

SE COMPRENDRE

N° 01/03 - Mars 2001

TARIQ RAMADAN OU LES HABITS NEUFS D'UNE VIEILLE RHÉTORIQUE!

Franck Frégosi

*Franck Fregosi travaille au Centre de recherches de l'université Robert Schumann, Strasbourg III, Laboratoire « Société, Droit et Religion en Europe ». Cet article a paru dans la revue **Chemins de Dialogue**, N° 14, Décembre 1999, p. 125-151. Plusieurs de nos numéros des années écoulées ont évoqué la figure de T. Ramadan, conférencier très écouté des jeunes musulmans de France. L'analyse ci-dessous permettra de mieux cerner le contenu de ses enseignements et de son influence.*

S'il y a un fait sur lequel s'accordent à la fois les inconditionnels de Tariq Ramadan et ses détracteurs, c'est bien son éloquence, sa parfaite maîtrise du verbe et l'aura qu'il exerce sur les jeunes musulmans francophones qui se pressent nombreux à ses conférences et aux cycles de formation qu'il anime via notamment les réseaux associatifs de jeunes musulmans (Union de la jeunesse Musulmane, jeunes Musulmans de France...).

Son succès dépasse d'ailleurs largement les groupes musulmans. Il touche certains secteurs du monde chrétien engagés dans le dialogue islamo-chrétien, surtout en milieu catholique et parfois même une partie de l'intelligentsia laïque¹ et du monde universitaire spécialisé sur l'islam contemporain.

Notre présent propos vise à suggérer un décryptage global du discours de Tariq Ramadan à partir de l'analyse de sa production littéraire en langue française en dégageant les lignes de force de sa réflexion notamment sur le devenir de l'islam en Europe, à la lumière d'une filiation intellectuelle clairement affichée et assumée au courant de pensée des Frères Musulmans.

Ce travail devrait également nous permettre de mieux saisir les enjeux théoriques et théologiques sous-jacents à l'émergence d'une pensée musulmane d'Europe.

¹ Tariq Ramadan est notamment membre actif de la commission « Laïcité et islam » de la Ligue française de l'enseignement.

1. Les ressorts d'un succès

La force persuasive du discours ramadien renvoie autant au charisme du locuteur qui allie l'éloquence à la pédagogie, qu'à la teneur de l'énoncé discursif lui-même. Celui-ci vise en premier lieu à réveiller les musulmans vivant en Europe de leur torpeur et d'une certaine forme d'aliénation. Ceux-ci, par un effet de mimétisme, en viennent à adopter le mode de vie et les mœurs des sociétés occidentales, ce qui débouche inévitablement d'après Tariq Ramadan sur l'oubli de Dieu (« Combien sont-ils dans cet Occident, de musulmans à l'intimité meurtrie? Qui croient en Dieu, et s'en veulent de L'oublier »²).

Ramadan s'attache ensuite à faire la démonstration que les musulmans sont d'autant plus légitimés à vivre dans l'espace occidental qu'il s'agit d'un espace de liberté, et que l'islam non seulement apporte bien des réponses à leurs angoisses et soucis du moment, mais peut sûrement contribuer à régénérer l'Occident en lui insufflant un sens qui lui fait immanquablement défaut aujourd'hui.

La force de ce discours tient aussi en ce qu'il s'inscrit parfaitement dans la dynamique globale de ré-islamisation qui traverse les éléments les plus jeunes de la communauté musulmane. Cette dynamique tente de conjuguer fidélité scrupuleuse aux principes et enseignements de l'islam et engagement citoyen dans la vie quotidienne³. À ces musulmans actifs Tariq Ramadan offre un argumentaire et prête sa voix autorisée.

La force persuasive de ce discours lui vient également, ne l'oublions pas, en grande partie de la filiation familiale de l'auteur, au sein de l'islam oppositionnel des Frères Musulmans.

Le discours revêt un impact d'autant plus fort que Tariq Ramadan de son père (le père de Hassan al Banna) appartient à la lignée du fondateur de l'islamisme, dont il est l'un des petits-fils, sans doute le plus proche. Un hasard s'il a consacré récemment sa thèse de doctorat à la recherche il s'efforce de démontrer que la pensée de son aïeul, le réformiste, dans le prolongement direct de l'œuvre et de l'action de son père, Rachid Ridha, tout en cherchant en même temps à le dédouaner de l'islamisme activiste et violent se réclamant peu ou prou de l'islamisme, mort dans les geôles nassériennes⁴. À noter l'image et la référence constante à l'action du père, Saïd Ramadan, fondateur des Frères Musulmans en Europe dès les années soixante, avec à l'époque le discours de l'islamisme activiste. Il s'agissait de contenir et de combattre l'influence des idées arabes sur les populations originaires du monde arabe et avec le temps s'est atténué pour être aujourd'hui quasi inexistant, comme le montre la nature des relations parfois tendues entre le Centre islamique de Genève du quartier des Eaux Vives (mosquée des Ramadan) et la Fondation islamique de Genève du Petit Saconnex, relevant directement de la Ligue islamique mondiale.

Un des derniers éléments qui intervient enfin dans le succès de Tariq Ramadan réside dans le fait qu'une bonne part de son argumentation se décline sur le mode quasi intimiste et individuel du témoignage personnel, de la confiance sur son vécu propre de musulman d'Europe (« Ce n'est ni une

² Tariq Ramadan, *Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon, Tawhid, 1994, p. 9.

³ Sur cette thématique de la ré-islamisation des jeunes musulmans en France, voir F. Khosrokhavar, *L'islam des jeunes*, Paris, Flammarion, 1997, 323 p.

⁴ Cf. T. Ramadan, *Aux sources du renouveau musulman. D'al Afghani à Hassan al Banna, un siècle de réformisme islamique*, Paris, Bayard/Centurion Editions, Religions en dialogue, 1998, 478 p.

référence morale, intellectuelle, sociale..., je vous parle en tant que musulman vivant en Suisse, je suis d'ici. »). Notons toutefois que ce vécu est peu ordinaire car lié avant tout à l'exil politique du père; exil qui sous la plume de son fils Tariq est présenté comme résultant d'un engagement religieux au service de la *da'wa*. Cette relecture de l'exil familial repose sur l'équivalence établie entre l'action politique et l'apostolat islamique. Cette présentation s'inscrit dans une dynamique plus globale visant à re-qualifier certains actes passés ou présents et à réfuter certaines dénominations trop connotées négativement, risquant de desservir son propos ou de dévoiler les présupposés idéologiques qui sous-tendent l'ensemble de son raisonnement. Aussi Tariq Ramadan préférera-t-il recourir dans ses publications à la catégorie conceptuelle de « militants musulmans » plus neutre à ses yeux et cohérente selon une vision englobante de l'islam (religion, vie matérielle et politique), plutôt qu'à celle d'islamistes, habituellement retenue par les spécialistes, mais sans doute trop connotée politiquement et utilisée pour rendre compte de phénomènes aussi différents que les exactions des GIA algériens, des talibans afghans, et les revendications des militants du FIS algérien ou celles des partisans d'Erbakan en Turquie.

2. Réévaluer l'apport du réformisme et des frères musulmans...

Ce qui n'était qu'impression fugace à la lecture de ses deux premiers ouvrages grand public (*Les musulmans dans la laïcité. Responsabilités et droits des musulmans dans les sociétés occidentales*, Lyon, Tawhid, 1994; *Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*, Lyon, Tawhid, Les Deux rives, 1995) est devenue certitude proclamée avec la parution de l'ouvrage qui reprend l'essentiel de sa thèse de doctorat sous le titre évocateur: « *Aux sources du renouveau musulman d'al Afghani à Hassan al-Banna, un siècle de réformisme islamique* ».

Dans cet imposant ouvrage de 479 pages Tariq Ramadan détail la pensée alternative des principaux représentants « authentique », par opposition aux tenants du réformisme moderne (Al Afghani (1838-1897), Mohamed Abdou Taha Hussein, ...) qui selon Ramadan se bornent à calquer. Parmi les tenants du réformisme authentique figure en bon premier le père maternel de l'auteur et fondateur de l'association de présentation, bien qu'étayée avec force détails et précisions par les représentants depuis Al Afghani jusqu'à Hassan al Banna, le Kurde Saïd al Nursi, le Pakistanais Muhammad Iqbal, par un excès de schématisme et comporte quelques raccourcis.

Ainsi lorsque Ramadan dresse une liste des tenants du réformisme, il y fait figurer pêle-mêle aussi bien l'écrivain égyptien Tahar ibn al-Hakim, le philosophe contemporain Fouad Zakariya, l'historien marocain français d'origine algérienne Mohamed Arkoun et le romaniste

Le réformisme
Al Afghani (1838-1897), Mohamed Abdou Taha Hussein (1849-1905), et de Rachid Ridha (1865-1935) sont considérés comme les chefs de file de la renaissance musulmane et du réformisme. Ils sont à l'origine de la plupart des idées et des mots d'ordre de l'islam contemporain, contre le colonialisme et pour le panislamisme, pour le retour à une foi éclairée et pour un retour aux sources de l'islam: le Coran, les hadiths et les "pieux anciens". Tels sont les grands axes de la réforme (Islâh) pour libérer les peuples musulmans et sortir de l'état d'engourdissement la pensée musulmane de leur temps.

effectivement de repérer et de rappeler l'existence de différentes formes de réformismes, politique, religieux, social, participant peu ou prou de la dynamique du réveil (nahdha) du monde musulman, encore faut-il comparer ce qui est comparable et ne pas confondre les registres ni les genres littéraires. Ainsi je ne vois pas très bien ce que vient faire l'allusion à Rashid Mimouni dans la liste des principaux tenants du réformisme moderniste, lui qui est plus connu pour son oeuvre romanesque que pour d'hypothétiques écrits théoriques ou a fortiori théologiques ; sauf à vouloir coûte que coûte l'affubler d'un qualificatif fourre-tout sous prétexte qu'il a commis un virulent pamphlet dirigé contre le FIS algérien, intitulé « *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier* »⁵, dans lequel il reprend à son compte la vision populaire qui naïvement assimile la poussée islamiste aux Frères musulmans.

⁵ Rashid Mimouni, *De la barbarie en général et de l'intégrisme en particulier*, Paris, Presses pocket, Le Pré aux clercs, 1992, 172 p.

De plus, vouloir prétendre qu'il existerait un réformisme authentique dont Hassan al Banna serait l'incarnation, cela suggère que les autres expressions réformistes soient des formes dévoyées, ce qui renvoie à une vision partielle d'un courant de pensée diversifié, lequel a donné naissance à des expressions intellectuelles et des positionnements idéologiques parfois radicalement opposés oscillant du modernisme le plus audacieux au conservatisme religieux le plus strict. Les figures antinomiques d'un Rashid Ridha, défenseur à rebours de l'institution califale, et Ali Abd el-Raziq réfutant son caractère d'obligation religieuse, en sont un bon exemple ; tous deux s'inscrivent pourtant dans la continuité directe de la réflexion d'un Mohamed Abduh ! Une ligne de fracture sépare là les promoteurs d'une rénovation de la pensée religieuse entre une aile radicale qui en vient à contester certains piliers de l'islam classique, comme celui du lien indissoluble entre l'ordre politique et l'ordre religieux dont la théorie du califat est la pleine expression, et vont jusqu'à légitimer de l'intérieur même de la pensée islamique l'idée d'une séparation de l'État et de la religion (voir également de nos jours les réflexions de Muhammad Saïd el Ashmawi⁶, Abdou Fillali Ansary⁷ ou Soheib Bencheikh⁸), et des réformistes salafistes qui se contentent d'en appeler à un retour aux sources scripturaires de l'islam sans remettre en cause en profondeur certains pans de la doctrine classique.

Cette référence au réformisme historique peut de plus s'avérer parfois délicate à gérer pour l'auteur. Cela est patent avec l'évocation de l'oeuvre de Mohamed Abduh. L'auteur de la célèbre épître sur l'unicité de Dieu (*rissalat al tawhid*) qui fut également mufti d'Egypte, s'il met l'accent sur la nécessité d'un retour scrupuleux à la seule médiation du texte fondateur qu'est le Coran, insiste toutefois sur la finalité exclusivement morale (discrimination du bien et du mal) de son enseignement; ce qui ne peut manquer de heurter de front tous les tenants d'une lecture englobante du Coran, supposé contenir plus que des principes d'ordre spirituel, et notamment les Frères musulmans qui avaient pour slogan: le Coran est notre constitution (*al-Qor'ân dusturuna*). Abduh érige également la raison en outil intellectuel primordial à l'aune de laquelle doivent aussi être examinés les dogmes. Tariq Ramadan reconnaît volontiers que sur certains sujets Abduh s'est nettement démarqué de la majorité des grands savants sunnites en ne reconnaissant par exemple qu'un nombre limité de hadiths authentiques, en faisant un usage systématique de la raison ou encore en refusant d'assimiler le prêt à intérêt à de l'usure (*ribâ*), ce que maintient Ramadan. Certaines figures contemporaines de l'islam militant, et notamment le Tunisien Rashid Ghannouchi, ne s'y trompent pas et dénoncent en Abduh un intellectuel convaincu de la supériorité technique et intellectuelle de l'Occident⁹ et favorable au modèle occidental de développement pour les pays musulmans. Avec Rashid Ridha le discours réformiste prendra une nouvelle orientation, récusant de plus en plus la référence obligée à l'Occident, pourtant largement partagée par les premiers réformistes.

3. ...au prix de quelques raccourcis idéologiques et historiques

Décréter que tel ou tel autre auteur est forcément favorable au schéma occidental de développement sous prétexte qu'il récuse le schéma salafiste, revient à le faire passer pour un tenant de l'altérité face aux « supposés » légitimes défenseurs de l'authenticité et du patrimoine islamiques, bref pour un fossoyeur de l'identité musulmane originelle. Ce mode de classement implicite auquel recourt Ramadan à partir de la référence à un certain héritage culturel et spirituel supposé structurant et immuable est avant tout de nature idéologique, et renvoie à une logique de stigmatisation au moins équivalente et tout aussi regrettable que la logique intégriste, véhiculée par les gouvernements arabes et les médias occidentaux, pour stigmatiser les musulmans militants. Peut-on en effet sans risque, sous prétexte que le rationalisme s'est historiquement particulièrement développé dans l'espace occidental,

⁶ Muhammad Saïd Al Ashmawy *L'islam politique*, Alger, Laphomic Bouchène, 1990, 106 p.

⁷ Ansary Abdou Fillali, *L'islam est-il incompatible avec la laïcité ?*, Casablanca, Éditions Le Fennec, 1997, 160 p.

⁸ Soheib Bencheikh, *Marianne et le Prophète. L'islam dans la France laïque*, Paris, Grasset, 1998, 281 p.

⁹ Cf. François Burgat, *L'islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Paris, Karthala, 1988, p. 31.

assimiler tous les rationalistes dans le monde musulman à de simples imitateurs, de pâles copies de l'original occidental ? Que penser alors de la célèbre école mutazilite et des autres expressions plus radicales du rationalisme issues de la pensée arabo-islamique (*Ikhwan as Safa, Zindik, Qaramita ...*) et non importées de l'occident chrétien ?¹⁰

Un auteur rationaliste et ouvertement laïque comme Fouad Zakariya incite d'ailleurs les Arabes à redécouvrir la richesse de leur propre patrimoine philosophique rationaliste à partir duquel il est possible de pouvoir concevoir une laïcité alternative endogène basée sur un rapport de congruence avec l'héritage arabo-musulman, le *turâth*. Loin d'être le monopole de l'Occident, l'ensemble des valeurs laïques que sont notamment le rationalisme, l'esprit critique, l'indépendance à l'égard de l'autorité intellectuelle, estime-t-il « doit être fondé dans le cœur de l'histoire islamique »¹¹. Et le philosophe égyptien d'ajouter, « bien plus que de pâles répliques des intellectuels occidentaux, les laïcistes musulmans d'aujourd'hui sont les modernes héritiers des Mutazilites, d'al-Farabi, d'Averroès, d'Ibn al-Haytham, bref de tous ceux qui en leur temps ont lutté contre la pensée littéraliste et ont refusé de se soumettre à l'autorité de la tradition »¹².

Ramadan, dans certains autres développements, frôle également le raccourci historique, notamment lorsqu'il évoque l'action du réformiste algérien Ibn Badis et est amené à reprendre à son compte la thèse officielle qui fait du cheikh réformiste fondateur de l'Association des ulémas musulmans d'Algérie (AUMA), peu ou prou, le père spirituel du nationalisme algérien, la caution religieuse de l'indépendance de 1962. S'il est vrai que l'association des ulémas a d'une certaine manière incontestablement contribué à la gestation de la conscience nationale algérienne, celle-ci s'est aussi nourrie et enrichie d'autres apports intellectuels et philosophiques décisifs (national populisme, marxisme, anti-impérialisme ...)¹³.

De plus, l'engagement en faveur de l'indépendance de l'Algérie des ulémas réformistes doit être évalué à l'aune d'un mouvement qui fut plus préoccupé à l'origine de réformes religieuses et de questions spirituelles que d'action politique en vue de mettre un terme à l'ordre colonial. La domination française n'était contestée que dans la mesure où elle limitait notamment l'enseignement de la langue arabe, fer de lance des revendications des ulémas avec la lutte contre le maraboutisme et l'indépendance du culte musulman par rapport à l'État colonial. Ibn Badis ira même jusqu'à établir une distinction entre la nationalité politique (*ginsiya al siyassiya*) et la nationalité ethnique (*ginsiya al qawmiya*), la première correspondant au lien politique, à l'appartenance civile, la seconde correspondant à l'ensemble des traits socioculturels (l'identité dont parle Ramadan), qui en l'état selon Ibn Badis sont l'islamité et l'arabité. L'essentiel pour les ulémas réformistes algériens était de préserver coûte que coûte l'identité ethnique supposée immuable, inscrite dans la continuité, l'appartenance politique étant secondaire et susceptible d'évoluer dans le temps. Les ulémas réformistes, rejetant aussi toute idée d'assimilation, se firent les défenseurs du principe d'égalité dans la disparité des statuts, de la parité politique entre musulmans et européens d'Algérie. Ibn Badis fustigera d'ailleurs régulièrement dans les colonnes de son journal *Al Shihab* les partisans de l'indépendance par la force, « dans le feu et le sang »¹⁴, optant plutôt pour la formule d'une association franco-algérienne du moins jusqu'à la fin de la seconde guerre mondiale. L'association des ulémas réformistes sera

¹⁰ Cf. Ali Sfaxi, « Sur le rationalisme radical dans la pensée arabo-islamique », dans *Sou'al*, n° 1, p. 55-77.

¹¹ Fouad Zakariya, *LaWité ou islamisme les arabes à l'heure du choix*, Paris, éditions de la Découverte, 1991, p. 39.

¹² *Ibid.*, p. 39.

¹³ Cf. Jean-Claude Vatin, *L'Algérie politique histoire et société*, Cahiers de la fondation nationale des Sciences politiques, n° 192, Paris, Armand Colin/FNSP, 1974, 312 p. ; Michel Camau, *Pouvoirs et institutions au Maghreb*, Alger, Office des publications universitaires/ Cérès Productions, 1983, 334 p. ; et Claude Collot et Jean Robert Henry, *Le mouvement national algérien textes 1912-1954*, Alger, Office des publications universitaires, 1981, 343 p.

¹⁴ *Al Shihab*, juin 1936, p. 146, cité par Ali Mérad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1920 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris /La Haye, Mouton & Cie, 1967.

d'ailleurs l'une des dernières organisations musulmanes à intégrer le Front de Libération Nationale en 1956. Tous ces aspects ont semble-t-il été négligés ou auront échappé à Tariq Ramadan qui préfère s'en tenir à la vision d'un réformisme religieux algérien débouchant directement sur la conquête de l'émancipation politique.

4. Islamisme légaliste versus islamisme radical

Cet ouvrage présente néanmoins quelques intérêts qu'il convient de souligner.

Il a premièrement le mérite d'exposer pour la première fois et de façon systématique avec force détails les fondements réformistes de l'essentiel du discours des tenants de l'islam oppositionnel politique d'hier et d'aujourd'hui: nécessité du retour aux sources scripturaires fondatrices de l'islam, épuration de la religion de certains éléments étrangers, critique de l'état de délabrement moral des sociétés musulmanes, l'islam conçu comme un système englobant apportant des réponses à tous les problèmes de la société, nécessité d'une action sociale islamique (etc.).

En raccordant la pensée des Frères musulmans directement au courant réformiste, Ramadan entend conférer à un mouvement perçu jusque-là par la plupart des analystes comme politique, se référant à une lecture politique de l'islam à des fins de contestation, une légitimité et une dimension intrinsèquement religieuses. Ainsi, loin de résumer leur démarche à une dynamique à la fois politique de contestation des régimes en place dans le monde musulman et culturelle de différenciation et d'autonomisation par rapport à l'Occident¹⁵, ceux que Tariq Ramadan désigne comme des « *musulmans engagés* »¹⁶ (les islamistes) voient leur action inscrite dans la continuité du vaste mouvement de réformation de la pensée religieuse, de *l'islam*, comme un authentique effort à la fois de renouvellement de la spiritualité islamique (*tajdid*) et de retour aux sources, le tout générant une dynamique sociale et politique alternative.

Cet ouvrage invite d'autre part le lecteur profane à opérer une distinction au sein de l'islam politique entre la sensibilité réformiste « frère musulmane », qui ne remet pas en cause le caractère islamique des sociétés arabes et n'érige pas la violence comme moyen privilégié d'instauration d'un Etat islamique, et certaines expressions contemporaines du radicalisme islamique pour lesquelles c'est par les armes et la force que doit être instauré l'État islamique. Les idéologues de ces mouvements considèrent de plus que les sociétés arabo-musulmanes contemporaines ne sont plus islamiques et qu'elles sont même revenues à l'ère de l'ignorance anté-islamique (*jahiliyya*).

C'est là, me semble-t-il, une ligne pertinente de distinction entre un islamisme légaliste de type salafiste et un islamisme radical subversif, qu'il convenait de rappeler utilement, et qui a d'autant plus de force qu'elle émane d'un observateur engagé.

En réhabilitant de la sorte la pensée de son illustre grand-père et celle des frères en général, trop souvent encore assimilées à tort aux versions les plus radicales de l'islam politique, Ramadan entend par là même démontrer la pertinence toujours actuelle de la double nature du projet réformiste musulman, à la fois fondamentaliste dans sa méthode et moderniste dans sa finalité, s'essayant à conjuguer la scrupuleuse fidélité d'un retour aux sources de l'islam avec une volonté d'inscrire l'islam dans le siècle et, partant de là, en faire la matrice théorique et pratique dont devraient pouvoir s'inspirer les musulmans d'aujourd'hui en Europe, moyennant quelques réaménagements en ce qui concerne son volet directement politique, difficilement transposable tel quel !

¹⁵ Cf. Les analyses de François Burgat dans *L'islamisme au Maghreb*, op. cit., et *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte/Poche/Essais, 1996, 286 p.

¹⁶ Tariq Ramadan, *Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*, Lyon, Tawhid, Les Deux Rives, 1995, p. 315.

5. La rhétorique réformiste chez Tariq Ramadan

Penser l'islam, comme l'écrit Tariq Ramadan lui-même, dans la laïcité (et non la laïcité dans l'islam !), revient pour lui à penser l'islam aujourd'hui sans nécessairement rompre avec les sources scripturaires de l'islam de toujours, pari audacieux qui rejoint formellement les intentions des premiers réformistes musulmans.

Dès ses premiers écrits, Ramadan laissait déjà transparaître une sensibilité réformiste, notamment lorsqu'il s'attachait à mettre l'accent sur la situation désastreuse des musulmans en Europe, comme en leur temps les premiers réformistes fustigeaient la décadence morale, matérielle et technique du monde musulman, son retard. Mais alors que ces derniers insistaient surtout sur le retard du monde islamique par rapport à l'Occident, retard dû en grande partie à un éloignement de l'enseignement islamique originel et à une certaine sclérose de la pensée islamique prisonnière du *taqlid*, c'est-à-dire de l'imitation servile et stérile des décisions des cheikhs, décalées par rapport à l'esprit du moment, Tariq Ramadan met en cause, lui, la tendance à l'imitation de l'autre occidental qui inmanquablement débouche sur l'oubli de soi, de ses traditions, de la pratique religieuse, bref de son identité. « (...) *La réalité du musulman tout simplement pratiquant s'est évaporée. L'idée de pratiquer sa religion au quotidien est devenue tellement étrangère aux modes de vie en Occident (...)* »¹⁷.

Ramadan rejoint également la pensée réformiste classique lorsqu'il s'efforce de décrire l'islam comme une religion ayant maintenu un équilibre entre foi et raison, sans équivalent avec d'autres pensées religieuses et surtout pas avec le christianisme. L'islam serait dès lors la religion la plus rationnelle et la plus naturellement raisonnable, « *la foi et la raison ne s'opposent pas : loin de l'idée du péché originel que la foi seule pourrait racheter, la foi musulmane, écrit Ramadan, est aussi naturelle que la faculté de raisonner.* »¹⁸ « *Revenir aux sources de l'islam, écrit-il, ce n'est donc pas s'éloigner de la raison pour s'approcher de la foi et du traditionalisme ; bien au contraire, près de la Révélation se trouvent certes la foi et la lumière, mais encore une raison dynamique, pragmatique, exigeante et toujours à l'affût de compréhension et de preuves.* »

Il n'a donc pas été nécessaire dans le monde musulman de réduire l'influence sociale de la religion et de ses institutions comme cela a été le cas en Occident et notamment en France, via le processus de laïcisation, lequel s'est avéré pour Ramadan historiquement irréversible car socialement légitime, dans la mesure où il est lié au combat de la raison libératrice face au dogmatisme catholique. Nous retrouvons là la vieille rhétorique islamique récurrente à propos de la laïcité comme étant à la fois la production culturelle de l'Occident chrétien et le remède des occidentaux pour se libérer intellectuellement et moralement du poids de l'Église. Cette antienne, on la retrouve également sous la plume de son frère Hani Ramadan, imam et directeur du centre des Eaux Vives, lorsqu'il écrit : « *on doit admettre que la pensée laïque se justifie de nombreuses façons, et l'on est tenu ici de reconnaître le bien-fondé de beaucoup de ses revendications. Car c'est un fait que le Moyen Âge chrétien a conduit à des actes d'intolérance et à des massacres devant lesquels la raison ne peut que se révolter. C'est un fait que longtemps des dogmes irrationnels ont étouffé par la contrainte la voix de la connaissance objective et expérimentale (...). La laïcité est en ce sens l'aboutissement d'une lutte de longue haleine contre trois fléaux : le dogmatisme, le fanatisme et l'obscurantisme.* »¹⁹ Cette appréciation du caractère positif de la laïcité n'équivaut pas pour autant à une adhésion systématique aux principes généraux qui en découlent dont celui d'un nécessaire désenclavement de l'ordre politique par rapport à toute norme réputée religieuse. Loin s'en faut²⁰ ! Ce qui s'avère légitime en

¹⁷ Tariq Ramadan, *Les musulmans...*, op. cit., p. 86.

¹⁸ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹ Hani Ramadan, *Aspects du monothéisme musulman*, Lyon, Tawhid, 1998, p. 81-82.

²⁰ Voir notre article, « Les contours discursifs d'une religiosité citoyenne : identité islamique et laïcité chez Tariq Ramadan », dans F. Dassetto, *Paroles musulmanes-Muslims Words*, Maisonneuve et Larose, 1999 (à paraître).

Occident eu égard à l'omniprésence de l'Église et son pouvoir contraignant n'est pas transposable en contexte musulman qui obéit, selon Ramadan, à une tout autre histoire notamment en ce qui concerne les rapports entre religion et politique (distinction sacré-profane non pertinente, incontournable référence à Dieu comme cadre de référence structurant, existence d'un cadre islamique d'exercice du politique ou *rabbâniya*...). Il y a lieu en l'état de parler d'une acception purement instrumentale et spatialement limitée de l'idée de laïcité au sens où celle-ci n'est islamiquement recevable qu'en Occident et dans la mesure où elle y désigne un régime de pluralisme religieux reconnaissant pour chaque religion le droit à s'auto-organiser et à définir sa propre identité, ce qui pour l'islam renvoie à son caractère englobant comme foi, mode de vie, civilisation et culture.

De la même manière que Tariq Ramadan se démarque nettement des discours incantatoires et confus réclamant une réislamisation du droit, et rappelant la distinction à opérer entre la *shari'a* (aspect intangible de la législation islamique) et le *fiqh* (jurisprudence islamique d'origine humaine), il s'en prend avec une ferveur toute réformatrice à la tendance à sanctifier abusivement certaines décisions jurisprudentielles. « *Le fiqh, écrit-il, est une réponse donnée à un moment donné de l'histoire par un juriste quia fait l'effort de formuler une législation islamique dont on doit saluer le travail et non pas sanctifier les décisions ou les propositions.* »²¹ Il découle de cette appréciation qui doit beaucoup sans doute à l'influence de la pensée de Saïd Ramadan²², admise de nos jours aussi bien par les tenants de l'islam libéral que par leurs détracteurs, conservateurs ou militants de l'islam politique, un vibrant appel à ses contemporains pour faire œuvre d'*ijtihad* à l'instar des réformistes authentiques, « *à penser l'esprit du Coran et des hadiths d'une façon intelligente, éveillée, en prise avec son temps (...) rationnelle et raisonnable.* »²³

Il convient également de signaler que chez Tariq Ramadan ce discours revêt, comme chez les réformistes, presque toujours une tonalité « anticléricale » qui traduit en même temps qu'une défiance vis-à-vis des « clercs » de l'islam officiel, une défiance à l'égard d'un certain type de discours et de comportements religieux classiques, piétiste ou normativiste. « *Ne vous prenez pas pour des da'i* », dit-il parfois dans ses conférences à l'adresse de ceux qui seraient tentés par la figure du censeur dénonçant tout usage et comportements déviants par rapport à la normativité islamique. De même critique-t-il sans état d'âme ceux qui veulent systématiquement se référer en toute chose et occasion aux dires autorisés de tel ou tel docteur de la Loi; « *les ulémas, dit-il, ne peuvent d'ailleurs faire le travail à notre place, ils nous orientent mais ne décident pas pour nous.* » Une telle prise de position n'aurait sans doute pas été démentie par le cheikh Abduh, lui qui écrivait dans son épître sur l'unicité de Dieu : « L'islam s'attaqua aux chefs religieux, il les descendit de leur piédestal d'où ils lançaient les commandements et les interdictions; il les plaça sous les yeux de leurs ouailles afin que celles-ci puissent les mettre à l'épreuve comme elles l'entendent, examiner leurs prétentions autant que leur permet leur jugement, et prendre enfin une décision en se basant sur des connaissances certaines et non pas sur les suppositions de leur imagination »²⁴.

La filiation réformatrice est encore plus nette au travers de la référence constante faite par l'auteur au principe coranique de la *shûra* (consultation), largement sollicité en son temps par les réformistes.

Ce qui n'était à l'origine dans le texte coranique qu'une invitation à ce que les hommes délibèrent entre eux à propos de leurs affaires, sera progressivement érigé par les réformistes en un principe intangible de gouvernement, voisin de l'idée démocratique de consultation électorale, au prix de quelques contorsions historiques²⁵. Ramadan leur emboîte le pas en dépeignant la *shûra* comme la

²¹ Tariq Ramadan, *Les musulmans...*, op. cit., p.58.

²² Cf. S. Ramadan, *La shari'a. Le droit islamique, son envergure et son équité*, Paris, Al-Qalam, 1997, 224 p.

²³ Tariq Ramadan, *Les musulmans*, op. cit., p. 59.

²⁴ M. Abduh, *Rissalat al tawhid-Exposé de la religion musulmane*, Alger, ENAG éditions, 1989, p. 251-252.

²⁵ Il convient en effet de rappeler que la consultation ou *shûra*, historiquement du vivant du Prophète

forme islamique de gestion du pluralisme politique de laquelle découlent sept principes-clés : possibilité de la libre consultation par voie électorale du peuple, création d'un conseil de délibération (*majlis as shûra*) comprenant des docteurs de la loi, des techniciens et spécialistes des affaires politiques, économiques, sociales, la désignation du chef de l'État par voie électorale ou via le conseil précédent, l'engagement du chef de l'État à respecter les principes islamiques et sa responsabilité politique devant le conseil, la séparation des pouvoirs, l'allégeance (*bay'a*) du peuple au chef de l'État légalement désigné. L'idée d'une administration des affaires temporelles sur la base du principe de la consultation-concertation ne débouche pas pour autant chez Ramadan sur la proclamation d'un ordre politique autonome immanent, émanation de la volonté du plus grand nombre. Les hommes, selon Ramadan, qui rejoint là à la fois la pensée islamique la plus classique et celle des islamistes les plus radicaux (Mawdudi, Sayyid Qotb), ne sont que les gestionnaires temporaires d'un pouvoir qui n'appartient en propre qu'à Dieu, unique propriétaire de toute la Création.

6. Quelle place pour l'islam en Europe ou la revendication alternative d'un droit à l'identité!

Une bonne part de la réflexion de Tariq Ramadan porte avant tout sur la situation qui est celle des musulmans en Europe occidentale, sur les difficultés qu'ils rencontrent au quotidien, sur les moyens de dépasser ces obstacles en préservant l'identité la plus intime des musulmans tout en respectant les législations en vigueur.

Le mal-être des musulmans en Europe, s'il revêt souvent une forme sociale, via la précarisation économique qui frappe prioritairement les populations musulmanes, principalement celles issues de l'immigration, est aussi identitaire, au sens où les musulmans en viennent selon Ramadan à se laisser séduire par le modèle civilisationnel occidental et, partant, à oublier le leur. « *On finit par s'habiller, écrit-il, comme les autres, par vivre à leur rythme, par s'oublier pour les gagner.* »²⁶

Il revêt enfin une dimension éminemment spirituelle dans la mesure où ce qui est en jeu, par-delà les modes de vie au quotidien, c'est le devenir même des musulmans en tant que croyants et pratiquants dans des sociétés profondément sécularisées, ayant évacué tout au moins de l'espace public toute dimension spirituelle. « (...) *La réalité du musulman tout simplement pratiquant, écrit-il, s'est évaporée. L'idée de pratiquer sa religion au quotidien est devenue tellement étrangère aux modes de vie en Occident (...).* »²⁷

Pour Ramadan, les musulmans d'Europe doivent recouvrer la mémoire et la fierté d'être des croyants et des pratiquants exigeants, à la fois liés à la transcendance et pleinement engagés dans leurs sociétés au nom d'une certaine justice sociale incluse dans l'enseignement islamique. Car si les musulmans ont bel et bien, à l'instar de tout croyant, une dette envers le Créateur qui leur a confié, via Adam, la lieutenance générale de la création, ils sont aussi redevables les uns envers les autres de certains devoirs, que ce soit à l'échelle globale de l'ensemble de la communauté des croyants ou à l'échelon de leurs sociétés respectives, vis-à-vis desquelles ils ont également des droits à faire valoir. Qu'il s'agisse du droit élémentaire de pratiquer l'essentiel de ce que commande la religion, et qui se trouve largement garanti par toutes les législations en vigueur en Europe, du droit au savoir, du droit d'association et de celui de pouvoir disposer de structures représentatives qui soient émanation directe de la communauté. À cette liste de droits déjà acquis, Ramadan croit devoir ajouter une série de droits

concernait avant tout ses compagnons les plus proches, et que par la suite elle visait essentiellement le corps des docteurs de la loi invités à émettre un avis sur les orientations prises par le souverain par rapport aux principes de la loi islamique, et en aucun cas n'incluait la consultation du peuple.

²⁶ Tariq Ramadan, *Les musulmans...*, op. cit., p. 9.

²⁷ Ibid., p. 86.

à conquérir parmi lesquels figure en bonne place le « *droit à l'identité* »²⁸. Ce droit à l'identité recouvre, selon Tariq Ramadan, outre les obligations cultuelles telles qu'énoncées par les cinq piliers de l'islam (profession de foi, prières canoniques, aumône légale, jeûne, pèlerinage), les autres injonctions tirées du Coran ou de la Sunna et entre autres les règles relatives à la pudeur. Se profilent derrière cette appréhension de l'identité musulmane les débats autour du voile islamique et dans une moindre mesure la revendication, à ce jour limitée, de cours d'éducation physique spécifiques aux filles. Le but étant non pas de remettre en cause le principe de l'éducation physique pour les filles, mais d'éviter la mixité dans ce cours jugée contraire au respect des règles islamiques de pudeur. En ce qui concerne le port du voile, Ramadan entend à la fois rappeler qu'il découle d'une stricte obligation comme « *témoignage de foi* »²⁹, qu'il appartient néanmoins à chaque femme musulmane de se déterminer librement, mais que dès lors qu'elle a fait le choix de le porter, ce droit découlant de sa conviction la plus intime ne saurait être remis en cause au nom « *de principes admis universellement en Occident* »³⁰.

La spécificité de l'islam conjugée à une présence massive de musulmans vivant en Europe doivent donc déboucher à l'échelle des pouvoirs publics sur l'affirmation d'un schéma d'intégration alternatif que l'auteur qualifie lui-même « d'intégration positive des intimités ». Ce modèle est censé incarner une voie médiane entre le schéma anglo-saxon d'insertion communautaire, porteur du risque de ghettoïsation, et le schéma français assimilationniste qui nivelle les particularismes. Le modèle que propose Ramadan devrait ainsi permettre d'intégrer « *l'individu en respectant ses spécificités religieuses et culturelles, s'il a, au préalable, fait allégeance aux lois fondamentales qui régissent le pays où il vit désormais* »³¹.

La mise en place pratique d'un tel système de prise en considération de certaines spécificités de l'islam ne requiert selon lui que quelques « *aménagements spécifiques qui ne sont pas de nature à remettre en cause la laïcité, y compris dans son actualisation la plus rigide* »³². L'auteur évoque par exemple à propos des cours de natation l'opportunité de prévoir des plages horaires spécifiques pour les jeunes musulmanes sous la houlette d'une monitrice. Ramadan évoque également le fait que dans la mesure où des enseignements de cours de biologie, d'histoire et de philosophie comportent des propositions contraires aux principes de l'islam, il faudrait selon lui prévoir en parallèle à ces cours des formations exposant la problématique musulmane sur ces sujets. Bien qu'il ne le précise pas, cette initiative devrait revenir logiquement à la collectivité musulmane organisée.

Bien que Ramadan s'en défende, il est difficile de ne pas voir dans cette formalisation de modèle d'intégration adapté au cas de l'islam l'ébauche d'une remise en cause progressive d'une certaine conception du lien social se superposant aux déterminations primaires dont l'appartenance religieuse fait partie, au profit d'une relecture extensive de celle-ci.

De la même manière, Ramadan cite en exemple les accords signés entre des gouvernements occidentaux, principalement européens, et des organisations musulmanes qui permettent précisément les aménagements évoqués plus haut. En l'état, il convient d'être plus prudent ; l'existence de dispositions légales découlant de ces accords, garantissant aux musulmans certains droits généraux applicables à d'autres collectivités religieuses (effets civils du mariage religieux musulman, enseignement religieux, règles d'inhumation, ...) et d'autres droits plus spécifiques (jours fériés musulmans, repos du vendredi, prise en compte d'interdits alimentaires ...) ne préjugent pas de leur application effective, et notamment dans des réticences administratives qui en limitent la portée.

²⁸ *Ibid.*, p. 118.

²⁹ Tariq Ramadan, *Les musulmans*, op. cit., p. 120.

³⁰ *Ibid.*, p. 121.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

³² *Ibid.*, p. 120.

Bien qu'en Belgique, le temporel du culte musulman bénéficie d'une reconnaissance officielle depuis 1974, qui prévoit un large soutien financier public des autorités belges en faveur de ce culte, la mise en pratique tarde, faute, estiment les pouvoirs publics, d'un organe représentant le culte musulman. Après de difficiles négociations, des élections communautaires ont eu lieu en décembre 1998 en vue justement de désigner un organe collégial chef de culte. Depuis lors cette structure élue attend toujours l'aval officiel des autorités.

En Espagne, autre exemple cité par Ramadan, des accords ont été signés en 1992 entre le gouvernement espagnol et la Commission islamique d'Espagne destinés à normaliser la situation du culte musulman dans ce pays. Il semble qu'à ce jour, nombreuses sont encore les associations regroupant des musulmans (étrangers) qui continuent d'évoluer en dehors du cadre desdits accords, préférant notamment se faire enregistrer comme associations culturelles auprès des *generalidad* plutôt qu'à l'échelon central via la commission et le ministère de la justice, comme culturelles. Quant à l'Autriche, autre pays cité par Tariq Ramadan, la reconnaissance dont jouit le culte musulman (Communauté islamique d'Autriche) depuis 1980 ne lui permet pas pour autant de bénéficier des avantages consentis à d'autres cultes également reconnus, et principalement celui de lever un impôt ecclésiastique.

Ces divers exemples sont l'illustration de ce que la situation de l'islam en Europe n'est pas uniforme, et doit être appréciée à l'aune de différents contextes historiques et régimes juridiques, sans oublier des réalités sociologiques qui en atténuent la portée. Il est sur ce point encore trop tôt et pour le moins guère raisonnable de laisser accroire que la seule solution serait de nature institutionnelle, venant par conséquent d'en haut.

7. L'islam comme vecteur de re-spiritualisation de l'Europe

L'essentiel du propos de Tariq Ramadan, tant dans ses écrits que dans ses prises de parole, consiste à vouloir réveiller les musulmans d'Europe de leur torpeur en les invitant à conjuguer une pleine intégration dans les sociétés européennes avec une égale prise de conscience de leur islamité, jusqu'à mise de côté, voire oubliée. Cette identité islamique, qui renvoie au caractère globalisant de l'islam, en fait une religion à part, au sens où l'islam apparaîtrait comme une foi éminemment sociale, véhiculant une conception autre de l'organisation sociale fondée notamment sur une plus grande justice sociale. Au-delà de cette adresse aux musulmans, le discours de Ramadan vise également plus subtilement les non-musulmans. Il leur renvoie l'image de sociétés occidentales confrontées à diverses crises et blocages socio-économiques, politiques, en proie à un matérialisme conquérant. Ce dernier a non seulement supplanté le vieux fond spirituel chrétien de l'Occident, disqualifié car n'ayant pas su, selon lui, trouver un juste équilibre avec la raison, mais a également contribué à évacuer le religieux de la cité : *« C'est avec la force du cœur que le musulman doit investir une société occidentale de plus en plus matérialiste en posant la question du sens, des finalités et, plus généralement, de l'éthique. Le musulman, plutôt que de devenir un agresseur potentiel, pourrait se révéler être un miroir poussant l'interlocuteur à se déterminer personnellement, intimement, par rapport à ses doutes et à ses attentes. »*³³ Ramadan prend soin de ne pas se référer directement à l'impératif islamique de la da'wa, au profit d'une présentation plus subtile qui fait de l'islam autant un révélateur (effet miroir) qu'un vecteur majeur de re-spiritualisation de l'Occident.

Ce qui, selon Ramadan, est non négociable dans l'islamité peut en fait devenir une chance pour l'Europe en amenant les Européens à redécouvrir la primauté du sens d'une part, et d'autre part son nécessaire prolongement, enracinement au plan social.

« On assiste en Occident à un retour de la question du sens. Le réveil des préoccupations éthiques, la portée des questions écologiques, la prise de conscience des limites du progrès et de la croissance préfigurent l'avènement d'une nouvelle ère.(...) Peut-être acceptera-t-on de se tourner vers d'autres horizons religieux et

³³ *Ibid.*, p. 131.

culturels pour y découvrir un univers de sens positif, des exigences éthiques vivifiantes qui, dans le respect de la pluralité, pourront contribuer à changer le monde.»³⁴

Nous retrouvons là sous la plume de Ramadan la thématique néo-spiritualiste de l'islam comme supplément d'âme (et de cœur) qui ferait défaut à l'Occident matérialiste et qui a pu conduire certains Européens à épouser la foi islamique, espérant y trouver ce qu'ils n'ont pas pu ou pas su trouver dans d'autres spiritualités, du sens, un certain rapport épuré à la transcendance³⁵, un idéal de fraternité et de solidarité³⁶. L'islam se révèle être, selon lui, un vecteur ou un agent de re-spiritualisation de l'Occident. « *Le réveil de l'islam, écrit-il, peut apporter une contribution jusqu'alors insoupçonnée à une véritable renaissance de la spiritualité des femmes et des hommes de notre monde.»³⁷*

Pour Ramadan, l'acte de foi ne se résume pas à un simple acte de croire, il doit nécessairement se prolonger dans une action publique; « *l'acte de foi, écrit-il, fidèle en cela à la pensée de son grand-père, nourrit naturellement l'acte public. Il lui donne sens. »* Tariq Ramadan ne fait que reprendre la vieille thématique récurrente de l'islam comme un tout englobant, ayant réponse à tout³⁸. L'appartenance ou l'adhésion à l'islam impliquent d'après lui l'adhésion à une certaine conception de l'organisation sociale plus juste, à une éthique sociale et économique (la solidarité, dont l'institution canonique de la *zakat* (impôt social purificateur) est le fondement canonique.

Selon l'auteur, l'islam contribuerait ainsi autant à moraliser la vie sociale en y injectant respect de l'autre, pudeur et solidarité, qu'à suggérer un mode de développement alternatif au schéma individualiste et marchand, l'auteur parle même du « *monothéisme du marché* »³⁹ dominant actuellement en Occident comme dans le monde musulman. Tariq Ramadan conçoit ainsi l'islam comme une authentique théologie et une éthique de libération, il établit même des parallèles entre les militants musulmans et les théologiens sud-américains de la libération. Les uns comme les autres, au nom de leur foi respective, sont en lutte contre un ordre mondial injuste, et sont systématiquement diabolisés: comme fanatiques pour les militants islamiques et comme marxistes pour les théologiens catholiques engagés. « *Il s'agit d'entamer, par une spiritualité vécue au quotidien, un processus de libération vis-à-vis de la société de consommation. (...) Cette charge de spiritualité sera peut être, au bout du compte, l'un des apports les plus réels, les plus authentiques, des musulmans aux sociétés d'Occident. »⁴⁰*

On retrouve là en filigrane toute la thématique à propos du projet social alternatif dont serait porteur l'islam, tel qu'il se profile au travers de quatre des cinq piliers de la foi et principalement via l'impératif de la *zakat*. Cette dimension sociale se trouve également magnifiée par la *shar'ia* elle-même. En effet, son application actuelle consisterait, selon Ramadan, à affirmer « l'actualisation d'un

³⁴ *Ibid.*, p. 132.

³⁵ À noter cependant que cet aspect néo-spiritualiste du discours de Tariq Ramadan est de loin le moins élaboré, c'est un discours qui le plus souvent se limite à l'évocation du *Tawhid*, de la transcendance, le refus de tout polythéisme (...).

³⁶ Sur le phénomène des conversions à l'islam voir Stefano Allievi, *Les convertis à l'islam. Les nouveaux musulmans d'Europe*, Paris, L'Harmattan, 1998, 383 p.

³⁷ Tariq Ramadan, *Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?*, Lyon, Tawhid Les Deux Rives, 1997, p 403.

³⁸ Ramadan va même jusqu'à suggérer que l'enseignement islamique coranique et prophétique sont porteurs « d'une écologie avant l'écologie », dans la mesure où la nature est l'espace privilégié d'expression du témoignage de reconnaissance de la foi !

³⁹ Tariq Ramadan, *Islam, le face à face des civilisations*, op. cit., p. 333.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 131.

projet social fondé sur un principe de justice et de participation communautaires »⁴¹. Il s'agit donc là encore, au nom d'une appartenance forte à l'islam, d'en tirer des conséquences pratiques pour le quotidien dans les sociétés occidentales (et pas seulement dans le monde musulman!). Les musulmans doivent veiller à produire une contribution spécifique susceptible de concourir au règlement des problèmes de société que sont l'exclusion, la drogue, la délinquance, le chômage, voire la crise de confiance envers la politique elle-même. « *Il n'y a pas de conscience islamique, se plaît à écrire Ramadan, sans conscience sociale pas de conscience sociale sans conscience politique.* »⁴²

Tariq Ramadan en vient ainsi à définir les contours théoriques de ce qui pourrait être une religiosité islamique citoyenne ou un civisme islamique⁴³. Celui-ci conjugue une pratique intégrale de l'islam et une immersion totale dans la vie de la cité ainsi qu'une participation sociale active à la prise en charge des besoins et des attentes de la collectivité dans son ensemble. Cet engagement citoyen au nom de l'islam passe concrètement par le développement de mosquées et de centres islamiques ouverts à tous et sur l'environnement immédiat, du quartier, de la ville ; la mise en place de structures sociales et éducatives de soutien en direction des éléments les plus fragilisés (exclus, délinquants, jeunes ...) en collaboration avec les acteurs sociaux de terrain. Cet investissement à la base, qui n'est pas sans rappeler celui de la plupart des mouvements islamiques dans le monde arabe palliant les absences des pouvoirs publics, en prenant en charge les besoins des populations en difficulté, trouve son prolongement dans une mobilisation forte des musulmans invités à prendre des initiatives économiques en vue de créer par exemple des entreprises. « *Il est l'heure, écrit Ramadan, de stimuler chez les musulmans un esprit de responsabilisation, de prise en charge indépendante qui doit leur permettre de faire face à leur destin sans attendre des fonds qui ne tomberont jamais du ciel, selon la formule de Omar (que Dieu l'agrée).* »⁴⁴

Cet engagement suppose aussi de leur part le fait de ne pas demeurer passifs par rapport à la res publica (chose publique) et d'œuvrer en citoyens responsables.

*« Vivre ici, insiste Ramadan, vouloir défendre son droit suppose, avec la formation religieuse, une vraie culture politique, non pas d'abord pour chercher à faire pression sur les élus ou l'opinion publique, mais bien avec le souci d'une participation positive à la vie sociale et politique du pays où l'on vit. Si, le nombre aidant, le pouvoir de voter a des incidences sur les décisions politiques, il faudra en permanence travailler dans les voies du mieux-être social pour tous. »*⁴⁵

Parvenus au terme de cette étude, plusieurs remarques s'imposent en ce qui concerne la nature même du discours tenu par Tariq Ramadan sur le devenir de l'islam en général et en Europe en particulier.

Ce discours, comme nous l'avons longuement démontré, s'enracine profondément dans le réformisme musulman dont il reprend les intentions premières en ce qu'il s'efforce de promouvoir à la fois un retour aux sources scripturaires de l'islam (Coran, Sunna), tout en faisant œuvre de rénovation de la pensée religieuse. À la différence des réformistes historiques (Afghani, Abduh, Ridha...), pour l'heure l'essentiel de ses efforts portent sur la situation à la fois déstabilisante et stimulante qui est celle des musulmans vivant en Occident. À ces derniers il adresse un discours résolument

⁴¹ Ibid., p. 95.

⁴² Ibid., p. 128.

⁴³ Une telle idée trouve en partie son fondement religieux dans l'impératif coranique de la «commanderie du bien et le pourchas du mal » (Coran, 9,71) ; voir à ce propos Abu Hamid Al-Ghazali, *Le civisme du musulman. La commanderie du bien et le pourchas du mal* (traduction Léon Bercher et Sadek Sellam), Paris, Créadif Livres, 1994, 246 p.

⁴⁴ Tariq Ramadan, *Les musulmans...*, op. cit., p. 128.

⁴⁵ Ibid.

volontariste, les invitant à redécouvrir et revendiquer leur identité musulmane, laquelle ne saurait se résumer à une simple appartenance confessionnelle parmi d'autres, mais inclut un mode de vie et une conception de l'organisation sociale alternative susceptible de relever le défi de la modernité et de venir à bout des injustices du nouvel ordre mondial marchand.

Ramadan incite également les musulmans vivant en Occident à agir en citoyens responsables, et à s'engager dans leurs sociétés respectives au nom d'une vision éminemment exigeante de l'islam, qui fait du croyant un être naturellement social qui, en même temps qu'il se réalise pleinement dans le collectif (communautaire et politique), se conforme aux prescriptions élémentaires de sa foi.

En agissant ainsi, les musulmans se montreront d'une part fidèles à l'enseignement de l'islam tout en restant légalistes par rapport à leurs sociétés respectives, et en même temps par le biais de cette conception active de l'appartenance religieuse, contribueront à redonner une légitimité à la présence du religieux dans l'espace public.

La perspective du dialogue islamo-chrétien ne semble pas *a priori* faire partie des préoccupations majeures de Tariq Ramadan, plus attaché à redonner force et vigueur à l'identité islamique des musulmans vivant en Occident, craignant que ceux-ci ne se diluent un peu plus dans un environnement d'où la transcendance semble avoir été expulsée, et avec elle certaines valeurs essentielles.

Sur ce point précisément, Tariq Ramadan semble néanmoins rejoindre certains discours catholiques autorisés, qui eux aussi, en appellent à un réarmement moral des croyants face à une modernité fondamentalement déstabilisante qui oblige à repenser totalement la place du religieux dans la cité.

a b c f

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul

Administration: J. Tomas

SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France

Tél. 01 46 44 21 71

Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.comprendre.org>

adresse e-mail: contact@comprendre.org