans toutes les traditions — des traditionalistes et des conservateurs qui vont se référer aux textes, quel que soit le contexte, et justifier une discrimination uniquement au nom du respect des textes, en pensant que plus on est littéraliste plus on est fidèle. C'est sur ce point qu'on a un travail à faire. Les musulmans sont les premiers responsables du déficit d'explication de la globalité de leur perception. On peut ne pas être d'accord sur le fond. Si quelqu'un me dit : je ne suis pas d'accord avec le principe énoncé ci-dessus, je peux le comprendre. On a alors un débat de fond : nous avons les uns et les autres une conception de notre vie de famille, de notre vie sociale, de notre rapport au Créateur et il est bon que nous l'expliquions avec plus de clarté. Sur un autre plan, nous devons admettre d'une façon claire qu'il y a des postures à l'intérieur du champ de référence musulman qui sont très réactionnaires. Et qui sont d'autant plus littéralistes qu'elles ont l'impression que le monde ne suit plus la lettre. Tout ceci doit être dit, sans réserves. Mais ceci ne veut pas dire pour autant qu'il faille devenir infidèle à nos références pour donner artificiellement des gages d'ouverture aux références des autres.

Pour ce qui est de la réciprocité, autre question qui a été évoquée, je voudrais dire ceci : nous sommes souvent interpellés comme musulmans, et à mon avis à tort. Le droit à la liberté de conscience, à la liberté de culte, le droit à être et à rester digne en toutes circonstances, n'est pas une affaire de réciprocité. En ce qui me concerne, je suis ici en Europe et je me battrais pour que ma dignité soit préservée ; je n'attends pas d'un être humain qu'il juge de la possibilité de me rendre ma dignité par un «commerce» qu'il ferait de la dignité qu'on donne ou non à l'autre. Je ne suis pas responsable de ce que font les dictatures dans le monde musulman, mais par contre on aura raison de m'interpeller sur un point : «Que dis-tu sur ce qui se fait là bas ?», et de ce point de vue-là je dois parler. Je dois dire que, dans le monde musulman d'aujourd'hui, l'établissement de lieux de culte chrétiens, par exemple, devrait faire l'objet d'un traitement ouvert. L'interdiction, pour ce qui est de La Mecque ou de Médine, doit être considérée spécifiquement. Mais quand on invite des gens à venir à Riyad ou à Djedda pour travailler, et qu'on ne leur donne pas la possibilité de pratiquer leur religion, ce refus n'a rien à voir avec ce que nous enseigne la tradition musulmane. En bref, tenir les musulmans présents en Europe pour responsables de ce que font les autorités politiques de certains pays musulmans est injustifiable, mais à notre tour nous ne pouvons rester indifférents à ce qui se passe dans certains pays dits

musulmans. On peut être étonné, même, que certains gouvernements européens acceptent, pour des raisons politiques ou économiques, des discriminations religieuses. Allons donc plus loin en demandant aux autorités de nos pays d'avoir une attitude plus claire : sait-on que la Suisse, par exemple, accepte qu'il n'y ait pas de croix (celle figurant sur son drapeau) sur certaines affiches publicitaires destinées à l'Arabie Saoudite ? Combien d'autres pays européens font des concessions pour des raisons économiques...

— Sur la relation au politique, beaucoup ont le sentiment que, dans la culture islamique, la situation idéale serait celle où «espace du sacré» et «espace public» coïncideraient le plus étroitement possible. Pour faire bref : la religion régenterait tout. Il serait utile d'avoir quelques précisions sur ce point — ou sur ce préjugé. Nous touchons là à un enjeu démocratique — au sens large — essentiel.

Je viens de faire une tournée dans le monde musulman. J'y ai rencontré des associations et des communautés musulmanes et je relève, il est vrai, une chose dont on ne peut pas rendre responsables nos interlocuteurs non musulmans, à savoir que le discours sur la question n'est pas clair. Ainsi, vous pouvez discuter avec quelqu'un qui clairement est «ouvert» et, quand on touche à la question de la démocratie, il s'empresse d'affirmer ne pas pouvoir utiliser le terme «démocratie» pour lui préférer celui de *shûrâ* (concertation). Vous changez de pays, et là on utilise le terme «démocratie» sans réserves. Le discours musulman n'est donc pas clair. Je ne dirai pas qu'il n'est pas clair au niveau des principes : il n'est pas clair au niveau des concepts employés, parce que pour certains utiliser le terme démocratie, c'est se soumettre à une logique d'occidentalisation.

Je crois que la première chose que nous avons à faire entre musulmans, c'est de nous mettre très clairement d'accord sur un certain nombre de principes que nous partageons. S'il n'y a pas moyen de se mettre d'accord sur tous les concepts, il nous faut au moins tenter de clarifier la façon qu'on a de les traduire. Parce que, même dans les écoles de pensée qui admettent les principes essentiels de la démocratie, on ne formule pas cet accord de principe de la même façon. Nous avons là à fournir un grand effort de clarification du discours musulman.

Pour ce qui est du rapport du politique et du religieux à l'intérieur même de la conscience musulmane, l'approche n'est pas toujours claire non plus. Quand nous disons, comme certains ont pu le dire, et comme un certain nombre d'orientalistes l'ont dit aussi : il n'y a pas de différence entre religion et politique en Islam, on prend un grand risque d'incompréhension. Pourquoi ? Parce que cela veut dire, dans l'esprit d'un «Occidental» qui a des références judéo-chrétiennes et dont l'histoire du catholicisme est la référence, qu'on gère la politique avec le dogme du religieux, et non pas qu'on gère le religieux avec la rationalité et la libéralité du politique. Cela signifie, à la lumière de l'expérience espagnole, une promotion de l'intégrisme. A nous de faire attention, car un corps de références pour nous évident veut dire autre chose dans l'histoire des civilisations différentes de la nôtre. Quand nous disons : les sources sont uniques, cela ne signifie pas que nos méthodes sont uniformes. C'est très important en matière de droit musulman. La source reste le Coran et la tradition, mais les méthodologies sont tout à fait différentes: pour tout ce qui relève du culte dans l'islam, ce qui correspond au religieux dans l'histoire judéo-chrétienne, on ne peut faire que ce qui est dans le texte. Peu de place est laissée à l'interprétation rationaliste. Les normes sont là, et on les respecte. Mais pour tout ce qui concerne les affaires sociales, le principe islamique est de dire : tout est permis, sauf ce qui est interdit. C'est l'interdiction, là, qui marque la limite, mais c'est la permission qui est la norme. En matière de gestion du politique, cela signifie que la permission est première en matière de gestion et d'organisation du politique. Tant qu'un acte politique ou une structure politique ne s'oppose pas à une interdiction formellement prescrite, la liberté s'exerce pleinement. Ceci permet une flexibilité considérable de l'approche.

Ainsi, même si les sources sont uniques, les méthodologies diffèrent. Tout ce qui est dans un espace géographique donné ou dans une culture, on va le considérer et on va observer dans quelle mesure on va l'adapter pour qu'il ne contredise pas un de nos principes. En ce qui me concerne, par rapport à la question de la démocratie ou de la *shûrâ*, cette seule démarche règle un certain nombre de problèmes. Car ce qui m'intéresse aujourd'hui, plutôt que de savoir si je vais être d'accord avec un modèle, c'est quels sont les principes qui supportent ce modèle et quels sont les principes que ma tradition a à proposer. Je m'aperçois alors que pour tout ce qui ressortit à la gestion du politique, le premier principe en islam c'est que l'Etat de droit est primordial. Et cela depuis la naissance de l'islam : la première chose qu'a faite le Prophète à Médine, c'est une Constitution.

Un autre élément est essentiel : l'alternance. Une personne ne reste en fonction que tant qu'elle est compétente et, par le choix des gens, elle peut être changée. Ceci suppose bien entendu le pluralisme ; à partir du moment où il y a concertation, on suppose qu'il y a pluralité d'opinions et choix.

Tous ces éléments, tous ces principes, sont présents dans l'Islam. Et je me pose la question : les principes que nous donne ainsi la tradition musulmane n'aboutissent pas à un modèle formel. En face de nous, nous avons en revanche un modèle, qui est le modèle démocratique. Il est le fruit d'une certaine histoire et a abouti à des pratiques sur lesquelles il repose. Ce qui importe aujourd'hui n'est pas de se battre sur le nom du modèle, c'est de savoir comment on va concilier l'approche et surtout faire respecter l'application des principes. Et je m'aperçois que dès que nous entrons dans ce domaine-là, beaucoup de problèmes se résolvent. En bref, il s'agit moins d'imposer un modèle unique que de respecter, et de faire respecter, un certain nombre de principes communs.

— Je voudrais, à ce stade, qu'on aborde la question suivante : celle des limites de l'interprétation. L'extrême flexibilité du droit et de l'interprétation dans la tradition musulmane, qui vient d'être soulignée et qui est trop souvent méconnue en Europe, a atteint à un certain point ses limites. Dans l'Islam, pourtant traditionnellement plus ouvert que la chrétienté à la nouveauté scientifique, l'ouverture et l'innovation semblent s'arrêter au seuil du Texte révélé. Or l'examen des conditions dans lesquelles le Coran a été matériellement fixé (indépendamment de la révélation elle-même, qui relève d'une autre approche) pourrait faire l'objet d'une interrogation, dans le cadre d'une méthode de critique historique qui s'est exercée à propos d'autres textes révélés. Or, sauf rarissimes exceptions, il y a comme une frilosité des scientifiques musulmans à aborder ce sujet.

On touche ici à un principe fondamental. Pour les musulmans, on pourrait dire qu'il y a un consensus quasi unanime pour ce qui est du rapport au Texte. Dans l'histoire, il y a une intervention divine qui rappelle qu'il « existe » un Dieu unique et ce rappel va se faire à travers l'Islam. Qu'il y ait eu pour nous des révélations successives dans l'histoire est justifié par la nécessité de rappeler cette unicité de Dieu, mais aussi et surtout par le fait que des êtres humains sont intervenus dans le corpus des Révélations. La dernière Révélation est considérée par les

musulmans comme la Révélation d'un texte qui contient les mots mêmes de Dieu. C'est la «dernière Révélation» parce qu'elle a aussi cette qualité qui est de ne pas avoir été entachée par l'intervention humaine. Je dis bien «entachée» parce que les hommes ayant précédemment reçu la Révélation ont fini par en altérer le message. Les musulmans associent le texte dans son authentique Révélation avec le dernier des Prophètes envoyé pour l'humanité. Il faut qu'on se rende compte du caractère central de ce texte pour les musulmans. Dans l'agencement qui avait été décidé par Dieu, il est tel qu'il a été révélé au Prophète pendant les 23 années de la révélation. Le lien universel et fondamental de l'humanité avec Dieu, dans la dernière manifestation de Son verbe, est ici fixé. Cette dimension est fondamentale. Mais il s'agit d'un texte et c'est ce que les musulmans n'oublient pas (même si dans leur rapport aux textes on va observer des postures différentes). Ce texte sollicite l'intelligence humaine. Pas de Texte sans intelligence, et pas d'intelligence qui se rappelle Dieu sans le support du Texte : on a ce rapport de complémentarité. Il est donc nécessaire de promouvoir une intelligence active : cette dernière est une «lumière» selon la tradition musulmane. Le Texte est une lumière et l'intelligence humaine — au sens du cœur et de l'esprit — intervient comme une autre lumière pour accéder à cette Lumière révélée. On entre alors dans le monde de la «lecture» (racine du mot *Qur'ân*, Coran) et de l'interprétation par l'intelligence humaine.

L'interprétation, cependant, est circonscrite par l'idée que le Texte, tel qu'il est, est révélé une fois pour toutes et qu'il participe d'une manifestation divine ultime. On pourra interpréter à l'intérieur du corps des propositions, d'un verset, d'une sourate, mais remettre en cause la sourate ou le verset, ou les mots, n'est pas possible car la parole divine est définitive. C'est un principe fondamental, une sorte d'acte intellectuel de foi.

— J'entends bien. Mais là où il y a question, c'est sur les conditions dans lesquelles cette parole révélée a été fixée. Elle ne l'a pas été instantanément, au moment où elle a été délivrée, mais après une période historiquement datée, où l'intervention de simples mortels — avec tous les risques d'erreur que cela comporte — a été essentielle. Est-ce à dire que la sanctification a porté non seulement sur le texte révélé, mais aussi sur les conditions, toutes humaines, de sa fixation ?

Non, parce que pour les musulmans, la recension a été immédiate et l'ordre du Coran fixé du vivant du Prophète. Selon la tradition musulmane, lors de la dernière année de la vie du Prophète, l'Ange Gabriel va lui faire réciter deux fois le Texte en l'état. Donc, pour nous, le texte tel que nous l'avons est lié à cette dernière lecture. Cette première recension participe pour nous d'un fait établi. La transcription, puis la diffusion que fera le troisième calife découlent du constat que les gens récitent de moins en moins correctement le texte révélé. Ce Texte est le texte de référence, le même texte que celui que nous avons aujourd'hui. Cette idée qu'il y aurait eu une période d'incertitude n'est pas, à nos yeux, pertinente. La tradition nous le dit et ce qui nous le confirme aujourd'hui c'est que le Coran est resté le même depuis lors. Il n'y a pas plusieurs Corans, il n'y en a qu'un seul. L'histoire est une confirmation pour nous du bien-fondé de ce principe.

Un dernier élément par rapport à cette question : la lecture du texte repose sur une démarche interprétative fondamentale ; c'est d'ailleurs ainsi que je traduis le terme *sharî'a*. C'est la voix qui naît de la lecture normative, une lecture qui extrait des textes scripturaires des normes mais avec cette particularité : à l'intérieur de ces normes, il nous est dit que tous les cent ans un être reviendra, un savant de la tradition musulmane, qui renouvellera notre lecture. Il y a là une dimension de renouvellement de l'approche interprétative. C'est là un point fondamental. Il ne remet pas en cause la source de l'interprétation, mais il dynamise l'intelligence qui va interpréter le message. Cependant tout ceci s'effectue dans le cadre des limites de cette donnée centrale : pour un musulman, remettre en cause le statut révélé du Texte délivré une fois pour toute poserait un problème de principe du point de vue de sa foi.

— Il serait bon, au-delà de la délimitation du champ ouvert à l'interprétation, de donner ici quelques précisions sur les principales démarches que l'on peut identifier au sein de la pensée musulmane d'aujourd'hui.

Il y a une chose qui est partagée par tous à quelques exceptions près (dont les réformistes rationalistes, appelés aussi libéraux) : c'est, comme je l'ai déjà indiqué, le statut révélé du texte une fois pour toutes. Par contre, ce qui pose problème aujourd'hui, c'est la latitude interprétative que l'on se donne. Nous avons à l'intérieur du monde musulman plusieurs démarches. Une présentation sur laquelle j'ai travaillé met en évi-

dence six tendances ou courants principaux. Je l'ai fait en me fondant sur une nouvelle façon de les présenter : dans leur relation au texte et par rapport à la raison. Certains de ces courants se trouvent dans une lecture traditionaliste soit «d'école» soit «littéraliste». Ceux-là sont figés d'une certaine façon quant à leur approche du texte. On a par ailleurs un mouvement que je qualifie de réformiste. On peut y distinguer plusieurs tendances, mais elles ont en commun l'idée qu'il faut renouveler l'interprétation sans remettre en cause le statut des textes. On a enfin le réformisme rationaliste dont je viens de parler, très minoritaire dans le monde musulman, qui souhaiterait faire avec le texte coranique ce que les traditions religieuses juives ou chrétiennes (plus les chrétiennes que les juives en l'occurrence) ont fait avec leur texte, c'est-à-dire élaborer une approche qui irait jusqu'à la critique. Ce réformisme rationaliste est, je l'ai dit, très minoritaire dans le monde musulman, mais il existe. Son expression est légitimée et il doit être respecté. Le contentieux est cependant important, car ce mouvement-là prend des positions qui, selon la très grande majorité des musulmans, les font sortir de la référence musulmane car elles remettent en cause la révélation et son statut.

En ce qui me concerne, ce pourquoi je me bats, c'est pour qu'à l'intérieur de nos références se développe une intelligence créative en matière de compréhension des textes et de la compréhension des finalités qu'ils portent. C'est à l'intérieur même du champ de références du religieux que l'ouverture de l'interprétation doit s'effectuer. D'où les critiques qui peuvent être formulées à l'égard des deux extrêmes : d'une part des régimes qui se réclament de l'islam et qui imposent un ordre illégitime, et d'autre part des régimes qui — ayant un rapport de dépendance à l'Occident — prétendent promouvoir une modernisation autoritaire coupée de ses racines.

Force est de constater que les régimes en place dans le monde musulman n'ont pas produit de pensée religieuse qui soit d'abord acceptée par le peuple. Les gouvernements tunisien ou turc ont ainsi pu s'appuyer sur des religieux qui avaient un discours très traditionnel, mais à partir du moment où ils ne faisaient pas de politique, où ils étaient dociles politiquement, ils ont été tolérés et ont produit un islam très réactionnaire dans les campagnes, très traditionaliste, certes, mais pas gênant. Dans ce contexte, l'émergence d'une pensée musulmane authentique a été bloquée et on a assisté aux radicalisations que l'on sait. On a assisté aussi à un retour des traditions soufies, refermées sur elles-mêmes, éloignées du champ politique, parce que, dans le champ politique, il y avait trop de risques.

Dans les deux pays, Turquie et Tunisie, (que je prends ici à titre d'exemples significatifs mais qui ne sont pas les seuls), on a vu quand même apparaître, malgré la répression, terrible, des mouvements axés sur un certain type de réformisme et également liés à toute la tradition réformiste. De ce point de vue-là, nous devons sortir des clivages : dans les pays précités, la laïcité ne veut absolument pas dire, par rapport aux références religieuses, plus d'ouverture. Au contraire, on ira même chercher les traditionalistes les plus figés parce qu'ils permettent, par un discours apolitique, de justifier n'importe quelle politique. D'un autre côté, même si elle a été porteuse de pluralisme en Europe, la laïcité ne signifie historiquement pas, dans le monde musulman, la même ouverture démocratique et pluraliste. En bref, quand ils s'exportent, les modèles n'emmènent pas avec eux les mêmes principes. Enfin, les discours politiques les plus «modernes» recouvrent souvent une instrumentalisation des religieux les plus réactionnaires. N'oublions pas de dénoncer les régimes soi-disant islamiques, de l'Arabie Saoudite aux Talibans (et de tant d'autres), qui, de la même façon, instrumentalisent la référence religieuse.

— Revenons en Europe. Vous avez souvent affirmé que l'élaboration d'un discours musulman en Europe est inséparable de la problématique de l'intégration. Vous avez dit aussi que les enjeux de cette intégration se situaient sur un triple plan : identitaire, légal, social. Pouvez-vous expliciter votre pensée sur ce point ?

Je pense, effectivement, que l'élaboration du discours dans l'espace dans lequel nous sommes, en Europe, est une question essentielle. L'idée centrale est : nous, musulmans, sommes présents ici, et affirmons clairement vouloir être respectés en tant que tels et pouvoir préserver notre identité. Je n'ai jamais parlé, en ce qui me concerne, de droit à la différence ou de droit à la ressemblance. Ces concepts sont à la périphérie d'une affirmation que je ne conçois que de l'intérieur. Le droit à l'identité a un sens. Mais encore faut-il se demander : qu'est-ce donc que cette identité ? Est-ce qu'on peut, en revenant aux principes de l'islam, développer un concept de l'identité qui sépare l'identité musulmane de ses lectures culturelles, nord-africaines, asiatiques ? La question est importante, parce que cela nous permettra, ce travail fait, de dire comment on reste musulman en étant européen.

A partir des sources musulmanes, je développe une définition de l'identité fondée sur quatre éléments. Ces quatre éléments disent le sens

d'un axe mais jamais la réalité d'une fermeture. Ils sont liés à cet axe dans un rapport dynamique. L'identité musulmane, à mon sens, c'est d'abord une foi, une pratique et une spiritualité et, quand je dis cela, chacun des mots a un poids particulier. Une foi : il faut rappeler que l'islam, avant d'être un problème, est avant tout une spiritualité avec toutes ses exigences. La deuxième dimension, c'est l'intelligence du texte et l'intelligence du contexte, dont on a déjà parlé. Le troisième élément est celui-ci : être musulman, c'est éduquer et transmettre, et il ne s'agit absolument pas ici de la perspective de convertir les gens mais de témoigner de ce que nous croyons. Ce rapport de témoignage fait partie de notre identité. Le quatrième élément, c'est agir et participer. Agir : dès que j'ai la foi j'agis, en concordance. Participer, c'est davantage que cela : il y a là une dimension sociale. Quand j'agis, je peux le faire seul ; mais quand je participe je participe nécessairement à la vie d'un corps social.

On voit tout de suite que les quatre éléments de l'identité marquent l'axe, mais aussi que, par cercles concentriques, ils imposent au musulman soucieux d'assumer son identité devant Dieu de participer dans la société dont il fait partie. La formule aristotélicienne qui consisterait à dire : je suis «citoyen du monde» n'est absolument pas musulmane. Il est très important de parler d'«intégration de l'identité», c'est-à-dire qu'il faut que les quatre éléments précités soient respectés.

Premier élément, donc : une dimension de l'intégration sur laquelle nous avons à travailler. Cela veut dire que cette identité va devoir «s'habiller» de culture européenne. L'autre dimension — l'intégration légale — exige un travail beaucoup plus pointu. Elle repose sur l'idée que nous respectons les lois des pays où nous nous trouvons et dont nous sommes résidents ou citoyens. A partir de l'intelligence de ce contexte des lois dans lesquelles nous vivons, nous avons un travail à faire, d'application très pointue de la fatwa, de l'*ijtihad*. Prenons l'exemple du mariage: en islam, il n'y a pas de sacrement mais cela se fait sur la base d'un «contrat de mariage». Ce contrat, dans la tradition religieuse chrétienne, serait considéré comme profane, séculier. Or nous nous trouvons dans une société où il y a des contrats civils de mariage. Le travail que nous avons à faire en tant que musulmans, c'est de rechercher comment un contrat musulman peut coïncider dans sa formulation avec un contrat licite du pays où nous nous trouvons. C'est possible, mais il faut simplement engager des recherches. Il faut connaître la loi du pays, connaître les normes musulmanes et travailler au rapprochement, aller jusqu'au bout du possible. L'intégration légale, c'est l'adaptation du droit et de la juris-

prudence musulmans dans la situation de vie que les musulmans connaissent en Europe. Nous commençons ce processus d'adaptation. J'ai parlé de droit du mariage, mais tout ce qui concerne la médecine, le travail, etc. doit être abordé dans le même esprit. C'est là un exercice très délicat, très pointu, d'adaptation du *fiqh* en situation minoritaire. Formulée, formalisée, cette intégration légale permettra aux musulmans de dire : nous avons des normes, et donc de ne plus se sentir en terre étrangère.

— Je vois très bien quelle est l'orientation. Je vois aussi des difficultés : ce travail d'adaptation — d'intégration légale, au sens où vous l'avez défini — va être très lent s'il s'opère à travers une jurisprudence faite d'avis juridiques ponctuels. Inversement, on risquerait de bloquer prématurément les évolutions à venir, et donc l'intégration recherchée, si l'on prétendait procéder à une adaptation doctrinale d'ensemble. Comment sortir de la difficulté, selon vous ?

Il faut effectivement faire très attention à cela. C'est un travail de longue haleine. Je crois que les musulmans sont aujourd'hui en face d'un vide. Il y a un certain nombre de priorités qui portent sur tout ce qui concerne la question de la famille (les biens, le divorce, le mariage...), les questions économiques et également la gestion des finances : il faut apporter des éléments de réponse. La loi française donne une certaine latitude à l'action. En tant que musulman, j'ai des choix à faire en fonction de ma conscience. Il faut que quelqu'un puisse de ce point de vue-là faire ce travail pour pouvoir me dire : tel choix est préférable, tel autre est totalement opposé aux principes musulmans. Le travail qui est à faire sur ces points doit l'être avec le souci de ne pas figer les choses et d'opérer avec la préoccupation de dégager une orientation. Aujourd'hui, on travaille un peu dans ce qu'on pourrait appeler «le bricolage». Vous avez ainsi des «savants» qui, sans toujours connaître la situation du pays, prononcent hâtivement des *fatwas*. Quand on n'est pas du pays ou quand on arrive dans le pays on peut bricoler de cette façon-là ; mais la démarche rencontre vite ses limites et, à un moment donné, il faut passer à l'élaboration de quelque chose d'un peu plus structuré. C'est sans doute l'intégration légale qui est la plus difficile parce qu'elle exige un véritable enracinement dans une législation, une législation qui est celle d'un pays avec une histoire, avec des habitudes, des normes établies...

— Peut-on dire que la dernière des intégrations que vous distinguez — l'intégration sociale — serait la moins malaisée ?

Oui, à mon avis, c'est celle qui pose le moins de difficultés. C'est celle qui, aujourd'hui, est en train de se réaliser sous nos yeux et que, malheureusement, on n'observe pas suffisamment. On regarde ce qui fait l'événement médiatique, à savoir la rupture, et non, justement, ce lent travail positif à l'œuvre. Qu'est-ce qui est en train de se passer en Europe ? L'intégration sociale est à deux niveaux : il y a d'abord la prise de conscience qu'on est ici chez soi, que la société où on vit est bien la société à laquelle on appartient, et qu'on a bien compris le quatrième élément de l'identité, celui qui impose d'agir et de participer. Il a fallu attendre la deuxième, voire la troisième génération des musulmans en Europe pour que cette prise de conscience ait lieu. Liée à cette prise de conscience, s'est développée l'idée de devenir des citoyens à part entière, avec la double compréhension de devoirs, de droits à respecter et à faire respecter. Mais c'est aussi une question de responsabilité. Je crois que la première des responsabilités touche à la connaissance du contexte social, de ses institutions, etc. Ceci implique à son tour l'accès à une triple dimension : la première est l'indépendance financière, c'est-à-dire n'attendre de soutien ou d'orientations politiques d'aucune institution étatique d'ici ou d'ailleurs. L'indépendance politique est en effet la seconde dimension : elle est sans doute une des conditions majeures de l'avenir des musulmans en Europe. Je ne suis pas toujours sûr, d'ailleurs, que les gouvernements européens souhaitent cette émergence-là, parce que cela signifiera des citoyens autonomes, qui vont prendre leurs décisions en toute liberté et en toute connaissance de cause alors que parfois, quand on a des gouvernements qui financent de l'extérieur et sur lesquels on a une certaine mainmise, on peut indirectement obtenir, à son tour, une certaine docilité à l'intérieur. Le troisième élément, fondamental, va résider en une citoyenneté active, une volonté de participer à la vie politique et sociale de son pays avec une notion qui me paraît capitale pour l'avenir des musulmans : une sorte de réhabilitation de l'acte politique, fondée sur la recherche des personnes les plus compétentes et les plus honnêtes... Ce n'est pas là un principe seulement musulman, mais un principe universel.

Aujourd'hui que voit-on en Europe ? L'intégration sociale est en train de se réaliser. Au demeurant, elle est déjà dépassée. Vous avez aujourd'hui de plus en plus de musulmanes et de musulmans aptes et prêts à prendre leurs responsabilités dans tous les domaines.

— Une question me semble importante en liaison avec les exigences et les processus d'intégration que vous avez décrits : celle de la diversité des structures d'accueil des musulmans en Europe. Comment, de votre point de vue, se présentent les différents «systèmes» d'accueil ?

Je crois qu'on est confronté à un traitement différencié. Quand on observe l'Europe et, en son sein, les sociétés où la religion reste majoritaire, on pourrait penser que l'accueil des musulmans devrait en être facilité. Ce n'est pas tout à fait le cas en pratique. On a parfois des situations, même dans certaines régions avec une forte emprise de l'Eglise, où s'établissent des rapports de «tolérance» avec une acceptation de l'islam, moins par le droit que par une sorte de bienveillance; il reste des incertitudes évidentes quant à l'officialité du «statut». C'est là la réalité dans un certain nombre de pays ou régions.

De ce que je peux voir en Europe, cependant, je déduis qu'il faut davantage s'interroger sur ce que les musulmans doivent faire, plutôt que simplement différencier les Etats en fonction de la prégnance ou non du religieux. Ce qui doit être notre référence dans tous les cas, c'est le rapport au droit. Et là, il est vrai que, souvent, en discutant avec des laïcs ou des sociétés fortement marquées par la sécularisation, on rencontre beaucoup plus vite la référence au droit. Il y a là un acquis. Mais, en même temps, on peut rencontrer des inconvénients liés à la non-considération de la teneur religieuse de l'identité. Au demeurant, comparer les systèmes sociaux ou juridiques me paraît stérile. Je crois qu'il faut aller directement à la question du droit. Un autre facteur me semble également essentiel : quelles que soient les caractéristiques fondamentales de la société d'accueil en matière de droit, quel que soit le degré de prégnance du religieux, c'est la question des hommes. Je crois que les êtres humains comptent pour beaucoup : il ne suffit pas d'avoir comme interlocuteur un laïc, il ne suffit pas d'avoir en face de soi un religieux pour être assuré d'un accueil déterminé. Dans le travail de tâtonnement, d'avancée, de «bricolage» à l'œuvre aujourd'hui, les avancées pourront intervenir si des individus déterminés s'y engagent... Parfois ce sera lorsque l'emprise catholique est très importante, dans d'autres cas avec des partenaires purement laïques. En d'autres termes, on ne peut pas affirmer que les sociétés plus marquées par la religion réussissent mieux, ou que les sociétés caractérisées par la laïcité sont des garanties de succès. Il y a des acquis et des désavantages d'un côté comme de l'autre, mais le facteur humain, toujours, se révèle déterminant.

— Avec Jacques Neiryck, vous avez publié un livre éclairant : *Peut-on vivre avec l'islam ? Le choc de la religion musulmane et des sociétés laïques et chrétiennes*. Votre dialogue, qui s'est déroulé dans un esprit de rigueur et de respect mutuel, n'a pas éludé les questions délicates. Mais, entre un Jacques Neiryck, chrétien, et un Tariq Ramadan, musulman, j'ai discerné une sorte de complicité, une «complicité des croyants». Et je me suis à plusieurs reprises interrogé sur l'échange que vous pourriez avoir avec un athée ou un agnostique. Serait-il aussi aisé ?

Je n'ai cessé, depuis vingt ans, d'être en contact avec des athées, des humanistes, des agnostiques. Dans le Tiers-Monde, à l'époque des missions et des voyages humanitaires, comme sur le terrain social, avec les éducateurs ou au moment de l'accompagnement des marginaux, délinquants ou drogués. Les heures de discussion furent longues et nombreuses. A l'université, ma spécialisation et ma première thèse concernèrent Friedrich Nietzsche dans le cadre d'une étude sur «la notion de souffrance» dans l'ensemble de son œuvre. J'ai côtoyé l'univers de l'humanisme athée depuis longtemps et la pratique du dialogue critique fait partie de mon cheminement. Je suis par exemple en dialogue approfondi avec mon ami de longue date Albert Jacquard : nous nous sommes connus et reconnus dans notre souci commun de l'être humain... Il ne croit pas au Créateur ni à la Révélation et je suis musulman. Notre dialogue va très loin et nous avons appris à nous respecter parce que tous deux, je crois, nous refusons les simplifications et les eaux obscures. Nous disons les choses, nous nous apostrophons, nous nous critiquons... Pour moi, sa présence est «une belle école». J'ai un infini respect pour la franchise de ses questionnements et de ses critiques et nos débats sont parfois vifs mais toujours très chaleureux. C'est l'idée que je me fais de la dignité : le refus de la simplification, le débat exigeant, le respect permanent, le face-à-face courtois; avec un juif, un chrétien, un bouddhiste ou un athée, ce qui compte, somme toute, c'est la dignité.